



כתב עת למקרא

גיליון עשירי

וישלח - בשלח • שנה ב' • עשרה בטבת תש"פ

חברי המערכת:

ישי הבלין

שמואל בן שלום

ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

לעת עתה הגיליון הינו דיגיטלי בלבד

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

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

תוכן עניינים

דבר מערכת 4

שער ראשון: מאמרים על סדר הפרשות

בראשית (ח"ב)

- תולדות עשיו וחילופי שמות נשותיו – הרב שמואל קלופפר 6
- "הַמֶּלֶךְ הַמֶּלֶךְ עָלֵינוּ אִם מִשׁוּל הַמֶּשֶׁל בָּנוּ" – היש מלך בלא עם? – הרב מרדכי הלפרין 10
- ביאור מהלכי יוסף – הרב מרדכי אלתר 14
- "אָבִיךָ וְאֶחָיְךָ בָּאוּ אֵלֶיךָ" – הרב יחיאל ורטהיימר 19
- לתולדותיו של שבט שמעון – הרב משה גינצלר 21

שמות (ח"א)

- "זָבַח פֶּסַח הוּא לֵה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל" – הרב רפאל ספייער 29
- ביאור דברי הרמב"ן בענין קביעת מזוזה וזכר ליציאת מצרים – הרב ישראל מאיר בריסקמן 38
- סוס פֶּרֶעָה בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו – הרב שלמה לאבל 42
- הפטרת חנוכה:** ביאור לחזון המנורה בספר זכריה – הרב שמואל בן שלום 48

שער שני: סופרים וספרים

- חידושו של הרב סמט שנמצא ב'דובר ישרים': פתיחה – ישראל הלפרין 51
- תמצית מאמרו של הרב סמט – הרב שמואל בן שלום 53
- "וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה" – הג"ר נתנאל חיים פאפע זצ"ל 55
- הקוד הלשוני לגילוי מהלכים מחודשים בהבנת פש"מ – הרב ישראל שחור 66
- "וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה": פירוש שונה – הרב ישעיה לוי 70
- "עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים": פתיחה – הרב ישראל שפירא 77
- חורבן שילה – הרב שמואל חיים דומב 78
- בענין משכן שילה – הג"ר משה מרדכי שולזינגר זצ"ל 80

שער שלישי

- הערות והארות:** הרב משה זלמן בריסקמן זצ"ל / הרב ישעיה לוי / הרב שמעיה שלנגר / הרב משה גרינאוט / הרב חיים מצנר / הרב אברהם לופיאנסקי / הרב ישראל מאיר בריסקמן / הרב אברהם מנחם הורוויץ 89
- לעיונא:** מדור תשובות לגיליון הקודם 106
- מדור הערות ותמיהות 110

דבר מערכת

שישו ושימחו עמלי התורה ואוהביה, עת הקבץ חידושי תורה על המקרא, אמיתיים ומתוקים בעומק הפשט. בגיליון העשירי של כתב העת 'פשטות המתחדשים', זכינו למבחר מאמרים שנכתבו בעמל ויגיעה ע"י ת"ח, ובתוכם מגאוני הדורות האחרונים וצ"ל אשר העמיקו הרבה גם בדרכי הפשט.

כשזוכים 'לבקר בהיכלו', אפי' מעט, עומדים משתוממים מרחבות התורה ועומקיה. היחשפות כנה לתורת ה', תורה שבכתב ותורה שבע"פ, אינה משאירה מקום לפקפוק כי לדבר ה' אין קץ. מלא הוא ועמוק בעומק אחר עומק, ויוצא לכמה טעמים. וכמו ששורר דוד המלך ע"ה "לְכָל תִּכְלָה רְאִיתִי קֶץ רַחֲבָה מִצְוֹתָיָהּ מֵאֵד" (תהילים קיט, צו). ואת הכל הראהו הקב"ה למשה בהר סיני כמו שאמרו חכמינו (מגילה יט): "ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר - מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש".

יסוד למדנו בדברי רש"י במסכת שבת (פח:) על דברי רבא - "למיימנין בה סמא דחיי" - שפירש - "עסוקים בכל כחם וטרודים לדעת סודה כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר". נמצאנו למדין, שבכדי **לדעת סודה**, יש לעסוק בכל הכח ולהיות טרוד בה 'כאדם המשתמש ביד ימין שהיא עיקר', ולא ביד כהה שהיא טפלה ומסורבלת. נראה שבגיליון הנוכחי זכינו לטעום מעט מידעת סודה.

בשער הראשון על סדר הפרשות: במאמרו הקצר של אמו"ר **הגאון ר' מרדכי הלפרין שליט"א** התייבשה בנקל הסתירה בין דברי הראשונים ש'אין מלך בלא עם' לאמירה ההפוכה ב'תהילה לדוד' ובפיוט 'אדון עולם'. - כמה נאה לגלות ששפת הסוד עומדת ביסודה על אדני הפשט - כך במאמרו של **הרב רפאל ספייער** 'על קרבן פסח ומכת בכורות', אשר מלבד ביאור פרשות יצי"מ ב'שמות' וביחזקאל, אשר דרכם מתבהר מהות פסח ויציאת מצרים, גם מבהיק כמאליו עומק כוונת בעלי הסוד על ליל הסדר. ועוד מאמרים מרתקים: **הרב שמואל קלופפר** במאמרו על תולדות עשיו וחילופי שמות נשותיו. **הרב מרדכי אלתר** מציע ביאור חדש למהלכי יוסף עם אחיו. **הרב יחיאל ורטהיימר** מראה בכתובים את ה'הזמנה הכפולה' שהועמדה בפני יעקב למצרים, של יוסף ושל פרעה - להשתקע או לגור, ובחירת יעקב. **ר' משה גינצלר** מהלך לתולדותיו של שבט שמעון לאורך התנ"ך ומתחקה אחר התגשמות דברי יעקב "אֶחָלֶקְם בְּיַעֲקֹב וְאֶפְיָצֶם בְּיִשְׂרָאֵל". **הרב ישראל מאיר בריסקמן** מבאר את דברי הרמב"ן בענין קביעת מזוזה וזכר ליציאת מצרים. **הרב שלמה לאבל** כתב על מרכזיות הסוס והרכב בשירת הים. המאמרים סודרו בפנים על סדר הפרשיות. את השער הראשון חותם מאמרו של העורך **הרב שמואל בן שלום** בו הוא מבאר את נבואת המנורה של זכריה, הפטרת חנוכה.

ה**שער השני** יוחד למו"מ מרתקים, שם המדור נקרא '**סופרים וספרים**': הנושא הראשון, (עמ' 51 - 76) החידוש המסעיר שחידש הרב אלחנן סמט בפרשת ברכות אפרים ומנשה, והגאון הליטאי-ירושלמי שהקדימו בכתביו לפני כמאה שלוש שנה. התייחדו לנושא זה הקדמה קצרה וכמה מאמרים. ראה שם בהקדמה. ובחלקו **השני** (עמ' 77 - 87) מו"מ בין **הגאון ר' משה מרדכי שולזינגר** וצ"ל לבין יבדל לחיים הג"ר **שמואל חיים דומב שליט"א**. גם לנושא זה התייחדה הקדמה קצרה מאת הרב ישראל שפירא.

בגיליון זה, **השער השלישי** כבר הופך למסורת על שני מדוריו: המדור '**לעיונא**' בעריכת הרב חיים מצגר - שאלות בעומק פשט הפרשיות, ותשובות חכמי בי מדרשא לשאלות מהגיליון הקודם (מוזמנים לשלוח תשובות לשאלות, וכן שאלות מדילכון, למייל w0583247462@gmail.com). ומדור '**הערות והארות**' - על סדר הפרשיות פרי עטם של עמלי התורה וחכמיה.

כתמיד, נשמח לקבל מהקוראים מכתבי הערות וביקורת. וכן מאמרים לגיליון הבא: על פרשיות יתרו - צו, על ספר מלכים ועל דרכם של רבותינו מפרשי התורה. כל הנ"ל יתקבל עד כ"ז שבט, מוצש"ק משפטים.

חידושים בכל גודל שהוא מתחת ל-1,000 מילה יתקבלו למדור ההערות וההארות, ומאמרים בגודל שבין 1,000 ל-2,500 מילה יתקבלו למדור המאמרים.

מייל המערכת: pshatot@gmail.com

יהי רצון שנזכה להגדיל תורה ולהאדירה.

ישראל הלפרין
עורך

שער ראשון

מאמרים על סדר הפרשות

בראשית

(וישלח – ויחי)



הרב שמואל קלופפר

מעורכי "אוצר מפרשי התורה"

תולדות עשיו וחילופי שמות נשותיו

וַיְהִי עֲשׂוֹ בֶן אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת יְהוּדִית בַּת בָּאָרִי הַחֲתִי וְאֵת בְּשֵׁמֶת בַּת אֵילָן הַחֲתִי: וַתְּהֵינּוּ מֵרַת רוּחַ לְיִצְחָק וּלְרִבְקָה: ס

(בראשית פרק כו, לד-לה)

וַיָּרָא עֲשׂוֹ כִּי בָרַךְ יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְשָׁלַח אֹתוֹ פָּדְנָה אֶרֶם לְקַחַת לוֹ מִשָּׁם אִשָּׁה בְּבָרְכוֹ אֹתוֹ וַיֵּצֵא עָלָיו לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן: וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל אָבִיו וְאֵל אִמּוֹ וַיֵּלֶךְ פָּדְנָה אֶרֶם: וַיָּרָא עֲשׂוֹ כִּי רָעוֹת בָּנוֹת כְּנָעַן בְּעֵינֵי יִצְחָק אָבִיו: וַיֵּלֶךְ עֲשׂוֹ אֶל יִשְׁמָעֵאל וַיִּקַּח אֶת מַחֲלַת בַּת יִשְׁמָעֵאל בֶּן אֲבִרְהָם אַחֻת נְבִיּוֹת עַל נָשָׁיו לֹא לְאִשָּׁה: ס

(בראשית פרק כח, ו-ט)

וְאֵלֶּה תִּלְדוֹת עֲשׂוֹ הוּא אֱדֹם: עֲשׂוֹ לָקַח אֶת נָשָׁיו מִבְּנוֹת כְּנָעַן אֶת עֵדָה בַּת אֵילָן הַחֲתִי וְאֵת אֶהְלִיבְמָה בַּת עֵנָה בַת צִבְעוֹן הַחֲתִי: וְאֵת בְּשֵׁמֶת בַּת יִשְׁמָעֵאל אַחֻת נְבִיּוֹת:

(בראשית פרק לו, א-ג)

כתב רשב"ם (לו, ב), 'המדקדק יתן לב כי בפרשה ראשונה של תולדות יצחק נאמר יהודית בת בארי החתי, בשמת בת אלון החתי, מחלת בת ישמעאל, ובפרשה זו לא הוזכר בת בארי כלל, לא שמה ולא שם אביה, אבל אלון וישמעאל אביהן של שתי נשיו הראשונות הוזכרו, שהוחלפו שמות הבנות כאשר מצינו בכמה מקומות. בשמת בת אלון נקראת כאן עדה בת אלון, ומחלת בת ישמעאל נקראת כאן בשמת'. וראה להלן מש"כ בענין יהודית.

ואכן הפרשנים הפשטנים הוציאו מסקנות שונות משינוי שמות נשות עשיו¹, יש שכתבו ששתי הראשונות מתו, ונשא אחרות תחתן, ויש שכתבו שיהודית מתה או שלא ילדה (כן דרך רשב"ם וכע"ז כתב הגר"א), ואהליבמה נשא בהר שעיר אחרי בואו שמה שהיא מבנות שעיר², אך רש"י נקט כדברי חז"ל (וכ"ה בלקח טוב כאן) שעדה בת אילון היא בשמת בת אילון, ואהליבמה היא יהודית, ופירש טעם שינוי שמם, עיי"ש³, ויש לפרש מעט נקודות המגע של הפשט עם דרשת חז"ל.

¹ ראה ראב"ע, רשב"ם, רמב"ן, והגר"א דה"י א א, לה.

² וצ"ע ע"ד רשב"ם שכתב כן כי מפורש בכתוב שנכללו בבני עשיו אשר יולדו לו בארץ כנען.

³ וכבר העירו הראשונים משינוי שם אביה ואומתו ובפסיקתא כאן מבואר שענה הוא בארי כי עין הוא באר מים, וגם החיוי יכול להתפרש על זקנה צבעון, ואולי בארי היא נקבה והיא אמה וענה אביה, וזה תלוי בביאור לשון הכתוב בת ענה בת

ידענו יחס המקרא אל השמות כדבר משתנה לפי המקום והענין. ובאבות האומה פירש הכתוב טעם שינוי שמם, ובשאר מקומות הזכיר אדם בשמות מתחלפים בלי להעיר על השינוי כלל. וכמו שבפרשה מחלת בת ישמעאל הנזכרת לעיל היא בשמת הנזכרת כאן בוודאי, וא"כ לא ירע בעינינו אם תקרא בשמת עדה, ויהודית אהליבמה, אך נראה שודאי שיש בשינוי השם משמעות, וזה נמסר לנו ללימוד ודרישה.

ומסדר הפסוקים כאן נראה לכאן ברור שהן אותן נשים, שהרי תחילה פירש שעשיו לקח את נשיו מבנות כנען, ובת ישמעאל נזכרת אחריהן לבדה, וזה נראה חזרה ברורה על המפורש לעיל כי בנות כנען היו למורת רוח ליצחק ולרבקה (וכמו שמשמעות הכתוב כאן ג"כ לגנותו שלקח נשים כנעניות), ואחר שראה שרעות בעיני אביו לקח אשה מבנות ישמעאל, ואם הן נשים מאוחרות יותר או שאהליבמה נשא אחר כן למה זכרם לפני בת ישמעאל, וזה נראה מכריע כדעת רש"י, אמנם גם לדבריו צריך ביאור הטעם שהזכיר כאן את בת אילון ראשונה ולעיל נזכרה יהודית היא אהליבמה ראשונה.

ואשר נראה בזה מלשונות הכתוב ורמיזותיו, שנהג עשיו במנהג דור המבול ולקח לו תחילה שתי נשים כנעניות, האחת לקח לפריה ורביה והשנית ייחד לו לתשמיש, והיתה יושבת באהלו תמיד כעקרה לא ילדה, כדי שלא יכחש יופיה, ושותה כוס של עקרים, וכנזכר בנשי למך עדה וצלה⁴, אמנם לא ארכו הימים ותקנא אהליבמה בצרתה שגידלה בן, וחדלה מלשתות כוס התרעלה לבלתי שמוע בקולו, והנה הרתה וגם ילדה בנים נגד רצונו ולמורת רוחו.

ונראה ברור לדרך מדרש חכמים הנזכר בעדה וצלה, כי כן עדה הנזכרת כאן לקחה עשיו לבנים והסירה ממנו, ובזה נשתנה שמה מבשמת לעדה, (כי עדה בלשון ארמי ענינו הסרה או הריון), ויהודית היא אהליבמה ונשתנה שמה מפני שהיא יושבת באהלו ובצלו ומשכנו ואהלו עמה ונקרא שמה 'אהלי-בה'⁵ - 'אהליבמה', ולעיל כשהכתוב עוסק בסיפור נישואי עשיו, יהודית נזכרת ראשונה, שהיא האשה שהתכבד בה מפני יופיה ועמה עיקר חיבורו, אכן כאן שהכתוב מפרש תולדות עשיו איחר הכתוב להזכירה כי לא נועדה לבנים, וכפי שפורש במעשיהם⁶.

צבעון, אם ענה זכר או נקבה, ולהלן (לו, כד) 'הוא ענה אשר מצא את הימם במדבר ברעתו את החמרים לצבעון אביו', ואכ"מ בביאור סדר המזרות שלה.

⁴ עי' בראשית רבה (כג, ב) 'א"ר עזריה בשם ר' יהודה בר סימון כך היו אנשי דור המבול עושין היה אחד מהן לוקח לו שתיים, אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש, זו שהיתה לפריה ורביה היתה יושבת כאלמנה, וזו שהיתה לתשמיש היה משקה כוס של עקרים שלא תלד, והיתה יושבת אצלו מקושטת כזונה ..., תדע לך שכן שהרי הברור שבהן היה למך ולקח ב' נשים, הה"ד ויקח לו למך שתי נשים שם האחת עדה דעדה מיניה, ושם השנית צלה, שהיתה יושבת בצלו', ונזכר ברש"י שם גבי עדה וצלה (בראשית ד, יט).

⁵ ע"ד שמצינו בירושלים שנקראה אהליבה (יחזקאל כג, ד) 'על שם שאהלי היה בה ומקדשי', עיי"ש.

⁶ ואגב יתכן כי על ענין זה אמרה רחל בהוולד לה יוסף 'אסוף אלהים את חרפתי', שלא יאמרו שהיא שותה כוס עקרים מפני יופיה, ולאה יולדת לו בנים, ונמצא שהיא יושבת באהל יעקב ויאמרו ליצים שהיא נועדה לתשמיש לבד ח"ו, ואין חרפה מזו שיחסו לזה חכמים צד זנות. וראה בגמ' (כתובות דף סב ע"ב) 'נינסיב איתתא אחריתי יאמרו זו אשתו זו זונתו', ודו"ק שם.

וכעת מצאתי בס"ד שכן הביא הכתב והקבלה (בראשית ל, כג) בשם הר"י קארו, זה לשונו, 'חרפתי. יתכן שבזמן ההוא היו מקצת אנשים נושאים שתי נשים אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש בלבד שהיו משקין לה כוס של עיקרין כמו

וּתְלֹד עֶדָה לַעֲשׂוֹ אֶת אֱלִיפֶז וּבִשְׁמַת יִלְדָה אֶת רְעוּאֵל: וְאַהֲלִיבֶמָה יִלְדָה אֶת יַעוֹשׁ וְאֶת יַעֲלָם
וְאֶת קָרַח אֵלֶּה בְּנֵי עֲשׂוֹ אֲשֶׁר יָלְדוּ לוֹ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:

(בראשית פרק לו, ד-ה)

הנה שתי נשים לעשיו שנועדו לפריה ורביה: עדה ובשמת, הן ובניהן אשר ילדו לעשיו נזכרו ראשונה, אך אהליבמה ילדה גם היא בנים מדעתה, ואין לידתה מתייחסת לעשיו כי נגד רצונו נולדו.

נראה עתה איך מתייחס עשיו לבנים אלו.

וְאֵלֶּה תִּלְדוֹת עֲשׂוֹ אָבִי אֲדֹם בְּהַר שְׁעִיר: אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי עֲשׂוֹ אֱלִיפֶז בֶּן עֶדָה אֲשֶׁת עֲשׂוֹ
רְעוּאֵל בֶּן בִּשְׁמַת אֲשֶׁת עֲשׂוֹ: וַיְהִיו בְּנֵי אֱלִיפֶז תִּימָן אוֹמֶר צֶפֶו וְגַעְתָּם וְקִנְזוֹ: וְתַמְנֵעַ הִיתָה
פִּילְגֶּשׁ לְאֱלִיפֶז בֶּן עֲשׂוֹ וּתְלֹד לְאֱלִיפֶז אֶת עֲמֶלֶק אֵלֶּה בְּנֵי עֶדָה אֲשֶׁת עֲשׂוֹ: וְאֵלֶּה בְּנֵי רְעוּאֵל
נַחַת וְזֶרַח שְׁמֵיהֶם אֵלֶּה הָיוּ בְּנֵי בִּשְׁמַת אֲשֶׁת עֲשׂוֹ: וְאֵלֶּה הָיוּ בְּנֵי אַהֲלִיבֶמָה בֵּת עֲנָה בֵּת
צִבְעוֹן אֲשֶׁת עֲשׂוֹ וּתְלֹד לַעֲשׂוֹ אֶת יַעוֹשׁ וְאֶת יַעֲלָם וְאֶת קָרַח:

(בראשית פרק לו, ט-יד)

בני עשיו הם אליפז ורעואל, הוא מצידו לא מכיר בבנים נוספים, רק אחר פירוט בני עשיו ותולדותם מפרש הכתוב כי לאהליבמה אשתו היו שלשה בנים.

בניהם אחריהם כנראה אינם חשובים או מעניינים מספיק כדי להזכר בתולדות המשפחה. ככה יעשה למי שימרה את פי עשיו.

וכן נראה ממעמדם בהמשך.

אֵלֶּה אֱלֹפִי בְּנֵי עֲשׂוֹ בְּכֹר עֲשׂוֹ אֱלֹפִי תִימָן אֱלֹפִי אוֹמֶר אֱלֹפִי צֶפֶו אֱלֹפִי קִנְזוֹ:
אֱלֹפִי קָרַח אֱלֹפִי גַעְתָּם אֱלֹפִי עֲמֶלֶק אֵלֶּה אֱלֹפִי בְּאֶרֶץ אֲדֹם אֵלֶּה בְּנֵי עֶדָה: וְאֵלֶּה
בְּנֵי רְעוּאֵל בֶּן עֲשׂוֹ אֱלֹפִי נַחַת אֱלֹפִי זֶרַח אֱלֹפִי שְׁמֵיהֶם אֵלֶּה אֱלֹפִי מִזֶּה אֵלֶּה אֱלֹפִי רְעוּאֵל בְּאֶרֶץ
אֲדֹם אֵלֶּה בְּנֵי בִּשְׁמַת אֲשֶׁת עֲשׂוֹ: וְאֵלֶּה בְּנֵי אַהֲלִיבֶמָה אֲשֶׁת עֲשׂוֹ אֱלֹפִי יַעוֹשׁ אֱלֹפִי יַעֲלָם

שהיו עושים אנשי דור המבול (רש"י לעיל ד, יט), וכך היו אומרים ליצני הדור, יעקב יש לו שתי נשים, ורחל שהיא יפה לו אינה רק לתשמיש ולכן אינה יולדת שהשקה לה כוס של עקרין, וזאת היתה חרפה גדולה לרחל לחשבה כזונה, ולזה אחר שילדה והוסר חרפתה ממנה אמרה אסף אלהים את חרפתי. ומקורו בתולדות יצחק שם זה לשונו, 'אסף אלהים את חרפתי. בזה הפסוק נבוכו כל המפרשים, ויתכן שבזמן ההוא היה כל איש נושא שתי נשים, כאמרם ז"ל (ב"ר כג, ב) על פסוק ויקח לו למך שתי נשים עדה וצלה, כך היה דרכן של דור המבול, אחת לפריה ורביה, ואחת לתשמיש, וזאת שהיא לתשמיש היו משקין אותה כוס של עקרין כדי שתעקר ומקשטה ככלה ומאכילה מעדנים, וחברתה נזופה ואבלה כאלמנה, הוא שפ"י איוב "רועה עקרה לא תלד ואלמנה לא ייטיב" (איוב כד, כא), עדה היא של פריה ורביה על שם שמגונה עליו ומוסרת מאצלו - עדה תרגום של סורה, צלה היא של תשמיש על שם שיושבת תמיד בצלו, ועל זאת ההקדמה נאמר שכך היו אומרים ליצני הדור, יעקב יש לו שתי נשים, רחל שהיא יפה היא לו לתשמיש, ולכן אינה יולדת שהשקה לה כוס של עיקרים, ולאה שיוולדת ואינה יפה היא לו לבנים, וזאת חרפה גדולה שאם כן היתה כזונה אצלו, ועתה שילדה יאמרו הטובים שבהם תפח עצמותן של בעלי לשון הרע, וזהו אסף אלהים את חרפתי, וזה הענין חשוב מאד'.

אלוף קרח אֵלֶּה אֲלוּפֵי אֶהְלִיבְמָה בַּת עֲנָה אִשְׁתּוֹ עֲשׂוֹ: אֵלֶּה בְּנֵי עֲשׂוֹ וְאֵלֶּה אֲלוּפֵיהֶם הוּא
אָדוֹם: ס

(בראשית פרק לו, טו-יט)

אליפז ורעואל עצמם אינם אלופים כנראה, כמו שעשיו עצמו אינו אלוף, הם ראשי המשפחה הנכבדה, אך אחריהם משפחות אלופים - אלופי אליפז ואלופי רעואל, אך הדור השני מבני אהליבמה אינו נזכר כלל, לכל היותר קראו לבני אהליבמה עצמם בשם אלופים, אלופי אהליבמה בת ענה, על שם אמם יולדתם.

הוא אדום ...

כך מצאתי במדרש⁷:

יד"א למה נקרא שמה עדה, א"ר עזריה למדך הכתוב תפש עשו דרכן של אנשי דור המבול שכל אחד מהם היה לוקח שתי נשים אחת לפריה ורביה וא' לתשמיש, זו שהיתה לפריה ורביה היתה כאלמנה בזויה, וזו שהיתה לתשמיש היה משקה אותה כוס של עקרין שלא תלד והיתה אצלו מקושטת כזונה, וכן עשו הרשע ולכך קראה עדה שנעדה מביתו. ויהודית בת בארי לקח לתשמיש לכך קראה הכתוב אהליבמה שהיתה יושבת באהל, ולפי שהיתה כאלמנה היתה מקושטת ומתבשמת ועושה צרכיה ממקום אחר. ולמה קראה יהודית שהיתה מודה בה שהיתה אשתו.

(בראשית רבתי עמוד 160)

הנה לא גילה לנו בעל המדרש מקור דבריו, הם נמסרים כדרך המדרש בהרחבת הדיבור סביב רמזי השמות, אך במעט התבוננות במעמקי המקראות הנה הדברים צומחים ועולים לנו מתוך הכתובים עצמם.

⁷ יתכן שדרך המדרש שונה בזה מדרכי בפרטים מסויימים, אמנם יסוד הדברים אחד.

הרב מרדכי הלפרין
ירושלים

"הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מְשׁוּל תִּמְשָׁל בָּנוּ" – הִישׁ מֶלֶךְ בְּלֹא עֵם?

א. אם אין עם – אין מלך

רבי אברהם אבן עזרא (ברא' לז, ח) פירש:

"המלוך תמלוך... או משול תמשול –

אנחנו נשימך מלך¹, או אתה תמשול בנו בחזקה²:"

בעקבותיו הלכו רבים³, ביניהם המלבי"ם על אתר:

ויש הבדל בין מלך ובין מושל, שהמלך הוא הנבחר בבחירת העם וברצונם³, והמושל הוא ביד חזקה.

שיטה זו, הסוברת שגם מלוכה תלויה בעם, מתאימה לדברי הרמב"ן בספר הויכוח⁴:

והראיה לדברי שכבר היו ימים רבים קודם ישו שבטלה המלכות מיהודה ולא מישראל, וימים רבים בטלה המלכות גם מישראל וגם מיהודה.

שהרי בשבעים שנה שגלו לבבל לא היה ליהודה ולא לישראל מלכות כלל. ובבית שני לא מלך ביהודה רק זרובבל ובניו ימים במספר, ועמדו אחר כן ש"פ שנה עד החרבן שמלכו הכהנים מבני חשמונאי ועבדיהם.

וכ"ש כשהעם בגלות, שאם אין עם – אין מלך. ע"כ.

רבנו בחיי מבית מדרשו של הרמב"ן התבטא בצורה דומה: "אין מלך בלא עם"⁵.

הרי שקיום מלך או קיום מלוכה מותנה בקיום עם.

ב. אמירה הפוכה בתהילה לדוד ובפיוט 'אדון עולם'

קיים קושי ממשי בהבנה זו. שהרי בתהילה לדוד (תהלים קמה, יג) נאמר:

מַלְכוּתָךְ מַלְכוּת כָּל־עֲלָמִים וּמִמְשַׁלְתָּךְ בְּכָל־דָּוָר וְדָר:

ופירש הרד"ק: "כל עולמים" – רוצה לומר: כל הזמנים.⁶

¹ עדה"פ "אשימה עלי מלך"; "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, יד-טו).

² וכן הובא בשם הגר"א (ביאורי הגר"א ישעיהו א, כד): "ההפרש בין מלך ומושל, מלך הוא כשהעם ממליכים אותו מרצונם, ומושל הוא בחזקה שלא ברצון העם. כמו שפרשנו בפסוק המלך תמלך עלינו אם משול תמשל בנו."

³ צ"ע מיחזקאל כ, לג: "...אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחזקה שפוכה אֶמְלֹךְ עֲלֵיכֶם".

⁴ ספר הויכוח (מלחמות ה') סוף פסקה יב (מהדורת מו"ק, ירושלים תשכ"ג), בהוכיחו את אי רציפות מלכות ישראל בימי בית שני:

⁵ רבנו בחיי על התורה, במדבר, פתיחה לפרשת בלק; כתבי רבנו בחיי, כד הקמח, ראש השנה (ב), ד"ה ועוד במצוה זו רמז למלכותו; רבנו בחיי על התורה, בראשית, וישב לח, ל. וראה להלן פרק ה.

⁶ רדק על אתר; "עולמים בלשון מקרא הם זמנים ולא מקומות" (עמוס חכם על אתר); ראה גם רד"ק תהלים עז, ו; עז, ח.

הוי אומר: מלכותו של הקב"ה קיימת בכל הזמנים, עבר, הווה ועתיד, כולל הזמנים שקדמו לבריאת העולם ולבריאת האדם.

הרי שיש מלך בלא עם !

לעומת זאת מושל או ממשלה, משמעותם משילות על אחרים. לכך אמר הכתוב: וממשלתך – בכל דור ודור. אין ממשלה בהעדר אחרים כפופים. אך מלוכה – יש ויש.

הדברים מפורשים עוד יותר בפיוט העתיק **ארון עולם**⁷:

אַדּוֹן עוֹלָם אֲשֶׁר מֶלֶךְ, בְּטָרֶם כָּל יַצִּיר נִבְרָא.

לַעֲת נַעֲשֶׂה בְּחַפְצוֹ כָּל, אֲזִי מֶלֶךְ שְׁמוֹ נִקְרָא.

וְאַחֲרֵי כִכְלוֹת הַכֹּל, לְבַדּוֹ יִמְלֹךְ נִזְרָא.

הרי שמלוכת ה' איננה תלויה בעם ואינה תלויה בדבר. שהרי היא קיימת גם "בטרם כל יציר נברא" וגם "אחרי ככלות הכל". רק קריאת שם היא תלוית הקוראים. לכן רק אחרי הבריאה – לעת נעשה בחפצו כל – אזי מלך שמו נקרא⁸. אך עצם מלכותו יתב' אינה תלויה בדבר.

ג. הפתרון: לא כמלכות בשר ודם מלכות הקב"ה⁹

מלך בשר ודם נזקק לעם בשני דברים עיקריים.

הראשון: לעצם המלכותו, המלכה שכרוכה בויתור בני העם על חלק מחירויותיהם האישיות, בדרך כלל כתמורה להגדלת הביטחון האישי של העם, וההגנה עליו מפני אויב¹⁰.

השני: כדי לאייש את צבאו, שבעזרתו הוא נלחם באוייבים.

הרי שמהותה של מלכות בשר ודם היא בשליטת המלך על צבאו ועל עמו.

⁷ רבי משה מאט מפרעמיסלא, תלמיד המהרש"ל, ציין את חשיבותו של הפיוט בספרו מטה משה (לונדון תשי"ח), חלק א, לא: "כָּל מִי שֶׁמֶכֶן בְּעֵת הַתְּחִלָּת אֲדוֹן עוֹלָם - כְּתִב רַבִּי יְהוּדָה הַחֲסִיד וְרַב הָאֵי גֵאוֹן וְרַב שְׁרִירָא גֵאוֹן - עֲרַב אֲנִי בְּדִבְרֵי שְׁתַּפְּלִיתוֹ נִשְׁמַעַת, וְאֵין שְׁטֵן מְקַטְרֵג עַל תַּפְּלִיתוֹ, וְאֵין לוֹ שְׁטֵן וּפְגַע רַע בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה יוֹם הַכַּפּוּרִים בְּתַפְּלִיתוֹ, וְאוֹיְבָיו נּוֹפְלִים לַפְּנִי, וְיֵשׁ אוֹמְרִים אֵף יֵצֵר הָרַע מִשְׁלִים אִיתוֹ".

ראה בהגהת באר מרדכי (הרב מרדכי חנוך קאנבלאוויטש) על המטה משה שם: "מה שאומר המחבר על אודות אדון עולם בשם רב האי ורב שרירא גאון קשה להבין. כי אפילו המחברים שמקדימים את השיר הזה לזמן מאד מוקדם, מייחסים אותו לרשב"ג, אבל ר' שלמה בן גבירול נולד לאחר פטירת רב האי ורב שרירא בנו [?]. אבל רוב כותבי תולדת התפילה אומרים השיר הזה חובר אחר האלף החמישי, ובעל "אוצר התפילות" מעיר שבסידור כ"י על קלף מן ה' אלפים ס"ו, אינו נזכר זה השיר. ואומר על דברי "מטה משה" אם קבלה היא נקבל. ע"כ.

"המקובלים כתבו שהאר"י ז"ל, אף שלא אמר פיוטים שלא על דרך האמת, מכל מקום אמר הפיוט הזה. (סידור צלותא דאברהם לרבי אברהם לנדא מטשכנוב – אבי שושלת חסידות סטריקוב, תפילת שחרית, עמ' לא, בעמק ברכה לנכדו רמח"ח לנדא)

⁸ וכן דייק בפירוש הגר"א למשלי כז, כז:

"שעל כל הארץ יקרא [ה'] מלך, כאשר יקבלו כל הארץ עול מלכותו עליהם".

⁹ ראה רבנו יונה על הרי"ף, ברכות דף לו,א מדפי הרי"ף, ד"ה ואידי: "ובברכת בונה ירושלים אין להזכירו [את מלכות ה'], שאם היה מזכירו ביחד [מלכות ה' עם מלכות בית דוד] היה נראה שמדמה מלכותא דארעא למלכותא דשמיא". וכ"כ הרא"ש בפסקיו, ברכות, פ"ז, ס"ס כב: "אלא שלא רצו להזכיר מלכות של עולם אצל של בשר ודם".

¹⁰ ראה את משפט המלך, שמואל א, ח, יא-יז.

בלשון רב סעדיה גאון: "כי אם אין צבא אין מלך, ובאפס תלמידים אין הוד לחכמים".¹¹
קדם לו פרקי דר"א פרק ג: "אם אין צבא ואין מחנה למלך על מה הוא מולך?"¹²
לעומת מלך בשר ודם הנזקק לעם ולצבא כדי למלוך, מלכו של עולם אינו זקוק לכלום כי ממנו הכל,¹³ וגם מלכותו הינה סגולה "עצמית" שאיננה תלויה בכלום.

על עצם הסתירה בין מאמר הקדמונים "אין מלך בלא עם" לבין הפיוט אדון עולם, כבר עמד
אדמו"ר חב"ד השישי, הריי"ץ, הביאו האדמו"ר השביעי, הרמ"מ, בשנת תשמ"ג.¹⁴
ביישוב הסתירה הבדיל האדמו"ר מחב"ד בשפת החסידות, בין מלכותא דארעא למלכותא דרקיעא, בדומה לאמור לעיל:

ומבאר זה בהקדים מ"ש בשל"ה¹⁵ (ובכמה ספרים¹⁶) גודל השבח דאדון עולם, ועד שאדון עולם בגימטריא אין סוף¹⁷,

דענין אין סוף הוא דרגא הכי נעלית באלקות, ויתירה מזו שהוא למעלה מענין הדרגות, דאמיתית ענין אין סוף הוא¹⁸ בעצמותו ית'.

ועפ"ז מבאר ענין אדון עולם אשר מלך בטרם כל יצור נברא, דמכיון שאדון עולם הוא (בגימט') אין סוף, הרי מובן, דענין אדון עולם אשר מלך כו' הוא בחינת המלכות כמו שמושרשת בביכול בעצמותו ית' (אמיתית ענין א"ס),

ומכיון שעצמותו ית' הוא כל יכול, שייך שיהי' מלך גם בלא עם, בטרם כל יצור נברא.
בפרשת וישב, הפסוק "הַמֶּלֶךְ תְּמַלֵּךְ עָלֵינוּ אִם מְשׁוּל תְּמַשֵּׁל בָּנוּ" עוסק כמובן במלכות בשר ודם, לכן צדק הראב"ע וההולכים בעיקבותיו. שכן מלכות בשר ודם נזקקת לעם, לצבא ולהסכמה. "אם עם אין מלך" כלשון הרמב"ן, ו"שום תשים עליך מלך" כאמור במשנה תורה.

ד. יישוב דברי נבוכדנצר בספר דניאל

בסוף אגרת נבוכדנצר הוא כותב:

[וְלִעֲלָאָה] בְּרַכַּת וְלַחֵי עֲלָמָא שְׂפַחַת וְהִדְרַת,

דִּי שְׁלִטְנָה שְׁלִטָן עָלַם וּמַלְכוּתָהּ עִם דָּר וְדָר¹⁹

¹¹ איגרת רס"ג לקהלת מצרים, נדפס בספר במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים מאת שרגא אברמסון, עמ' 40. הובא בהע' רח"ד שעוועל לכתבי רבנו בחיי (מוה"ק ירושלים תש"ל), כד הקמח, ראש השנה (ב) הע' 36.

¹² טיעון זה מופיע בפרקי דר"א כעצה שנותנת התורה לקב"ה לפני בריאת העולם. המשל שם בפרקי דר"א, גם מאניש (מלשון "אנוש") האנשה רבתי את הקב"ה, וגם משווה מלכותא דשמיא למלכותא דארעא, וצ"ע.

¹³ ע"פ ד"ה א, כט, יד.

¹⁴ מאמר אדון עולם תשמ"ג, יצא לאור לקראת ראש השנה – תשמ"ז. הע' 15-18 מקורן שם.

¹⁵ בסידורו (שער השמים), ע"פ פרדס שער עצמות וכלים פ"ה.

¹⁶ אלי' רבא סמ"ו סקט"ו, ממטה משה סל"א בשם גאונים.

¹⁷ של"ה שם. הריעב"ץ בסידורו (בית יעקב).

¹⁸ המשך תרס"ו ע' קסז ואילך. ס"ע קעב. ובכ"מ.

¹⁹ דניאל ד, לא

כלומר, נבוכדנצר מגביל את מלוכת ה' לזמן קיום הדורות, בדומה למלכות בשר ודם, שלא כאמור בתהילה לדוד.

אבל אין זה קושי ממשי. כי מסתבר שהשגתו של נבוכדנצר את גדרי המלכות, הצטמצמה להיכרותו עם מלכותו שלו, כמלך בשר ודם. את היכרות זו השליך גם על הקב"ה, כדרכם הידועה של עובדי ע"ז בעולם הקדום.²⁰

ה. דברי רבנו בחיי עדיין צ"ע

דברי הרמב"ן שאם אין עם – אין מלך²¹, מיושבים כמין חומר. הרמב"ן עוסק במלכותא דארעא, בעוד שהמזמור תהילה לדוד והפיוט אדון עולם עוסקים במלכותא דרקייעא.

כך ניתן ליישב גם את דברי רבנו בחיי בפתיחתו לפרש בלק, בפרשו את הפסוק²² "ברב עם הדרת מלך ובאפס לאום מחתת רזון"²³:

שלמה המלך ע"ה באר בכתוב הזה כי רבוי העם הוא הדרת מלך וכבודו, לפי שיש בין אנשיו גבורים וחכמים שוין לו, או למעלה ממנו, אבל מעלתו והתנשאותו על שאר השרים והסגנים הוא ריבוי חיילותיו ורוחב מלכותו וממשלתו, וזאת היא הסבה שהוא מעולה ומהודר מכלם, וכאשר יחסר לו העם ויפרדו מעליו זהו מחתת האדון, ומלת רזון מלשון רוזנים.

ולפי מה שאמר הדרת מלך היה לו לומר מחתת מלך, אבל בא לומר כי העדר העם מחתה לו עד שהוסר ממנו שם המלכות, וחזר כאחד הרוזנים המושלים בעם, ועל כן יקראנו הכתוב בשם רזון לא בשם מלך, לפי שאין מלך בלא עם.

וא"כ למדך הכתוב הזה כי בטחון המלך תלוי בבשר ודם כיון שהדרתו ומעלתו ברבוי העם ומחתתו בחסרונם.

אך לא ניתן ליישב כך את דברי רבנו בחיי בשני המקומות האחרים. רבנו בחיי מביא בהם את העיקרון "אין מלך בלא עם", כאשר עניינם הוא מלכותא דרקייעא²⁴. וצע"ג.

²⁰ דברי חז"ל על שירה זו: 'יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע' (סנהדרין צב, ב), מקבלים משמעות נוספת. ²¹ הרמב"ן בספר הויכוח (מלחמות ה') סוף פסקה יב (מהדורת מוה"ק, ירושלים תשכ"ג), בהוכיחו את אי רציפות המלכות בישראל בימי בית שני:

²² משלי יד.

²³ מצודת ציון: "רזון" - ענינו כמו שר, וכן (שופטים ה): "האזינו רוזנים"

²⁴ ראה הע' 12 לעיל.

הרב מרדכי אלטר
ירושלים

ביאור מהלכי יוסף

הנהגתו של יוסף מעת ירידתו למצרים מעלה ב' שאלות קשות זועקות אלינו מן הפסוקים.
א. השאלה הראשונה מובאת ברמב"ן¹, והיא מדוע לא שלח יוסף ליעקב לומר לו שהוא חי במשך כל השנים עד שירדו האחים למצרים:

... כי יש לתמוה אחר שעמד יוסף במצרים ימים רבים והיה פקיד ונגיד בבית שר גדול במצרים איך לא שלח כתב אחד לאביו להודיעו ולנחמו כי מצרים קרוב לחברון כששה ימים ואילו היה מהלך שנה היה ראוי להודיעו לכבוד אביו ויקר פדיון נפשו ויפדנו ברוב ממון...
ב. והשאלה השניה היא מהי התכלית בכל המאורעות והעלילות שגלגל יוסף על האחים וגרם להם ולאביו חרדה וצער גדולים. מדוע אמר להם מרגלים אתם, ואחר כך רצה לאסור את כולם ואז הסכים לאסור רק את שמעון עד שיביאו את בנימין. וכן בהמשך כל מעשה הגביע שהחביאו באמתחת בנימין וביקש לקחת את בנימין לעבד בעילתו, ומפני מה לבסוף נתרצה להם. כללו של דבר, מהו מהלכו של יוסף בכל אלו המעשים.

אכן הרמב"ן תירץ שכל זה היה לקיום החלומות שחלם. שכיון שחלם שישתחוו לו, הבין שזה יהיה רק באופן שירדו אליו למצרים וישתחוו לו.

ועל דברי הרמב"ן כבר תמה האברבנאל²:

"שקיום החלומות היה מוטל על הקדוש ברוך הוא, לא על יוסף החולם".

וכן תמה העקידת יצחק³:

"ותמהני ממה שכתב הרמב"ן ז"ל שעשה כדי שיתקומו חלומותיו כי מה תועלת לו בשיתקיימו, ואף כי יהיה תועלת לא היה לו לחטוא כנגד אביו. אבל היה לחשוך עצמו מחטוא לו והחלומות העושם יגש פתרונם, גם שתראה סכלות עצומה שישתדל האדם לקיים חלומותיו שהרי הם הדברים אשר יעשו שלא מדעת הבעלים".

וכן הקשה החת"ס, כי בהדי כבשי למה ליה והיה לו להודיע לאביו מיד וה' הטוב בעיניו יעשה. אכן מה שלכאורה מחזק מאד את דעת הרמב"ן הוא האמור בפסוק "וַיִּכַּר יוֹסֵף אֶת אָחִיו וְהֵם לֹא הִכְרָהוּ: וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלֻמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִרְגְּלִים אַתֶּם לָרְאוֹת אֶת עֲרֹן הָאֶרֶץ בָּאתֶם"⁴, ומשמע שיש קשר הדוק בין זכרון החלומות לבין מה שהתנכר אליהם ודבר עמם קשות.

¹ פירושו לבראשית מב, ט.

² פירושו לבראשית מא, שאלה שישית בסוף הפרק.

³ עקידת יצחק בראשית שער כט, שאלה י.

⁴ בראשית מ, ח-ט.



ונראה לבאר בס"ד, שיוסף פחד שהאחים עדיין מבקשים להורגו, וגם אם ישלח שדר ליעקב שהוא חי ובארץ מצרים האחים כבר ידאגו להפריד את יעקב מעליו באופנים שונים ומשונים. וחשש שמא תוחמץ שעת הכושר, ולכך חיכה הזדמנות שיוכל לשוב ולאחד את המשפחה.

אכן זה עונה רק על שאלתו הראשונה של הרמב"ן, מדוע לא שלח להודיע ליעקב, אך יש עוד לבאר מהו מהלכו של יוסף במה שציער את האחים והכריחם להוריד את בנימין ולצער בזה את אביו, וכן את ענין הגביע באמתחת בנימין.

ולכאורה נראה בס"ד לבאר [וראיתי עוד שביארו עד"ז] שיוסף רצה להחזיר את שלימות אחוות המשפחה והשבטים באופן אמיתי ושלם, ולא באופן של הכרח ואילוץ שלא יחזיק מעמד. ולכך רצה לבדוק האם אחיו עדיין מתנכלים אליו להורגו, או שחזרו בתשובה, וזה היה ענין כל מה שהעליל עליהם יוסף כדי לגרום להם להביא את בנימין וכדי לראות כיצד יתייחסו אליו ובזה יבדקם האם שבו בתשובה [ואולי גם שיער שיוכל לשמוע את חשבון נפשם שיעשו בינם לבין עצמם כפי שאכן אירע⁵]. אכן עדיין צריך ביאור שהרי כבר בשלב מוקדם של המהלך נוכח לראות שחזרו בתשובה, כמפורש בפסוקים:

וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו אֲבָל אֲשָׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אֲחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ עֲרַת נַפְשׁוֹ בְּהִתְחַנְנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמְעֵנוּ עַל כֵּן בָּאָה אֵלֵינוּ הַצָּרָה הַזֹּאת: וַיַּעַן רְאוּבֵן אֶתֶם לֹאמֹר הֲלוֹא אֲמַרְתִּי אֲלֵיכֶם לֹאמֹר אַל תַּחֲטְאוּ בִּילֵד וְלֹא שָׁמַעְתֶּם וְגַם דָּמוֹ הִנֵּה נִדְרָשׁ: וְהֵם לֹא יָדְעוּ כִּי שָׁמַעַ יוֹסֵף כִּי הִמְלִיץ בִּינְתָם: וַיִּסֹּב מֵעֲלֵיהֶם וַיֵּבֶךְ ... (בראשית מב, כא-כד)

הרי כאן ראה כבר שחזרו בתשובה, ולמה נצרך כל הצער הגדול שהיסב לאביו ולאחיו בהבאת בנימין ולקחת אותו לעבד וכו'.

ועדיין יש לומר שלא היה בטוח יוסף בשלימות חזרתם בתשובה, ובפרט לא בטח שהושבתה לגמרי הקנאה והשנאה בין בני לאה ובני רחל. ולכך הייתה מחשבתו והתחכמותו שיביאו את בנימין, והוא יעליל עליו שגנב וירצה לקחת אותו לעבד, ואז יראה האם כנה ושלמה חזרתם בתשובה. שאם היא כנה ימסרו נפשם על בנימין, אבל אם ההתעוררות בתשובה היא התעוררות רגעית בעת צרה, בלי מהפך שלם ואמיתי בעומק לבבם, לא ימסרו נפשם על בנימין. וראיתי עוד שהוסיפו שיוסף רצה שתהא ביניהם אחוה ושלווה ולא יתביישו האחים מפניו ויתרחקו ממנו בגלל הרעה שעשו עמו. ולכך נתן להם את האפשרות לתקן על ידי מסירות נפשם על בנימין.

ועם כל זה נשאר דוחק מסוים לומר שהותר ליוסף לעשות מעשים בפועל לצער בהם את אביו ואת אחיו, כדי לבדוק אותם הדק היטב שחזרו בתשובה וכדי לתת להם אפשרות שלא יתביישו מפניו. וסיבות אלו מספיקות לטעם שלא שלח לאביו להודיע מפני חששות כאלו ואחרים, אבל עדיין צ"ב קצת מה שציערם ואת אביו.

⁵ ויש להוסיף שהוא האשים שהם מרגלים, ואולי רצה לרמוז להם לעשות את חשבון נפשם שיש כאן מדה כנגד מדה שהם האשימו אותו שמרגל אחריהם להוציא דבתם רעה, ואף שנאמר בפסוק שיוסף הביא דבתם רעה אל אביהם מ"מ יתכן שהם האשימו אותו שמטרתו היתה להדיחם מעל בית יעקב כפי שיתבאר להלן ולא שמעו לצרת נפשו במה שהתחנן והסביר להם שכוונתו היתה לתועלת ליישרם ולא לדחותם.

וידוע שנאמרו בדבר עוד תירוצים רבים, וכגון שרצה להענישם ולכך ציערם. ודבר זה צ"ע, שהרי יוסף עצמו אמר בסוף פרשת ויחי "אַל תִּירָאוּ כִּי הִתַּחַת אֱלֹהִים אָנִי". וגם איך הותר לו משום כך לצער את אביו. וגם על שאר התירוצים יש קשיים רבים ואכמ"ל.

ושמעתי מהלך חרש בזה מידידי הרב רפאל ספייער שליט"א. שיוסף סבר שהאחים שבעוונם מכרו אותו, דינם להידחות ממשפחת בית אברהם, ורק יוסף ראוי להבחר להיות ממשיך בית יעקב. אלא שרצה לצרף אליו את בנימין אחיו שלא היה שותף במכירתו, וסבר שנבחרו בני רחל ממשפחת יעקב. וכל הגלגולים וההתחכמות שעשה יוסף היו כדי להביא אליו את בנימין, כדי ששניהם יחד ימשיכו את דרך אברהם ותחול עליהם ברכת אברהם. אכן כאשר ראה שהאחים מוסרים נפשם על בנימין, הבין יוסף שהאחים שבו בתשובה וכפרו על המעשה הנורא של מכירתו. ומעתה שוב אין דינם להידחות, אלא כולם יחד ימשיכו את בית אברהם. והדברים נפלאים.

אכן לפי פירוש זה חוזרת ונעורת השאלה הראשונה, מדוע מראש לא הודיע יוסף ליעקב על כך שהוא חי. ואפשר להשיב שחשש שהאחים עדיין יפרידו אותו מיעקב.

אכן בעיקר הדבר לא נראה לי שרצונו של יוסף היה לדחות את האחים. שהרי באמצע התהליך ראה ששבו בתשובה ונאמר ויבך יוסף. ועוד, שלכאורה אין ביד יוסף להכריע מי נבחר ומי לא, אלא ביד יעקב אביהם. וכמו שראינו אצל יעקב ועשיו שהדבר היה תלוי בברכת יצחק. וכי תימא שזה מה שראה בחלום, הרי בחלום לא ראה שהם נדחים אלא שהם תחתיו.⁶

וזכיתי והאירו עיני מן השמים בעוד מהלך חרש בזה, שלענ"ד בזה מתיישבת כל הפרשה כמין חומר. ונראה שהנה ענין מכירת יוסף על ידי האחים לכאורה [כפי שעוד ביארו] מפני שסברו שהוא נדחה מהמשך בית אברהם לפי שסברו שנהג שלא כהוגן. וסברו שכפי שעד עתה הלכה האומה הישראלית והתבררה - שנבחר אברהם מכל זרע שם, ויצחק נבחר מבית אברהם וישמעאל נדחה, ויעקב נבחר מבית יצחק ועשיו נדחה - כך גם כאן ייבחרו האחים וידחה יוסף. ומתחילה חשבו להורגו ובזה היו דוחים אותו בידיהם, ולבסוף מכרו אותו לעבד והיו בטוחים שבזה דחו אותו מלהיות המשך לבית יעקב.⁷

ומעתה יש לבאר את הפרשה, שהנה יוסף שידע את תומתו ויושרו לא הסכים חלילה למצב זה, אכן יוסף פחד מאד שכך יהא, שמתחילה היה עבד במצרים ובהמשך משנה למלך והיו לו שם

⁶ ואפשר היה לומר שכפי שב"ורב יעבוד צעיר" התברר שהרב נדחה, וכן "הוא גביר לאחיק", כך פירש את החלום שעליונות מבטאת דחיה של האחים. אכן צ"ע שאם כן גם בנימין נדחה, ועוד שבחלום הרי גם אביו ואמו משתחוים לו והם ודאי לא נדחים. אכן עדיין יש ליישב ולומר שאותם שמכירים במלכותו לא נדחים ומשתחוים כפשוטו, ואותם שאינם מכירים נדחים. ועדיין לא מתיישב על לבי כל מהלך זה.

⁷ והסיבה שרצו לדחותו יתכן מפני שסברו שהוא חפץ לדחותם ולכך מביא דבתם רעה אל אביהם, וכך הבינו שהוא פירש את ענין החלומות שהוא יבחר והם ידחו, וכדי שלא לגרום לו להטות את לב אביהם כנגדם ושימסור לו את הברכות בחרו להטותו מן הדרך ולהשכים להוציאו מבית יעקב לפני שהוא יוציא אותם, וכך אפשר לפרש הנה בעל החלומות הלזה בא ועתה לכו ונהרגו.

אשה ובנים ולא יכול היה לעזוב את מצרים⁸. ובאופן טבעי היה נדחה יוסף מהמשך בית אברהם, כיון שיעקב ובניו נמצאים בארץ כנען ויתגבשו שם לאומה, ויוסף ובניו שיוותרו במצרים יאבדו עם הזמן כל קשר לבית יעקב. ומזה חשש יוסף מאד. והנה, על השאלה הראשונה מדוע לא שלח יוסף להודיע ליעקב שהוא במצרים בזה יש לומר כפי היישוב הראשון שביארנו, שחשש שלא יועיל ושהאחים יצליחו להטות לבו של יעקב באיזה אופן. וכן חשש לכעסו של יעקב על האחים ולשלימות המשפחה.

ויש לומר עוד שאף על פי שיוסף חשש מאד שיידחה מעל משפחת אברהם, מכל מקום היו החלומות שחלם מקור של נחמה ועידוד עבורו. ובפרט אחר שראה שה' סיבב את יציאתו מהמאסר ועלייתו לגדולה על ידי החלומות שפתר, מסתבר כפי שחשב מראש שחלומותיו יש בהם ממש. ולכך אין לו כל כך לדאוג שיידחה, כיון שבחלום ראה שכולם יצטרפו אליו. אכן עדיין אין זה פוטר את האדם מהשתדלות, וכמו שיוסף עצמו פתר לפרעה שהחלומות באו ללמדו מה לעשות. ולכך עדיין הוצרך להשתדל לקיום החלום ושלא יידח יוסף מבית אברהם. וכאשר באו האחים זכר יוסף את החלומות אשר חלם להם, וכאן ראה שמתחילים להתקיים. וממילא הבין שעליו לפעול לקיום החלום, לא כמטרה לעצמה שיתקיים החלום שישתחו לו אחיו, אלא כדי שלא יהא נידח מעל בית אברהם [ואף האחים לא יידחו]. וכאן החל יוסף את תוכניתו החכמה, שתכליתה להביא את יעקב למצרים. שזה האופן היחיד שיכול היה לאחד את בית יוסף ובית יעקב ולהבטיח שזרעו של יוסף לא יתנתק ממשפחת בית אברהם.

ולכך אמר להם מרגלים אתם, שזה גרם להם לדבר על משפחתם "כָּלְנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד נָחֲנוּ ..."⁹. ומתחילה רצה יוסף לאסור את כל האחים ולשלוח אחד שיביא את בנימין. ונראה שטעמו היה שחשב שיעקב ירד עם בנימין, ואחר שיעקב ירד וכל האחים יהיו במצרים יוכל לשכנע אותם להישאר שם. אכן לאחר מכן כיון שראה שעומדים בדעתם, הסכים להשאיר אחד ולשלוח את השאר, ושזה יכריחם להביא את בנימין. ונראה שהתוכנית של יוסף הייתה שיעקב, שנפשו קשורה בנפש בנימין, ירד איתו למצרים. ואפילו אם לא ירד ימצא עלילה להשאיר את בנימין אצלו, ואז ירד יעקב למצרים וישכנע אותו להישאר שם.

וההיתר של יוסף לעשות את כל המעשים האלו, שבהם ציער את אחיו ואת אביו, הוא משום שבא למנוע טרגדיה גדולה הרבה יותר, שזרעו של יוסף יאבד ממשפחת בית אברהם יצחק ויעקב. ועוד, שגם החלומות שחלם היו ההיתר שלו לפעול באופן שיביא את כולם אליו מארץ כנען לארץ מצרים, כיון שראה שהחלומות התחילו להתקיים והבין שהם חלומות אמת והם נבואה וגילוי הרצון האלוקי. ופתרון החלומות שהתברר לו היה שאחיו ואביו יבואו אליו לארץ מצרים והוא יפרנסם, ולכך מותר לו לפעול להביא את כולם מארץ כנען לארץ מצרים. ונמצא שלבסוף הגענו כעין דברי הרמב"ן שיוסף פעל לקיום החלומות, אכן לדברינו פעולתו של יוסף הייתה להצלת משפחתו שלא יידחו ממשפחת יעקב, ובזה נפטרנו ממה שהקשו על פירוש הרמב"ן, שאין חובה על האדם לקיים חלומותיו.¹⁰ ונמצא שהחלומות שראה לא היו

⁸ ומצינו שאפילו לעלות ולקבור את יעקב ולשוב חזרה היה נצרך לרשות מיוחדת מפרעה.

⁹ אכמ"ל מדוע זה תשובה על האשמתם כמרגלים, אבל מ"מ יוסף צפה שזה מה שיענו לו.

¹⁰ ולא נתן יוסף את הבחירה ביד יעקב ובניו האם להגיע לארץ מצרים או לא, כיון שאצלו הייתה זו שאלה של פיקוח נפש הוא וכל זרעו האם ידחו מבית יעקב. וכיון שראה על פי החלומות שזו התוכנית האלוקית, א"כ בידו וברשותו להכריח אותם ולסבב אותם להגיע לארץ מצרים על כרחם.

הסיבה לכל העלילה שהעליל יוסף על אחיו ולכל מה שגרם להם אלא הסיבה היתה רצונו של יוסף שהוא וביתו לא ידחו, ומכל מקום החלומות הם היו ה"מתיר" של יוסף להעליל עליהם את העלילה כדי להביאם למצרים כיון שידע על פי החלומות שזו התכנית האלוקית הרצויה שירדו כולם למצרים והוא יפרנסם. ונמצא שגם לפי מהלך זה מבוארים היטב הפסוקים שהביא הרמב"ן כראיה לשיטתו ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם.

אלא שבשעה שראה שהאחים לבם שלם עמו לגמרי ומוסרים נפש על בנימין אחיו, סבר שלא יעכבו ביד תוכניתו. ועוד שכבר לא יכול יוסף להתאפק מחמת רוב רחמיו והמית מעיו על אחיו אהוביו, התגלה להם.¹¹

וסיוע גדול וראיה למהלך הזה נראה מדברי יוסף שאמר להם מיד אחר הגלותם אליהם:

וְעַתָּה אֵל תַּעֲצְבוּ וְאַל יֵחָר בְּעֵינֵיכֶם כִּי מִכְרַתֶּם אֹתִי הֲנֵה כִּי לְמַחִיָּה שָׁלַחֲנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם: ... וַיִּשְׁלַחֲנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם לְשׁוּם לָכֶם שְׂאֵרִית בְּאֶרֶץ וְלַחֲיֹת לָכֶם לִפְלִיטָה גְדֹלָה: וְעַתָּה לֹא אַתֶּם שָׁלַחְתֶּם אֹתִי הֲנֵה כִּי הָאֱלֹהִים ... מָהָרוּ וְעָלוּ אֶל אָבִי וְאָמַרְתֶּם אֵלָיו כֹּה אָמַר בְּנֵה יוֹסֵף שְׁמִנִי אֱלֹהִים לְאֲדוֹן לְכָל מִצְרַיִם רָדָה אֵלַי אֵל תַּעֲמֹד: וַיִּשְׁבֹּת בְּאֶרֶץ גֶּשֶׁן וְהָיִיתָ קְרוֹב אֵלַי אַתָּה וּבְנֵיךָ וּבְנֵי בְנֵיךָ וְצֹאנְךָ וּבְקָרְךָ וְכָל אֲשֶׁר לָךְ: וְכִלְפַּלְתִּי אִתְּךָ שֵׁם כִּי עוֹד חֲמִשׁ שָׁנִים רָעַב פֶּן תָּהָרֵשׁ אֶתָּה וּבֵיתְךָ וְכָל אֲשֶׁר לָךְ: ... וְהִגַּדְתֶּם לְאָבִי אֵת כָּל כְּבוֹדִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר רָאִיתֶם וּמַהֲרַתֶּם וְהוֹרַדְתֶּם אֶת אָבִי הֲנֵה: (בראשית מו, ה-יג, במקוטעין)

וזהו מה שאומר להם יוסף שיורידו את יעקב, ומהר חושה ולא יעמוד. כלומר שלא רצה שידונו בדברים, ואולי לבסוף תטרף השעה וכו' אלא מהרו ורדו. וחיוק את דבריו מענין החלומות, בלא להזכירם במפורש, שיוסף יכלכל את כל המשפחה שלא ימותו ברעב, ומכך רואים שזו התוכנית האלוקית שה' שלח את יוסף לשום לכם שארית, ולכך אין לחשוש כלל אלא לבוא למצרים. והיינו כדי שמשפחת בית יעקב תתאחד כולה ולא יידח יוסף מאת זרע ישראל אביו.¹²

ובאמת נתקיימה מחשבתו של יוסף, וה' הסכים עם עצתו ועם מה שהבין על פי החלומות ואמר לישראל שלא יחשוש לרדת למצרים ושהוא יעלה. וכן בירידת יעקב ובניו למצרים נעשו שם לאומה אחת מאוחדת. והתורה מדגישה ומונה את מנין בני ישראל כאשר ירדו למצרים, כיון שכאן נשלמו להיות אומה אחת על ידי איחוד המשפחה, ונכלל בשבעים נפש יוסף ובניו שכבר היו במצרים ונעשו בזה לעם אחד.

ויהי רצון שבמהרה בימינו תתקיים בנו גם נבואת יחזקאל:

הִנֵּה אֲנִי לֹקֵחַ אֶת עֵץ יוֹסֵף אֲשֶׁר בְּיַד אֶפְרַיִם וְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל חִבְּרִיו [חִבְּרִיו] וְנָתַתִּי אוֹתָם עָלָיו אֶת עֵץ יְהוּדָה וְעִשִּׂיתֶם לְעֵץ אֶחָד וְהָיָה אֶחָד בְּיָדִי: (יחזקאל לז, יט)

¹¹ ומזה עצמו שנאמר ולא יכל יוסף להתאפק זהו גם סיוע לדברינו שבצעם יוסף רצה להמשיך את הסתתרותו ולביאורים הקודמים צ"ב שכעת כבר אין שום צורך להתאפק ומפני מה נאמר שלא יכל יוסף להתאפק.

¹² ועוד יש לסייע מהמשך הפסוקים מה שהתבאר שיוסף חשש שאם היה שולח מתחילה ליעקב לא היה יעקב יורד אליו למצרים: "וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל רַב עוֹד יוֹסֵף בְּנִי הִי אֵלַי וְאֶרְאֶהוּ בְּטָרֶם אָמוּתִי". ויש לפרש שיעקב אומר שאף שיוסף מבקש שירד למצרים לגור שם, אין בכונתו לעשות כן ולעזוב את ארץ כנען שהובטחה לאבות, אבל מכל מקום ילך ויראהו בטרם ימות [וכך פירש הספורנו שם]. וכן בהמשך הפסוקים אמר לו ה' "אֵל תִּירָא מִרְדֵּה מִצְרַיִם", ומכך יש ללמוד שיעקב כן חשש לרדת. ושם אמר לו ה' שהוא יעלה, ומזה נראה שאמר לו להישאר שם עד שהוא יעלה. ומכל זה מתבאר ומסתייע חששו הראשון של יוסף, שלא יצליח להוריד את יעקב ובניו מהארץ המובטחת לאבות.

הרב יחיאל משה ורטהיימר
עורך ראשי במכון כתבי 'בן מלך'

'אביך ואחיד באו אליך'

פרשת ביאתם של יעקב ומשפחתו למצרים מתוארת בכתוב באריכות מופלאה, ורצופה לכאורה בכפילויות הטעונים פשר:

וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָחָיו וְאֶל בֵּית אָבִיו אֵעֲלֶה וְאֶגִּידָה לְפָרְעָה וְאָמַרְהָ אֵלָיו אַחִי וּבֵית אָבִי אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בָּאוּ אֵלָי: וְהָאֲנָשִׁים רָעִי צֹאן כִּי אָנֹכִי מִקְנֶה הָיוּ וְצֹאנָם וּבְקָרָם וְכָל אֲשֶׁר לָהֶם הֵבִיאוּ: — — — וַיֹּאמְרוּ אֵל פְּרַעְהָ לְגֹר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן כִּי אֵין מִרְעָה לְצֹאן אֲשֶׁר לְעִבְדֶּיךָ כִּי כָבֵד הָרַעַב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְעַתָּה יָשְׁבוּ נָא עֲבָדֶיךָ בְּאֶרֶץ גִּשְׁוֹ: וַיֹּאמֶר פְּרַעְהָ אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר אָבִיךָ וְאָחִיךָ בָּאוּ אֵלֶיךָ: אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הוּא בְּמִיטֵב הָאֶרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אָבִיךָ וְאֶת אָחִיךָ יָשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גִּשְׁוֹ וְאִם יִדְעַת וְיֵשׁ בָּם אָנֹכִי חַיִּל וְשִׁמְתָם שְׂרִי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי: (בראשית מו, לא-מו,ו)

שאלות רבות מתעוררות למקרא פסוקים אלו והאריכות המופלגת בהם, לשם מה מפרט יוסף בפני אחיו את אשר יאמר בפני פרעה, שהרי הפסוק 'והאנשים רועי צאן וכו', הכל הם דברי יוסף שמסביר לאחים מה הוא מתכוון לומר בפני פרעה, (כמו שמפרש רש"י וכמו שמוכח מפשטות הפרשה). ומדוע נחוץ כל כך לתאם את הדברים שיאמרו לפרעה, ולהעמידו על הידיעה שהם רועי צאן והם הביאו את צאנם ואת בקרם.

במיוחד מעורר פליאה הפסוק - 'ויאמר פרעה אל יוסף, אביך ואחיד באו אליך'. מה מחדש פרעה בהכרזה ריקנית זאת, וכי אין יוסף יודע שאביו ואחיו באו אליו. ובכללות יש להבין מה מתרחש כאן, על מה בעצם נסוב הדו-שיח אותו מנווט יוסף מול פרעה. אם נחזור מעט לתחילת פרשת ויגש, נוכל לגלות מעט את הרקע לדברים. מיד כאשר יוסף מתגלה אל אחיו, מורה הוא להם:

מַהְרֹו וְעֲלוּ אֶל אָבִי וְאָמַרְתֶּם אֵלָיו כֹּה אָמַר בְּנֵה יוֹסֵף — רָדָה אֵלַי אֶל תַּעֲמֹד: וַיֵּשְׁבֶת בְּאֶרֶץ גִּשְׁוֹ — אֶתָּה וּבְנֶיךָ וּבְנֵי בְנֶיךָ וְצֹאנָה וּבְקָרָה וְכָל אֲשֶׁר לָךְ: (מה, ט-י)

כלומר יוסף מורה בפירוש ליעקב ולאחיו להוריד למצרים את כל רכושם. המשמעות היא כנראה משום שבכך הם יתייחדו בפני עצמם, הם יביאו את צאנם וידאגו בעצמם לפרנסתם, ולא יאלצו להתערות בעם המצרי ובהווי החיים שלו. הם לא באו להשתקע במצרים, כי אם לגור לזמן מה.

לעומת זאת כאשר עובדת גילוי האחים נודעת לפרעה, אף הוא מזדרז להזמין את המשפחה למצרים, אך הוא עושה זאת בגישה שונה:

וַיֹּאמֶר פְּרַעְהָ אֶל יוֹסֵף אֵמֹר אֶל אָחִיךָ זֹאת עֲשֹׂו — וּקְחוּ אֶת אָבִיכֶם וְאֶת בְּתִיכֶם וּבָאוּ אֵלַי וְאֶתְנֶה לָכֶם אֶת טוֹב אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶכְלוּ אֶת חֶלֶב הָאֶרֶץ: — וּנְשֹׂאתֶם אֶת אָבִיכֶם וּבָאתֶם: וְעֵינֵכֶם אֶל תַּחַס עַל כְּלִיכֶם כִּי טוֹב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם לָכֶם הוּא: (מה, יז-כ)

פרעה מצווה בבירור לא להביא את הרכוש ואת אמצעי המחיה, משום שטוב כל ארץ מצרים מעותד עבורם. שכן התכניות שלו לגבי הזמנת משפחת יעקב הן שונות לגמרי. הוא מצפה שהמשפחה רבת הכישרון של יוסף תשתקע בממלכה, תתערה בה ותפתח אותה כשם שיוסף ידע לעשות. ההבטחה של פרעה על אכילת טוב ארץ מצרים, משמעותה מינויים בכירים בשירות הציבורי בשכר גבוה, פרנסתכם מובטחת והנכם פטורים אפוא מדאגתכם לכליכם ולאמצעי המחיה עליהם התבססתם בארץ כנען.

בפני המשפחה עמדו שני ההזמנות למצרים, מצד יוסף ומצד פרעה. במה בחר יעקב? הפסוק מבהיר זאת בפירושו:

וַיָּקָם יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּשְׂאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת יַעֲקֹב אֲבִיהֶם - - - וַיִּקְחוּ אֶת מִקְנֵיהֶם וְאֶת רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ מִצְרָיִם וַיַּעֲקֹב וְכָל זֶרְעוֹ אִתּוֹ: (מו,ה)

משפחת יעקב ירדו על פי הזמנת יוסף, שהרי הם נטלו עמם את כל רכושם ואת כל מקניהם. את העובדה הזאת ביקש יוסף להבהיר לפרעה, כאמור בפרשה הנזכרת - 'והאנשים רועי צאן - - ובקרם וצאנם וכל אשר להם הביאו'. הם לא הגיעו הנה בכדי להשתלב במצרים. פרעה הבין היטב את המסר והשתכנע מיד: 'ויאמר פרעה אל יוסף לאמר אביך ואחיך באו אליך!' כלומר, הם האורחים שלך ולא שלי. מאחר שהם הגיעו יחד עם אמצעי מחייתם אות הוא כי על פי הזמנתך הם באו, אין להם כל כוונה לקבוע את עתידם במדינה וליטול חלק בפיתוח הממלכה. אי לכך, מתאים הדבר שידורו באיזור נפרד לעצמם - 'ישבו בארץ גושן'.

את היות הנושא כה הרה משמעות אנו מגלים ב'הגדה של פסח' בה מצוטט הפסוק מפרשתנו:

וַיְגַד שֵׁם - מִלְמִיד שֶׁלֹּא יָרַד יַעֲקֹב אֲבִינוּ לְהִשְׁתַּקֵּעַ בְּמִצְרַיִם אֶלָּא לְגֹר שָׁם. שֶׁנֶּאֱמַר, וַיֹּאמְרוּ אֶל פְּרֹעֶה לְגֹר בְּאֶרֶץ בְּאֵנוּ וְגו'.

ההזמנה הכפולה של יוסף ושל פרעה העמידה בפני יעקב אבינו את הברירה להשתקע או לגור, מעתה מובנת היטב חשיבותם של פסוקים אלו והאריכות סביב הנושא, הפרשה באה להבהיר באר היטב את ההגדרה המדוייקת לירידתם של יעקב ובניו למצרים, על כל משמעותה העמוקה.

הרב משה גינצלר

ירושלים

לתולדותיו של שבט שמעון

"שְׁמַעוֹן וְלוֹי אֲחִים, כָּלִי חָמֵס מִכְרֵיתֵיהֶם. ... אָרוּר אָפֶם כִּי עָז וְעִבְרָתָם כִּי קָשְׁתָּה, אֲחֻלָּקָם בֵּיעֲקֹב וְאִפְיָצָם בְּיִשְׂרָאֵל" (בראשית מ"ט ח'-ז').

עם בואם של בני ישראל לכנען נתגשמו בבני לוי דברי יעקב אביהם: מחולקים היו ונפוצים, לא נחלה להם ולא בית, רק ערי לוויים הפזורות בארץ ישראל כולה. אולם שבט שמעון, לכאורה, זכה בנחלה משלו. נחלתו מתוארת בספר יהושע, על גבולותיה ועריה.

במה נתקיימו איפוא בשבט שמעון דברי יעקב?

ביארו רבותינו הראשונים (רמב"ן, רד"ק וראב"ע בבראשית מ"ט ז', ורלב"ג בבראשית מ"ט כ"ח), שהרי נחלת שמעון שכנה "בתוך נחלת בני יהודה; ... מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון, כי הִיָּה חֶלֶק בְּנֵי יְהוּדָה רַב מֵהֶם, וַיִּנְחְלוּ בְנֵי שְׁמַעוֹן בְּתוֹךְ נַחֲלָתָם" (יהושע רפי"ט). לפי השוואת פירוט ערי שמעון וערי יהודה (פרק ט"ו ופרק י"ט) שבספר יהושע, נראה שערי שמעון לא שכנו בחבל-ארץ אחד אלא היו פזורות בכל רחבי נחלת יהודה הגדולה (שהרי עריהם נמנות גם ליהודה, ואינן נמנות ביהודה במקובץ; ערי יהודה מפסיקות ביניהן), וכך נתקיימו בהם דברי יעקב שיהיו נפוצים ומחולקים, שהרי לא היו בנחלה מאוחדת.

אולם מדברי חכמים וסופרים רבים נראה שהיו ערי שמעון שוכנות יחדיו, וברוב מפות א"י אנו מוצאים את נחלת שבט שמעון כנחלה אחידה ועצמאית, הממוקמת במערבה של נחלת יהודה – סמוך לארץ פלישתים (מתחת לנחלת דן המקורית). כך ציירו הקדמונים, שאמנם בארץ ישראל לא היו, אך במקרא ותורה עסקו גם עסקו¹; וכך צייר חלוץ חוקרי א"י, ר' יהוסף שווארץ; וכן הוא גם באטלס דעת מקרא שבימינו. במה נתקיימו אם כן דברי יעקב על שמעון, לדבריהם? הרבו המפרשים תירוצים, וכולם קשים ורחוקים לכאורה מדרך הפשט.

המנסה להתחקות אחר קורותיו של שבט שמעון, למן תקופת כיבוש יהושע עד יום גלות הארץ, יופתע לגלות עד כמה מועטות הידיעות אודותיו; מכל השבטים, בולט בתנ"ך היעדרו המוחלט כמעט של שבט שמעון, אותו השבט שחטא במעשה שכם וחטא במעשה זמרי, ואף במחלוקת קרח נטל חלק². לא רק בברכות משה אין אנו מוצאים את שמו של שמעון – גם בתנ"ך כולו, השבט המוזכר מספר הפעמים המועט ביותר הוא שמעון. מה ידוע לנו עליו? מה עלה בגורלו? בספר יהושע למידים אנו ששמעון קיבל נחלה בתוך נחלת יהודה. על שום מה? "כי הִיָּה חֶלֶק בְּנֵי יְהוּדָה רַב מֵהֶם", טענה שקשה לעמוד על פשרה – וכי למה לא יינתן חלק נפרד לשמעון?

¹ כ"ה בין היתר במפות המיוחדות לגר"א, וכן במפת אברהם בר-יעקב (אמסטרדם 1695) ומפת מהר"ם מינץ (וינה 1816), ובס' 'חוג הארץ' להגאון בעל מרכבת המשנה, ועוד.

² עיי' ילקוט שופטים רמז נ"ב.

בתחילתו של ספר שופטים (א', ג') יוצאים בני שמעון ויהודה לכבוש יחד את נחלתם, ומאז – על פני מאות השנים של תקופת השופטים – אין לנו שום ידיעה על שמעון. בתורה ובריש ספר דה"י מוזכרים מעט משמות בניו, עריו ונשיאיו, ותו לא. בימי דוד אנו יודעים מי היה נשיא שמעון (דה"א כ"ז ט"ז), ועם מלוך דוד בחברון באה אליו משלחת של 7100 לוחמים מבני שמעון (דה"א ספי"ב). ראוי לתת את הדעת לכך שמספר זה הוא הנמוך ביותר בכל השבטים³; מכל אחד ואחד משבטי ישראל האחרים באו עשרות אלפים להמליך את דוד, ומשמעון באו אלפים בודדים.

גם בארבע מאות השנים שלאחר דוד ישנה דממה רועמת לגבי שבט שמעון. השבט כמו נעלם, ואינו מופיע בשום פרשייה חשובה בנביאים או בכתובים. שלוש הפעמים היחידות שבהן הוא מוזכר בחטף, מכאן ואילך, הן:

(א) בזמן אסא מלך יהודה, נאמר על אסא: "וַיִּקְבֹּץ אֶת כָּל יְהוּדָה וּבְנֵימֶן, וְהַגָּרִים עִמָּהֶם מֵאֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וּמְשֻׁמֶעוֹן, כִּי נָפְלוּ עָלָיו מִיִּשְׂרָאֵל לְרֹב בְּרָאֲתָם כִּי ה' אֱלֹהָיו עִמּוֹ" (דה"ב ט"ו ט').

(ב) על יאשיהו המלך מסופר, "וַיִּטֶּהֱרָ אֶת יְהוּדָה וְאֶת יְרוּשָׁלַם, וּבְעָרֵי מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם וּשְׁמֹעוֹן וְעַד נֶפְתָּלִי... (דה"ב ל"ד ה'-ו'); אזכור בודד של ארץ שמעון, ואזכור בודד של קבוצה קטנה מבני שמעון.

(ג) לבסוף מוצאים אנו בזמן חזקיהו מלך יהודה, עוד קודם זמנו של יאשיהו, שבני שמעון הרחיבו את נחלתם לאזורי הנגב, שעיר ואולי גם סיני: "וַיֵּלְכוּ לְמִבְּוֹא גֹדֶר עַד לְמִזְרַח הַגֵּיא לְבִקְשׁ מַרְעָה לְצֹאנָם, וַיִּמְצְאוּ מַרְעָה שְׁמֵן וְטוֹב; וְהָאָרֶץ רַחֲבַת יָדַיִם וְשָׁקֶטָה וְשָׁלוֹה, כִּי מִן חָם הַיִּשְׁבִּיִּים שָׁם לָפָנִים. וַיָּבֹאוּ אֵלֶּה הַכְּתוּבִים בְּשִׁמּוֹת בִּימֵי יְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה, וַיָּכּוּ אֶת אֶהְלֵיהֶם... וַיַּחְרִימֵם עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתֵּיהֶם, כִּי מַרְעָה לְצֹאנָם שָׁם. וּמֵהֶם מִן בְּנֵי שְׁמֹעוֹן הָלְכוּ לְהָר שְׁעִיר... וַיָּכּוּ אֶת שְׂאֵרֵית הַפִּלְטָה לְעַמְלֶק, וַיֵּשְׁבוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (דה"א ד' ל"ט-מ"ג)⁴.

מלבד ידיעות אלו – אין מאומה. אין עוד שום סיפור הכולל בתוכו את שמעון, בניו או ארצו, או מזכירם ולו באגב, על פני כאלף שנים של היסטוריה יהודית.

"אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט... אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים", אמר רבי אליעזר הגדול בגמ' בסוכה (כז:)⁵. פרשנים ובקיאים, ובראשם רש"י⁶, ניסו למצוא נביא משמעון, או שופט משמעון; ולשווא. ואכן מפורש הוא במדרש תדשא, שהובא בילקוט שמעוני לשופטים (רמז מ"ב): "מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים [=שופטים או מלכים], ומשבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך, בשביל החטא שעשה זמרי בשיטים⁷;

³ מלבד שבט יהודה, ששלח משלחת סמלית בלבד כיוון שכבר היה ידוע שנאמנותו נתונה לדוד, ושבט בנימין, ששמרו אמונים ברובם לשאול; אף משבט לוי, שאנשיו ולוחמיו מועטים, באה אל דוד רק משלחת קטנה יחסית, ואעפ"כ היו רבים יותר מנציגי שבט שמעון (ומנו למעלה מ-8000 כהנים ולוויים).

⁴ כאן, וכן להלן, אתייחס לכיבושי שמעון כאילו נעשו בימי חזקיהו, כיוון שכן מוכח בהדיא מהפסוק. יש המפרשים שאותם הכיבושים היו בימי דוד, וי"א שבימי יהושע היו (כ"מ בביהגר"א שם), אולם רק את הפסוקים הראשונים ("וַיֵּלְכוּ לְמִבְּוֹא גֹדֶר" וכו') שייך לפרש כן, ואילו האחרונים – "וַיָּכּוּ אֶת אֶהְלֵיהֶם", "וַיָּכּוּ אֶת שְׂאֵרֵית הַפִּלְטָה לְעַמְלֶק" וכו', שהם עיקר הכיבושים – בוודאי שבימי חזקיהו היו, שהרי כן כתוב בהם להדיא.

⁵ ועי' תוספתא דסוכה פ"א, שם הובאו הדברים בנו"א קצת.

⁶ שם, ד"ה שלא: "ומראובן ושמעון גד ואשר לא מצאתי מפורש".

⁷ כצ"ל שם.

ללמדך כמה חמורה הזנות". וכבר הביא דבריו מהר"צ חיות בהגהותיו לסוכה שם, וכן מצוי גם ב'בית המדרש' של ילינק (חדר ג' עמ' 171). לא נביא העמיד שמעון, ואף לא מלך, ולא שופט⁸.

מדוע לא העמיד שבט שמעון אנשי רוח או מנהיגים? מדוע בניו לא השתתפו בשום פעולה משמעותית בקרב אחיהם למן תקופת ההתנחלות ועד גלות בני ישראל מעל אדמתם? אולי תימצא לנו התשובה מתוך הבנת מאורע יחיד, שבו נפקד שמו של שמעון: פיצול ממלכת שלמה.

עם מות שלמה המלך נתחלקה מלכות דוד לשניים, ותחתיה קמו ממלכות ישראל ויהודה. באיזה משני החלקים שכן שמעון, ובאיזה צד של המתרס היו בניו? לכאורה ברור הוא שבישראל היה, שכן ללא שמעון אינם קיימים 'עשרת השבטים' כי אם 'תשעת השבטים'; וכן מפורש בדברי אחיה השילוני לירבעם, "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: הִנְנִי קָרַע אֶת הַמַּמְלָכָה מִיַּד שְׁלֹמֹה, וְנָתַתִּי לָךְ אֶת עֶשְׂרֵה הַשְּׁבָטִים. וְהַשְּׁבֵט הָאֶחָד יִהְיֶה לוֹ, לְמַעַן עֲבָדִי דָּוִד וּלְמַעַן יְרוּשָׁלַם הָעִיר אֲשֶׁר בְּחֶרְתִּי בָּהּ מִכָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל" (מ"א י"א ל'-ל"ב). מיהו "השבט האחד", ומי בעשרת השבטים? מפורש, כי לאחר פילוג הממלכה "לא הָיָה אַחֲרֵי בֵּית דָּוִד זֹלָתִי שְׁבֵט יְהוּדָה לְבָדוֹ. וַיָּבֹא רְחַבְעָם יְרוּשָׁלַם, וַיִּקְהַל אֶת כָּל בֵּית יְהוּדָה וְאֶת שְׁבֵט בְּנִימִן... לְהִלָּחֵם עִם בֵּית יִשְׂרָאֵל" (מ"א י"ב כ'-כ"א). הרי אומר, שהשבט האחד הוא כמובן יהודה, ועמו נכלל גם בנימין, "בעבור שהיו מיוחדים בנחלה בירושלים" (רד"ק), או אולי "מפני כבוד שבט יהודה לא הוזכרו" בני בנימין (מצ"ד), ואפשר כי "לריבוי שבט יהודה ביחס אל שבט בנימין, לא חשב שבט בנימין מצורף, שנחלת בני בנימין הייתה תוך נחלת בני יהודה" (רלב"ג). אם "השבט האחד" כולל את יהודה ובנימין, בהכרח ששמעון נמנה על עשרת השבטים⁹.

ראיה ברורה לדבר היא ממה שהובא לעיל גבי אסא, שנאמר אצלו כי באו אליו "מֵאֲפִרִּים וּמִנְּשָׁה וּמִשְׁמֵעוֹן, כִּי נָפְלוּ עָלָיו מִיִּשְׂרָאֵל לָרֹב"; הרי מבואר להדיא שבני שמעון היו בממלכת ישראל, ולא ביהודה. ובאמת כן כתב תלמיד ר' סעדיה גאון בפירושו לדה"א ד' מ"א (ע"ש).

⁸ [והנה, הא דלא העמיד שמעון מלך ושופט מובא גם בפסיקתא דר"כ פ"קא ל"ב (וזאת הברכה) ובמדרש שוחר טוב (מזמור צ'), ושם נאמר עוד דלכאורה נמצאו מלך ושופט משבט שמעון: המלך הוא "זְמָרִי הָרֹג אֶדְנִי", שמלך שבע ימים בתרצה, והשופט הוא שמגר בן ענת. אולם למעשה, בכתובים לא מבואר ולו ברמז על אף אחד משניהם שמשבט שמעון היה, ולא עוד אלא שרבים כתבו על שמגר שהיה כהן, ומשבט לוי הוא (כ"כ האברבנאל, ובעקבותיו כתבו כן בצמח דוד ובסדר הדורות. וע"ע בהגהת ר' רפאל גורדון ממאלט ב'נחל עדן' שלו על הסה"ד, ב"א תקנ"ו). ואולי קבלה הייתה ביד חז"ל שמשמעון היו זמרי ושמגר. מכל מקום, השיב ר' יודן במדרש שם שאין משני אלו סתירה לכך ש"משבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך"; ועיקר דבריו סתומים (שכן בשני המדרשים הנוסח משובש), אולם נראה שכוונתו ליישב ששניהם לא עלו לגדולה אלא לתקופה קצרה בלבד. שהרי זמרי מלך שבעה ימים, ושמגר הוא השופט היחיד שאודותיו לא מצויין כמה שנים שפט את ישראל (ולמעשה לא נכתב כלל ששפט את ישראל, ועוד יש לדון בזה; ועי' באברבנאל שלא החשיבו בתוך שלשלת מקבלי התורה מסיני), וביאור ששפט זמן מועט ולא עלתה לו אפילו שנה, ולכן נכללו שנותיו בשנות אהוד בן גרא (עי' בס"ע פ"ב, ובהערות רמ"י וויינשטוק ובער ראטנר שם). וזהו שהשיב ר' יודן, ששניהם כיהנו לתקופה זעומה בלבד ולכן אף אם נאמר שהיו משבט שמעון מ"מ אין עלייתם לגדולה חשובה הנהגה כלל. ולפ"ז מבואר היטב, שאכן מחמת חטאיו לא היה שבט שמעון ראוי להעמיד מלך או שופט, אולם כדי שלא להוציאו מן הכלל לחלוטין ניתנה לו "כעין הנהגה", שהתבטאה במלוכתו קצרת הימים של זמרי ובהנהגתו הקצרה של שמגר השופט.]

⁹ ובוודאי שא"א לומר ששמעון לא נמנה כלל ועשרת השבטים כוללים את בנימין שאח"כ הצטרף ליהודה, דלהדיא כתיב שקרע אחיה את שלמת ירבעם ל"שנים עשר קרעים" המייצגים שנים עשר שבטים, ומתוכם השאיר שניים אצלו ולא נתנם לירבעם, ובהכרח ששני אלו הם בנימין ויהודה ואילו שמעון נמנה על עשרת השבטים.

אלא שהדבר מוקשה ביותר: כיצד ייתכן ששבט שאין לו כלל נחלה עצמאית ייפרד מעל יהודה ויצטרף למלכות עשרת השבטים? ובאמת, לדברי רמב"ן ורד"ק וראב"ע נראה מוכרח שהיו שמעון עם יהודה; אלא שאף אם נאמר שהייתה לו לשמעון נחלה משל עצמו, רחוק הוא ביותר לומר שהגבול בין יהודה וישראל עבר בקו ישר ממזרח למערב ואז נפל דרומה כדי להקיף את ארץ שמעון, שאם כן הרי הייתה ארצו כעין מובלעת ישראלית בתוך שטח ממלכת יהודה, ובוודאי שהיו יהודה מתאמצים תמיד לכבשה – שהרי נקל להם ביותר לעשות כן מחמת בידודה, ורצוי להם ביותר לעשות כן מחמת מיקומה הטקטי והמדיני של נחלת שמעון (מקום מועד לפורענות בעורף בני יהודה מחד, ומאידך גם ארץ מבטיחה מבחינה מדינית, בהיותה שוכנת על שפת הים הגדול), ולא עוד אלא ששלהם היא נחלה זו, ובוודאי שלא היו מוותרים בקלות על איבודה. ולמרות כל זאת, אין אנו מוצאים בכתובים ולו פעם אחת מלחמה בין יהודה לשמעון¹⁰, וכל המתחים והמלחמות בין שתי הממלכות מתמקדים ברמת אפרים, אף שקשה לעלות אליה מיהודה. אביה מלך יהודה עלה על אפרים, אסא נלחם באפרים, ואף רחבעם עצמו טרח לבצר את ארצו אך ורק מכיוון אפרים ולא מכיוון הסכנה הגדולה האורבת לו כביכול בערפו, מנחלת שמעון. ועוד, שאם בנימין היו עם יהודה כיוון "שנחלת בני בנימין הייתה תוך נחלת בני יהודה", כדברי הרלב"ג – אם כן ק"ו בן בנו של ק"ו שבני שמעון, היושבים ממש בתוך ארץ בני יהודה, יצטרפו ליהודה!

מחמת נימוקים אלו לא ניתן לומר ששמעון היה עם עשרת השבטים, למרות העדות המפורשת העולה ממעשה אחיה וירבעם ממנה מוכח שאכן נמנה שמעון על עשרת השבטים¹¹. ולכאורה ניתן ליישב את הסתירה ולומר, שאכן בזמן קריעת הממלכה היה שמעון עם עשרת השבטים, ומייד לאחר מכן עזבו את נחלתם המבודדת בתוך שטחי האויב ועברו צפונה אל שטחי ממלכת ישראל, ובני יהודה ירשו את ארצם, ומשום כך איננו מוצאים את יהודה נלחם באדמת שמעון; אולם מלבד שתמוה לומר כן, הנה מצאנו במפורש שבזמן חזקיהו מלך יהודה עוד היו בני שמעון ישובים בנחלתם והרחיבוה דרומה אל שטחי בני חם, וא"כ א"א לומר שעזבו את ארצם. ולכן יש ליישב באחת משתי הדרכים הבאות: האחת, שאכן עזבו כל בני שמעון את ארצם צפונה, וכדלעיל, ומה שנמצאו שוב בנחלתם בימי חזקיהו הוא מחמת שבאותו הזמן כבר חזרו לשם; אולם לפי¹² תמוהה סיבת עזיבתם וסיבת חזרתם. והשנייה, שאכן נדרו מקצתם צפונה אל עשרת השבטים עם הקמת ממלכת ישראל, אך מקצתם נותרו בעריהם שביהודה, ולפיכך נחשב כאילו נקרע אף שבט שמעון מעל יהודה (שהרי לא היה כולו עם יהודה), ומאידך נותרו בני שמעון שביהודה בתוך ממלכת יהודה, ואלו אותם בני שמעון שנמצאו שם בימי חזקיהו.

ואע"פ שאין מקרא מפורש שיתמוך בדרך זו השנייה, רמז לדבר, שהרי מצינו שהיו עם רחבעם "בית יהודה ובנימין ויתר העם" (מ"א י"ב כ"ג). מי הם אותם "יתר העם"? פירש הרלב"ג: "...

¹⁰ מעניין לציין שהתוס' יו"ט (סוטה פ"ח מ"א) אכן כותב שבוודאי לחמו בני יהודה ושמעון אלו באלו תמיד. אולם כאמור, במקראות לכא' מפורש לא כן.

¹¹ וראו באטלס דעת מקרא (עמ' 3), שכתבו שבני שמעון ישבו בממלכת יהודה; וטעות היא זו, כדמוכח לעיל, והאמת כמו שיתבאר לקמן.

אפשר כי משבט שמעון נשאר מעט במלכות רחבעם, כי נחלת שמעון היתה מפוזרת תוך נחלת בני יהודה, כמו שנזכר בספר יהושע". והרי שסבר כדרך זו, ששבט שמעון התפלג לשניים בד בבד עם התפלגות הממלכה; ובאמת בדומה לכך כתב גם בדעת סופרים לדברי הימים (דה"א ו' נ'). וא"כ על שמעון ידבר מקרא זה. לפי"ז, מסתבר כי אותם בני שמעון הישראלים שעליהם נאמר כי שבו ליהודה בימי אסא, קָבְרוּ אֶל אחיהם שנותרו ביהודה בעת פיצול הממלכה, והצטרפו אליהם בנחלתם.

אולם הדרך הראשונה נתמכת בפירוש מפתיע של כמה מהראשונים, המגלים בפנינו פרשייה קשה ונשכחת בדברי ימי ישראל, הרמוזה בכמה מילים בודדות בספר דברי הימים. במניין ערי שמעון המופיע בספר דברי הימים (דה"א ד' ל"א), כתיב: "אֵלֶּה עָרֵיהֶם עַד מֶלֶךְ דָּוִד". מה פשרן של מילים אלו, ומה אירע במלך דוד? ביאר הפרשן המיוחס לרש"י על דה"י שם¹²: "פתרוננו, כשהרבו בני יהודה עשו תרעומת על בני שמעון בימי שאול, ורצו לגרשם מארצם; ולא היה יכול לגרשם, ואף כי היה כל ימיו בטירדא ובמלחמות. וכשמלך דוד, באו בני שבט לשאול מבני שמעון את ארצם שהשאלו להם (!), והלך דוד וגירשם; כי שאול לא חשש בכך, מפני שנאת דוד שהיה מיהודה. וזהו שכתוב 'אלו עריהם עד מלך דוד': וכשמלך דוד, גירשם. מפי רבי אליעזר ברבי משולם זצ"ל, וכן פירש לי רבינו שלמה ברבי לוי – אָחִי רבי משה הדרשן – ממונטייל¹³".

כמותו פירשו שם רד"ק, ומצ"ד, והפרשן המיוחס למהר"י קרא, שהוסיף וביאר שמתחילה היה חלק יהודה רב וגדול וחששו פן תרבה חיית השדה באזוריו השוממים ופן יבואו לשם עממי הארץ, והושיבו שם את בני שמעון; ומשהרבו ובטל אותו החשש, שוב לא היו בני שמעון לעזר אלא למכשלה, ובני יהודה הוציאו מנחלתם. ובאמת, עד ימי דוד מוצאים אנו את שמעון כשבט מאוחד היושב בארצו ושולח את נציגיו אל דוד, אך הפעם הבאה בה הוא מוזכר כשבט הפועל פעולות מאוחדות היא בימי חזקיהו, כאשר כבר באו בני שמעון שוב אל יהודה.

ומתי, אם כן, שבו באמת בני שמעון לארץ יהודה? ייתכן, שבני שמעון הישובים בנחלתם בימי חזקיהו הם אותם בני שמעון עליהם מסופר ששבו ליהודה בימי אסא; ואז, כנראה, כבר קיבלו בני יהודה את אחיהם המגורשים בשמחה, שהרי כעת לא היה יהודה שבט מלוכה רב כוח המנהיג את כל י"ב שבטי ישראל, אלא פלח ממלכה קטן ובו שני שבטים בלבד מול מעצמה גדולה שבה מאוחדים עשרת שבטי הצפון, ובוודאי ששו בני יהודה על כל תגבורת שבאה אליהם כמוצאי שלל רב¹⁴.

¹² כידוע אינו לרש"י עצמו, וייחסוהו לכמה חכמים, ולענ"ד מחברו הוא פרשן מקרא אלמוני שהתגורר באשכנז ובצרפת בזמן תלמידי תלמידיו של רש"י (וחי בערך בין השנים תת"נ-תתק"ל), והיה אחיינו של ר' קלונימוס (הבחור) ב"ר יהודה ממגנצא. ואכמ"ל.

¹³ ר' אליעזר ב"ר משולם דן הוא אולי ר' אלעזר חזן ב"ר משולם משפירא, תלמיד רבינו קלונימוס הזקן ורבו של ר' שמריה ב"ר מרדכי משפירא תלמיד הריב"א; אפשר גם שהכוונה לסבו של ר"א חזן. ר' שלמה ממונטייל זכאן הוא בנו של ר' לוי מנרבונא, שהיה אחיו של ר' משה הדרשן ועמד בראש ישיבת נרבונא אחרי פטירת ר"מ הדרשן.

¹⁴ אלא שיש להעיר כי מלשון הפסוק האמור גבי אסא, "וַיִּקְבֹּץ אֶת כָּל יְהוּדָה וּבְנֵימֶן, וְהַגָּרִים עִמָּהֶם מֵאֲפָרַיִם וּמִשְׁמֶעוֹן, כִּי נָפְלוּ עָלָיו מִיִּשְׂרָאֵל לָרֹב בְּרֹאֲתָם כִּי ה' אֱלֹהֵיוֹ עִמּוֹ", נראה כי בני שמעון שבאו ליהודה לא שבו אל נחלתם אלא נותרו לעמוד בפזורה הראשון בתוך בני יהודה, בלא ערים משלהם; שכן כתוב עליהם "וְהַגָּרִים עִמָּהֶם", בתוך

לחילופין, ייתכן שכאשר הגלו מלכי אשור את עשרת השבטים והחריבו את ממלכת ישראל, ניצלו מידם בני שבט שמעון, אלו אשר לא היה להם בית ונחלה בגלעד ובאפרים, ולא שדה וחרם בשפלה ובבקעת נפתלי; אולי, עם בוא הרעה, עקרו ממקומם בני שמעון אשר לא היה להם עוד מה לאבד, ונדדו שוב דרומה, אל נחלתם הנושנה שאותה עזבו לפני מאות שנים, והיא שוכנת בממלכת יהודה שעודנה בטוחה לעת עתה מכיבושי אשור. וכך, בתחילת שנותיו של חזקיהו באו בני שמעון דרומה, ובני יהודה – ששוב לא היו רבים וגאים כבימי השפע של דוד ושלמה אלא דלים מְשָׁנִים של מלחמות קשות וחבולים מהמהלומות הכבדות שניחתו עליהם בימיו הטרופים של אחז – קיבלו כעת בשלום את פניהם של אלו שאותם גירשו בשנות השפע. וכך חזרו בני שמעון לפרות ולרבות בארץ, ובימי תור הזהב של חזקיהו אף הרחיבו מקום אהלם דרומה ומזרחה על פני כל אחיהם.

לפי פירוש זה ניתן לבאר בדרך שונה את המשלחת המצומצמת יתר על המידה ששלחו בני שמעון להכתרת דוד; שהרי ידעו בני שמעון שבתיהם נתונים בידם רק כל עוד שהמלוכה ביד שאול, אך לשכתגבר יד יהודה יגרשום מייד מארצם – ואין כל פלא שרובם תמכו בשאול (כשבט בנימין שרובם נותרו נאמנים לו) ולא ששו ביותר על תפיסת דוד את השלטון, שבסופו של דבר אכן עתידה להיות מופנית כנגדם.

עוד מתבאר לפי¹² מה שנקטו במשנה בסוטה (פ"ח מ"א) כדוגמא למלחמת אחים בתוך עם ישראל את שבטי שמעון ויהודה-בנימין¹⁵, ולכאורה תמוה מדוע נקטו דווקא שבטים אלו; וע"ש בתוס' יו"ט שתירץ שכיוון ששמעון ישב בתוך נחלת יהודה ואעפ"כ נמנה על עשרת השבטים א"כ מסתמא לחמו זה בזה תדיר, ולכן הייתה דוגמא זו המקרה הקרוב ביותר. אלא שכבר הוכח לעיל מן המקראות שקשה טובא לומר כן. ובאמת לפי פירוש זה של הראשונים (רבי אליעזר ב"ר משולם, רבי שלמה ב"ר לוי ממונטייל, רד"ק, והפירושים המיוחסים לרש"י ולמהר"י קרא) יש לבאר בפשיטות, שכיוון שבני שמעון הוגלו מיהודה וגורשו ממנה, בוודאי הייתה טינה עזה בין יהודה לשמעון, ואם באנו לדמות מלחמת אחים בתוך עם ישראל בוודאי שהם הדוגמא המתקבלת על הדעת ביותר.

מכל מקום, לפי שתי הדרכים האמורות כאן מתחוורת לנו היטב דמותו של שבט שמעון: גלמוד וחסר בית, מפוזר ומפורד בתוך אחיו. אכן נתקיימה בו בשמעון צוואת הזקן: לפי הדרך הראשונה הפך שמעון לשבט מפוצל שבניו חלוקים בממלכות שונות, ונודדים אילך ואילך בין הממלכות, ולפי הדרך השנייה גורשו כל בני שמעון מנחלתם ומאז ואילך היו חסרי מנוחת קבע והפכו לשבט נוודים שאין לו נחלה בשום חבל מחבלי ארץ ישראל. ולכל הדעות הפכו לשבט חסר כוח ועוצמה, שבניו נפוצים בכל קצוות הארץ; ואף בכמות מועטים היו, "וְכָל מְשֻׁפָּחָתָם [של בני שמעון] לֹא הָרְבוּ עַד בְּנֵי יְהוּדָה" (דה"א ד' כ"ז). ובכך דומה שבט שמעון לאחיו לחטא ולגורל לוי, שאף הוא נכלל בדברי אבינו יעקב "אֶחָדָם בְּיַעֲקֹב וְאֶפְיָצָם בְּיִשְׂרָאֵל", ואף בניו היו

¹⁵ "אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם" – ולא על אחיכם, לא יהודה על שמעון ולא שמעון על בנימין, שאם תפלו בידם ירחמו עליכם".
יהודה ובנימין, ולא בנחלה עצמאית. ואם נאמר ששבו בימי אסא, צ"ל שרק לאחר שנים התקבצו שוב אל נחלתם המקורית שבמערב.

מפוזרים בארבעים ושמונה ערי לוויים בכל נדחי ישראל, ללא מנהיג שיאחד אותם; ובימי דוד מוצאים אנו את שמעון ולוי כשנציגיהם המועטים מכל השבטים, ודברי יעקב נתקיימו בשניהם. אלא שבני לוי התקבצו במשמרות ירושלימה לשרת במקדש לפני ה', ובראשם הכהן הגדול מאחיו, ומבית המקדש נשאו הלוויים והכהנים את דבר ה' לכל תפוצות ישראל; ועליהם ייחד משה את דיבורו בברכתו, וברכם: "יורו משפטיה ליעקב ותורתה לישראל, ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחה: בָּרַךְ ה' חילו, ופעל יָדָיו תִּרְצֶה" (דברים ל"ג י'-י"א). ואילו שמעון נותר מפוצל בלא בית ונחלה, ומובן היטב מדוע לא הצליחו בני שמעון להעמיד לעצמם או לכלל ישראל אף מנהיג או איש רוח, לא שופט ולא נביא.

"אֲחֻלָּקֶם בְּיַעֲקֹב, וְאֶפְיָצֶם בְּיִשְׂרָאֵל": ואכן לא ללוי ולא לשמעון הייתה נחלה בקרב אחיהם, ועוד שפר גורלו של לוי מגורלו שלשמעון, שאף קיום עצמאי לא היה לו, ונפלגו בניו לכמה מחנות או נדדו בארץ בלא נחלה כלל. [ואולי יש לומר שזהו החילוק בין לשון חלוקה ללשון תפוצה, שחלוקה מורה שיש להם נחלה אלא שמחולקת היא ואינה במקום אחד, ותפוצה משמעותה שני השבט נפוצים אנה ואנה בלא שום נחלה. ולפי"ז מדוקדקת היטב לשון הפסוק, "אֲחֻלָּקֶם בְּיַעֲקֹב" – בזמן שקרוי עם ישראל "יעקב", והיינו שנעשה ישראל לאום בפני עצמו לכל דבר ועניין (אלא כעקב לגויים), והוא בימי כיבוש הארץ והשופטים עד מלוך דוד, יהיו בני שמעון מחולקים – ישובים אמנם בנחלתם, אולם זו מחולקת היא ואינה עומדת בפני עצמה; וְאֶפְיָצֶם בְּיִשְׂרָאֵל", בזמן שעמנו נעשה כבר לממלכה גדולה ותיקיפה (והוא לשון שררה), בתקופת המלוכה, יהיו בני שמעון נפוצים בלא נחלה כלל, אלא גולים בכל ישראל.]

ובאמת ייתכן שפירושו של רש"י לשאלה זו (כיצד נתקיימו הדברים "אֲחֻלָּקֶם בְּיַעֲקֹב" בשמעון), ש"אין לך עניים סופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון"¹⁶, אינו דרך דרוש אלא פשט ממש. שהרי כל בני ישראל התגוררו בנחלות קבע, ובוודאי שאותם שדרו בערים עסקו במלאכות עירוניות (חרשים, נגרים) והעם שבשדות ובכפרים עסקו בחקלאות ובמרעה והיו כורמים ויוגבים או רועי צאן ובקר; לעומתם, היו בני שמעון¹⁷ גלמודים וחסרי מנוחת קבע, ללא אדמה לעבד וללא עיר לדור בה, ולא נותרה להם ברירה אלא לעסוק במלאכות מזדמנות כמלמדים וסופרים.

זה היה גורלו של שבט שמעון, וכך עברו עליו כל ימי היות ישראל בארצו. ורק לעתיד לבוא, מובטח כי עוד יתוקנו וייצרפו עוונות שמעון – עוונות שכם וקרח וזמרי – ושוב יוכל לשכון בטח בארצו, בנחלה גדולה משלו; שכן ניבא יחזקאל (פרק מ"ח), כי בין השבטים שינחלו את הארץ בגאולה העתידה יהיה שמעון, שיזכה לנחלה רחבת ידיים ופורייה סמוך לחבל הארץ שבו דרו בניו בשעתו, אותו המחוז ש'הושאל' להם מאת אחיהם. וכשבט לוי, שאף לו הבטיח השי"ת ביד יחזקאל נחלה גדולה ומאוחדת בארץ המובטחת, אף בני שמעון ישכנו אז איש תחת גפנו ותחת תאנתו, כתושבים ולא כגרים, לצד שאר כל שבטי ישראל.

¹⁶ וכו"ה במדרש החפץ.

¹⁷ לדרך הראשונה דלעיל (שי' רלב"ג) מיוחד כאן הדיבור בעיקר על בני שמעון הגולים שבממלכת ישראל, שהיו עיקר השבט.

שמות

(שמות – בשלח)



הרב רפאל ספייער

ירושלים

”זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל”¹

זכר למכת בכורות, שלא מתו בכורי ישראל?

א.

שנינו במשנה בערבי פסחים (פ"י מ"ה) וכן מובא בהגדה כתשובה לשאלת מה נשתנה:

”רָבֵן גַּמְלִיאֵל הָיָה אוֹמֵר, כָּל שֶׁלֹּא אָמַר שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אֵלּוּ בְּפֶסַח, לֹא יֵצֵא יָדָיו חוֹבְתוֹ, וְאֵלּוּ הֵן, פֶּסַח, מִצֵּה, וּמְרוֹר. פֶּסַח, עַל שֹׂם שֶׁפֶּסַח הַמָּקוֹם עַל בְּתֵי אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם. מִצֵּה, עַל שֹׂם...”

כך גם אומרת התורה לענות:

”וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וְאָמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּגִלְגֹּל אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינוּ הִצִּיל” (שמות יב, כו – כז).

מבואר שקרבן פסח אינו זכר יציאת מצרים אלא לזכר ההצלה ממכת בכורות - שעלולים היו כל בכורי ישראל למות כמו בכורי המצרים, וה' בחסדו דילג על בתי בני ישראל.

התשובה על קרבן פסח טעונה הסבר:

א. מדוע קרבן פסח בא על מכת בכורות ולא על יציאת מצרים. הרי עיקר חג הפסח הוא זכר ליציאת מצרים. ומכת בכורות לכאורה רק פרט בה.

ב. מה היתה ההוא אמינא שה' לא ידלג על בתינו? הרי סיבת הריגת בכורי מצרים היא על כך שלא שלחו את בני ישראל, אם כן מדוע עונש זה יהיה גם על בכורי ישראל. מדוע אמורים למות גם בכורי ישראל?

ואם תשיב, שניתנה רשות למשחית להשחית ואינו מבדיל בין צדיק לרשע. תשובה זו תחדד את שאלה א' - שאם כן קרבן פסח כלל אינו על יציאת מצרים, אלא על מאורע מסוכן שהיה במצרים, שהמשחית הבדיל בין בתי בכורי מצרים לבתי ישראל. ואין זה קשור ליציאה עצמה - ולא היתה הו"א שיציאת מצרים תגרום לנו להיכלל בפרשיה.

ובכלל, תשובה זו אינה מספקת, מדוע שהמשחית לא יבדיל בין בכורי ישראל לבכורי מצרים, והרי אם להבדיל בין בכורים לאחרים יודע, בין מצרים לישראל לא יידע להבדיל? וכי עד כדי כך ישלח ה' משחית המשתולל ויהרגו כל בכורי ישראל בשביל כך? (ועוד, שכבר בכמה מכות מצוינת ההבדלה בין ישראל למצרים).

¹ נערך ע"י יה"ל מתוך שיעור.

ב.

מטרת היציאה 'ויעבדני'

כדי לענות, נחזור לעת עומד משה לפני פרעה ודורש - "שִׁלַּח עָמִי וַיַּעֲבֹדְנִי":

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו שִׁלַּח אֶת בְּנֵי וַיַּעֲבֹדְנִי וְתִמְאֵן לְשִׁלְחוֹ הִנֵּה אֲנִכִּי הִרְגָּה אֶת בְּנִי בְּכַרְךָ" (שמות ה, כד)
 "וַיֹּאמְרוּ אֶל פְּרָעָה כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שִׁלַּח אֶת עַמִּי וַיַּחֲגֹּה לִי בַּמִּדְבָּר... אֱלֹהֵי הָעִבְרִים
 נִקְרָא עָלֵינוּ נִלְכָּה נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לָהּ אֱלֹהֵינוּ פֶּן יִפְגְּעֵנוּ בְּדִבָּר אוֹ בְּחָרֵב" (שמות ה)

"שִׁלַּח עָמִי וַיַּעֲבֹדְנִי" (שמות ח, טז. י, ג)

עד כמה ה'יעבדוני' הוא באמת נימוק היציאה?²

זאת ועוד, כשמשה עומד לפני פרעה הוא אומר "פֶּן יִפְגְּעֵנוּ בְּדִבָּר אוֹ בְּחָרֵב", לכאורה נשמע שכביכול מדבר בשפתו של פרעה שפה אלילית 'אם לא נעבוד ונפייס אותו, הוא ישתולל ויפגענו'.

אבל בעיון אמיתי נראה שדברים אלו כנים לגמרי: כעת עם ישראל חייב לעבוד את ה' ואם לא, אזי יפגענו בדבר או בחרב. ויבואר להלן.

אכן במובן הפשוט 'פֶּן יִפְגְּעֵנוּ' אזיל גם על המצריים³.

עכ"פ צריך לברר מה הם ה'דבר וחרב', והיכן מצאנו בתורה שהתרחשו:

במקרא בכורים עונים "וַיִּוְצְאוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבְמָרָא גָדֹל וּבְאִתּוֹת וּבְמִפְתִּיּוֹת", ובהגדה דורשים מקרא זה - "בְּיַד חֲזָקָה - זו הַדִּבָּר... וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה - זו הַחָרֵב..."⁴.

ואם כן, מצאנו את ה'דבר וחרב' מתאים למכת בכורות, לחרב ולדבר של המשחית אשר 'השתולל' במצרים בלילה הזה. וכן מסופר על המצרים "כִּי אָמְרוּ כָלֵנוּ מֵתִים" (יב, לג), דהיינו שהמוות רק מתחיל בבכורות ועלול להמשיך בבן שני ושלישי עד ש'כולנו מתים'. לכן "וְתַחֲזֹק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ" (שם). והיינו "וַיִּוְצְאוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה".

מדרש זה, 'יד חזקה - זו הדבר, זרוע נטויה - זו החרב' חוזר על עצמו על פסוק אחר, אבל שם לכו"ע אזיל על עם ישראל:

"חֵי אֲנִי נָא אֲדָהּ ה' אִם לֹא בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבְחִמָּה שְׂפוּכָה אֶמְלֹךְ עֲלֵיכֶם" (יחזקאל כ, לג)

² האם זה רק תירוץ, כמו אצל המן שאומר לאחשוורוש "ואת דתי המלך אינם עושים" - דמפקי לכולא שתא בשה"י פה"י (מגילה יג ע"ב). שבאמת הקב"ה רוצה להוציא את בני"י ממצרים - בגלל שזוכר ברית אבות ושומע צעקתינו, ונימוק זה הוא רק תירוץ לפרעה. או שזה סיבה אמיתית. ראה בהמשך. אע"פ שזדאי מעורב כאן גם רמאות 'שלושה ימים'. (ובאמת אף אחד לא האמין לזה, אף המצריים. אלא שזו היתה רמאות פנימית כדי לאפשר לשחרר אותם. פרעה היה מודע לה. אכן היתה מטרה נוספת והיא 'לנצל את מצרים' ע"י שאילת כלים).

³ וי"א רק על המצריים. עיין רש"י ומפרשים על אתר.

⁴ ספרי דברים פסקא ש"א.

ועיין ספרי במדבר פיסקא קט"ו: "ביד חזקה - זו הדבר וכו' ובזרוע נטויה - זו החרב וכו'". ומבואר להדיא הנ"ל - שבני ישראל היו באמת בכלל סכנה זו של "פֶּן יפְגַעֲנוּ בְדָבָר או בְּחָרֵב". ולכן נזדקקו ל - "וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֵת עַל הַבָּתִּים ... וְלֹא יִהְיֶה בָכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית".

כלומר, יש הנהגה כזאת, כשעם ישראל לא מעוניין להיות עם ה' ולא מקבל את ההזמנה, כמו ביציאת מצרים, אזי היד החזקה והזרוע הנטויה [הדבר והחרב] עלולה לבא עליהם להעניש.

ג.

המבט העולה מן החומש (לעומת הכתוב בספר יחזקאל)

מן התיאור בפרשת יציאת מצרים שבחומש [ספר שמות] עולה כי בני ישראל לא היו כ"כ קשיי עורף לצאת ממצריים, ולא מודגש שקיעתם בע"ז. כבר מיד בהתחלה, כשמגיעים משה ואהרן ומדברים אל העם ועושים האותות לעיניהם כתוב:

וַיֹּאמֶן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עֲנָנִים וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ: (ד, לא)

וגם אחר כך כשבנ"י לא שומעים למשה, פעמיים, בשניהם החומש מלמד זכות:

(אע"פ שלמעשה החומש מסתיר משהו ולא מספר הכל ומתעלם בכוונה ממה שנתבאר בספר יחזקאל. ואכן יש סיבה ללימוד הזכות שבחומש. יתבאר להלן)

א. התלונה הראשונה של שוטרי ישראל כלפי משה ואהרן, אשר עטופה בלימוד זכות:

"וַיָּבֹאוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲקֹקוּ אֶל פְּרֻעָה לֵאמֹר לָמָּה תַעֲשֶׂה כֹה לַעֲבָדֶיךָ ... וַיֹּאמְרוּ נְרָפִים אַתֶּם נְרָפִים ... וְעַתָּה לָכֵן עֲבָדוּ וְתָבוּן לֹא יִנָּתֶן לָכֶם וְתָבוּן לְבָנִים תִּתְּנוּ: וַיֹּאמְרוּ שְׂטָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲתֶם בָּרַע לֵאמֹר לֹא תִגְרְעוּ מִלְּבַנֵּיכֶם דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ: וַיִּפְגְּעוּ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אֶהֱרֹן נַעֲבִיִּים לִקְרָאתָם בְּצֵאתָם מֵאֶת פְּרֻעָה: וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם יֵרָא ה' עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁפֹּט אֲשֶׁר הִבְאִשְׁתֶּם אֶת רִיחְנוּ בְּעֵינֵי פְרֻעָה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו לְתֵת חֶרֶב בְּיָדָם לְהִרְגָנוּ: "

מסופר כאן בדרך של לימוד זכות: שאך הם יוצאים מעם פרעה וחוטפים על הראש ורואים את בנ"י ברעה, פוגשים את משה ואהרן. כביכול מובן מדוע הם מתפרצים כלפי משה ואהרן.

דהיינו, שהתורה טורחת להקדים לפני כן, שהשוטרים צועקים לפני פרעה, והמצב רק מחמיר, וראו את בנ"י ברעה - וזה לימוד זכות עליהם שרק עתה ראו אותם ברעה.

ב. וכמובן הפעם השנייה היא, כשהתורה מלמדת זכות מדוע לא שמעו אל משה:

"וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְצֹר רוּחַ וּמִעֲבֹדָה קָשָׁה" (ו, ט).

דעל פי פשוטו זהו קושי העבודה שמצרים לוחצים אותם. וכן אונקלוס מתרגם "וְלֹא קָבִילוּ מִן מֹשֶׁה מַעֲצִיק רוּחַ וּמִפּוֹלְחָנָא דְהָוָה קָשִׁי עֲלֵיהוֹן".

אכן בת"י דרש "וְלֹא קָבִילוּ מִן מֹשֶׁה מִקְפִּידוֹת רוּחָא וּמִפּוֹלְחָנָא נֹכְרָאָה קִשְׂיָא דִּי בִידֵיהוֹן", ויתבאר להלן שמפורש כן בספר יחזקאל, אך את הידוע לנו מיחזקאל התורה מעלימה ומסתירה.

עב"פ, לפום ריהטא מפסוקי החומש עולה שמה שמה נוכח לראות הוא – שבמצב זה של בני ישראל, דבריו לא משכנעים דיים. זה מה שאנחנו יודעים מהחומש⁵.

מלבד זאת, מאז שהתחילו המכות להכות במצרים, לא מוזכר התנגדות לצאת. ולא עולה שום טענה כלפי עם ישראל.

כמו כן, שקיעת ישראל בע"ז במצרים, כמעט ולא הוזכרה בחומש, עובדה זו רמוזה רק פעמיים:

א. "ולא תתרו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם" (במדבר טו, לט).

ב. "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זנים אחריהם" (ויקרא יז, ז).

המקום הראשון המפורש שבני ישראל עבדו עבודה זרה במצרים הוא הפסוק ביהושע, כשיהושע מוכיח את העם לפני מותו: "ועתה יראו את ה' ועבדו אתו בתמים ובאמת והסירו את אלהים אשר עבדו אבותיכם בעבר הנָהָר ובמצרים ועבדו את ה'" (יהושע כד, יד).

ד.

הפרשה ביחזקאל

ואמרת אליהם כה אמר אדני ה' ביום בחרתי בישראל ואשא ידי לזרע בית יעקב ואודע להם בארץ מצרים ואשא ידי להם לאמר אני ה' אלהיכם: ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות: ואמר אליהם איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו אני ה' אלהיכם: וימרו בי ולא אבו לשמע אלי איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו ואמר לשפך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים: ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים אשר המה בתוכם אשר נודעתי אליהם להוציאם מארץ מצרים: ואוציאם מארץ מצרים ואבאם אל המדבר: וכו' (יחזקאל כ, ה- י)

בעיון בפרשה זו ביחזקאל עולה הסתכלות אחרת, ונראה כביכול שהחומש הסתיר משהו ולא סיפר הכל והתעלם בכוונה ממה שנתבאר בספר יחזקאל.

נראה פסוק פסוק איך יחזקאל מתייחס למה שהיה ונראה את השוני. ההבדל גדול מאוד.

ראשית נזהה את הזמן עליו מתנבא יחזקאל:

"ואמרת אליהם כה אמר אדני ה' ביום בחרתי בישראל ואשא ידי לזרע בית יעקב ואודע להם בארץ מצרים ואשא ידי להם לאמר אני ה' אלהיכם: ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים אל ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות: (שם פסוקים ה-ו)

⁵ הן אמת, אנחנו יודעים מהמוזכר אח"כ, בקריעת ים סוף, שלמפרע היתה התנגדות של בני"י לצאת - "הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חדל ממנו ונעבדה את מצרים", אבל לא כתוב למה ההתנגדות הובילה. וברגע שהתחילו המכות כלל לא מוזכר התנגדות לצאת.

⁶ לכאן ע"פ פשוטו אזיל על עריות (עיין רש"י). ודרשו רבותינו (ספרי שלח קטו) "אחרי לבבכם, זו המינות, אשר אתם זונים, זו ע"ז".

מהו היום הזה, איפה בחומש כתוב 'ביום בְּחָרִי' שה' נודע להם 'אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם' וכו'?
כתובים אלו הם כמעט מילה במילה בפסוקי תחילת פרשת 'וארא':

"וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה': וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי
וְשָׁמִי ה' לֹא נֹדַעְתִּי לָהֶם: וְגַם הִקְמַתִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם לָתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ
מִצְרַיִם אֲשֶׁר גָּרּוּ בָהּ: וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבָדִים אִתְּכֶם
וְאָזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי: לָכֵן (לשון שבועה) אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת
מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מִמַּעַבְדֵּיהֶם וְגִאֲלַתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים: וְלִקְחַתִּי אֶתְכֶם
לִי לְעָם וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת
מִצְרַיִם: וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב
וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מִוְרֶשֶׁה אֲנִי ה':" (שמות ו, ב - ח)

אך בחומש מתואר מייד, אך ורק:

"וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מִקְצֵר רוּחַ וּמַעֲבָדָה קָשָׁה:" (שם פסוק ט)

לעומת הכתוב ביחזקאל:

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אִישׁ שְׁקוּצִי עֵינָיו הִשְׁלִיכוּ וּבְגָלוּלֵי מִצְרַיִם אֵל תִּשְׁמָאוּ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: וַיִּמְרוּ
בִּי וְלֹא אָבוּ לִשְׁמֹעַ אֵלַי אִישׁ אֶת שְׁקוּצִי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ וְאֶת גְּלוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ"
(שם פסוקים ז - ח)

- להדיא כפי שתירגם ת"י! דבריו הופכים ע"פ ספר יחזקאל לפשש"מ. בעצם מסופר כאן
שהיתה התנגדות, לא השליכו את הע"ז.

ולא עוד, אלא שעלתה מחשבה לפני ה' לשפוך חמתו על ישראל ולכלותם:

וַיֹּאמֶר לְשִׁפְךָ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם לְכָלֹת אֶפְרַיִם בְּהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם: וְאַעֲשֶׂה לְמַעַן שְׁמִי לְבָלְתִּי
הַחַל לְעֵינַי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הֵמָּה בְּתוֹכָם אֲשֶׁר נֹדַעְתִּי אֲלֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם:
וְאוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶבְאֵם אֶל הַמִּדְבָּר: (שם פסוקים ז - י)

- זאת אומרת, בתחילת וארא עם ישראל ניצל משואה! והפסוק בחומש לא מתאר זאת. או שמא
כן - 'פן יפגענו בדבר או בחרב' (לעיל). ותו לא!

ה.

'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'

בהכרח אין כאן אמת ושקר. אלא קיימות שתי צורות הסתכלות: הסתכלות של דין והסתכלות
של רחמים. ושתיהן אמת. אפשר ללמד זכות ואפשר ללמד חובה, יש מימנים ויש משמאילים.

והיינו, שבחומש לפני ההידרדרות היתה 'שנאה כבושה' ע"י לימוד הזכות שנעשה בזכות
הפסח, ורק אח"כ שהגיעו לארץ וחטאו, כש'בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל', חזרו
לתבוע הראשונות. ובפרט שחטאו בענין זה, ככתוב שם ביחזקאל "הַבְּדִרְךָ אֲבוֹתֵיכֶם אִתְּכֶם

נְטָמָאִים" וכו', "אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים נִהְיָה כְּגוֹיִם" וכו'. [ושם מיד הכתוב, אם לא ביד חזקה וכו', ועי' ספרי במדבר פיסקא קט"ו, ביד חזקה זו הדבר וכו' ובזרוע נטויה זו החרב וכו', והיינו כנ"ל פרק ב. כמין חומר].⁷

ועיין ויקרא רבה (ז), 'קרוב לתשע מאות שנה היתה השנאה כבושה בין ישראל לבין אביהם שבשמים, מיום שיצאו ישראל ממצרים ועד שנה שנתעוררה עליהן בימי יחזקאל' וכו'. (אמנם בירמיהו הוזכר להם כזכות, 'זָכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ אֶהְבֶּת וכו').

נמשיל לחתן ביום חתונתו אשר מעביר על כל נדנוד חטא אשר ייצא תחת ידי הכלה, אבל לאחר תקופה ארוכה שכבר האשה בגדה בו, אזי כל המעשים מתחילת דרכם נפתחים לפרשנות אחרת, וכביכול אומר לה 'עכשיו במבט למפרע, כבר מהחופה לא התנהגת כראוי כלל. אמנם אז הסברתי ותירצתי מעשייך, אבל כעת...'. כמו כן כאן, לאחר שהגיעו לארץ וזנו אחרי אלהים אחרים, אפשר לפרש את הכל אחרת - ה'קוצר רוח ועבודה קשה' עומד תחת הסתכלות אחרת, מבט של דין. ה'עבודה קשה' משתמע כעת 'פולחן נוכח'.

1.

קרבן פסח ועניין החיפזון

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכּוּ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחְתִּיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסַח: וּלְקַחְתֶּם אֲגִדַּת אֶזוֹב וּטְבַלְתֶּם בָּדָם אֲשֶׁר בַּסֶּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמִּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעֵבֶר ה' לִנְגַף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמִּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וַפֶּסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמִּשְׁחָת לָבֹא אֶל בְּתִיכֶם לִנְגַף: (שמות יב, כא - כג)

נחזור לשאלה שפתחנו בה, מפני מה צריך את קרבן פסח בשביל מכת בכורות.

אלא כפי שנתבאר, מי שלא הקריב קרבן פסח - חוזר אליו הדין של 'פן יפגענו בדבר ובחרב', וימות יחד עם המצריים.

ועתה נשאר לנו לברר עניין קרבן פסח, מדוע הוא אות ומונע את הנגף. מה סגולתו שנאמר בו "וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וַפֶּסַחְתִּי עֲלֵכֶם".

אלא שהמקריב קרבן פסח אומר: 'אנחנו רוצים לצאת לעבוד את ה'.' "מִשְׁכּוּ מִעַז". וכך כל הצורה של קרבן פסח בחפזון הוא לאמור: 'אנחנו מוכנים לצאת מיד'. [מאידך, מי שלא רוצה לצאת לעבוד את ה', הרי הוא בכלל - "שִׁלַּח אֶת בְּנֵי וְיַעֲבֹדֵנִי וְתִמָּאֵן לְשַׁלְּחוֹ הַנֶּה אֲנִכִּי הִרְגָה אֶת בְּנֶךָ בְּכַרְךָ". גם עם ישראל מצווים בזה].

⁷ בנביאים אנו מוצאים לשונות חמורים מאוד שלא מצאנו בתורה, במיוחד בספר יחזקאל. הקב"ה מדבר כביכול כעין בעל המביא את אשתו הסוטה לבית המקדש, ה' מדבר בקנאה ובכעס של בגידה גמורה. זעם זה נגד עבודה זרה הוא זעם של אהבה ולכן קריאת דברים אלו על חטאי ע"ז, רלוונטי תמיד, אף בימנו, אע"פ שאין יצרא דע"ז, אעפ"כ, פסוקים אלו נוטפים אהבה עזה. קינאת הבעל לאשתו היא קנאה של אהבה. "עזה כמוות אהבה". וזו גם הסיבה שחטא עבודה זרה הוא הכי חמור, משום שזה בגידה.

וזה תוכן ה'חפזון'⁸ אשר ממנו נובעים הרבה הלכות בפסח מצרים ובפסח דורות.

כך הדין שיאכלו את הפסח עם מצות, שלא הספיקו להחמיץ הלחם, כממהרים לצאת. ומצינו בכמה מקומות בתנ"ך שסעודה פתאומית שלא היה זמן להכינה, אופים מצות [בבראשית אצל לוט (יט, ג), בשופטים אצל גדעון (ו, יט) ובשאל אצל בעלת האוב (שמואל א, כח, כד)].

וזהו עניין שאר מצוות פסח מצרים: "וְכָכָה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים נֶעְלִיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיָדְכֶם וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפָזוֹן פֶּסַח הוּא לֵה" (שמות יב, יא)

ולמעשה - 'וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפָזוֹן', שיאכלוהו במהירות, ולא ישהו הרבה בתוך אכילתם, וכל זה כאדם שנחפז לצאת.

מצוות צלי, יתכן שגם היא עניין חיפזון - 'על כרעיו ועל קרבו' - אין זמן לנתחו ולבשלו אז צולח על האש כולו יחד על כרעיו ובקרבו [ואולי אף האיסור לדורות 'וְעַצֶּם לֹא תִשְׁבְּרוּ-בּו' (שם מו) הוא משום כך].

יתכן שהוא גם עניין מרור, שלא הספיקו להמתיק את הירק שאוכלים עמו ע"י בישול, וכן בגמ' אסרו לבשל מרור בגלל שהוא נמתק [ועי' תלמוד פרק שביעי דשבת (דף ע"ד ע"ב), דשלקי ליה שבעא זימני, ורש"י שם].

ועומק העניין הוא: שהיציאה מארץ הגולה צריכה להיעשות בחפזון, להתנתק מעולה ושלא ידמו בעונה. ככתוב בירמיהו (נ, כח): "קול נָסִים וּפְלִטִים מֵאֶרֶץ בָּבֶל לְהַגִּיד בְּצִיּוֹן וכו', היינו ישראל שברחו מפני החרב שבאה, והלכו לציון. ולקמן שם (נא, ו): "נָסוּ מִתּוֹךְ בָּבֶל וּמִלְטוּ אִישׁ נַפְשׁוֹ אֶל תַּדְמּוֹ בְּעֻנָּה" ועוד שם (שם מה -נ): "צֵאוּ מִתּוֹכָהּ עַמִּי וּמִלְטוּ אִישׁ אֶת נַפְשׁוֹ מִחֶרֶן אֵף ה' ... פְּלִטִים מִחֶרֶב הִלְכוּ אֶל תַּעֲמָדוֹ ... וִירוּשָׁלַם תַּעֲלֶה עַל לִבְבָּכֶם:"

וכן בישעיהו (מח, כ): צֵאוּ מִבָּבֶל בְּרָחוּ מִכַּשְׂדִּים וכו', ובזכריה (ב, י - יא): וְנָסוּ מֵאֶרֶץ צָפוֹן ... הוּא צִיּוֹן הַמְּלִטִי יוֹשֶׁבֶת בַּת בָּבֶל.

ומצינו גם כע"ז בבראשית (יט, טו) "וַיֵּאֵצוּ הַמִּלֻּאֲכִים בְּלוֹט ... פֶּן תִּסָּפֶה בְּעֹן הָעִיר וַיִּתְּמַהֲמָה וַיִּחְזִיקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ ... בַּחֲמַלְתָּ ה' עָלָיו ... אֶל תִּבִּיט אַחֲרֶיךָ".

ואם כן, נמצאנו למדין כי מלבד החפזון של מצרים אשר דוחקים את בני ישראל לגרשם מרוב פחדם, והוא הזכרת ההיפוך הגמור שהיה לפרעה שכ"כ פחד עד שגירשם, [וכמו שכתוב (שמות ו, א): "עַתָּה תִּרְאֶה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָרְעָה כִּי בִיד חֲזָקָה יִשְׁלַחֶם וּבִיד חֲזָקָה יִגְרֹשׁ מֵאֶרֶצוֹ", ובתהלים (קה, לח) "שְׁמַח מִצְרַיִם בְּצִאתָם" וכו']. כן היה 'חפזון דישראל', שלא יתפסו בעוון המצריים ובשערי טומאתם. ויובן עפ"ז מה שמצינו בתלמוד בפרק ראשון דברכות (דף ט' ע"א)

⁸ דאי לאו הכי, וכי מה עניין יש לעשות זכר ל'חפזון'.

הן אמת שסיבה נוספת יש בזה, דנראה שכך הוא הדרך בשעת שמחה, להזכיר הצער והדוחק שעדיין היה ביציאה, שאכלו לחם עוני, והוא גם ממה שנאמר עליו 'לחם עוני', כעין שאמרו בתלמוד בפרק שלישי דקדושין (דף ס"ו ע"א), אבותינו היו אוכלים מלוחים וכו' והעלו מלוחים על שולחנות של זהב וכו', והיינו שרואה את הצער בדבר, ושחם שעכשיו הוא ברוח, ומתוך כך מודה לה'.

שנחלקו אי חפזון דמצרים או חפזון דישראל. דמ"ד 'חפזון דמצרים' - היינו כנ"ל ההיפוך מצד פרעה. ומ"ד 'חפזון דישראל' - הדחיפות שאם לא ייצאו עתה תאבד הפנימיות הזאת ותחזורנה חלילה המניעות.

במכילתא מבואר עוד חיפזון שלא מובא בגמ': 'חיפזון דשכינה' - קול דודי הנה זה בא מדלג על הקהלים מקפץ על הגבעות (שיר השירים ב, ח). שזה עניין החיבה של ה' כלפי עם ישראל ש'חושק בישראל'. והיינו כנ"ל הצורך להתנתק ממצרים ולהידבק בשכינה. ולזה שייך המשך המכילתא, יכול אף לעתיד לבא יהא בחפזון ת"ל כי לא בחפזון תצאו. [אבל עי' לקמן מה שנתבאר על פסוק זה].

ז.

ליל פסח - קפיצת דרגה בחדש ה'

ובעומק נוסף: שבעצם כפי שראינו בספר יחזקאל בני ישראל לא היו ראויים לצאת, אלא שעשה עמם ה' חסד וציוה אותם בקרבן פסח, ובאותו לילה עשו פסח ונעשו על ידי כן ראויים, ועל כן הוצרכו לצאת בחפזון שלא יתעכב הדבר, ויחזרו לדרגתם הקודמת.

אמנם כל זה בשעת היציאה וההיפרדות מארץ מצרים, אבל אח"כ, כל המשך היציאה הוא בנחת, שאחר שבאו לסוכות, ובאו להם ענני כבוד, אין להיחפז, אלא אדרבא ראוי לילך בנחת, הוא שכתוב "וְלֹא נָחָם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֲרָץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא ... וַיִּסַּב אֱלֹהִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר" - להתיחד שם ישראל עם ה', ויראו נפלאותיו, ואז יבואו לארץ בלא פחד. הוא שכתוב בישעיהו (נב, יב): "כִּי לֹא בַחפְזוֹן תֵּצְאוּ וּבִמְנוּסָה לֹא תֵלְכוּן כִּי הִלֵּךְ לִפְנֵיכֶם ה' וּמֵאַסְפֶּכֶם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל". כמו כן כאן, עמוד הענן ההולך לפניכם, ומצינו בו גם מאסף כשהדבר נצרך, ככתוב, 'ויסע מלאך וכו' ויעמד מאחריהם'.⁹

ובעומק העניין ביארו המקובלים (עיין פרי עץ חיים שער חג המצות פ"א), שהקב"ה העלה אותם בבת אחת בליל ט"ו לדרגה גבוהה מאוד, אשר היתה כקפיצה, גבוה הרבה מעל לדרגתם הרגילה.¹⁰ אבל אח"כ לא נשארו בגובה מדרגתם, והיה צריך את מ"ט היום כדי להשקיע בעבודת ה' ולהגיע לדרגה זו באמת.

⁹ עיין ברמב"ם פרק שביעי מהל' חמץ ומצה, שלכתחילה מיסב כל הסעודה כדברי המשנה. אלא שהעמידו החיוב במצה ויין [שאין להכריח אדם להסב כל רגע ורגע].

והטעם שהעמידו עיקר הדין במצה ויין, ביין מבואר לפי שארבע כוסות תקנו דרך חירות, [אלא שנסתפקו היכן עיקר החירות], אבל במצה לכאורה אף שהיא זכר לגאולה, הרי כל עניינה היא החפזון והעונות, שהוא היפך הסיבה, וכדהקשה תוס'. ולפי מה שביארנו כאן, יש לבאר שאף שעשיית המצה נעשתה מתוך הדחק, מ"מ אכילתה היתה בסוכות כשכבר 'לא בחפזון תצאו' שכבר באו להם ענני כבוד, וכנגד זה נאכל בהסיבה, כדרך בני מלכים. ואמנם עיקר שייך לסוכות, ולא לפסח, אבל רמזו בהסיבה. [ועי' שמות רבה פ"כ, 'ויסב אלהים את העם, מכאן אמרו רבותינו אפי' עניי שבישראל לא יאכל עד שיסב, שכך עשה להם הקב"ה'].
לעומת זאת, ברמב"ם (שם) לא הזכיר חיוב הסיבה בקרבן פסח. וגם דבר זה מתבאר לפי מה שכתבנו, שהוא בשעת חפזון.

¹⁰ משמע שהחפזון היה כביכול גם מצד הקב"ה, שהוציאנו בחפזון, כי אם לא נצא מיד, שמא לא ייצאו כמו שמובא בספרים שכבר היו במ"ט שערי טומאה. עיין בזהר חדש (ריש פרשת יתרו): "דודאי ישראל כד הוו במצרים, אסתאבו, ואתטנפו

'זכרתי לך חסד נעורייך' אינו לגמרי שלם, באמת לא היו לגמרי במדרגה הזאת (לפי המתבאר מספר יחזקאל), אלא שהם עלו לזה בליל ט"ו, אחרי כל המכות וכו', שאמר להם הקב"ה עשו קרבן פסח ודם מילה ובוזה 'מספיק'. כפי שחז"ל אומרים על הפסוק וְאַעֲבֹר עָלֶיךָ וְאַרְאֶךָ מִתְבוֹסֶסֶת בְּדַמֶּיךָ וְאָמַר לָךְ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי וְאָמַר לָךְ בְּדַמֶּיךָ חַיִּי" (יחזקאל טו, ו). וזה קאי על התקופה שהיו ערומים מן המצוות כמבואר שם - "וְאֵת עֶרְוָתָהּ" (שם פסוק ז).

ויותר מזה אמרו חכמים, שהיה יותר ראוי שימותו ישראל, וה' הרג את המצרים תחתם, כמו שכתוב בישעיהו (מג, ג): "נִתַּתִּי כְּפָרֶךָ מִצְרַיִם", וברש"י שם מביא מדרש: 'נתתי כפרך מצרים'. והם היו לך לפדיון שבכוריהם מתו ואתה בני בכורי נצלת והייתם חייבים כליה כמו שנאמר (ביחזקאל כ) ואומר לשפוך חמתי עליהם בארץ מצרים'.

כתוב כאן ברש"י שעם ישראל היה חייב כליה יותר מהמצרים. שאמנם גם המצריים לא רצו לשלח אותנו, אבל כל עוד שעם ישראל לא מבקש ורוצה לצאת, התביעה עליו בלבד, ולא תהיה תביעה על המצרים. רק אחר שבני ישראל מבקשים לצאת אזי התביעה עוברת למצרים¹¹. דהיינו שהיה שלב שהיה אפשר להסתכל ולומר שצריך להרוג רק את בכורי ישראל, אלא שהקב"ה עשה את המצרים בביכול ככופר.

זהו גם תוכן קרבן פסח של דורות, שאנו מודים על שמשך לבבנו אליו לעשות הפסח, ושקיבל זאת כמספיק בשביל להוציאנו.

גרמיהון בכל זיני מסאבו, עד דהוו שראן תחות ארבעים ותשע חילי דמסאבותא. וקב"ה, אפיק יתהון מתחות פולחן כל שאר חילין. ובספר חסד לאברהם (מעין שני נהר נו) "ודע שיש מסורת קבלה ביד רז"ל שישראל נתלכלכו כל כך בשיקוצי מצרים עד שבע"פ נכנסו בהיכל מ"ט שאם ח"ו היו מתעכבים יותר היו נכנסין בהיכל נ' ושוב לא היה להם תקנה עולמית וזהו סוד אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו משם עדיין אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרע במצרים ולכן נכתב נ' פעמים יציאת מצרים בתורה, מספר כתיבת יד". ויש שפקפקו על קיום שער הנ' של טומאה, עיין ביאור הגר"א משלי (טז, ד): "והיינו כי לס"א אינו רק מ"ט שערי טומאה, שער הנ' אין לו". גם באר"י לא נמצא שער נ' דטומאה.

ולכן חיפזון זה הוא הודאה לה' אשר 'תפס' אותנו בזמן והוציאנו ממצרים, שלא נתחרט ושלא נשקע שם. ¹¹ קרבן פסח כביכול אמר 'אתם תעשו משהו אחד קטן מצידכם' וזה יספיק! (אע"פ שהם מתלוננים לפני ואחרי) וכשעשו אותו, מיד המצרים נהרגים וישראל יוצאים. "אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּגִפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֵת בְּתִינוּ הָצִיל". דהיינו שהקב"ה לקח את מעט הזכויות שהיו לעם ישראל וראה שבאמת עם ישראל רוצה (אפי' לילה אחד) לצאת וממילא המצרים צריכים למות שהרי הם אלו שלא נותנים להם לצאת.

הרב ישראל מאיר בריסקמן
ליקווד

ביאור דברי הרמב"ן בענין קביעת מזוזה זכר ליציאת מצרים

(א) כתב הרמב"ן בסוף פרשת בא (שמות יג, טז) וז"ל:

מצות רבות זכר ליציאת מצרים, והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלהים. כי הקונה מזוזה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה, כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם בנבואה, והאמין בכל פנות התורה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכו'. עכ"ל.

והקשה הגרי"ז בכתבים עה"ת (פרשת בא), היכן מצינו יציאת מצרים במזוזה, והרי אין בה אלא פרשיות של שמע והיה אם שמוע, ובשניהם לא נזכרה יציאת מצרים.

(ב) ותירץ הגרי"ז ע"פ מש"כ הרמב"ן בדבריו ו, ד עה"כ שמע ישראל ה' אלקינו וגו', וז"ל:

ואתה צריך להתבונן בזה, כי שינה הכתוב כאן לומר "ה' אלהינו", ולא אמר "אלהיך" כמו שאומר בכל מקום, "שמע ישראל אתה עובר היום וגו', כי ה' אלהיך" (להלן ט, א - ג), "שמע ישראל אתם קרבים היום וגו', כי ה' אלהיכם" (להלן כ, ג - ד), וכן בכל הפרשיות שידבר עם ישראל יזכיר "ה' אלהיכם" או "ה' אלהיך", וגם בכאן אמר "ואהבת את ה' אלהיך". אבל הזכיר ביחוד "ה' אלהינו", כי עשה עם משה את הגדולות ואת הנוראות לעשות לו שם תפארת¹. והנה דל"ת אחד גדולה, לרמוז על מה שכתוב (ישעיה סג, יב) "מוליך לימין משה זרוע תפארתו" בוקע מים מפניהם לעשות לו שם עולם". עכ"ל.

הרי שבפסוק ראשון של שמע מרומז שעשה עם משה את הגדולות ואת הנוראות, והיינו מופתי יציאת מצרים וקריעת ים סוף. עכ"ד הגרי"ז.

אמנם ביאור הגרי"ז לכאורה הוא קצת דוחק, שהרי לפי דבריו ענין יצי"מ אינו מפורש בכתוב שמע ישראל וגו', אלא רק מרומז, וגם הוא ענין שע"פ הסוד, וא"כ איך נאמר שהקונה מזוזה וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה, כבר הודה ביצי"מ, והרי רמז וסוד הללו אין כל אדם מישראל יודעם ומכוון להם.

¹ ישעיה סג, יד: "כבהמה בבקעה תרד רוח ה' תניחנו כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת". וכתב הרמב"ן בשמות ו, ב: והנה הענין, שהאבות היה גלוי השכינה להם והדבור עמהם במדת הדין רפה ונהג עמהם בה, ועם משה יתנהג ויוודע במדת הרחמים שהוא בשמו הגדול, כטעם "מוליך לימין משה זרוע תפארתו" (ישעיה סג, יב), וכתוב (שם, שם, יד) "כן נהגת עמך לעשות לך שם תפארת". עכ"ל. וברמב"ן דברים לד, יב: "והמורא הגדול" - מדת הרחמים, כענין שכתוב (ישעיה ח, יג) "אותו תקדישו והוא מוראכם", ולזה מתכוונים בספרי במכת בכורות ובקריעת ים סוף, כי כתוב במ (שם סג, יד) "לעשות לך שם תפארת". עכ"ל.

(ג) ונראה לבאר דברי הרמב"ן באופן אחר, די"ל שהרמב"ן לשיטתו בפרשת יתרו (שמות כ, ב) שכתב שם וז"ל:

"אנכי ה' אלהיך" - הדבור הזה מצות עשה. אמר "אנכי ה'" - יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה', והוא אלהים להם, כלומר הווה קדמון מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, והוא אלהים להם שחייבים לעבוד אותו.

ואמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ, כי בידיעה ובהשגחה ממנו יצאנו משם, וגם תורה על החדוש, כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו, ותורה על היכולת, והיכולת תורה על הייחוד, כמו שאמר (לעיל ט, יד) "בעבוד תדע כי אין כמוני בכל הארץ". וזה טעם "אשר הוצאתיך", כי הם היוודעים ועדים בכל אלה. וטעם "מבית עבדים" - שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כה, נה). וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו (ברכות יג, ב) קבלת מלכות שמים, כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם. וכו'.² עכ"ל הרמב"ן.

(ד) אשר נראה בביאור דבריו שם, שכונתו לפרש שהפסוק "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" נחלק לשני חלקים, באופן שהכתוב "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" הוא המשך הכתוב "אנכי ה'", ואילו הכתוב "מבית עבדים" הוא המשך הכתוב "אלקיך", כלומר כאילו כתוב "אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ואנכי אלקיך אשר הוצאתיך מבית עבדים". (דרישא דסיפא דקרא - קאי ארישא דרישא, וסיפא דסיפא - קאי אסיפא דרישא).

וכמו שמצינו ברמב"ן לקמן (כד, יב) עה"כ "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם", וז"ל: "ואשר כתבתי" יחזור על הלוחות, ו"להורותם" על התורה והמצוה. ושיעור הכתוב, "ואתנה לך את לוחות האבן אשר כתבתי, והתורה והמצוה להורותם". עכ"ל. (והוצרך לפרש כן משום שהרי רק הלוחות נכתבו ע"י ה').

וכע"ז מצינו ברש"י עה"כ (שמות כה, ז) "אבני שהם ואבני מלאים לאפד ולחשן", שפירש וז"ל: אבני שהם לאפוד, ואבני המלואים לחשן, עכ"ל. ובדעת זקנים שם: כיצד, אבני שהם לאפד, כדכתיב ולקחת את שתי אבני שהם וכתוב ושמית את שתי האבנים על כתפות האפוד, ואבני מלואים לחשן, כדכתיב ומלאת בו מלואת אבן וגו', וכי האי גונא מצינו הרבה מקראות מתפרשים, "המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ".³ עכ"ל.

² והמשך דבריו שם: וכך אמרו במכילתא (בפסוק הבא) "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" למה נאמר, לפי שהוא אומר "אנכי ה' אלהיך", משל למלך שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות, אמר להם לאו, כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירות, שאם מלכותי אינכם מקבלים, גזירותי אינך אתם מקיימין. כך אמר המקום לישראל "אנכי ה' אלהיך", "לא יהיה לך", אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו הן, כשקבלתם מלכותי קבלו גזרותי, כלומר אחר שאתם מקבלים עליכם ומודים שאני ה' ואני אלהיכם מארץ מצרים, קבלו כל מצותי. עכ"ל.

³ "מי כה" אלהינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ" (תהלים קיג, ה - ו), וכתב האבן עזרא: אמר רבי משה וכו' כי כן הפירוש, המגביהי לשבת - בשמים, המשפילי לראות - בארץ, וכמוהו אבני שוהם - לאפוד, ואבני מילואים -

(ה) ובזה ביאר הרמב"ן ששני חלקי הפסוק באים להורות על שני דינים נפרדים הנכללים במצוה זו, וכלשון הרמב"ן שם:

יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו (א) כי יש ה', (ב) והוא אלהים להם. כלומר (א) הווה קדמון מאתו היה הכל בחפץ ויכולת, (ב) והוא אלהים להם שחייבים לעבוד אותו. עכ"ל.

הדין הראשון הוא "אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים", וענינו הוא ידיעת ה' ויחודו מכח מופתי יציאת מצרים. כלומר שיציאת מצרים שהוכיחה לעינינו את מציאות ה' ויכולתו ורצונו והשגחתו ויחודו, מחייבת אותנו להאמין שיש הוי"ה, שהוא השם המורה על כל הענינים האלו [וכלשון הרמב"ן שם: ואמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ וכו']. וזוהי כונת הכתוב, שמאחר ש"הוצאתיך מארץ מצרים" וראית בעיניך את מציאותי ויכולתי [וכלשון הרמב"ן שם: וזה טעם "אשר הוצאתיך", כי הם היודעים ועדים בכל אלה], מזה תדע ש"אנכי ה'".

והדין השני הוא "אנכי אלקיך אשר הוצאתיך מבית עבדים", וענינו הוא קבלת מלכות שמים מאחר שהוציאנו מבית עבדים, [כי "אלקיך" פירושו מלכך ואדוניך, כמש"כ רש"י במדבר (טו, מא): "אני ה' אלהיכם" וכו' - על כרחכם אני מלככם, וכו'. עכ"ל. וכמש"כ רש"י בראש השנה (לב, א): "אני ה' אלהיכם" - הוא לשון אני אדון לכם. עכ"ל]. כלומר שהואיל והוציאנו מעבדות לחירות, הרי"ז מחייב שנקבל אותו עלינו לאדון ונהיה לו לעבדים. [וכלשון הרמב"ן שם: שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים]. וזוהי כונת הכתוב, שמאחר ש"הוצאתיך מבית עבדים", לפיכך "אנכי אלקיך" ואתה עבדי.

(ו) ובזה יתיישבו דברי הרמב"ן בפרשת בא באופן נפלא, דהנה הדין השני הנ"ל שפירש הרמב"ן בפרשת יתרו, דהיינו החיוב שיהיה השם לנו לאלקים ואנו עבדיו, הרי זהו ענין קריאת שמע, וכמש"כ הרמב"ן שם על דין זה: וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו (ברכות יג, ב) קבלת מלכות שמים, עכ"ל⁴, והרי פסוק ראשון של שמע, הוא שקראוהו רבותינו קבלת מלכות שמים (כמבואר בגמ' ברכות שם, עי"ש), ואמנם הרי דין זה מפורש הוא בפסוק ראשון של שמע לפי פשוטו של מקרא, שהרי נאמר שם "ה' אלקינו" [דומיא ד"אנכי ה' אלקיך"], וכמו שפירש רש"י בברכות (כא, א) וז"ל: קבלת מלכות שמים - כדאיתא בקריאת שמע שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך מיוחד, עכ"ל, וזהו שאמרו בגמ' ר"ה (לב, ב) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד - מלכות,

לחשן. עכ"ל. וכ"כ הרד"ק שם: ויש מפרשים, המגביה לשבת - בשמים, ומשפילי לראות - בארץ. עכ"ל. (וע"ע בספר הכתר והקבלה שמות יב, טו שפירש כמה פסוקים בתורה על דרך זו).

⁴ ומבואר ברמב"ן דלא כהרמב"ם שכתב בספר המצוות (עשה ב) שמצות יחוד ה' היא שקראוהו חכמים "קבלת מלכות שמים", ויתכן שזהו שבא הרמב"ן לאפוקי במה שכתב בהמשך דבריו שם וז"ל: כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם, עכ"ל, כי לדעתו ענין קבלת מלכות שמים הוא קבלת מלכותו עלינו להיותו מלכנו ואנחנו עמו, ודלא כהרמב"ם שענין מלכות שמים הוא ידיעת יחודו, שלפ"ז אינו כנגד העם כלומר להיותו מלכנו, אלא כלפי מלכות שמים כשלעצמה. והבן.

דברי ר' יוסי. ע"כ. (והכי קי"ל, שהוא מן הפסוקים שיוצאים בהם ידי חובת הזכרת פסוקי מלכות בר"ה).⁵

ונמצא שלדברי הרמב"ן בפרשת יתרו, אכן פסוק ראשון של שמע מורה על יציאת מצרים, שהרי רק מכח יצי"מ נתחייבנו בקבלת מלכות שמים, כלומר שיהיה ה' אלקינו ואנו עבדיו, וכמש"כ הרמב"ן שם:

וטעם "מבית עבדים" - שהיו עומדים במצרים בבית עבדים, שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלהים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", עכ"ל.

וא"כ הקובע מזוזה בפתחו ונתכוון בענינה [שיש בה פרשת שמע, אשר פסוק ראשון שלה כתוב בו "ה' אלקינו", דהיינו קבלת מלכות שמים] הרי הודה שה' הוא אלקינו ואנו עבדיו, וא"כ ממילא כבר נכלל בהודאתו גם שהוציאנו מעבדות לחירות, שהרי כל עיקר מה שהוא אלקינו, אינו אלא מאחר שהוציאנו מעבדות לחירות.⁶

ז) ולפ"ז מדוקדק היטב לשון הרמב"ן בפרשת בא שכתב וז"ל:

כי הקונה מזוזה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה כבר הודה וכו', מלבד שהודה שחסד הבורא גדול מאד על עושי רצונו שהוציאנו מאותו עבדות לחירות, עכ"ל.

אשר לפמשנ"ת יוטעם היטב מה שנקט הרמב"ן שהוציאנו מעבדות לחירות, ולא נקט בסתמא שהוציאנו ממצרים, שהרי עצם יצי"מ אינה מחייבת שיהיה אלקינו, אלא מחייבת רק ידיעת מציאותו, יכלתו והשגחתו וכו', (דהיינו הדין הראשון שנאמר בעשרת הדברות בפרשת יתרו, וכמשנ"ת לעיל בדברי הרמב"ן שם, שזה ענין "אנכי ה' וכו' אשר הוצאתיך מארץ מצרים"), ורק מה שהוציאנו מעבדות לחירות הרי"ז מחייב שיהיה אלקינו, (דהיינו הדין השני שנאמר שם, וכמשנ"ת לעיל בדברי הרמב"ן, שזה ענין "אנכי אלקיך אשר הוצאתיך מבית עבדים"), ונמצא שמי שמכיר שה' הוא אלקינו, ממילא הודה בענין זה דוקא, שהוציאנו מעבדות לחירות.

ולענ"ד הוא אמת לאמיתה של תורה ביישוב דברי הרמב"ן ממה שהקשה עליו הגרי"ז.

⁵ ובה יש לבאר מה שמצינו בירושלמי ברכות (פרק א הלכה ה) מפני מה קורין (שתי) פרשיות הללו בכל יום, וכו', ר' לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן, "אנכי ה' אלהיך" - "שמע ישראל ה' אלהינו", וכו'. ע"כ.

והנה הרמב"ן בפרשת ואתחנן (דברים ו, ד) עה"כ "שמע ישראל" וגו', גם הוא כתב שהיא מצוה שבאה לבאר מצות "אנכי ה' אלקיך", אך שם כתב כן לענין סיפא דקרא ד"ה' אחד", ולפ"ז אינו כמו שנתבאר בירושלמי הנ"ל שהוא לענין "ה' אלקינו". [וז"ל הרמב"ן שם: "שמע ישראל ה' אלהינו (ה' אחד)" - גם בזה מצוה שיבאר. כי בדבור "אנכי ה' אלהיך" יהיה היחוד, וכמו שאמרו (מכילתא בחדש ה) רבי נתן אומר מכאן תשובה למינים שהם אומרים שתי רשויות הן, שכשעמד הקב"ה על הר סיני ואמר "אנכי ה' אלהיך" מי מיחה כנגדו, אבל בא לבאר המצוה הזו, עכ"ל]. ואמנם בירושלמי שם מבואר להדיא שאינו לענין סיפא דקרא ד"ה' אחד", ודלא כהרמב"ן, כי לענין "ה' אחד" דרשו בירושלמי שם שהוא כנגד דיבור אחר, שכן אמרו שם, "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" - "ה' אחד". ע"כ.

⁶ וכן מבואר ברמב"ן (שמות יג, ט) עה"כ "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים", וז"ל: שיעורו - והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים למען תהיה תורת ה' בפיך. ופירושו שתכתוב על ירך ועל בין עיניך יציאת מצרים ותזכור אותה תמיד, למען שתהיה תורת ה' בפיך לשמור מצותיו ותורותיו כי הוא אדוניך הפודך מבית עבדים. עכ"ל.

הרב שלמה לאבל
ירושלים

סוס פָּרְעָה בָּרָכְבוּ וּבְפָרְשָׁיו

סוס ורכב על הים

בשירת הים נאמר:

(א) אֲזַי יִשִּׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַה' וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר אֲשִׁירָה לַה' כִּי גָאָה גָאָה סוּס וָרֶכֶב רָמָה בָּיָם:

(ב) עֲזִי וְזִמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה זֶה אֱלֹהֵי וַאֲנֹהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאֶרְמָמְנָהוּ:

(ג) ה' אִישׁ מִלְחָמָה ה' שְׁמוֹ:

(ד) מִרְכַּבַּת פָּרְעָה וַחֲיִלּוֹ יָרָה בָיָם וּמִבְּחַר שְׁלָשָׁיו טָבְעוּ בָיָם סוּף:

ולכאורה עיקר שירת הים היה על הצלת בני ישראל מהמצרים על ידי נס קריעת ים סוף. הישועה הגדולה שנקרע הים ועברו ישראל בתוכו בחרבה, ומאידך כשהמצרים נכנסו חזר הים לאיתנו והמצרים כולם טבעו, וראו ישראל את המצרים מתים, וכמו שנאמר:

(ל) וַיֹּשַׁע ה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת עַל שִׁפְתַּי הַיָּם:

(לא) וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם וַיֵּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְינוּ בּוֹ וּבִמֹּשֶׁה עַבְדּוֹ:

אם כן השירה הייתה צריכה להיות על הצלת ישראל ומיתת המצרים, וכמו שאנו אומרים בברכת 'ואמונה כל זאת' בתפילת ערבית: 'המעביר בניו בין גזרי ים סוף ואת רודפיהם ואת שונאיהם בתהומות טבע, וראו בניו את גבורתו שבחו וכו', ובמקום זה מתחילה השירה בדבר מיתת הסוסים והרוכבים, שזו הייתה גאוות ה' – "סוס ורכב רמה בים". ויש לתמוה, מדוע חשוב לציין אם הסוסים טבעו או ניצלו, ומה לנו אם נפלו המצרים לים יחד עם הסוס שרכבו עליו או בלעדיו.

וכן יש לתמוה בהמשך, שמדגיש את גבורת ה' שהוא איש מלחמה, "מִרְכַּבַּת פָּרְעָה וַחֲיִלּוֹ יָרָה בָיָם", וכי הייתה המלחמה עם המרכבות או עם המצרים, ומה יש להזכיר המרכבות. ורק בהמשך מדבר על המצרים עצמם (ז) וּבָרַב גְּאוֹנָה תִּהְרַס קִמְיָה תִּשְׁלַח חֲרֹנֶה יֹאכְלֵמוֹ פֶּקֶשׁ וְכָל הַהִמְשָׁךְ.

ובסוף השירה, שנכתב מעין סיכום ושיטה אחרונה, נאמר שוב:

(יט) כִּי בָא סוּס פָּרְעָה בָּרָכְבוּ וּבְפָרְשָׁיו בָּיָם וַיִּשָּׁב ה' עֲלֵהֶם אֶת מִי הַיָּם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בִּיבֻשָּׁה בְּתוֹךְ הַיָּם.

גם בשירה המקוצרת של מרים והנשים נאמר רק "שירו לה' כִּי גָאָה גָאָה סוּס וָרֶכֶב רָמָה בָּיָם", ומשמע שעניין הסוס ורכבו היה עיקרה של השירה.

העיסוק המשמעותי בסוס ורכב פרעה מופיע גם בתיאור התורה למעלה:

(כג) וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם כָּל סוֹס פְּרָעָה רָכְבוּ וּפָרָשָׁיו אֶל תּוֹךְ הַיָּם
(כד) וַיְהִי בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר וַיִּשְׁקָף ה' אֶל מַחֲנֵה מִצְרַיִם בְּעָמוּד אֵשׁ וָעָנָן וַיָּהָם אֶת מַחֲנֵה מִצְרַיִם:
(כה) וַיִּסֶּר אֶת אַפִּן מִרְכַּבְתָּיו וַיִּנְהָגוּ בְּכִבְדָּת וַיֹּאמֶר מִצְרַיִם אֲנוֹסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי ה' נִלָּחֵם
לָהֶם בְּמִצְרַיִם:

וברש"י: "כל סוס פרעה - וכי סוס אחד היה אלא מגיד שאין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד. בעמוד אש וענן - עמוד ענן יורד ועושה אותו כטיט ועמוד אש מרתיחו, וטלפי סוסייהם משתמטות. ויסר את אפן מרכבתיו - מכח האש נשרפו הגלגלים והמרכבות נגררות וכו'".

הרי שהייתה כאן מלחמה מיוחדת עם הסוסים והמרכבות, שנשרפו הטלפים וגלגלי המרכבות. וצריך להבין מה העניין במלחמה בסוסים, עד שנצרך להדגיש שאין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד. ועוד, שבין כך נכנסו המצרים לים עם הסוסים והמרכבות, וטבעו כולם וצללו תהומה, ומה היה הצורך בנס המיוחד הזה.

והנה לפני זה נאמר:

(ט) וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵיהֶם וַיִּשְׁיִגּוּ אוֹתָם חֲנִים עַל הַיָּם כָּל סוֹס רָכַב פְּרָעָה וּפָרָשָׁיו וְחִילוֹ עַל
פִּי הַחִירָת לִפְנֵי פֶּעַל צָפוֹ:
(י) וּפְרָעָה הִקְרִיב וַיִּשְׂאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֵינֵיהֶם וַהֲגָה מִצְרַיִם נִסֵּעַ אַחֲרֵיהֶם וַיִּירָאוּ מְאֹד
וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה':

והקשה האבן עזרא: "יש לתמוה, איך יירא מחנה גדול של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם, ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם? התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל, וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה, ואיך יוכל עתה להלחם עם אדוניו, והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה וכו'".

ועדיין צריך להבין ממה יראו כל כך בני ישראל, הרי חמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים¹. וכיוון שהכינו עצמם למלחמות והצטיידו בנשק למלחמה עם עמי ארץ כנען, למה לא יכלו להילחם עם המצרים.

ומה שנראה לבאר בזה בס"ד, דמצינו שהמצרים היו העם החזק ביותר באותה תקופה, ויש להבין מה היה מקור כוחו וסיבת עוצמתו.

הנה בספר בראשית אנו נפגשים עם בעלי חיים מבויתים שמשחר האנושות השכיל האדם להשתמש בהם לצרכיו. זמן קצר לאחר בריאת האדם מצינו בהבל שהיה רועה צאן, ובאברהם נאמר (בראשית פרק יב) וַיְהִי לוֹ צֹאן וּבָקָר וְחֲמֹרִים וְעֶבְדִּים וְשִׁפְחָת וְאֶתְנַת וְגַמְלִים:

¹ שמות יג, יח.

כשהלך אברהם לעקידת יצחק הוא חבש את חמורו ולא נסע בעגלה, ואף לא רכב על סוס, אף שהוא בהמת הרכיבה העיקרית. וכמו שמצינו גבי בלעם בפסיקתא זוטרתא²: "ותאמר האתון אל בלעם. מלמד שאמרו שרי מואב לבלעם למה לא רכבת על סוס טוב כי רכבת על האתון הזה. אמר להם הסוס שלי בשדה הוא והאתון למשא והסוס לרכיבה. אמרה לו האתון הלא אנכי אתונך אשר רכבת עלי מעודך עד היום הזה בין למשא בין לרכיבה אין לך זולתי. ושמא תאמר מזמן קרוב אני לך אני לך אלא מעודך עד היום הזה".³

הרי שהיה בזיון לרכב על חמור, שהיה מיועד כפי הנראה רק לעניים ופשוטי עם. ויש לתמוה טובא שהרי האבות חיו בעשירות מופלגת כמלכים, וכדברי הרמב"ן⁴: "אבל היו האבות כלם כמלכים, ומלכי גוים באים לפניהם וכורתים עמהם ברית". והשאלה ששאלו את בלעם, למה לא רכבת על סוס טוב נשאלת גם על אברהם אבינו.

ושוב במסע אליעזר לחפש אשה ליצחק נאמר (בראשית פרק כד), "וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֲשָׂרָה גַמְלִים מִגַּמְלֵי אֲדָנָיו וַיֵּלֶךְ וְכָל טוֹב אֲדָנָיו בְּיָדוֹ וַיָּקֶם וַיֵּלֶךְ אֶל אֶרֶם נְהָרִים אֶל עִיר נָחוּר": ואם לקח כל טוב אדוניו מדוע לא לקח סוס ועגלה, ובפרט שרכיבה אינה מתאימה לאשה משום צניעות, וכדאיתא במסכת פסחים⁵ "תניא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב ... [רש"י: לפי שאין הגון להזכיר רכיבה ופיסוק רגלים באשה], ובאשה לא כתיב בה מרכב והכתיב ותקם רבקה ונערתיה ותרכבנה על הגמלים, התם משום ביעתותא דגמלים אורחא היא." ואם כן מדוע לא לקח בשבילה סוס ועגלה.

וביעקב אבינו נאמר (בראשית פרק ל) "וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֶאֱן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וְעֶבְדִּים וּגְמָלִים וְחֻמְרִים": ובכל זה בולטת היעדרות הסוס. ושוב במתנת יעקב לעשו מצינו שנתן לו כמה מיני בעלי חיים מבויתים, אך לא סוסים.

והתשובה לכל זה היא בתכלית הפשטות - לאבות הקדושים לא היה סוס ולא עגלה, כי סוס לרכיבה - היינו ביות הסוס ואילופו לשימוש האדם ברכיבה ובמשא, טרם היה בימים ההם, וגם עגלה לא הייתה עוד, וכמו שיתבאר לפנינו.

הפעם הראשונה שאנו פוגשים סוס בתורה היא בימי יוסף במצרים: (בראשית פרק מז יז) "וַיָּבִיאוּ אֶת מִקְנֵיהֶם אֶל יוֹסֵף וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף לֶחֶם בְּסוּסִים וּבְמִקְנֵה הָצֹאן וּבְמִקְנֵה הַבָּקָר וּבְחֻמְרֵים וַיִּנְהֲלֵם בְּלֶחֶם בְּכָל מִקְנֵהוֹם בְּשָׁנָה הַהִוא": והמשמעות היא שהסוס היה נפוץ מאוד, עד שתפס מקום בראש בין בעלי החיים האחרים שנתן להם יוסף לחם תמורתם. וכן בהמשך במכת דבר נאמר (שמות פרק ט ג) "הִנֵּה יָד ה' הוֹיָה בְּמִקְנֶךָ אֲשֶׁר בְּשָׂדֶךָ בְּסוּסִים בְּחֻמְרִים בְּגַמְלִים בְּבָקָר וּבְצֹאן דָּבָר כִּבְד מְאֹד": שוב זכה הסוס למקום הראשון.

² מדרש לקח טוב על במדבר, פרשת בלק [מתחיל בדף קכו עמוד א]

³ וכן הוא בעוד מדרשים ובגמ' ע"ז ד, ב בשינוי לשון.

⁴ פירושו לבראשית כה, לד.

⁵ ג, א.

מפשטות הכתובים משמע שמלבד במצרים לא היו סוסים בנמצא, ועל כל פנים באזור ארץ ישראל. אם כן יש אפילו להניח שהסוס הוא המצאה מצרית. הם בייתו את הסוס, לרכיבה ואז לכלי מלחמה. ובהמשך נפוץ שימושו על פני כל הארץ, ושימש את האנושות ככלי תחבורה עיקרי.

ומצינו גם לאחר מכן שמקור הסוסים בעולם היה מצרים, וכמו שנאמר בפרשת המלך (דברים פרק יז טז) "רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס". וברש"י שם כתב בתוך דבריו "...שהסוסים באים משם, כמה שנאמר בשלמה, ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף וסוס בחמשים ומאה (מלכים א' י כט)".

גם את העגלה ככלי תחבורה מצאנו לראשונה במצרים. אנו פוגשים אותה לראשונה בתורה בימי יוסף במצרים: (בראשית פרק מה יט) "וְאַתָּה צִוִּיתָהּ זֹאת עָשׂוּ קָחוּ לָכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עֲגָלוֹת לְטַפְּכֶם וְלַנְּשֵׁיכֶם וְנִשְׂאֲתֶם אֶת אֲבִיכֶם וּבָאתֶם:"

וכתב רשב"ם: "ואתה צויתה - עתה אני מצוה אותך לקחת עגלות ובהמות למשוך, כי לא היה אדם יכול להוציא מן המלכות עגלה כי אם על פי פרעה, ודוגמא זו בתלמוד אין פרה וחזירה יוצאה ממצרים אלא אם כן נטלה האם שלה".

היינו שעגלות היו רק במצרים. ויש מקום לומר שהמצרים היו אלו שהמציאו את הגלגל, ואת האפשרות לבנות רכב בצורת עגלה רתומה לבהמות. ובוזה הקדימו את שאר העולם בקידמה של כמה דורות. וכל כך שמרו על המונופול שלהם עד שאפילו יוסף שהיה שליט במצרים, וניהל למעשה את כל הממלכה, לא הייתה לו רשות להוציא עגלה ממצרים, רק המלך פרעה בעצמו יכול היה לצוות על זה.

והנה לא מצינו שיוסף שלח סוסים יחד עם העגלות להביא את בני ישראל למצרים. ולפי הדברים האלו יש לדייק מלשון הרשב"ם שמה שאמר פרעה 'עתה אני מצוה אותך לקחת עגלות ובהמות למשוך' - בהמות היינו חמורים וכדומה, אבל סוסים לא הרשה פרעה אף בנסיבות כל כך מיוחדות אלה. וגם עגלות לא הרשה פרעה רק לצורך הנשים והטף, ולהביאם מיד מצרימה בחזרה.

ובהמשך כשחזרו בני יעקב אל אביהם נאמר:

(כה) וַיַּעֲלֵוּ מִמִּצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אֶרֶץ כְּנָעַן אֶל יַעֲקֹב אֲבִיהֶם:

(כו) וַיִּגְדּוּ לוֹ לֵאמֹר עוֹד יוֹסֵף חַי וְכִי הוּא מִשְׁלַח בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם וַיַּפֵּג לָבֹוּ כִּי לֹא הָאֱמִין לָהֶם:

(כז) וַיִּדְּבְרוּ אֵלָיו אֵת כָּל דִּבְרֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵהֶם וַיֵּרָא אֶת הָעֲגָלוֹת אֲשֶׁר שָׁלַח יוֹסֵף לְשִׂאת אֹתוֹ וְתַחֵי רוּחַ יַעֲקֹב אֲבִיהֶם:

וצריך להבין איך ידע יעקב על ידי העגלות בוודאות שעוד יוסף חי, וידועים דברי רש"י שכתב שם, 'סימן מסר להם במה היה עוסק כשפירש ממנו, בפרשת עגלה ערופה'.

אבל הרשב"ם מפרש כדרכו על דרך הפשט: "... וגם ראה את העגלות אשר שלח יוסף על פי פרעה, ותחי רוח יעקב, כי שמר את הדבר שסוף יוסף להיות מושל [והעגלות הללו] אינן יוצאות

ממצרים כי אם על פי מושל, כמו שפירשתי למעלה". ועל דרך זה כתב בדעת זקנים מבעלי התוספות שם.

וכבר נאמר במשלי (פרק כא לא) "סוס מוכן ליום מלחמה וְלֵה' הַתְּשׁוּעָה". ומבלי להיות בקי בתורת המלחמה בכלל ובתורת המלחמות של זמנים קדומים, עובדא היא שכלי המלחמה העקרי בעולם הקדום, עד מלחמת העולם הראשונה, היה הסוס. ובאותה תקופה רק למצרים היו סוסים, ופשוט שהם היו הממלכה החזקה בעולם העתיק, ואיש לא עמד בפניהם.

ובנוסף שיכללו המצרים את המצאת הגלגל והעגלה לצרכים צבאיים, לבנות מרכבות אימתניות נושאות גייסות, מעין הנגמ"ש של ימינו, וזה יחד עם הסוסים והפרשים היה גאוות ועוצמת הצבא המצרי.

וגם לאחר אותו זמן מצינו בפרשת המלחמה בתורה שהסוס והרכב היו עיקר המערך המלחמתי, וכמו שנאמר (דברים פרק כ): "כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל אֹיְבֶיךָ וְרִאִיתָ סוּס וְרֶכֶב עִם רַב מִמֶּךָ לֹא תִירָא מֵהֶם".

ומעתה מובן שאף שבני ישראל יצאו חמושים בכלי זיין ממצרים, לא מצינו שהיו להם סוסים ומרכבות. וכמו שנאמר בשמות פרק יב: (לז) "וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִרְעַמְסֵס סִכְתָּה כָּשָׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלֵי וכו' ... וַצֵּאן וּבָקֶר מְקֻנָּה כָּבֵד מְאֹד: "ופשטות משמעות הפסוקים שלא היה להם אלא בקר וצאן ולא סוסים. ובזה הייתה להם לכל היותר יכולת להילחם עם חרבות וקשתות נגד צבא דומה, וכמו שהתנהלו המלחמות עד עידן מצרים על ידי חרב איש ברעהו, אבל לא הייתה להם שום יכולת להילחם עם הצבא המצרי האדיר שיצא נגדם עם רכב ופרשים.

וכשפרעה רדף אחרי בני ישראל נאמר:

(ו) וַיֹּאסֶר אֶת רֶכְבּוֹ וְאֶת עַמּוֹ לָקַח עִמּוֹ:

(ז) וַיִּקַּח שֵׁשׁ מֵאוֹת רֶכֶב בָּחוּר וְכָל רֶכֶב מִצְרַיִם וְשָׁלָשׁ עַל כֻּלּוֹ:

(ט) וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵיהֶם וַיִּשְׁיגּוּ אוֹתָם חֲנִים עַל הָיָם כָּל סוּס רֶכֶב פָּרָעָה וּפָרָשָׁיו וַחֲיִילוֹ עַל פִּי הַחִירָת לִפְנֵי בַּעַל צֶפֶן:

לכן יראו בני ישראל מאוד, כי לא היה להם שום סיכוי נגד המצרים.

וכאמור מרש"י, כל סוס פרעה - אין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד. ועוד לפני הישועה הגדולה שבר ה' את גאון מצרים, שהסוסים, גאוות הצבא המצרי, הוצאו מיד מכלל פעולה כשנשמטו טלפיהם מכח עמוד האש. וכן המרכבות הוצאו מכלל פעולה כשהגלגל, גאוות המצרים ותפארתם, הוסר מהמרכבות, כמו שנאמר ויסר את אופן מרכבותיו, וכדברי רש"י 'מכח האש נשרפו הגלגלים והמרכבות נגררות'.

ואחר כך הייתה התבוסה הסופית של המצרים בעת אשר סוס ורכבו רמה בים. וזה ביאור הפסוק, 'כִּי גָאָה גָאָה סוּס וְרֶכְבּוֹ רָמָה בַּיָּם', וכתרגומו, 'ארי אתגאי על גיותניא וגיאותא דיליה היא סוסיא ורכביה רמא בימא'.

שכמה שהמצרים היו גאים על צבאם של סוס ורוכבו, נתגאה וגבר עליהם ה' בעת קריעת ים סוף כשסוס ורכבו רָמָה בָּיָם, ובהמשך ה' איש מלחמה והתגבר גם על המרכבות כשמִרְכַּבְת פָּרְעָה וְחִילוּ יָרָה בָּיָם.

ובזה מובן שבעת אשר ראו בניו את גבורתו שבחו והודו לשמו, שה' משפיל גאים עדי ארץ ומגביה שפלים עד מרום, בהדגשה מיוחדת על השפלת ותבוסת הצבא המצרי האימתני של סוס ורוכבו ומרכבות פרעה.

ובזה יש לבאר גם מה שנאמר ביהושע (פרק יא):

(ד) וַיֵּצְאוּ הֵם וְכָל מַחֲנֵיהֶם עִמָּם עִם רַב כָּחוֹל אֲשֶׁר עַל שִׁפְת הַיָּם לָרֹב וְסוֹס וָרֶכֶב רַב מְאֹד:

(ה) וַיִּזְעְדוּ כָל הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה וַיָּבֹאוּ וַיַּחֲנוּ יַחְדָּו אֶל מִי מְרוֹם לְהִלָּחֵם עִם יִשְׂרָאֵל:

(ו) וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ אֶל תִּירָא מִפְּנֵיהֶם כִּי מִן הַיּוֹם הַזֶּה אֶתְּנֶנּוּ בְּיָדְךָ וְהָיָה כָּל הָעָם הַזֶּה לְפָנֶיךָ וְיָשָׁרְךָ לָאֵת סוֹסֵיהֶם תַּעֲקֹר וְאֶת מִרְכַּבְתֵּיהֶם תִּשְׁרֹף בָּאֵשׁ:

וכתב ע"ז רד"ק: (בפסוק ט)

"את סוסיהם עקר - להודיע כי מה שאמר לו השם את סוסיהם תעקר דרך מצוה אמר לו, ויש לשאול מה טעם אמר לו מצוה זאת במלחמה זו מה שלא צוה לו במלחמה אחרת ויש לפרש כי במלחמות האחרות לא היו בהם סוס ורכב כי אם בלכידת העיירות היו המלחמות גם חמשת המלכים על גבעון באו ללכדה ולא היו צריכין לסוס ורכב אבל זו המלחמה היתה מערכה שערכו מלחמה עם רב להלחם עם ישראל והיו צריכים לסוסים ולרכב והיו עמהם לרוב כמה שכתוב וראית סוס ורכב עם רב ממך ולא תמצא שאמר כן במלחמות אחרות וצוה הקדוש ברוך הוא לאבד הסוסים והרכב שהיו הגוים נלחמים בהם ובטחו ברכבם כי רב ולא ידעו כי שקר הסוס לתשועה וישראל בלא רכב וסוס נצחום והפילום חללים כי לה' התשועה לפיכך לא רצה האל ית' שיבזו ישראל להם הסוסים והמרכבות כדי שלא יבטחו בהם גם הם ויחשבו בלבם כי עם הסוסים יעשו המלחמות לפיכך צוה יהושע לעקר הסוסים ולשרוף המרכבות".

ובאמת בכל מלחמות יהושע לא מצינו סוס ורכב, רק במלחמה ההיא. ובהמשך מצינו סוס ורכב ברזל במלחמת סיסרא בספר שופטים. שבאותה העת החלו הסוס והרכב לחדור אט אט לשאר הארצות מחוץ למצרים, וכעבור זמן מצינו בספר מלכים שכבר נפוצו על פני כל הארץ.

וכאמור לבני ישראל באתה העת לא היו סוס ורכב, ולכן היה כאן ציווי מיוחד של אֶל תִּירָא מִפְּנֵיהֶם. וכאמור ברד"ק, "לא רצה האל ית' שיבזו ישראל להם הסוסים והמרכבות, כדי שלא יבטחו בהם גם הם ויחשבו בלבם כי עם הסוסים יעשו המלחמות, לפיכך צוה יהושע לעקר הסוסים ולשרוף המרכבות".

אֵלֶּה בְּרֶכֶב וְאֵלֶּה בְּסוֹסִים וְאֵנְחָנוּ בָּשֵׁם ה' אֱלֹהֵינוּ נִזְכִּיר:
הִמָּה בְּרָעוּ וְנִפְּלוּ וְאֵנְחָנוּ קִמְנוּ וְנִתְעוֹדָדוּ: (תהלים כ, ח-ט)

ביאור לחזון המנורה בספר זכריה

נלאו המפרשים לבאר את חזון המנורה, כי מעורבים בו פסוקים רבים תמוהים. והפירושים שהציעו לחזון עומדים בפני בעיה נוספת, לפי שהמלאך עצמו מפרש את פשר החזון והפירושים שהוצעו אינם זהים לפשר המלאך.

אנסה להציע כאן פירוש לחזון המנורה. אפתח ראשית בביאור התמונה שנתגלתה לזכריה, ולאחר מכן אבאר את משמעותה.

החזון מורכב משתי תמונות: האבן והמנורה.

בחזון **האבן** רואה זכריה אבן המוצבת לפני יהושע, וחוסמת כנראה בור או דרך. המלאך אומר לו שעל האבן נמצאות שבע עיניים, וה' עומד לפתח אותה, כך שהבור ייפתח.

אז מופיעה **המנורה**. היא עשויה זהב, מעיין מוצב מעליה (אולי ספל זהב ממנו נובע שמן אל המנורה) וממנו נשפכים שבעה זרמי שמן לכל אחד משבעת נרותיה.

מצד ימין ומצד שמאל של המעיין נמצאים שני עצי זית. בהמשך החזון מתבאר שעצי הזית הם שיבולי זיתים (זיתים אינם גדלים בשיבולים, והציע ר' ישעיהו לוי לפרש שאלו ענפי זית שזיתים צומחים עליהם בצפיפות, שלא כדרך הטבע). את שיבולי הזית מחזיקים שני צנתרי זהב - לפי פירוש דעת מקרא המילה צנתר נגזרת מ centaurus בלשון יוון, ומקורה פרסי. centaurus מתאר יצור כלאיים בעל גוף חיה וראש אדם, ולשיטתו הוא כמראה הכרובים, שדמותם דמות חיה או אדם בעל כנפיים. לפי דבריו מתבאר היטב לשון הפסוק שְׁנֵי הַזֵּיתִים אֲשֶׁר בְּיַד שְׁנֵי הַצְּנִתֹת הַזֶּהָב, דהיינו שצנתרות הזהב מחזיקים את הזיתים, אבל לדעת המפרשים שצנתרות הם צינורות אין הצינורות אוחזים זיתים בידם.

המלאך מפרש את חזון המנורה באמצעות פירוט של חזון האבן: לפני זרובבל נמצא הר גדול, אבל הוא יהפוך למישור וזרובבל יוציא את האבן הראשה (היא האבן שלפני יהושע) והיא תתגלה כאבן יפהפייה. כל מי שבז לקטנות המקדש הנבנה יראה את האבן המובדלת (שהוצאה מן הקרקע) שביד זרובבל. המלאך מוסיף ששבע העיניים שעל האבן הן שבע עיני ה' המשוטטות בכל הארץ.

זכריה עדיין לא מבין מה הם הזיתים, והמלאך מסביר לו שהם "שְׁנֵי בְנֵי הַיְצָהָר הָעֹמְדִים עַל אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ".

על פי קריאה זו, ביאור החזון הוא כדלהלן: את סמל האבן ביאר המלאך ואמר שהיא עוון הארץ, החוסם את בניין המקדש וניצב לפני יהושע הכהן לשטן. אבל על האבן כבר נמצאות שבע עיני ה', המשגיח עליה לפנותה, וזרובבל יבוא ויסלק את עוון הארץ, ויהפוך את המכשול עצמו לפאר. אותה אבן תשמש כביכול כאבן הראשה של המקדש 'אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה'.

המנורה היא סמל המקדש (מאז ועד היום) והמלאך מלמד ששפע ברכה והשגחה זורם אל המקדש מאת ה', ושבעת עיניו מתבוננות בו ומברכות אותו. על כל אחד משבעת הנרות יש שבעה זרמי ברכה מן המעיין, שמסמל את ברכת ה'.

השבע במקרא מסמל ריבוי ('שבעתיים'), ושבע כפול שבע מסמל ריבוי עצום. אם כן שבע עיני ה' הן השגחה רבה ומדוקדקת, וארבעים ותשעת המוצקות הן השגחה רבה לאין ערוך.

שני בני היצוה הם שני המלאכים האחראים על הורדת השפע לעולם, הם ניצבים מימין ומשמאל לה' - כבר בנבואת מיכיהו מצאנו "וְכָל צֶבֶא הַשָּׁמַיִם עִמָּד עָלָיו מִיָּמִינוֹ וּמִשְׁמָאלוֹ" (מלכים א, כב, יט). ונראה ביאור המדרש המובא ברש"י שם "אלו מיימינים ואלו משמאילים. מיימינים מלמדים זכות משמאילים מלמדים חובה" (תנחומא שמות יח) שכן בלשון המקרא ימין ה' מבטאת כוח, עזרה וישועה, כמו "אֶמְצָתִיךָ אֶף-עֲזָרְתִּיךָ אֶף-תְּמַכָּתִיךָ בְּיָמִין צִדְקִי". לעומת זאת שמאל אינה מוזכרת במפורש בלשון המקרא כלפי ה', אבל יד ה' בסתם מבטאת כוח וגבורה, גם כלפי השונאים, כמו "וְגַם יָד הַהִיְתָה בָּם לְהָמָם מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה עַד תָּמָם". אם כן, גם הסנגור וגם הקטגור מסכימים על הורדת השפע למקדש. כפי שראינו בחזון האבן, גם העוון עצמו יהפך לזכות.

בתורת הקבלה יתפרש השבע כמספר דווקני, ושבע עיני ה' הן שבע ספירות המכוונות בין קו ימין וקו שמאל. אבל גם בפשוטו של מקרא, שבע העיניים הן מטאפורה לריבוי של דרכי ההשגחה של ה', והימין והשמאל הם מטאפורה לדין ורחמים.

שער שני

סופרים וספרים

• ברכות אפרים ומנשה עמ' 51 – 76

הקדמה	– ישראל הלפרין	עמ' 51
תמצית מאמרו של הרב אלחנן סמט	– הרב שמואל בן שלום	עמ' 53
"וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה"	– הרב נתנאל חיים פאפע זצ"ל	עמ' 55
הקוד הלשוני לגילוי מהלכים מחודשים בהבנת פשש"מ	– הרב ישראל שחור	עמ' 56
"וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה" פירוש אחר	– הרב ישעיה לוי	עמ' 70

• חורבן משכן שילה עמ' 77 – 87

"עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים" פתיחה	– הרב ישראל שפירא	עמ' 77
על חורבן שילה	– הרב שמואל חיים דומב	עמ' 78
בעניין משכן שילה (מתוך מכתב לגרש"ח דומב)	– הרב משה מרדכי שולזינגר זצ"ל	עמ' 80

הקדמה:

חידושו של הרב סמט שנמצא בכת"י ה'דובר ישרים'

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

השמחה גדלה כאשר נתגלה שכבר הקדימו בחידוש זה אחד ומיוחד מגדולי בריסק וירושלים (בכת"י שיצא לאחרונה) לפני כמאה שלושים שנה, הלא הוא - "הרב המאור הגדול שבח עוז ומגדול, חריף ובקי משנתו זך ונקי, כש"ת מוהר"ר נתנאל חיים פאפע" (לשון האדר"ת) ה'צדיק הרב המאור הגדול אוצר מלא תורה ויראה טהורה מיקירי עיר הקודש ירושלים' (לשון הראי"ה קוק) 'איש מצויין בתורה בשערי ירושלים כבוד הרב המאור הגדול וכו' מורנו הרב... (הגרי"ח זוננפלד).

הגאון ר' נתנאל חיים פאפע זצ"ל נולד בשנת תקצ"ד בעיירה אנטיפאליע הסמוכה לבריסק, בצעירותו למד תורה כמקובל באותם ימים אצל רב העיירה הרב משה צבי רבינוביץ זצ"ל.

המחבר אשר הורתו, לידתו וגדילתו בעיירה הסמוכה לבריסק, ספג את שיטת הלימוד הליטאית המוכרת לנו מבית מדרשו של הגאון מוילנא ותלמידיו. ראוי להרחיב על דרכו בפירושו לחומש, ועוד חזון למועד. ראה במבוא 'מהות החיבור' שכתב המו"ל שליט"א (נמצא בכרך על בראשית).

הוציא לאור בחייו את ספרו "דבר ישועה" על מגילת אסתר, רק לאחר שעלה ארצה בהיותו בן חמישים ושבע (בשנת תרנ"א), ולאחר שמונה שנים הוציא לאור גם את ספרו "מגיד ישרים" על הגדה של פסח, כמו"כ הביא לדפוס את הספר "תפילת ישרים". הרב זצ"ל נלב"ע בירושלים בחנוכה תרס"ו בהיותו בן שבעים ושתיים. עם פטירתו הכריזו בירושלים על ביטול מלאכה.

את פירושו לתורה לא זכה להוציא בחייו. גליונות כתב ידו היו שמורים אצל צאצאיו למעלה ממאה שנה, ולאחר טרחה רבה יצאו לאור עולם בשנים האחרונות ע"י נכד נכדתו הגאון ר' ישראל שחור שליט"א, אב"ד בבית הדין הרבני דתל אביב. הגאון המחבר זצ"ל לא זכה לקרא שם לחיבורו, ונקרא ע"י עורך הכתבים שליט"א - 'דובר ישרים'. על סמך הפסוק במשלי (טז, יג) "דובר ישרים יאהב".

הרב זצ"ל לא התמקד רק בפירושים אלו, אלא נשא ונתן בהלכה כאחד מקדמאי עם גדולי ליטא וירושלים, ויעידו על כך ההסכמות על ספרו, ומשאו ומתנו אשר פורסמו בכתבי עת של אותם ימים, ובשו"ת גדולי הדור בזמנו (כגון ה'ישא ברכה'). בספריו ניכרת ידענות מפליגה בכל מקצועות התורה. אצל צאצאיו מצויים כתבי יד ופרסומים שונים בנושאים הלכתיים ובמקצועות הש"ס. כן ידוע להם כי קיימים בירושלים עוד כת"י הגאון זצ"ל ואשרי שיסייע לגאלם.

הגאון ה'דובר ישרים' הכביר בסוגייתנו לא פחות מעשרים וחמש קושיות! עד שלבסוף נאלץ לגלות פירוש באופן חדש. וכך הוא כותב:

"והנה הרבתי המון הקושיות והדקדוקים בפרשה זו למען הכריח על ידי זה אמיתת מה שנראה לעניות דעתי לפרש בפרשה זו באופנים חדשים אשר לא שערם הראשונים, אף שלכאורה אינו מתקבל על הדעת, אבל כוף אזניך לשמוע שבזה יתיישבו כל הדקדוקים על נכון. והנה כבר כתבתי בהקדמת הספר כלל חדש בסיפור התורה שלפעמים תכלול התורה

בפרשה אחת ובסיפור אחד שני ענינים שהיו בזמנים מתחלפים מפני השתוות הענין והסיפור או לכוונה אחרת, והקורא ידמה שהוא סיפור אחד ואינו כן, עיין שם שהבאתי איזה דוגמות לזה לפי ביאורי. על כן נראה לעניות דעתי ברור, שסיפור הפרשה מן 'יורא ישראל' שהוא פסוק ח' עד 'ויברכם ביום ההוא לאמר' שהוא פסוק כ', כל זה היה באמת תיכף בבואו אחר שאמר אל יוסף 'אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי'...."

* * * *

כל אחד נתנבא בסגנונו.

בראש ובראשונה טרחנו להביא באריכות את המחדש הקדום, מגאוני ירושלים ובריסק. דבריו אלו נדפסו בשנים האחרונות בספרו 'דובר ישרים' על התורה. מחמת האריכות וכפל הדברים, דברי הרב אלחנן סמט שליט"א אשר כיון לחידוש בעל ה'דובר ישרים' הובאו בתמצית. את התמצית כתב העורך הרב שמואל בן שלום.

כמה נאה להשכיח במדור אחד מאמר נוסף חשוב - תימוכין לדרכי פרשנות מסוג זה וגילוי 'קוד לשוני' מפליא, מנכד נכדתו של הגאון ה'דובר ישרים', הג"ר ישראל שחור שליט"א, שהוציא לאור את כתבי זקנו.

במקביל לחידוש הנ"ל, מציג הג"ר ישעיה לוי שליט"א פירוש שונה לפרשה זו, בדרכו הייחודית, מבלי להזדקק לחידוש המסעיר הנ"ל. כך הוא מיישב מהשאלות שהוקשו. כתב העת פותח את שעריו גם בנושא זה לביקורת הקוראים, ונקבל הערות והארות על סוגיא זו, כמו בשאר הסוגיות הנידונות בקובץ. המכתבים יפורסמו במדור מיוחד.

כבר אמרו בגמרא (פסחים ו:): ובספרי (בהעלותך) 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', ורש"י לא נמנע מלהשתמש בכלל זה. ואף הרמב"ן שמייעט בזה, לא נרתע מלפרש ע"ד 'מקרא מסורס'.

אע"פ שרב פפא (פסחים שם) מסייג את הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' - 'לא אמרן אלא בתרי ענייני אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר' ופירש"י: "בתרי ענייני - בשתי פרשיות: בחד עניינא - במקראות הסדורות בפרשה אחת: מכל מקום בשעת הצורך ראינו ראשונים שפירשו כן גם בפרשה אחת¹. יעויין במאמרו החשוב של הרב שחור שליט"א.

ישראל הלפרין

עורך

¹ יעוי' בתוס' ובר"ן שם בפסחים. וכן יעוי' ברש"י שמות ד, כ. ובראב"ע שם פסוק יט. ובחילוק בין 'מקרא מסורס' ל'מוקדם ומאוחר' עי' בספר 'מדרש התנאים' לגר"ו איינהורן זצ"ל בסוף מידה לב [ובכלל עניינים אלו עיי"ש במידות לא - לב].

הרב שמואל בן שלום

עורך

תמצית מאמרו של הרב סמט¹

א. הקושיות:

1. תיאור המפגש של יעקב ויוסף² נקטע אחרי דבריו הנרגשים של יעקב "אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי". יוסף אינו מגיב על זה כלל ועובר לסידורים טכניים של ארגון מקום מגורי השבטים בארץ גושן.

בפרשת ברכת אפרים ומנשה³ ישנם כמה קשיים נוספים:

2. יעקב אינו מכיר את בני יוסף, אחרי שבע עשרה שנות מגורים לצידם במצרים, ושואל "מי אלה".

3. אפרים ומנשה נולדו לפני שנות הרעב.⁴ יעקב הגיע למצרים שנתיים אחרי תחילת הרעב.⁵ ושהה בה שבע עשרה שנה. מכאן שלפני מות יעקב היו בני יוסף בני יותר מתשע עשרה שנה, אבל בפרשה הם מתוארים כסבילים, מוזזים ממקום למקום בידי יוסף,⁶ ובפרט מתואר שגובהם אינו עולה על ברכי יעקב,⁷ משמע שהיו אז ילדים קטנים.

ב. הצעת הפתרון

בתורה ישנה תופעה של 'סיפור מפוצל'. סיפור אחד מחולק לשני חלקים הנמצאים במקומות שונים. הסיבה לכך יכולה להיות עניינית או כרונולוגית. תופעה זו נמצאת בסיפור קבורת שרה,⁸ בסיפור פטירת משה⁹ ובסיפור נבואת המזבח.¹⁰ כך גם בפרשתנו, סיפור פגישת יעקב ויוסף חולק לשניים: חלקו הראשון, המפגש עם יוסף ודברי יעקב, נמצא בפרק מו וחלקו השני, המפגש עם בני יוסף וברכתם, בפרק מח. אם כן סיפור ברכת בני יוסף התרחש בזמן המפגש הראשון איתם, כאשר היו ילדים קטנים.

¹ השיעור נמצא בבית המדרש הוירטואלי (V.B.M) שע"י ישיבת הר עציון. שיעורים בפרשת השבוע מאת הרב אלחנן סמט.

² בראשית מו, כט והלאה.

³ בראשית מח.

⁴ בראשית מא, נ.

⁵ בראשית מה, י.

⁶ "ויגש אותם אליו", "ויוצא יוסף אותם", ועוד.

⁷ "ויוצא יוסף אותם מעם ברכיו".

⁸ בראשית כג.

⁹ דברים פרקים לב, לד.

¹⁰ מלכים א יג ומלכים ב, כג, טו-כ.

הסיבה לפיצול זה היא עניינית: התורה רצתה לתאר את מפגש יוסף ויעקב ברצף עם ניסיונות המשפחה להמשיך ולהישאר מאוחדת ככתוב "וישבת בארץ גושן והיית קרוב אלי" ¹¹ ואת ברכת אפרים ומנשה ברצף עם אישור מעמדם כבני יעקב ¹² ולפני ברכת השבטים.

אם הנחה זו נכונה נראה הקבלה מעניינת בין מפגש יעקב ויוסף למפגש יעקב ועשיו ¹³ – בשניהם מייד אחרי הנפילה על צווארו של קרוב המשפחה עוסקים הקרובים בהכרת הילדים הצעירים שנולדו בינתיים. גם מילים מנחות וחלוקה למחציות תימצאנה בצורה מדויקת יותר.

ג. תקרים לשיטה זו

רעיון זה דומה מעט לרעיון הידוע בספרות חז"ל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

רב שמואל בן חפני גאון בפירושו לפרק מח מתקשה בשאלה מס' 2, מביא דוגמה נוספת משאלה דומה ששאל שאל על דוד "בן מי זה העלם" ¹⁴ כאשר כבר היה אמור להכירו ממלחמת גלית ומתרץ "מסתבר שסיפור התוודעותו אליו אשר ביארנוהו היה מאוחר בזמן לסיפור גלית ונקבע לפניו על דרך מוקדם ומאוחר".

¹¹ בראשית מה, י.

¹² בראשית מז, ז.

¹³ בראשית לג, ד-ה.

¹⁴ שמואל א, י, נח.

הנאון רבי נתנאל חיים פאפע זצ"ל

בריסק, ירושלים (תקצ"ד – תרס"ו)

וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה *

עוד נראה לעניות דעתי באופן אחר לפרש כל הפרשה אחרי שנתעורר עוד בשאלות גדולות שיש בזו הפרשה ולא נתקררה דעתי בדברי המפרשים.

(א) יפלא על שאלתו מי אלה, כאילו לא ראה אותם מימיו והוא פלאי מאוד. ומה שכתבו המפרשים מחמת שעיניו כבדו מזוקן ראה רק שני בני אדם, אבל לא הכיר מי הם, יקשה על זה דאם כן היה ראוי לכתוב ההקדמה 'ועיני ישראל כבדו מזוקן' כו' קודם סיפור זה. אבל ממה שכתב זה אחר כך, משמע וודאי שלא זו היתה הסיבה מה ששאל מי אלה. ועוד יקשה לפי זה מיותר לשון מה שאמר יוסף 'אשר נתן לי אלקים בזה', כאילו מספר לו דבר חדש, והיה די באמרו 'בני הם' ותו לא. ומה שכתב רש"י ז"ל ששאל מי אלה שאינם ראויים לברכה כו', הנה הדרשה תדרש, אבל אין זה פשוטו של מקרא. ועוד דגם לפי דרשה זו יקשה מאוד, שהרי מקודם זה תיכף אמר, 'אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי', ואין לך ברכה גדולה יותר מזו שיתחלקו לשני שבטים בנחלת ארץ ישראל ומדוע לא נסתלקה ממנו השכינה אז באומרו דבר זה.

(ב) יקשה ממה נפשך, אם ראה אותם תיכף בבואם מדוע לא שאל מיד 'מי אלה', ואם לא ראה אותם עד אחר כך זה גופא קשיא מדוע לא ראה אותם מיד, והלא לא ניגשו אליו עד אחר כך שהגיש אותם אביהם, ומסתמא היו עומדים או יושבים במקום אחד בכל אותה העת בדרך ארץ רחוק ממנו מעט.

(ג) 'קחם נא אלי', למה לא אמר אל הבנים עצמן גשו נא אלי ואברך אתכם. וכן מה שכתב אחר כך 'ויגש אותם אליו', ובפעם השניה 'ויקח יוסף את שניהם' כו', 'ויגש אליו', למה לא יגשו בעצמן. ואם בפעם השניה יש לומר מפני קפידת יוסף שיהא עומד מנשה מימין יעקב הוצרך להגיש אותם בסדר זה, אבל בפעם הראשונה דמשמעות הכתוב שלא הקפיד יוסף בסדר, שלא היה רק לחיבוק ונישוק למה הוצרך יוסף להגישם?

(ד) 'וישק להם ויחבק להם', למה שינה כאן הסדר ממה שמצינו במקומות אחרים שהחיבוק קודם הנישוק כמו (כט, יג) 'ויחבק לו וינשק לו', וכן (לג, ד) 'ויחבקהו ויפול על צוואריו וישקהו', וכאן הקדים הנשיקה ואחר כך החיבוק.

(ה) יפלא מאוד החיבוק והנישוק גופא לאיזה צורך היה כאן, כיון שכבר היה רגיל עמם זה שבע עשרה שנה, ובפרט לדעת רש"י שאפרים היה רגיל אצלו תמיד בתלמוד. ומה שכתבו המפרשים להגביר את האהבה קודם הברכה כמו שמצינו אצל יצחק אביו שאמר 'גשה נא ושקה לי בני', הנה אין זה דומה ממש, ששם ציווה יצחק ליעקב שישקהו, וכאן נשק יעקב לבנים. (ובפרט לפי

* מתוך ספרו 'דובר ישרים', פרשת ויחי. ראה הקדמה למדור.

מה שכתבתי שם כוונה אחרת בזה, יעויין שם) ויותר יפלא אומרו ליוסף 'ראה פניך לא פללתי והנה הראה אותי אלקים גם את זרעך', מה מקום הוא לאומרו כאן קודם פטירתו. וזה המאמר היה שייך לאומרו מיד כשבא למצרים וראה את יוסף ובניו ליתן שבח והודיה למקום על זה, אבל לא כאן אחר שבע עשרה שנה שכבר נתיישן הדבר.

(ו) 'ויוצא יוסף אתם מעם ברכיו', למה הוציא אותם ואחר כך הגיש אותם פעם שנית, הלא היה די בפעם אחת ולהעמידן על הסדר שרצה בתחילה. (וראיתי בראב"ע שכתב על הפסוק 'ויוצא אותם' כו', מאוחר צריך להיות. ועל הפסוק 'ויקח יוסף את שניהם' כתב וכבר לקח, וכבר ראיתיך רבים כאלה, עד כאן לשונו. ולא ידעתי כוונתו, ואולי היה קשה לו גם כן קושיא זו, על כן פירש שהכתוב ויקח יוסף צריך לומר- הפרקים מוקדם שמיד בשעת ההגשה הראשונה סידר אותם כך. ומה שכתוב 'ויוצא יוסף', הוא רק שהוציא מעם ברכיו שיעמדו אצלו מנגד כדי שיוכל להניח ידו עליהם ולברכן, והוא דחוק.)

(ז) 'ושתחו לאפיו ארצה'. כל המפרשים יפרשו על יוסף כשחזר לאחוריו מלפני אביו. ואין ידוע השתחואה זו מה טיבה בכאן. ואם כן היה דרכו תמיד מה משמיענו הכתוב. ומה שכתבו המפרשים אין בהם טעם כעיקר יעויין שם.

(ח) 'ויקח יוסף את שניהם את אפרים בימינו משמאל ישראל' כו'. מה משמיענו הכתוב בזה, ומי לא ידע כי שני אנשים העומדים פנים בפנים יהיה ימין האחד נגד שמאל חברו ושמאלו נגד ימין חברו.

(ט) 'וישלח ישראל את ימינו' כו'. למה הוצרך כאן יעקב לשים את ידיו על בני יוסף בשעת ברכה יותר מעל בניו של עצמו שלא הוזכר בכתוב שנתן ידיו על ראש כל אחד בשעת ברכתו, וכן יצחק כשבירך את יעקב לא מצויין ששם את ידיו עליו כלל. ואם שמצינו נשיאת כפים אצל הכהנים בשעת ברכתם, וילפינן לה במסכת סוטה (לח.) מדכתיב (ויקרא ט, כב) 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם', אין זה רק בכהנים כשמברכין את הציבור, ודווקא בכהנים גזירת הכתוב, אבל לא מצינו כן במקום אחר, שהרי משה כשבירך את ישראל לפני מותו לא מצינו שנשא את ידיו עליהם, וכל שכן ביחיד את היחיד לפני מותו. ומה שכתוב במשה שסמך ידיו על יהושע שנאמר (במדבר כז, כג) 'ויסמוך את ידיו עליו', אין זה רק בסמיכה לשררה ונשיאות אבל לא לענין ברכה.

(י) והיא קושיא מוקדמת בפסוק, דלאיזה צורך הקדים הכתוב 'ועיני ישראל כבדו מזוקן', דלצורך עיקר הסיפור אין חילוק. דבשלמא אצל יצחק הוצרך להקדים 'ויהי כי זקן יצחק ותכהנה עיניו מראות', דבלאו הכי לא היה נוטל יעקב הברכות לפי רצון יצחק, אבל הכא כיון שהיה יודע יעקב שמנשה עומד בימינו ואפרים בשמאלו ובכוונה שכל את ידיו, אם כן אפילו היה רואה בטוב נמי היה כן, ואם שמפני שכבדו עיניו הוצרך להגיש את הבנים אליו שיראם בטוב כמו שכתבו המפרשים, אכתי קשה למה הוצרך הכתוב לספר זאת כיון שאיננו ענין וסיבה לתכלית הסיפור רק דברים של מה בכך, והוא קושיא גדולה לעניות דעתי מה שלא ראיתי שיתעורר בזה שום מפרש.

(יא) 'כי מנשה הבכור'. לשון "כי" קשה מאוד דמשמעו בכל מקום נתינת טעם. ומה שמצאו המפרשים עוד פסוקים, 'כי עם קשה עורף הוא' (שמות לב, ט), 'רפאה נפשי כי חטאתי לך' (תהלים מא, ה) שהוא לשון 'אף', אני אומר כי גם שם הוא זר מאוד לפרש כך, והמדקדק יוכל

לפרש גם שם כפשוטו ומשמעו דוק ותשכח. ובוודאי לא ימצא בלשון הקודש לשון תהפוכות. וקצת מפרשים אמרו שהוא נתינת טעם למה שלא הפך בעצמו את מעמד אפרים בימינו ומנשה בשמאלו. לזה אמר שלא רצה לבייש את מנשה כי הוא הבכור, וגם זה דחוק למבין ואין להאריך.

יב) 'ויברך את יוסף'. היה לו לומר ויברך את הנערים. שהרי מתחילה אמר 'קחם נא אלי ואברכם', וכמו שאמר באמת 'יברך את הנערים כו' וידגו לרוב'. אם כן מה ענין יוסף לכאן וכן יש לדקדק לקמן שאמר 'בך יברך ישראל' דקאי על יוסף למה העמיד את יוסף לממוצע ביניהם? **יג)** למה לא הזכיר בברכת הנערים כאן שום דבר מענין נחלת ארץ ישראל, כמו שהזכיר בברכת השבטים בכל אחד?

יד) צריך להבין כפל הדברים, 'האלוקים אשר התהלכו אבותי כו', 'האלוקים הרועה אותי', 'המלאך הגואל'.

טו) 'וירא יוסף כו' וירע בעיניו'. מדוע רעה זאת בעיניו, אם בעיני אביו איננו רע. כיון שבכוונה עשה זאת, ומסתמא יודע הוא מהו עושה ברוח הקודש, שבוודאי לא במקרה החליף את ידיו. ועל כל פנים היה לו לשואלו מדוע אבי אתה עושה ככה. אבל איך ערב לבו להסיר את ידיו ולאמר לו, 'לא כן אבי', כאילו הוא בעיניו כמתעתע. וחלילה שיחשוב יוסף על אביו שהוא עושה בבלי דעת להחליף את ידיו בלי כוונה וטעם כלל, כמו שחשב הרמב"ן ז"ל.

טז) איך לא הקפיד יוסף מתחילה על דברי אביו שאמר 'אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי' והקדים אפרים למנשה. ועל כל פנים היה לו להבין מלשונו שלא לחינם הוא עושה כך. שאפילו שוטה בחד מילתא, לא כל שכן אבינו הקדוש עליו השלום.

יז) 'וימאן אביו ויאמר ידעתי בני ידעתי גם הוא יהיה לעם כו'. אם הוא רק דברי נביאות שידע מה שעתיד להיות בוודאי, אם כן יקשה מה יתן ומה יוסיף שימו את ידו הימנית או השמאלית על ראש המתברך כי על ידי זה לא ישתנה הגזירה, ואם הנחת ידו גורמת זאת מבלי גזירה קדומה, אם כן יותר קשה, וקמה קפידת יוסף במקומה, מדוע הוא עושה כן הלא מנשה הבכור וראוי להרבות ברכתו מן הצעיר ביתר שאת.

יח) שאם הוא רק דברי נביאות חסר מלת כי, דהיה לו לומר ידעתי כי גם הוא יהיה לעם כו'. **יט)** 'ויברכם ביום ההוא'. המלים, 'ביום ההוא', אין לו שום פירוש דמי לא ידע שהיה ביום ההוא והמפרשים נדחקו בזה בפטומי מילי בעלמא יעויין שם.

כ) דלמה הוסיף עוד ברכה באותו יום פעם שניה לבנים. ואם הוא סיום ברכה הקודמת לא היה לו לומר 'ויברכם ביום ההוא' דמשמע שהיא ברכה מחודשת.

כא) 'וישם את אפרים לפני מנשה', דמשמע מן העת ההוא והלאה, הלא כבר עשה כן, שהקדים אפרים למנשה באומרו אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי.

כב) למה הקדים ברכת בני יוסף לפני ברכת בניו. הלא מיד אחר כך קרא לכל בניו ובירך אותם. אם אמנם מה שאמר לו מקודם שאפרים ומנשה יהיו כראובן ושמעון, נראה שלא רצה לומר

זאת במעמד כולם שיתקנאו אחיו בזה. אבל מה שבירך אותם אחר כך במאמר, 'האלקים אשר התהלכו' כו', היה לו לברך אותם אחר כך במעמד כולם. ואם היה ירא מקנאת בניו גם בזה, היה לו לברכם שלא במעמד כולם, אבל לאחר ולא להקדים.

כג) 'לא יוכל לראות' לשון עתיד, היה לו לומר לא יכול.

כד) למה באמת ברכן בבת אחת ולא ברכן זה אחר זה, כמו שאר בניו.

כה) 'ויקח יוסף את שניהם'. שתי התיבות מיותרות.

והנה הרביתי המון הקושיות והדקדוקים בפרשה זו למען הכריח על ידי זה אמיתת מה שנראה לעניות דעתי לפרש בפרשה זו באופנים חדשים אשר לא שערום הראשונים, אף שלכאורה אינו מתקבל על הדעת, אבל כוף אזניך לשמוע שבזה יתיישבו כל הדקדוקים על נכון.

והנה כבר כתבתי בהקדמת הספר כלל חדש בסיפור התורה שלפעמים תכלול התורה בפרשה אחת ובסיפור אחד שני ענינים שהיו בזמנים מתחלפים¹ מפני השתוות הענין והסיפור או לכוונה אחרת, והקורא ידמה שהוא סיפור אחד ואינו כן, עיין שם שהבאתי איזה דוגמות לזה לפי ביאורי. על כן נראה לעניות דעתי ברור, שסיפור הפרשה מן 'וירא ישראל' שהוא פסוק ח' עד 'ויברכם ביום ההוא לאמר' שהוא פסוק כ', כל זה היה באמת תיכף בבואו אחר שאמר אל יוסף 'אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי'. (ומפני שהתחיל אז בברכת הבנים וגמר קודם מותו להנחיל השנים בנחלה, 'ויברכם ביום ההוא', לפיכך עירב כאן שני הענינים יחד). כי בלי ספק כשעלה יוסף לקראת אביו גושנה להראות אליו בפעם הראשונה לקח יוסף עמו את שני בניו לשמח את אביו גם בהם [אף שהיו אז קטנים מאוד בני שלש וארבע שנים דכתיב (מא, נ) 'וליוסף יולד שני בנים בטרם תבא שנת הרעב', וכשבא יעקב למצרים לא עברו כי אם שתי שנים מהרעב כדכתיב (מה, ו), 'ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר'].

והנה מיד כשבא יוסף ונראה לאביו הושיב את בניו הקטנים בזוית לבד, וְנִרְאָה הוּא לַבְדּוֹ אֶל אֲבִיו כִּי הוּא עִיקֵר הַשְּׂמֵחָה, ואין מערבין שמחה בשמחה. ואחר כך כאשר אמר יעקב 'אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי', וגמר הדברים עמו, הביט לאחוריו וראה שני נערים קטנים עומדים 'ויאמר מי אלה' כפשוטו, שלא ידע עדיין שיש לו בנים.

'ויאמר בני הם אשר נתן לי אלקים בזה' המקום. ומפני שהיה יעקב זקן מאד וחלש מרוב הבכי והיגון אשר התאבל על בנו ימים רבים, וגם קמו עיניו משיבה והיה סבור שקרבו ימיו למות, וכמו שאמר יעקב (מה, כח) 'אלכה ואראנו בטרם אמות'. וגם כאן השלים נפשו למיתה ואמר אמותה הפעם. על כן אמר ליוסף 'קחם נא אלי' את הילדים האלה על זרועותיך מפני שהיה סבור יעקב שעדיין לא יוכלו לילך בטוב, או מפני החביבות, (ועיין בסמוך עוד טעם אחר), 'ואברכם' בטרם אמות. גם מפני שהוא הפעם הראשון שראה אותם, הוא מדרך ארץ לקרנם מיד בראותו אותם. על כן הקדים את ברכתם מיד ולא המתין עד שיברך את בניו קודם מותו [ואף שחי יעקב אחר כך

¹ ראה גדולה לכך מצאתי בתוספות עבודה זרה כד: ד"ה יתרו. – העורך המו"ל.

שבע עשרה שנה, אל תתמה על זה שהרי יצחק כשכהו עיניו אמר בעבור תברכך נפשי בטרם אמות, אף שחי אחר כך זמן רב חמשים ושבע שנה, לפי דברי רש"י סוף פרשת תולדות, יעויין שם].

'ועיני ישראל כבדו כבר מזקן', ורמזו הכתוב ואמר, 'לא יוכל לראות', רצה לומר כדי שלא יוכל לראות, ועל ידי זה סובב שישים את אפרים בברכתו לעיקר וקודם מנשה וכמו שאפרש. והנה סיפר לנו הכתוב שכמו שקרה ליצחק בן קרה ליעקב, שכמו שליצחק על ידי שכהו עיניו לא נעשתה כוונתו, שהוא רצה לברך בעיקר הברכה את עשו בכורו וליעקב ברכה טפלה. [כמו שאמר עשו 'הלא אצלת לי ברכה' על כל פנים, מה שאצלת ליעקב ברכני גם אני אבי, באותה הברכה הטפלה על כל פנים]. ואחר כך כאשר נודע לו שכבר בירך את יעקב אמר גם ברוך יהיה, כי הבין כי לא לחינם נזדמן לו הדבר, והסכים מיד שיהיה יעקב העיקר בברכות ולעשו נתן ברכה טפילה שגם הוא יהיה לעם, אבל הוסיף ואת אחיך תעבוד שיהיה טפל ליעקב. בן נזדמן ליעקב שכהו עיניו ועל ידי זה נתחלף לו אפרים במנשה ונתן עליו ידו הימנית והתחיל לברכן, וכשהגיד לו יוסף שטעה כמו עשו ליצחק לא רצה לשנות עוד, והסכים בן שיהיה אפרים העיקר וכמו שאפרש. והנה אף שבמה שרימה יעקב את אביו בחשכת עיניו כבר שקליה יעקב למטרפסיה (=נענש), שבעבור זה רימה אותו לבן בחשכת לילה, דומה בדומה, שהחליף לו אדם באדם מבלי ראות, מכל מקום גם בענין הברכות גם בן נזדמן לו כמו שקרה לאביו שכל מה שעשה עשוי ואף שהיה מבלי דעת.

והנה מפני שזאת היתה הפעם הראשונה שזכה יעקב לראות בנים לבנו החביב, וידע יוסף שבוודאי טרם שיברכם ישק אותם ויחבק להם מפני רוב השמחה והחביבות, ויתן הודאה להשם יתברך על זה וישתחוה לו, שכן היה דרכו תמיד להשתחוות וליתן הודאה להשם יתברך על כל בשורה טובה, כמו שסיפר הכתוב למעלה שאף בעת שהיה זקן מוטל על מטתו מרוב חולשתו כששמע מיוסף הבשורה הטובה שנשבע לו שיוליכנו במותו לקבורת אבותיו, 'וישתחו ישראל על ראש המטה', כל שכן בעת ההיא שהיה שבע עשרה שנים קודם. על כן הגיש אותם מקודם, לא על מנת לברכם, כי אם להתראות עמו שיחבקם וינשקם ויתן הודאה. על כן לא הקפיד אז יוסף על סדר ההגשה, וסתם הכתוב גם כן, שאין לנו נפקא מינה מזה.

[פסוק י] 'וישק להם ויחבק להם'. מרוב שמחה וחביבות שזכה לראות גם בנים ליוסף בנו. וסיפר הכתוב כי מיד כשקרבו אליו וראה אותם נשק אותם כמו שדרך הקרובים כשפוגעים זה בזה בשעה שלא ראו זה את זה זמן רב, כמו שכתוב במשה ואהרן (שמות ד, כז) ובמשה ויתרו (שם ית, ז), כל שכן כשלא ראה אותם מעולם. ואחר כך 'ויחבק להם' שנטלם תחת זרועותיו בין ברכיו או אצל ברכיו, ויעקב ישב על הכסא וחיבק אותם מאחוריהם. ואין החיבוק הזה דומה לחיבוק של לבן ועשו ליעקב דשם היה החיבוק פנים בפנים לצורך הנישוק, וכשפסק לנשק פסק גם החיבוק, אבל כאן היה החיבוק אחר הנשיקה, ואחוריהם נגד יעקב שרצה לתופסם זמן מה בין ברכיו להשתעשע עמם, כדי ליתן הודאה להשם יתברך גם עליהם, לפיכך כתב כאן החיבוק אחר הנשיקה.

[פסוק יא] 'ויאמר ישראל אל יוסף', כמה ראוי לי ליתן שבח והודאה להשם יתברך על זה אשר 'ראה פניך' גם כן 'לא פללתי' הוא לשון תפילה, רצה לומר שגם ממך נתייאשתי לגמרי עד שלא התפללתי על זה כלל, שדמייתי שהיא תפילת שוא כי לא אוסיף עוד ראות פניך. ועתה עשה השם

יתברך עמי חסד, 'והנה הראה אותי' אלקים 'גם את זרעך'. כל זה אמר בחבקו אותם תחת אצילי ידיו והוא יושב על הכסא.

והנה הבין יוסף אשר אחרי ההודאה הזאת למקום עליו ועל בניו בוודאי הוא רוצה להשתחוות להשם כדרכו, רק שלא יוכל מפני שבניו עומדים בין ברכיו, על כן 'ויוצא יוסף אותם מעם ברכיו', ואז וישתחו יעקב לאפיו ארצה. והנה פירוש לאפיו כמו על אפיו, וכן תרגם אונקלוס בהדיא 'וסגיד על אפוהי על ארעא', ורצה לומר שיעקב השתחוה להשם יתברך. ונראה שהשתחוואה זאת היתה הודאה על שניהם על יוסף ועל בניו. ואף שעל יוסף שהוא חי כבר בישרוהו בניו בהיותו בארץ כנען, מכל מקום כל זמן שלא זכה לראות בעיניו לא רצה ליתן הודאה ולהשתחוות. [בפרט לדברי המפרשים שפירשו, 'אלכה ואראנו', אם יש עליו צלם אלקים, אם עודנו ירא אלקים, כי היה ירא וחרד פן נטמע בין הערלים וסר מאמונתו חס וחלילה. וכן פירש כאן האלשיך במה שאמר אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך כי עודך חי, רצה לומר צדיק מושל ביראת אלוקים הנקרא חי. לפיכך טרם ראותי בעיניו את צורתו, (כמו שכתוב (שמות יח, כא) 'ואתה תחזה מכל העם' בצורת הפרצוף כמו שכתוב בזהר), לא היתה עדיין שמחתו שלימה ולא רצה להשתחוות, כי רשעים אף בחייהם קרויים מתים ומה לשמחה זו. וזהו שאמר כאן 'ראה פניך לא פללתי', אף שנתבשרתי כבר מחיך, שמא אינך ירא ד', והנה הראה אותי אלקים גם את זרעך שגם הם זרע קדוש וצדיקים.

(כבר שמעתי בילדותי פירוש הפסוק הזה, על פי מה שאמרו חז"ל בשבת (לב). סימן לעבירה הדרוקן. ואמרינן שם בפרק שמונה שרצים (שבת קי:) חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין, מפני שהן לירקונא. ואמרינן שם לירקונא תרין בשיכרא ומעקר עיין שם. והנה ביבמות (ס:) משמע דגם הדרוקן פניו מוריקות, וכן כתבו שם התוספות ובבכורות (מד: ד"ה לידי הדרוקן) דהדרוקן וירקון ענין אחד הם. והנה יעקב היה חרד מאוד שעל ידי שנטמע במצרים ערות הארץ פן נטמא שם עם בנות הערלים, וכמו שתמחה באמת ההיא מטרוניתא לפני רבי יוסי איך יכול להיות שבחור כזה בעצם חומו שלא יחטא עם אדונתו, כמבואר במדרש רבה פרשת וישב (פז, ח). ויש לומר שיעקב ניצנצה בו רוח הקודש גם כן שהיה לו נסיון שם עם אדונתו, אבל לא ידע לגמרי, על כן אמר ראה פניך הטהורים לא פללתי, כי דמיתי שפניך יהיו מוריקות מעבירה. ואם תאמר ששתית כוס עקרין שהוא רפואה להסיר הירקון, והנה הראה אותי אלקים גם את זרעך, מוכח שלא שתית, ואם כן מוכח שצדיק אתה, כן שמעתי בילדותי עם תוספת ביאור משלי].

[פסוק יג] 'ויקח יוסף את שניהם', והנה כאשר גמר יעקב הנישוק והחיבוק וההודאה והשתחוואה להשם יתברך שראוי להיות ראשונה, אז חזר יוסף ולקח אותם בידו להגישם אליו כאשר ציווה יעקב, 'קחם נא אלי', בידיך, 'ואברכם'. והנה תיבות 'את שניהם' לכאורה מיותרות, אבל השמיענו הכתוב בזה, שמפני שעדיין היו אז ילדים קטנים ואינם יודעים מאומה, ואי אפשר להם לכוון ולשמוע את ברכת זקנם וסגולת הברכה, שיהא המברך מכוון בכוונה שלימה והמתברך גם כן יכוון את דעתו להאזין את הברכה בלי היסח הדעת, כדמוכת במסכת מגילה (כד:). ועיין תוספות חגיגה טז. ד"ה בכהנים בשם הירושלמי וכן כתוב בשולחן ערוך סימן קכח, שכל העם יאזינו וישמעו ולא יסיחו דעתם. על כן רצה יוסף שיעקב יברך ויכוון בברכתו אל יוסף

בעצמו, שהוא יהיה צינור בברכתו אל בניו. ואפשר שכוונת יעקב באמרו 'קחם נא אלי ואברכם' גם כן היה לטעם הזה, שהוא יקח אותם ויעמוד על הברכה ויכוון דעתו ועל ידו יושפע הברכה לבניו. על כן לקח יוסף את שניהם ביחד והגישם אל אביו ורצה שיברכם ברכה אחת לשניהם כי שניהם בניו ורוצה בטובתם יחד. אך מפני שמנשה הבכור, רצה שהוא יעמוד לימין יעקב ויתן יעקב את ימינו עליו כדי שיהא הוא העיקר בברכה שיושפע עליו ביתר שאת כי כן ראוי לבכור כמו שאמר יעקב לראובן 'בכורי אתה כו' יתר שאת ויתר עז', היה ראוי לך מפני זה, על כן סיפר הכתוב שאף שתמיד כשהיה הולך יוסף עם שני בניו היו ודאי מנשה לימינו ואפרים לשמאלו, כמו שכתבו רבותינו זכרונם לברכה (יומא לו.), הרב עם תלמידיו שהיו מהלכין בדרך הגדול מימינו והקטן משמאלו. וכן היה יעקב סבור באמת כאשר אפרש בסמוך. מכל מקום כאן שרצה יוסף שיעמוד מנשה לימין יעקב בשעת הברכה, היפך הסדר בשעה שלקחם להגישם לפני אביו, ולקחם את מנשה בשמאלו כדי שיבוא לימין ישראל, ואת אפרים בימינו כדי שיבוא לשמאל ישראל. והנה סיפר הכתוב שבשעת הברכה היה אפרים בימין יוסף ומנשה לשמאלו, שנמצא לפי זה כשבירך את יוסף שעל ידו יושפע הברכה לבניו ממילא נשפע שפע הברכה מיעקב ליוסף ומיוסף לבניו. נמצא שנטל אפרים חלק בראש יותר ממנשה, גם מצד יוסף מפני שהוא עמד לימין יוסף, וגם לפי דעת יעקב שהיה סובר שמנשה עומד לשמאלו מימין יוסף כמו שאפרש, לפיכך לא רצה להופכו והנית מעמדם כמו שהם, גם כן היה לכוונה זו כדי שיהא מנשה מיומן לברכה, בין מצד יוסף בסדר מעמדם בין מצד יעקב לפי הנחת ידו, ולפי האמת היה הכל בהיפך, שהיה אפרים מיומן לברכה בין מצד יוסף בין מצד יעקב.

'ויגש אליו'. אמר הכתוב פעם שניה 'ויגש אליו', מפני שההגשה הראשונה נתבטלה לפי שבשעת השתחויה הוצרך יעקב לעמוד ממכון שבתו להשתחוות אפים ארצה ואז לקחם יוסף אליו. לכן כשחזר יעקב לשבת על מקומו הוצרך להגישם פעם שנית, וגם מפני שבפעם הראשונה לא דקדק בסדר עמידתם הוצרך לחזור ולהגישם כסדר שרצה (עוד נראה לפרש שכל את ידיו בפשוט, לפי מה שכתבתי שהיה תיכף בבואו, אם כן יפלא לנו מנין היה ליעקב לידע מי הוא הבכור הלא עדיין לא נזכר בכתוב שהודיעו יוסף מי הוא בכור. על זה אמר שכל את ידיו, כי בשעת שחבקם בידי שכל ברוח הקודש את ידיו והבין כי מנשה הבכור).

[פסוק יד] 'וישלח ישראל את ימינו'. הנה יעקב מפני שכהו עיניו ולא ראה צורת פניהם ותמונתם בבירור עד שיוכל להכיר בין זה לזה, היה סבור שמסתמא הולך אותם לפניו יוסף את מנשה בימינו זאת אפרים בשמאלו כסדר שהוא הולך עמהם תמיד שהגדול בימינו והקטן בשמאלו ומפני שרצה יעקב לברכן בעין יפה שיהיו מתברכים בין מצידו ובין מצד יוסף, וכבר כתבתי שמצד יעקב קשה לברכן מפני שעדיין היו ילדים קטנים שלא יבינו להאזין ולכוון דעתם לכן הוצרך יעקב להוריד ידיו עליהם שבזה תתול הברכה אף בלא כוונתם. [ומפני זה נראה עד היום המנהג שעל הקטנים מניחים הידים על ראשם בשעת ברכה ולא על הגדולים] וחשב בזה יעקב שמצד יוסף שהוא צינור לברכתם הנה מנשה עומד בימינו, ומצידו יעקב יחליף ידיו שיניח את ימינו על ראש מנשה. נמצא שיהיו ידיו בהשכל כלפי שהיה סבור, כי מנשה הבכור ורצה שיהא

מזומן לברכה. ומה שכתוב ויתן על ראש אפרים רצה לומר לפי האמת היה אפרים וכן ואת שמאלו על ראש מנשה, אבל הוא היה סבור שהוא להיפך.

[פסוק טו] 'ויברך את יוסף', כבר פירשתי שהיה רצון יעקב גם מתחילה לברך את יוסף בעבור הנערים מפני שהם היו קטנים עדיין ואיך יאמר לנוכח יברך אתכם, והם אינן יודעים עוד בין טוב לרע, על כן היה יוסף יותר ראוי לקבל הברכות, ולכן אמר 'קום נא אלי' שהוא יקחם בידיו ויגש אותם אליו, וגם הוא יעמוד על הברכה. ומה שאמר 'ואברכם', כי עיקר הברכה יסוב אליהם כמו שאמר 'יברך את הנערים', וראיה לזה מן הכתוב (הושע יא, ג) 'ואנוכי תרגלתי לאפרים קָחַם על זרועותיו', ועיין בבעל הטורים שהם שנים במסורה.

'ויאמר האלהים אשר התהלכו אבתי לפניו'. לפי מה שתרגם אונקלוס 'די פלחו אבהתי קדמו'. קשה למה הזכיר זאת בברכתו, שכל הברכות הן בענייני צרכי העולם הזה. וצריך לומר שכוונתו היתה שזכות אבותיו יעמוד להם לברכם. ומפני שהיה שפל בעיניו לא רצה לצרף את עצמו בזכות כי אם 'האלקים הרועה אותי' כו', אף על פי שאיני כדאי, כמו שאמר (לב, י) 'קטנתי מכל החסדים' כו'. ועוד היה נראה שבכל מקום שכתוב לשון זה הכוונה על ההשגחה הפרטית מן השמים לשמרם מכל רע טרם בואה, גם לפרנס ולכלכל אותם. וכן יש לפרש מה שנאמר באברהם (יז, א) 'התהלך לפני והיה תמים', רצה לומר שאני אשגיח עליך בכל פרט כמו שמשגיח על ההולך לפניו, אבל ההולך לאחוריו אינו מושגח כי אין אדם רואה מאחוריו. והושאל לשון זה גם כלפי המקום וכמו שאמר (דברים לא, יז) 'והסתרתני פני', כלומר שתהיו לאחורי ולא אשגיח עליכם והכל לסבר את האוזן. וכן הוא אומר (כד, מ) 'ה' אשר התהלכתי לפניו ישלח מלאכו' כו' (בדברי אליעזר), גם כן לכוונה זו. דאם לא כן יקשה קצת איך תבע אברהם שכר בעד עבודתו, ואין זה דרך הצדיקים. והנה אברהם ויצחק השגיח בהם השם יתברך שלא יאונה להם כל רע כלל. אבל יעקב מידה אחרת היתה לו, שהיו לו כמה צרות בחייו רק שניצול מהם דרך נס. אבל פרנסתו הזמין לו השם יתברך בכל מקום שהיה, וזהו אומרו 'האלקים אשר התהלכו אבותי לפניו', בהשגחה פרטית לשמור אותם מכל רע ולכלכלם ברעב, ואם לא יועיל להם (=לאפרים ומנשה) זכותם כל כך שלא תאונה להם רעה כלל, על כל פנים יועיל להם זכותי שהוא רועה אותי מעודי עד היום הזה, וגם 'המלאך הגואל אותי מכל רע', על כל פנים יברך אותם שיגאל אותם מכל רע.

והזכיר אצל פרנסה את השם בעצמו ואצל הגאולה מלאך, מפני שאמרו בפרק קמא דתענית (ב:) שמפתח של פרנסה לא נמסר לשליח, אבל הגאולה היא על ידי מלאך ושליח² כמו שהיה אצל יעקב (לא, יא), 'ויאמר אלי מלאך האלוקים בחלום' כו'. וכן כתוב (לב, ב) 'מחנה אלוקים זה' להצילו מעשו. וכן מצינו אצל דניאל בגוב האריות ובחנניה מישאל ועזריה בכבשן האש. וכתוב (ישעיה סג, ט) 'וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים' וכתוב (ישעיה סג, ט) 'ומלאך פניו הושיעם'. ועיין פסחים (קית.), ובחידושי אגדות מהמהרש"א. וכלל הכוונה בברכה זו שישגיח עליהם השם

² עיין בתורה תמימה שהאריך לבאר זאת בשני אופנים – העורך המו"ל.

בשני דברים, בהספקת צרכיהם ולשמור או לגאול אותם מן הרעות. והוסיף להם עוד ברכה משולשת לענין הבנים שיפרו וירבו מאוד, ולשלושה דברים אלו נצרך כל אדם באשר הוא אדם.

[פסוק טז] 'ויקרא בהם שמי ושם אבתי'. בזה הנכון כדברי הספורנו, שיהיו עבדי השם המיוחד ברוך הוא באופן שיקרא בהם שמי ושם אבותי. אבל אם לא יהיו עובדי השם אינני רוצה שיקראו בהם שמי ולא שם אבותי, כי זרע ישמעאל ועשו אינם נקראים זרע אברהם, כאמרם 'כי ביצחק יקרא לך זרע' - ולא כל יצחק (נדירים לא, סנהדרין נט: עיין שם), ואינם נקראים רק בני נח. וכן אמר יעקב לשמעון ולוי (מט, ו) 'בסודם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבודי', ועיין רש"י שם. ויתכן יותר לפי מה שכתבתי שעדיין היו קטנים ולא היה ידוע וניכר עוד מעשיהם. נמצא נכלל בברכה זו שלימות הגוף ושלימות הנפש ביחד.

[פסוק יז] 'וירא יוסף כי ישית אביו' כו', הנה בכאן יש עוד קושיא שצריך להבין אימתי היה הדבר הזה. דאם היה קודם שהתחיל יעקב לברכן, (כמו שכתב הרשב"ם), היה לו לסדר סיפור זה קודם פסוק ויברך את יוסף, ולמה איחרן לכתוב אתר הברכות. ואם היה אחר כך יקשה אם כן מה יועיל במה שרצה יוסף להסיר את יד אביו מעל ראש אפרים על ראש מנשה, הלא מה דהווי הווי ואין להשיב, ועוד צריך להבין לפי זה לשון ישית בעתיד, דהיה לו לומר כי שת. ועוד יש לדקדק במה שאמר ויתמוך יד אביו להסיר אותה כו', ופירש רש"י הרימה מעל ראש בנו ותמכה בידו. וקשה דיותר היה לו לכתוב ויורד יד אביו להסיר אותה, ומהו לשון ויתמוך. ועוד צריך להבין לפי זה דבאמת הכל קשיא על יוסף, למה המתין ולא נתעורר מיד כאשר שכל את ידיו להסיר אותה מעל ראש אפרים.

ומה שנראה לעניות דעתי ליישב כל הדקדוקים, שבאמת מקודם כאשר בירך את יוסף לא שם ידיו ממש על ראשם כי אם תפס את ידיו ממעל לראשם כדי שיחולו הברכות על ראשם וכעין נשיאת כפים. ומחמת שכוונת הברכה היתה נגד יוסף כמו שכתבתי למעלה, לא נתן ידיו ממש על ראשם, אבל מכל מקום לא יבצר שאחרי שיווי הברכות שהשווה את שניהם בברכה אחת, שיחלק אחר כך לכל אחד ברכה בפני עצמו כפי ענינם, וזה ידע גם יוסף. והנה מקודם באשר החזיק יעקב את ידיו ממעל, והיו הברכות בשוה לשניהם יחד, לא הקפיד יוסף כל כך כיון שהברכות לשניהם בשוה, אבל אחר כך כשהיה צריך לסיים הברכה לכל אחד בפני עצמו רצה יעקב להשפיל את ידיו וליתנם על ראשם ממש, וליתן לכל אחד ברכה בפני עצמו בסוף דבריו, וזה הבין יוסף שרוצה לשים את ידיו לברכם על ראשם ממש. ולכן אמר כאן וירא יוסף כי אביו רוצה להשפיל את ידיו ולתת על ראשם ממש, והבין שהוא ליתן לכל אחד את ברכתו ביחוד, ואז הרע בעיניו שהוא רוצה ליתן את יד ימינו על ראש אפרים ממש והוא הצעיר. והנה הבין יוסף את טעותו שסובר אביו שמנשה עומד לשמאלו, על כן הרע בעיניו שיתברך אפרים בימין ברכה גדולה יותר ממנשה שהוא בשמאל, שמסתמא ירבה לעומד בימין הברכה ביתר שאת. ואם אין כאן כוונה מכוונת מאביו רק על ידי שגגה היה סבור יוסף שאם יניח לו על טעותו יהיה זה חמס למנשה בכורו בחינם. וזה היה יודע יוסף שאף אם על ידי שגגה יברך יעקב את הצעיר ביתר שאת יהיה מה שעשה עשוי, כמו שידענו מענין ברכת יצחק. מה עשה יוסף, ויתמוך יד אביו כשהיתה עדיין באויר קודם שהניח אותה על הראש ממש, תמך אותה שלא יוכל להניח

אותה ממש על ראש אפרים, והיתה הכוונה לאמר לאביו שהוא טועה בזה על ידי כהיית עיניו ויסיר אותה מעל ראש אפרים על ראש מנשה. וזהו שאמר לא כן אבי, כאשר אתה סובר שמנשה עומד לשמאלך, רק כי זה העומד לימין הוא הבכור, שים ימין על ראשו, על כל פנים בשעה שאתה רוצה לברכם ברכה מיוחדת לכל אחד בפני עצמו.

והנה סיפר הכתוב שמעשה אבות סימן לבנים, שכמו שהיה המעשה אצל יצחק אביו שהוא היה רוצה לברך את בנו הבכור, ועל ידי כהיית עיניו נזדמן לו יעקב הצעיר ובירך אותו ואמר גם ברוך יהיה, שהבין שמן השמים נזדמן לו כן. כן אירע ליעקב, על כן לא רצה יעקב לשנות, כיון שבשעת הברכה הכללית כשבירך ליוסף על בניו הניח את ידו הימנית ממעל לראש אפרים אף שהיתה על ידי שגגה מכל מקום הבין שמן השמים רוצים בכך שיהיה אפרים העיקר בברכה יותר ממנשה. או שבאמת הופיע לו רות הקודש באותה העת והבין שכל מה שעשה עשוי, וכמו שהתחיל לברכם וימינו על ראש אפרים כן סיים גם הברכה המיוחדת, וזהו שאמר וימאן אביו ויאמר ידעתי בני ידעתי עתה, שכמו שהתחילי לעשות, כן צריך לעשות, והניח את ימינו על ראש אפרים וסיים את ברכתו המיוחדת לכל אחד בפני עצמו.

ואמר בלשון ברכה גם הוא יהיה לעם, רצה לומר מנשה שהזכירו יוסף וגם הוא יגדל. והנה אמר יהיה לעם בכמות, וגם הוא יגדל באיכות. אולם אחיו הקטן אף שבכמות יהיה שווה לו ברוב עם אבל באיכות אחיו הקטן יגדל ממנו, וזרעו יהיה מפורסם במלוא הגוים. כי כל עשרת השבטים היו נקראים בכל העולם גם אצל הגויים על שם אפרים, כי המלכים הראשונים אשר נתייסד מלוכת עשרת השבטים על ידם היו מאפרים, והיו מלכים תקיפים ומושלמים אף על האומות, שהרי מלך מואב היה תחת יד מלך ישראל תמיד עד ימי יהורם בן אחאב. ואחאב מלך בכיפה לפי דברי חז"ל במגילה פרק קמא (יא.), ועל כל פנים היה מפורסם ותקיף עליהם כמו שהעיד עובדיה (מלכים א, יח, י), 'אם יש גוי וממלכה אשר לא שלח אדוני כו', והשביע את הממלכה כו'. אבל משמלך יהוא היוצא ממנשה כתוב (מלכים ב, י, לב) 'בימים ההם החל ד' לקצות בישראל כו', ומאז היו הולכים הלך וחסור. ורש"י פירש על פי אגדת רבותינו זכרונם לברכה (עבודה זרה כה.) דקאי על יהושע.

ובפשוטו יש לומר ויתמוך יד אביו, רצה לומר ידו השמאלית (דסתם יד האמור בכל מקום אינו אלא שמאלית כדאמרין במנחות (לו:), שהיתה מונחת למעלה מורכבת על ידו הימנית. שהרי מתחילה כתב 'וישלח ישראל את ימינו כו', ואחר כך 'ואת שמאלו על ראש מנשה', נמצאו שהיתה השמאל מורכבת על הימין, וכשהיה רוצה יוסף להסיר את ימין אביו מאפרים למנשה היה צריך מתחילה לתמוך את שמאל אביו בידיו כדי שיוכל להסיר את הימין. ומה שכתב שהסיר אותה קאי על ריש הפסוק, 'כי ישית אביו יד ימינו', ובזה היה מתורץ קושיית התוספות במנחות (לד. ד"ה יד ימינו עיין שם).

ויותר נראה לפרש שכל את ידיו כי מנשה הבכור, על פי מה שכתבתי שזה היה תיכף כשבא יעקב למצרים. וכשאמר לו מי אלה, ואמר לו בני הם עדיין לא הודיעו כלל מי הוא הבכור ומי הצעיר. אבל יוסף כאשר הגיש אליו שיהא מנשה בימין יעקב היה סבור שממילא יתברך מנשה בימין ואפרים בשמאל כראוי להם. ואמר הכתוב שבאמת יעקב שכל את ידיו, רצה לומר

במישוש ידיו השכיל כי מנשה הבכור, ולו נאמר בנבואה כי הצעיר יהיה לגוי עצום יותר מן הבכור, ונצטווה לברכו לאפרים ביתר שאת, על כן עיקם את ידיו ויתן את ימינו על ראש אפרים, אבל יוסף היה סבור שהוא בטעות על ידי שכהו עיניו וכו', על כן אמר לו לא כן אבי כאשר אתה סובר שהעומד לשמאלך הוא הבכור, כי זה העומד לימין הוא הבכור כו'. ויאמר לו אביו ידעתי בני ידעתי מי הוא הבכור, אבל בנבואה נאמר לי לברך את הצעיר ביתר שאת. וזהו שאמר לו שתי פעמים "ידעתי", ידעתי שזה הבכור, וגם ידעתי כי הצעיר חשוב ממנו, על כן סיים את הברכה גם הוא יהיה לעם. ועל כל פנים דבריו האחרונים הוא סיום הברכה דלעיל, ובלא דברי יוסף היה רוצה לסיים בברכה מיוחדת לכל אחד וכמו שכתבתי, ולכן אמר וירא יוסף כי ישית לשון עתיד, רצה לומר כי גם בסיום דבריו ישית ידו ויתננו על ראש אפרים וכמו שכתבתי.

ויש לפרש עוד שתי פעמים ידעתי, שרצה לומר ידעתי מאברהם זקיני וגם ידעתי מיצחק אבי, שהם רצו לעשות הבכור לעיקר אברהם לישמעאל, שנאמר (כא, יא) 'וירע הדבר מאוד אל אברהם על אודות בנו', והשם יתברך אמר לו (כא, יב) 'כי ביצחק יקרא לך זרע'. ויצחק רצה לברך ולעשות עשו עיקר ונזדמן לו יעקב. ולשניהם נתברך גם הבכור בברכה כפולה שנאמר (יז, כ) 'ולישמעאל שמעתיך' כו', ונאמר לעשו 'הנה משמני הארץ יהיה מושבך'. מזה אני יודע גם כן אשר 'גם הוא יהיה לעם' כו', אולם 'אחיו הקטן יגדל ממנו'. ולפי זה צריך לומר שזה שהזכיר הכתוב 'ועיני ישראל כבדו מזוקן' כו', לאשמעינן שאף שכהו עיניו, מכל מקום ידע מי הוא הבכור ולמי ראוי לברך יותר. וטעות יצחק עשה רושם כאן לגבי יוסף שכמו שיצחק אהב את עשו הבכור ורצה לברכו מקודם ונתהפך הדבר על ידי רבקה, כן כאן היה, שיוסף רצה לברך את מנשה הבכור שהיה אזהבו ונתהפך הדבר על ידי יעקב אביו.

והנה עד הנה סיפר הכתוב מה שהיה תיכף בבוא יעקב למצרים והתראה עם בנו. והנה אז עדיין לא רצה יעקב לדבר בענין חלוקת ארץ ישראל עד יום מותו ממש שיברך לכל אחיו בענין נחלתם. ועתה חזר הכתוב לענין הראשון ואמר ויברכם ביום ההוא דייקא, רצה לומר ביום מותו. ובאו שתי הברכות לפסול את הראשונים, שמה שהזכיר מקודם לא היה ביום ההוא, אלא שהביא הכתוב הסיפור ההוא בכאן להסמיך ברכה לברכה. או כלך לדרך זו, ויברכם ביום ההוא דבוק עוד לסיפור הקודם שביום ההוא בבואו למצרים סיים ברכתו ואמר ליוסף בך יברך ישראל כו', ומאז וישם את אפרים לפני מנשה בכל העניינים. על כן גם לפני מותו אמר אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי, הקדים אפרים למנשה ולא היה תמיהא ליוסף כי כבר מיד בבואו שם את אפרים לפני מנשה, והסמיך הכתוב ברכות אלו שהיה בכאן וברכת הנחלה שברכם קודם מותו, ואמר אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי. ועל פי אלו שכתבתי אדמה שיתורצו כל הדקדוקים שכתבתי בראש הפרשה בעזר השם יתברך, וד' יאיר עינינו בתורתו לכוון אל האמת.

הרב ישראל יעקב שחור

אב"ד בבית הדין הרבני דתל אביב

הקוד הלשוני לגילוי מהלכים מחודשים בהבנת פשוטו של מקרא

בפנינו שני נושאים מחודשים בהבנת פשוטו של מקרא:

א. קישור פרשיות שיש להם מכנה משותף על אף שאינם על פי הסדר הכרונולוגי.

ב. "בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו".

בשניהם זכיתי להראות שהתורה משתמשת בלשונות זהים המצביעים על מהלכים אלו ולכן קראתי להם "הקוד הלשוני".

א.

שמחתי לראות בעת האחרונה שכיווני¹ לחידוש הנפלא שחידש סב סבתי, הרב נתנאל חיים פאפע זצ"ל, שברכות אפרים ומנשה בפרשת ויחי (פרק מח פסוקים ח - כ) אירעו במפגש הראשון של יוסף עם אביו, והתורה איחרה את כתיבתם יחד עם הברכה 'אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי' שניתנה בערוב ימיו.

הסבא זצ"ל כתב כן בספרו "דובר ישרים" (את שם הספר נתתי אני, כי בכתב יד תמיד קרא לחיבורו 'חידושי לתורה') והציג למעלה מעשרים שאלות המתורצות על פי מהלך זה.

המחבר בכמה מקומות מפנה לדברים שכתב בהקדמה, [לצערנו דפי ההקדמה והפירוש לפרקים הראשונים (א - ד) בספר בראשית לא נשתיירו]. בהקדמה עסק בחידוש זה, שהתורה פעמים מחברת שני אירועים לא לפי הסדר כרונולוגי, אלא בהקשר ענייני.

המחבר מיישב שאלות רבות בתחילת פרשת לך-לך, כאשר פסוקים מסוימים מתייחסים לעליית אברהם אבינו ארצה בראשונה לפני גיל שבעים, הגיל בו התגלה לו המחזה של ברית בין הבתרים, ופסוקים אחרים מתייחסים לעלייתו ארצה בשנית כאשר היה בגיל שבעים וחמש. מאחר וההקדמה אינה תחת ידינו, אין לנו ידיעה על אסמכתאות למהלך זה.

אך מצאתי לכך שלושה מקורות:

א. פרשת יתרו, 'ויהי ממחרת':

שאינו למחרת קבלת הפנים ליתרו אלא חצי שנה מאוחר יותר, למחרת יום הכיפורים כפי שמבאר רש"י. והתורה חיברה שני אירועים הקשורים ליתרו, על אף שלא היו סמוכים זה לזה

¹ הרב אלחנן סמט שליט"א. ושמעתי ששמח כמוצא שלל רב על שקדמו הסבא רבא בספרו.

בזמן, ולא כתבה את חלקו השני של הפרק לאחר מעשה העגל ונתינת לוחות שניים בפרשת "כי תשא".

ב. פרשת המן:

תוספות במסכת שבת דף פז: (ד"ה "אתחומין") כתבו שהפסוק "אֶל יֵצֵא אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ" ממנו נלמד איסור הוצאה בשבת נאמר אחרי מתן תורה לאחר שנעשה המשכן, וכן הציווי להניח צנצנת המן לא נאמר עם שאר הפרק (כוונתו שזה נאמר בסוף ארבעים שנה עם הפסקת המן), אך נכתבו בפרשה זו משום שהם שייכים לפרשת המן.

לפי זה ברור שגם הפסוק האחרון (פסוק לה) "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת הַמָּן אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד בָּאָם אֶל אֶרֶץ נֹשֶׁבֶת אֶת הַמָּן אָכְלוּ עַד בָּאָם אֶל קֶצֶה אֶרֶץ כְּנָעַן" נכתב בתום ארבעים שנה ונכתב בסוף פרשת המן.

ג. שני המחזות לאברהם אבינו (בראשית פרק טו):

תוספות במסכת ברכות דף ז: (ד"ה 'לא'), כתבו שיש כאן שני מחזות לאברהם אבינו: הראשון (פסוקים א – ה) לפי סדר הכתובים (אך שניה לפי התאריך) לאחר מלחמת המלכים, ואברהם בן שבעים ושלוש.

והשני (פסוקים ו – כא) בברית בין הבתרים ואברהם בן שבעים. והתורה חיברה את שניהם מאחר ויש בהם שני מחזות והבטחות לאברהם אבינו, הבטחת הזרע והבטחת הארץ.

ומצאתי מכנה משותף והקבלה בין הדוגמא של אברהם אבינו לחידושו של סבינו בברכות לאפרים ומנשה, ואני נותן לכך שם – "קוד לשוני".

בשני העניינים התורה מתחילה מהאירוע המאוחר יותר ובשניהם כתוב "אחר הדברים האלו", ובשניהם מסיימים את האירוע המוקדם יותר במילים "ביום ההוא" שעל פניו מיותרות ואינן נדרשות, ללמדך שהאירוע השני קדם לראשון, בפרשת ויחי (פסוק כ') "וַיְבָרְכֶם בְּיוֹם הַהוּא" ובברית בין הבתרים (פרק טו, פסוק יח) "בְּיוֹם הַהוּא כָּרַת ה' וכו'".

זה גילוי נפלא המחזק את הפרשנות הזאת.

ועתה, אעבור לנושא אחר בגדר "מעניין לעניין באותו עניין" וגם שם מצאתי קוד לשוני.

ב.

'בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו' (חולין ק:)

במסכת חולין במשנה (דף ק ע"ב) מחלוקת רבי יהודה וחכמים האם גיד הנשה נוהג בבהמה טהורה בלבד או אף בטמאה, לרבי יהודה גיד הנשה נאסר ליעקב אבינו ולכן נאסר אף בבהמה טמאה כי עדיין לא נאסרו הבהמות הטמאות, אך חכמים אומרים "בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו", ולכן האיסור רק בבהמות טהורות.

האם המחלוקת היא רק בפסוק אחד של גיד הנשה?

נראה לחדש שחכמים אוחזים בזאת השיטה בעוד מקומות. ונמצאת מחלוקתם ב'גיד הנשה' במקום שיש בזה נפקותא להלכה.

א. פרשת פסח דורות בסוף פרשת בא - "זאת חקת הפסח".

נכתבה לאחר יציאת מצרים (פרק יב פסוקים מג - מט). רש"י והרמב"ן כתבו שנאמר למשה כבר בי"ד ניסן. וקשה טובא, מדוע לא נכתבה פרשה זו במקומה לפני יציאת מצרים לפי הסדר הכרונולוגי?

נראה שפרשה זו העוסקת בפסח דורות נאמרה למשה רבנו בסיני וחל כאן הכלל של חכמים 'בסיני' נאמר אלא שנכתב במקומו' בסמוך ליציאת מצרים, ולפי זה ניתן לומר שגם שתי הפרשות "קדש" "והיה כי יביאך" לא נאמרו בין יציאת מצרים לבין "בשלח" אלא שתיהן נאמרו בסיני ונכתבו במקומן שכן הן נוגעות לזכר יציאת מצרים.

לפי זה מתיישב נפלא מדוע פרשת "קדש" שמדברת על קדושת בכור לא מזכירה פדיון, ואילו פרשת "והיה כי יביאך" מזכירה את הפדיון פעמיים. ומצאתי באחד הספרים תירוץ נפלא, שפרשת "קדש" היא לפני מעשה העגל ופרשת "והיה כי יביאך" לאחר מעשה העגל, שאז נלקחה העבודה מהבכורים ונמסרה לשבט לוי, ואז נפדו הבכורים. אך התקשיתי וכי ידעה התורה מראש שיחטאו בעגל, אך לדרכינו מיושב היטב: שתי פרשות אלו נאמרו בסיני ולא בסמוך ליציאת מצרים, והאחת נאמרה בסיני לפני מעשה העגל, והשנייה בסיני לאחר מעשה העגל. ונכתבו במקומם בסוף פרשת בא לאחר יציאת מצרים.

וראיתי עתה שיש לעיין במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בבכורות (דף ד ע"ב) האם קדשו הבכורות במדבר, ולמסקנה האם קדשו ולא פסקו או קדשו ופסקו.

ב. פרשת המילה בלך-לך (בראשית פרק יז פסוקים ט - יד):

בפסוק ט: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר".

בפסוק הבא: "זאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם".

מדוע הכפילות, ומדוע עבר מלשון יחיד ללשון רבים?

לפי דרכנו מיושב היטב: רק פסוק ט' נאמר לאברהם אך שאר הפסוקים י"א עד י"ד הם מצות מילה לדורות שנאמרה בסיני ונכתבה במקומה. ולכן נכתבה במקומה בלשון רבים.

אלא ששאלני ידידי אב"ד הרב מיכאל בלייכר שליט"א כיצד אבאר פסוק כ"ג, "וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ וְאֶת כָּל יְלִידֵי בֵיתוֹ וְאֶת כָּל מִקְנֵת פֶּסֶף ... פֶּאֶשֶׁר דִּבֶּר אֲתוֹ אֱלֹהִים" והלא הציווי למול את ילידי ביתו לא נאמר לאברהם בפסוק הראשון אלא בהמשך, שבתי ועיינתי ומצאתי שבפסוק י"ג חזר לדבר (חצי פסוק) בלשון יחיד - "הַמּוֹל יְמוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנֵת פֶּסֶף", כך שברור שכל מה שנאמר בלשון יחיד נאמר לאברהם. בסך הכל הפסוק הראשון ומחצית פסוק י"ג.

ג. פרשת הקשת, בפרשת נח (בראשית פרק ט, פסוקים ח – יז).

עשרה פסוקים! אריכות רבה, אך יותר תמוה מדוע נחלקה פרשה זו לשלושה אמירות:

1. פסוק ח: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ וְאֶל בְּנָיו אִתּוֹ לֵאמֹר".
2. פסוק יב: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת הַבְּרִית" - ולא כתוב 'אל נח'.
3. פסוק אחרון – "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ" ומדוע לא הזכיר בניו? לא זכורה לי פרשה המתחלקת לשלוש אמירות.

לפי דרכי: האמירה השניה לא הייתה לנח, אלא תורה למשה מסיני ונכתבה לדורות, וללמדנו כי הקשת קשורה למערכת של דין ורחמים, ויש לה משמעות מיוחדת לעם ישראל (ככל עניין דין ורחמים), וראיה ממסכת כתובות (דף ע"ז ע"ב) שלא נראתה הקשת בימיו של רבי יהושע בן לוי.

וראה זה פלא, בשלושת מקומות אלו מתחיל העניין במילה "זאת":

"זאת חֶקֶת הַפָּסֶח", "זאת בְּרִיתִי", "זאת אוֹת הַבְּרִית".

נמצאנו למדים כי מילת הקוד "זאת" מלמדת ששלושת פרשות אלו נאמרו בסיני ונכתבו במקומן, וסימן לדבר: "זֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׁם מֹשֶׁה" (דברים ד, מד).²

² אשמח לקבל הערות ודוגמאות מעין אלו.

הרב ישעיה לוי

ירושלים

וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה (בראשית מח, ח).

א.

הרב אלחנן סמט מוצא שני קשיים עיקריים בפרשת ברכת אפרים ומנשה שבבראשית פרק מח: א. איך שאל יעקב "מי אלה" (מח, ח) וכיצד השיבו יוסף "בני הם אשר נתן לי אלהים בזה" (ט); וכי טרם הכיר יעקב את אפרים ומנשה ואת מקום לידתם?

ב. בעיית גילם של אפרים ומנשה בשעה שנברכו. בלשונו של הרב סמט (הדגשות במקור):

בני כמה היו מנשה ואפרים בשעת התרחשותו של סיפורנו?

החשבון פשוט: בפרק מ"א פסוק נ נאמר: "וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב, אשר ילדה לו אסנת...". יעקב בא למצרים בסוף שנת הרעב השנייה (מ"ה, יא) ועתה הוא בשנת מותו – שבע עשרה שנה לאחר בואו למצרים (מ"ז, כח-כט). נמצא שבניו של יוסף היו כבני עשרים ויותר (אין אנו יודעים כמה זמן לפני בוא הרעב נולד כל אחד מהם).

האם זהו הרושם שמתקבל מסיפורנו? לא כן. הרושם הוא שמדובר בילדים קטנים שאביהם הוא שמניע אותם ממצב למצב והם ככלים בידיו, אל כל אשר יחפוץ יטה אותם. יעקב אומר ליוסף "קחם נא אלי ואברכם" ויוסף נענה: "ויגש אותם אליו"; "ויוצא אותם..."; "ויקח יוסף את שניהם... ויגש אליו". והם, הילדים השניים, מציינים בדממה ואינם משמיעים את קולם. קשה לדמות את כל האמור בפסוקים אלו (ט-יג) ביחס לבחורים בני עשרים.

אולם במקום אחד הדבר ממש בלתי אפשרי, והפרשנים לא העירו על כך עד כמה שראיתי את דבריהם:

יב ויוצא יוסף אתם מעם בְּרָכְיוֹ, וישתחוּ לְאִפְיוֹ אֲרָצָה.

משמע ששניהם מצאו את מקומם בין ברכיו של יעקב בשעה שנישקם וחיבקם קודם שהוציאו יוסף משם. וכי יכולים שני בחורים בני עשרים להיכנס בין ברכיו של יעקב הזקן? רק שני ילדים קטנים ממש יכולים לעשות זאת!

לפיכך מציע הרב סמט שפסוקים ח' ("וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה") עד כ' ("וַיִּבְרְכֵם בַּיּוֹם הַהוּא וּגו'") אינם במקומם מבחינה כרונולוגית, ולמעשה הם המשך לסיפור המפגש הראשון של יעקב ויוסף ("וַיֵּאָסֶר יוֹסֵף מִרְכַּבְתּוֹ וַיַּעַל לְקִרְאֵת יִשְׂרָאֵל אָבִיו גִּשְׁנָה... וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף אֲמוֹתָהּ הַפֶּעַם אַחֲרֵי רְאוּתִי אֶת פָּנֶיךָ כִּי עוֹדְךָ חַי"; מו, כט-ל), אלא שנעתקו אל פרשתנו אגב מעמד בני יוסף.

בגיליון הנוכחי של 'פשוטות המתחדשים' מציינים העורכים שכבר הקדים את הרב סמט במאה שנה הרב נתנאל חיים פאפע בספרו 'דובר ישרים'. להלן אשתדל להראות שכל המסופר בפרק אירע ברצף ושלפי הפשט מתיישב המקרא כסדרו בלי צורך לסרסו.

תחילה הצעה שכל ימיו במצרים חי יעקב במנותק מיוסף ומזרע יוסף. שורשה במדרש חכמינו שבפוגשו את בן זקוניו אחר עשרים ושנים שנות העדר קרא יעקב את שמע.

ב. וַיֹּאסֶר יוֹסֵף מֶרְכָּבְתּוֹ וַיַּעַל לְקִרְאֵת יִשְׂרָאֵל אָבִיו גִּשְׁנָה וַיֵּרָא אֵלָיו וַיִּפֹּל עַל צְוֹאֲרָיו וַיִּבֶךְ עַל צְוֹאֲרָיו עוֹד (בראשית מו, כט).

רש"י: וַיֹּאסֶר יוֹסֵף מֶרְכָּבְתּוֹ – הוא עצמו אסר את הסוסים למרכבה להזדרז לכבוד אביו. וַיֵּרָא אֵלָיו – יוסף נראה אל אביו. וַיִּבֶךְ עַל צְוֹאֲרָיו עוֹד – לשון הרבות בכיה, וכן "כִּי לֹא עַל אִישׁ יָשִׁים עוֹד" (איוב לד, כג) לשון רבוי הוא; אינו שם עליו עלילות נוספות על חטאיו. אף כאן הרבה והוסיף בבכי יותר על הרגיל. אבל יעקב לא נפל על צווארי יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו שהיה קורא את שמע.

מקור סיום דבריו הוא במדרש אגדה על אתר, ושם נתלית הדרשה למעלה על "וַיִּפֹּל עַל צְוֹאֲרָיו". "ולמה לא נשק יעקב ליוסף? לפי שהיה קורא באותה שעה בקריאת שמע." רש"י קובע את הדיבור על "וַיִּבֶךְ עַל צְוֹאֲרָיו עוֹד" מפני שקשה לו הייתור של "עַל צְוֹאֲרָיו" השני, כי לכאורה יכול היה להיאמר, 'וַיִּפֹּל עַל צְוֹאֲרָיו וַיִּבֶךְ עוֹד'. אלא, "עַל צְוֹאֲרָיו" למעט, שאפילו משנפל יוסף על צווארי יעקב הוא לבדו לפת את אביו "עַל צְוֹאֲרָיו" וחבקו ונשקו, אבל יעקב לא הגיב ולא החזיר ליוסף אהבה מגולה, בניגוד לבנימין שכאשר נפל יוסף "עַל צְוֹאֲרָיו בְּנִימִן אָחִיו וַיִּבֶךְ, וּבְנִימִן בָּכָה עַל צְוֹאֲרָיו" (בראשית מה, יד).

לשאלה שאם הגיע זמן קריאת שמע מדוע יוסף לא קרא אף הוא, הוצעו תשובות רבות: יוסף היה עוסק במצוות כיבוד אב והעוסק מצוה פטור מן המצוה (שפתי חכמים), או שהיה עסוק בצרכי רבים (ראה שו"ע או"ח ע, ד) של כל בית יעקב, או שהיו באמצע הפרק וליוסף הותר להפסיק לשאול שלום מפני יראת אביו (גור אריה, תירוצ ראשון), או שיוסף קרא מקודם אבל יעקב התעכב שכן נצטווה "אַל תִּירָא מִדְּרָדָה מִצְרִימָה" (מו, ג) ועד שהגיע אל יוסף היה עוסק במצוות המסע (גרי"ז עה"ת, הוספות פר' ויגש, בשם אביו הגר"ח), ועוד. אחרים אומרים שלא קרא אז יעקב שמע משום מצוות הקריאה בזמנה, ומסתבר שהמפגש לא אירע בהשכמה לקראת הנץ החמה או אחר צאת הכוכבים. אלא "מידת החסידים אשר יקרה להם טוב מתדבקים אל הקדוש ברוך הוא על הטובות והאמת שעשה עמהם, וזהו קריאת שמע שבו נזכר ייחוד מלכות שמים והאהבתו". ו"כאשר בא אליו יוסף אחר הצער הגדול אשר היה לו בעבורו ועתה ראה אותו מלך, היה אוהב" יעקב "את הקדוש ברוך הוא אשר עושה לו זה וקבל מלכותו ואהבתו ויראתו" (גור אריה, תירוצ שני). או שאת פרץ רגש החיבה לבנו השגיב יעקב וניתב אל אהבת ה' (שפת אמת).

ויתכן שהטעם לקריאה מפורש בסמוך בפסוק הבא. "וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף אָמוֹתָה הִפָּעַם אַחֲרֵי רְאוּתִי אֶת פָּנֶיךָ כִּי עוֹדֶךָ חַי" (מו, ל). נאמר למעלה לז, לה, "וַיִּמָּאן לְהִתְנַחֵם", שכן חש יעקב בלתי ראוי לנחמה משום האשמה ששלח את יוסף ללא לווייה אל אחיו המקנאים בו. "וַיֹּאמֶר כִּי אֲרֹד אֶל בְּנֵי אָבִל שְׁאֵלָה" (לז, לה), על בני (רש"י), על שעוללתי לו, אָבִל כָּאֵב שְׁכּוֹל וּבִנוּסָה, חרף השכול ומבלי להתכפר בו, עם הפנים לגהינום (כך בקירוב בחזקוני; השווה רש"י מו, ל). כאשר התרחש נס והתברר שיוסף ניצל ועלה לגדולה, "וַיִּגְדּוּ לוֹ לֵאמֹר עוֹד יוֹסֵף חַי וְכִי הוּא מֵשֵׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם... וַיַּדְּבֵרוּ אֵלָיו אֶת כָּל דְּבָרֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵהֶם" (מה, כו-כוז) לאמור, "שְׁמַנִּי אֱלֹהִים לְאָדוֹן לְכָל מִצְרַיִם רָדָה אֵלַי אֶל תַּעֲמֹד, וַיִּשְׁבֶּת בְּאֶרֶץ גִּשֹׁן וְהָיִיתָ קָרוֹב אֵלַי אֶתָּה וּבְנֵיךָ וּבְנֵי בְנֵיךָ וְצִאֲנֶךָ וּבְקָרְךָ וְכָל אֲשֶׁר לָךְ, וְכִלְכַּלְתִּי אֶתְּךָ שָׁם" (שם, ט-יא), עדיין מיאן יעקב להתענג על הטוב ולא התנער מן היגון העולמי שכבר קיבל עליו, שכן דן עצמו כמי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. "וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל", הניחו להבטחות השמחה והקרבה, "רַב", די לי ש"עוֹד יוֹסֵף בְּנֵי חַי, אֲלֵכָה וְאַרְאֶנּוּ בְּטָרָם אָמוֹת" (שם, כח). אך לא אהנה יותר, ויימצא שאת כל חיי משעת המכירה ואילך חייתי בדאבה שהלוואי תכפר, לקיים בנפשי "כִּי אֲרֹד אֶל בְּנֵי אָבִל". וכאילו הסכימה שכינה על ידו היא מבשרתו, "אֲנֹכִי אֲרֹד עִמָּךְ מִצְרִימָה וְאֲנֹכִי אֲעֲלֶךָ גַּם עֲלֵה וְיוֹסֵף יִשִּׁית יָדוֹ עַל עֵינֶיךָ" (מו, ד) – תרד למצרים ותמות בה ולא תעלה ממנה אלא בארון, אבל יוסף יעצים עיניך במותך (הדר זקנים; ראב"ע) והרי שתרנונו מחיים, אך ליותר אל תצפה. לפיכך כאשר נפגש עם יוסף "וַיֵּרָא אֵלָיו", ונתקיים "אֲלֵכָה וְאַרְאֶנּוּ", חשב יעקב שהגיעה שעת "בְּטָרָם אָמוֹת". "וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף כַּמֶּתְנַצֵּל, לִפְיִיסוֹ עַל שְׁבַע עוֹד יוֹסֵף מִתִּיפַח "עַל צְנֹאָרָיו" יוֹשֵׁב הָאֵב מְכֹונֵס וּמֵאוֹבֵן, "אָמוֹתָה הִפָּעַם אַחֲרֵי רְאוּתִי אֶת פָּנֶיךָ" – גזרתי על עצמי שלא לחבקך ולא לנשקך ולא ליהנות מקרבתך אלא רק לראות פניך, ומשראיתי הנני מזומן למות על פי הדיבור. ומפני שראה עצמו הולך למות קרא אז יעקב קריאת שמע

שכן דרשו "בְּכָל נִפְשֶׁךָ" (דברים ו, ה) – אפילו הוא נוטל את נפשו (משנה ברכות נד, א), ורבי עקיבא "היה מאריך ב'אֶחָד' (שם, ד) עד שיצתה נשמתו ב'אֶחָד" (ברכות סא, ב; אמנם אמרו שם שאותה "שעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה... והיה מקבל עליו עול מלכות שמים", "זמן קריאת שמע היה"). ובספרי ואתחנן פיסקא לד, אודות פרשה ראשונה של "שְׁמַע" ועל "בְּלִכְתָּךְ בְּדֶרֶךְ וּבִשְׁכֶּכָהּ וּבְקוֹמָהּ" הכתוב בה (דברים ו, ז): "וְאֹמֵר, 'בְּהִתְהַלֵּכְךָ תִּנְחָה אֶתְּךָ בִּשְׁכֶּכָהּ תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ וְהִקִּיצוֹתָ הִיא תִּשְׁיַחֲךָ' (משלי ו, כב). 'בְּהִתְהַלֵּכְךָ תִּנְחָה אֶתְּךָ – בעולם הזה. 'בִּשְׁכֶּכָהּ תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ' – בשעת מיתתה. 'וְהִקִּיצוֹתָ הִיא תִּשְׁיַחֲךָ'; הִיא תִּשְׁיַחֲךָ – לעולם הבא." ובילקוט שמעוני תהלים, תתד, הנוסח: "'בִּשְׁכֶּכָהּ תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ' – זה יום המיתה" (ואילו במשנה אבות ו, ט: "'בִּשְׁכֶּכָהּ תִּשְׁמֹר עָלֶיךָ' – בקבר", משך שכיבה ולא שעתה; השווה סוטה כא, א). וברש"י לבמדבר כג, כד, ע"פ תנחומא בלק: "'לֹא יִשְׁכַּב' – בלילה על מיטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הבא לטרפו ('עַד יֹאכַל טָרֶף'). כיצד? קורא את שמע על מיטתו ומפקיד רוחו ביד המקום (והיא קבלת עול מלכות שמים להולך לישון, כאומר שהלֵאָה לא ידאג לעצמו אלא כולו מסור לקונו, ולכן 'אמר אביי' בברכות ה, א, ש'אף תלמיד חכם' אם אינו קורא ק"ש על המטה 'מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי כגון 'בְּיָדְךָ אִפְקִיד רוּחִי פְדִיתָה אוֹתִי ה' אֵל אֱמֶת"; תהלים לא ו).

בא מחנה וגייס להזיקם, הקדוש ברוך הוא שומרם ונלחם מלחמותם ומפילם חללים ('וְדָם חָלָלִים יִשְׁתֶּה'). "אם נצרכת קריאת שמע על המיטה לשמירת השוכב כל שכן על המיתה.

ומיד שאמר יעקב "אָמוּתָה הַפֶּעַם" עברה הנהלת ביתו ומשפחתו אל יוסף, "וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָחִיו וְאֶל בֵּית אָבִיו אֲעֵלָה וְאֶגִּידָה לְפָרְעָה וְגו'" (בראשית מו, לא) והוא פוקד ומצווה עליהם ונעשה להם אב. ויעקב נוהג כמת. אולי בכך תוקלש במקצת תמיהת רמב"ן על שאמר "יעקב אל פרעה, ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה; מעט ורעים היו ימי שני חיי ולא השיגו את ימי שני חיי אבתי בימי מגוריהם" (שם מז, ט) כאילו כבר כלו ימיו, והוא עודנו חי. שבע עשרה שנה שישב יעקב במצרים את בנו לא ידע (ראה נ, טז-יז; רש"י אמנם נוקט שם שהאחים "שינו בדבר מפני השלום כי לא צוה יעקב כן", וכן דעת רמב"ן מה, כז, אבל אילו היה יוסף רגיל אצל יעקב לא יכולים היו האחים לשנות, באין תוחלת שיוסף יאמין שאביו ציווה אותם לדבר אתו במקום שידבר אתו ישירות, אלא אם לטענת האחים ציווה יעקב שבבואם להתחנן לפני יוסף לבקש מחילתו יצרפו בקשתו לחיזוק בקשתם), ואת בני בנו לא הכיר, ורק לסופן כאשר קרבו ימיו למות נאלץ לקרוא ליוסף להסדיר את קבורתו. וגם אז דבריו תכליתיים וגינוניו אינם של אב אוהב אלא בנימוס הראוי מול המלכות: "אִם נָא מִצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ" (מז, כט); "וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמֶּטֶה" (שם, לא). וכאשר יעקב חולה ויוסף לוקח "אֶת שְׁנֵי בָנָיו עִמּוֹ אֶת מְנַשֶּׁה וְאֶת אֶפְרַיִם" (מח, א), שוב "וַיִּתְחַזַּק יִשְׂרָאֵל וַיֵּשֶׁב עַל הַמֶּטֶה" לכבוד המושל (שם, ב). עד שהגיש יוסף "אֶתָּם אֵלָיו וַיִּשָּׁק לָהֶם וַיַּחֲבֹק לָהֶם" (י), ועדיין לא משום געגועיו ליוסף אלא כי "לִי הֵם, אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כְּרֵאוֹבֶן וְשִׁמְעוֹן יֶהְיוּ לִי" (ה). אבל באותו רגע כמימריה של נוחם וריכוך, בעוד יוסף תומך ואוחז ביד אביו, פונה יעקב אחת אל יוסף בתואר הכסוף "בְּנִי" (יט).

עתה לעומק שאלת "מי אלה" ותשובתה.

ג. בְּנֵי הֵם אֲשֶׁר נָתַן לִי אֱלֹהִים בְּזֶה (בראשית מח, ט).

יעקב אבינו כאברהם זכה לארץ ישראל בעצמו וביסוריו. אצל אברהם: "וְהָאֵל אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הַפָּרֶד לוֹט מֵעֵמּוֹ, שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֵתָּה שָׁם צִפְנָה וְנִגְבָּה וְקִדְמָה וְיָמָּה. כִּי אֵת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָּה רְאֵה לָךְ אֶתְנַנָּה וּלְזֶרְעֶךָ עַד עוֹלָם. וְשָׁמְתִי אֶת זֶרְעֶךָ כְּעֶפֶר הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לִמְנוֹת אֶת עֶפֶר הָאָרֶץ גַּם זֶרְעֶךָ יִמְנֶה. קוֹם הִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ לְאַרְכָּה וּלְרַחְבָּה" (בראשית יג, יד-יז), ומסער הכפוי מלוט ומ"כל כפר הירדן כי כלָה מִשְׁקָה" (שם, י) ייהפך לך חזקה מכי דייש אמצרי, "כִּי לָךְ אֶתְנַנָּה" (יז). ואצל יעקב: "וְהִנֵּה ה' נָצַב עָלָיו וַיֹּאמֶר, אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וְאֱלֹהֵי יִצְחָק; הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ כְּבוֹרַח חֶסֶד בֵּית, קָנָה אוֹתָה כְּמַצִּיעַ מַצְעוֹת בְּנַכְסֵי הָגֵר וּכְצוֹנְמָא בְּשִׁטְיַחַת פִּירוֹת, כִּי "לָךְ אֶתְנַנָּה וּלְזֶרְעֶךָ. וְהִנֵּה זֶרְעֶךָ כְּעֶפֶר הָאָרֶץ וּפְרָצָתָ יָמָּה וְקִדְמָה וְצִפְנָה וְנִגְבָּה וְנִבְרָכוּ בְּךָ כָּל מִשְׁפָּחַת הָאֲדָמָה וּבְזֶרְעֶךָ" (כח, יג-יד).

אברהם ויעקב זכו שניהם לארץ אחר שהגיעו אליה מבחוץ. אבל יצחק שנולד בארץ ישראל ולא עזבה מעולם לא רכשה בכוחו אלא קיבלה מידי אברהם למוסרה ליעקב, כחוליה מקשרת בין

הסב לנכד. "וַיֵּרָא אֵלָיו ה' וַיֹּאמֶר, אֵל תֵּרֵד מִצְרָיִמָּה; שָׁכֵן בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ. גֹּיִר בְּאֶרֶץ הַזֹּאת וְאַהֲיָה עִמָּךְ וְאַבְרָכְךָ כִּי לָךְ וּלְזֶרְעֶךָ אֶתֵּן אֶת כָּל הָאֲרֶצֶת הָאֵל וְהִקְמַתִי אֶת הַשְּׂבָעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אָבִיךָ... עַקֵּב אֲשֶׁר שָׁמַע אֲבְרָהָם בְּקִלִּי וַיִּשְׁמַר מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתֵי חֻקֹּתַי וְתוֹרֹתַי" (כו, ב-ה). הַכֹּל כְּמוֹבִטָח לַאֲבֵרָהּם, "וְהִקְמַתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ" (יז, ז) "וְאֶת בְּרִיתִי אֶקִּים אֶת יִצְחָק" (שם, כא), וְכַאֲמוֹר, "בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נָא ה' כִּי יֵעָן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חָשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךָ אֶת יַחֲדָךְ, כִּי בָרַךְ אֲבְרָכְךָ וְהִרְבָּה אֲרַבָּה אֶת זֶרְעֶךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחֲלוֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם וַיִּרַשׁ זֶרְעֶךָ אֶת שְׁעַר אֵיבָיו. וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ כָּל גֹּיֵי הָאֶרֶץ, עַקֵּב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלִּי" (כב, טז-יח).

לפֿיכֵךְ שְׁנַיִם עֶשְׂרֵי בְנֵי יַעֲקֹב זָכוּ כָּל אֶחָד לַחֲלֹק בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, מִפְּנֵי שֶׁנִּלְדוּ בַּחֲרוֹן וְקָמוּ וְהִלְכוּ וְנִכְנְסוּ לָאֶרֶץ כְּאַבְרָהָם בְּשַׁעֲתוֹ וְכִיעֲקֹב הַשֵּׁב אַחֵר שֶׁבָּרַח מִמֶּנָּה. וְאִפִּילוּ בְּנִימִין נִלְדָּה בְּ"עוֹד כְּבֵרֶת הָאֶרֶץ לְבֹא אֶפְרָתָה" (לה, טז), בְּטֶרֶם חֹזֵר "יַעֲקֹב אֶל יִצְחָק אָבִיו מִמֶּרָא קְרִית הָאֶרֶב" הוּא חֲבֵרוֹן אֲשֶׁר גָּר שָׁם אֲבְרָהָם וַיִּצְחָק" (שם, כז), וְהוּא נִמְנָה אֶפּוֹא בֵּין "בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר יָלְדוּ לוֹ בְּפָדֵן אֶרֶם" (לה, כו). אֲבָל בְּנֵי בְנֵי שֶׁל יַעֲקֹב שֶׁנִּלְדוּ בְּאֶרֶץ וְגִדְלוּ בְּמַחֲצֵתוֹ לֹא זָכוּ בְּנַחֲלוֹתֵיהֶם אֲלֵא מִיַּד אֲבוֹתֵיהֶם.

"וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל יוֹסֵף אֵל שְׁדֵי נִרְאָה אֵלַי בְּלוֹז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְבָרֶךְ אֹתִי. וַיֹּאמֶר אֵלַי, הֲנִנִּי מִפְּרֶךְ וְהִרְבִּיתֶךָ וְנָתַתִּיךָ לְקָהֵל עַמִּים, וְנָתַתִּי אֶת הָאֶרֶץ הַזֹּאת לְזֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ אַחֲזֹת עוֹלָם." הַגִּיעָה עַת לְבַרֵּר בְּמִי תִתְמַשׁ בְּרַכַּת לוֹז וְלִמִּי תִינָתֵן אַחֲזֹת בְּגִלְלָה. "וְעַתָּה שְׁנֵי בְנֵי הַנּוֹלָדִים לָךְ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד בָּאִי אֵלַי מִצְרָיִמָּה" הֵם גּוֹלִים וּבְנֵי חוּץ לָאֶרֶץ שֶׁהִתְעַכְּבוּ שְׁנַיִם מִמוֹשְׁכוֹת עַד שֶׁהִתְאַחֲדוּ עִם סִבָּם וּמִשְׁפַּחְתָּם נוֹחֲלֵי הָאֶרֶץ, וּלְפִיכֵךְ "לִי הֵם" כְּבִנְיָ אֲשֶׁר יִלְדֵתִי בְּפָדֵן אֶרֶם בְּגִלּוֹתִי מִיִּצְחָק; "אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כְּרֵאוֹבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי. וּמוֹלַדְתְּךָ אֲשֶׁר הוֹלַדְתָּ אַחֲרֵיהֶם" מִשְׁבַּאתִי אֵלַיךְ, הֵם לֹא יִיחָשְׁבוּ "נוֹלָדִים לָךְ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם", כִּי בַחֲקֵי מִשְׁפַּחְתָּם הָעִבְרִית נִלְדוּ וּבְמַחֲצֵת יַעֲקֹב, אֲלֵא "לָךְ יִהְיוּ" כִּשְׂאֵר נְכַדֵּי יִלְדֵי אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל שֶׁכָּל אֶחָד לֵאבִיו; "עַל שֵׁם אַחֲיָהֶם יִקְרָאוּ בְּנִחְלָתָם" (מח, ג-ו).

"וְאֲנִי בָּבֹאִי מִפָּדֵן מֵתָה עָלַי רַחֵל" אֲשֶׁתִּי הָעִיקְרִית וְאֵם שְׁנֵי בְנֵי הַצְעִירִים, וְכֵךְ לֹא נִשְׁלַמָּה בְּרַכַּת לוֹז בְּנוֹלָדִים מִמֶּנִּי אֲלֵא מִמֶּךָ. וּמִיִּתְתָּה "בְּאֶרֶץ כְּנָעַן" עִם הַגִּיעָנוּ, כִּי בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מִשְׁבַּאתִי אֵל אֲבִי לֹא יִכּוֹלְתִי כְּאִמּוֹר לְהַעֲמִיד עוֹד שְׁבָטִים, זֹלַת בְּנִימִין "בְּדֶרֶךְ בְּעוֹד כְּבֵרֶת אֶרֶץ לְבָא אֶפְרָתָה" (ז).

"וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה" (ח). כָּל שְׁנוֹתָיו בְּמִצְרַיִם הִתְרַחֵק יַעֲקֹב מִיּוֹסֵף, כְּאִמּוֹר, וְלֹא הִכִּיר אֶת מְנַשֶּׁה וְאֶפְרַיִם. וְאִף שֶׁהִבִּין יַעֲקֹב שְׁנֵי הַמְּלוּוִים אֶת יוֹסֵף עִתָּה הֵם מִן הַסֵּתֶם בְּנֵי, הַשְׁתָּאָה לְדַעַת אִם אֵלֶּה אֲמֵנִם הַשְּׁנַיִם שֶׁנִּלְדוּ בְּשְׁנוֹת גִּלּוֹתוֹ שֶׁל יוֹסֵף וְהִרְאִוּוּם לְאִימוּצוֹ שֶׁל יַעֲקֹב וּבְרַכְתּוֹ, אוֹ מִן הַנּוֹלָדִים אַחֲרֵיהֶם. "וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו, בְּנֵי הֵם אֲשֶׁר נָתַן לִי אֱלֹהִים בְּזֶה" (ט), כֹּאֵן "בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד" בּוֹאֵךְ אֵלַי. "וַיֹּאמֶר, קָחֶם נָא אֵלַי", שֶׁהֵלֵא "לִי הֵם", "וְאַבְרָכֶם" (ט).

ד. קָחַם נָא אֵלַי וְאַבְרָכֶם (בראשית מח, ט)

אשר לגילם של בני יוסף בשעת הברכה, נראה שאין "ויוצא יוסף אתם מעם בְּרָכְיוֹ" (מח, יב) הוכחה לשיטת 'דובר ישרים' והרב סמט אלא ראייה לסתור. על קטנים בני שנתיים עד שמונה, טווח גילם של אפרים ומנשה לסוף שנתיים מן הרעב, לכאורה לא תיפול הוצאה "מעם" ברכיים אלא הורדה 'מעל', כמו "וְתִלְדַּעַל בְּרָכְיוֹ" (בראשית ל, ג) או "גַּם בְּנֵי מְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה יָלְדוּ עַל בְּרָכְיוֹ יוֹסֵף" (נ, כג), המורים שרחל ויוסף גידלו את הנולדים עד שבגרו. הניב הקרוב אל "מעם בְּרָכְיוֹ" הוא "וּמַחֲקֵק מִבֵּין רְגְלָיו" (מט, י), ושם ביארו רוב המפרשים ובתוכם הפשטנים, בלי דחק, שהכוונה לגברים מגודלים היושבים לרגלי רב או מושל. אבן עזרא: "ופי' מחקק - סופר, שיחוק על הספר. וטעם מִבֵּין רְגְלָיו - שכן דרך כל סופר להיות יושב בין רגלי הקצין." חזקוני: "וּמַחֲקֵק מִבֵּין רְגְלָיו - כי דרך כל סופר להיות יושב בין רגלי המושל." ספורנו: "וּמַחֲקֵק מִבֵּין רְגְלָיו - שיהיה מזרעו שופט יושב על כסא ובין רגליו יהיו סופרי הדיינים כמנהגם." ורש"י: "וּמַחֲקֵק מִבֵּין רְגְלָיו - תלמידים. אלו נשיאי ארץ ישראל." ומקורו בסנהדרין ה, א, "כדתניא... וּמַחֲקֵק מִבֵּין רְגְלָיו - אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים", והתלמידים מתאבקים בעפר רגליהם ודנים לפניהם בקרקע. (ואילו רד"ק כמעט לבדו מפרש ש"מִבֵּין רְגְלָיו" הוא כינוי להולדה, כמו "וּבְשִׁלְיָתָהּ הַיּוֹצֵאת מִבֵּין רְגְלֶיהָ" בדברים כח, נז. אולם מתוספות לסנהדרין שם ד"ה דהכא נראה ש"מִבֵּין רְגְלָיו" יכול לרמוז ללידת אם אבל לא להזרעת אב.)

מסתבר שלכן נאמר למעלה, "וְיִתְחַזַּק יִשְׂרָאֵל וַיֵּשֶׁב עַל הַמָּטָה" (בראשית מח, ב), להטרים את הגשת מנשה ואפרים אל בין ברכיו, אשר לא תתאפשר אלא בתנוחת ישיבה. אבל מקודם כאשר קרא ליוסף בקרבו למות לא הוזכר שהתיישב, אלא "וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמָּטָה" (מז, לא); פשט עצמו עליה ופניו דבוקות בראשה כמשתחויה "אַפָּיִם אֲרָצָה" (בראשית יט, א, ועוד).

"וַיֹּאמֶר קָחַם נָא אֵלַי וְאַבְרָכֶם" (מח, ט). נראה שאין הכוונה 'כדי שֶׁאַבְרָכֶם', שהרי יוסף נישמע לאביו "וַיִּגַּשׁ אֹתָם אֵלָיו וַיִּשָּׁק לָהֶם וַיַּחֲבֹק לָהֶם" (י), אבל מיד "וַיּוֹצֵא יוֹסֵף אֹתָם מֵעַם בְּרָכְיוֹ" (יב) ושוב "וַיִּקַּח יוֹסֵף אֶת שְׁנֵיהֶם אֶת אֶפְרַיִם בְּיָמִינוֹ מִשְׁמָאל יִשְׂרָאֵל וְאֶת מְנַשֶּׁה בְּשְׂמָאלוֹ מִיְּמִין יִשְׂרָאֵל וַיִּגַּשׁ אֵלָיו" (יג; ראה איך נתקשו ראב"ע וחזקוני על אתר ומה שיישבו; וראה רש"י, יב). אלא קיחה לחוד ואחריה ברכה לחוד. "קָחַם נָא אֵלַי" הוא טכס של גמר דעת כמו שימת יד תחת הירך או שליפת נעל, ביטוי גופני לקביעה ששני הנלקחים "לִי הֵם" (ה). ויוסף, אביהם הקודם, הוא מגישם אל יעקב המֵאֲמֵץ, ולאחר האימוץ בנישוק וחיבוק הוא מוציאם למעמד החדש. "וַיִּשְׁתַּחוּ" יוסף "לְאַפָּיו אֲרָצָה" לאות הודיה וחילוט המעשה, כמו "וַיִּשְׁתַּחוּ יִשְׂרָאֵל עַל רֹאשׁ הַמָּטָה" אחר שנשבע לו יוסף והתחייב לקבור אותו במערת המכפלה; וכמו "וַיִּצְמַח הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ כִּי פָקַד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכִי רָאָה אֶת עֲנָנִים וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחוּ" (שמות ד, לא); וכמו "וַיִּקַּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחוּ" (שם יב, כז) משהובטח להם שהקב"ה יכה "כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאֲדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲעֲשֶׂה שְׁפָטִים" (שם יב) ויפסח על בתי ישראל ויגאלם מעבדותם; ועוד.

עתה הגשה שנית לקיים "וְאַבְרָכֶם", כאב המברך את בניו ולא סב את נכדיו. "וַיִּקַּח יוֹסֵף אֶת שְׁנֵיהֶם", לא כשאר בנים שהמברך מברכם אחד אחד כל אחד מהם בשתי ידיו, ולא כהגשה ראשונה אשר אולי נעשתה אחד אחד הַבְּכֹר בְּבִכְרָתוֹ וְהַצְעִיר בְּצַעֲרָתוֹ, אלא "אֶת אֶפְרַיִם בְּיָמִינוֹ"

משמאל ישראל ואת מנשה בשמאלו מימין ישראל, ויגש אליו" (בראשית מח, יג). שכן לפי האמת ברכה אחת היא, ברכת יוסף הזוכה לחלק יתיר ומתפצל מאילך לשני שבטים, ויד על כל אחד משני הראשים היא כשתי ידיים לראש יוסף. לפיכך נאמר "ויברך את יוסף" (שם, טו) ולא 'ויברך אותם'.

"ויאמר האלהים... יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבתי אברהם ויצחק" (טו-טז), שאם "מולדתך אשר הולדת אחריהם... על שם אחיהם יקראו בנחלתם" (ו) ולא יימנו מטות לעצמם, אלה ייקראו בני יעקב ושבטי ישראל ויורשים ראשונים של הארץ מן האבות (ע"פ הדר זקנים מבעלי התוספות). ואין אדם מעביר שמו אל זרעו אחריו אלא סמוך למיתתו. "וידגו לרב בקרב הארץ" (טז) למלאות את נחלתם וכדי נחלה כפולה. "הנערים" מתברכים ו"שמי" "יקרא בהם" והם "ידגו" הכל בגוף שלישי מפני שהברכה מופנית, כאמור, אל יוסף.

קייחת הבנים וברכתם הייתה אפוא עסק בין יעקב ליוסף. לפיכך אין פלא, אלא אדרבה יצופה, שיוסף מגישם ומוציאם ולוקחם ומציבם והם נפעלים סבילים בידיו כמושאים ולא כנושאים. צא ולמד מימי המילואים איך הקריב משה את אהרן ובניו אל פתח אוהל מועד ורחצם במים ולקח את בגדיהם והלבישם ויצק שמן על ראשם ומשחם, ושוב איך הקריב "את הללויים לפני ה' וסמכו בני ישראל את ידיהם על הללויים והניף אהרן את הללויים תנופה לפני ה' מאת בני ישראל" (במדבר ח, ט-י), הכל בעוד המתקדשים והמיטהרים "מצייתים בדממה ואינם משמיעים את קולם" כלשון הרב סמט. ובלאו הכי נתלה מעשה תמיד בבעל הסמכות לעשות, ומצאנו שיוסף גופו "מקצה אחיו לקח חמשה אנשים ויצגם לפני פרעה" (בראשית מז, ב), "ויבא יוסף את יעקב אביו ויצמדו לפני פרעה" (שם, ז), כאילו "אל כל אשר יחפוץ יטה אותם".

"ויברכם ביום ההוא לאמור בך יברך ישראל לאמר ישמך אלהים כאפרים וכמנשה" (בראשית מח, כ). אחר שבירך באמצעותם "את יוסף" חזר יעקב "ביום ההוא" ובאותו מעמד לברך אותם כבנים או נכדים אהובים, ברכה אישית ולא שבטית, ברכה להצלחה בכל ולא לנחלה והמשכיות בייחוד. היו דוגמה שכל אב יאחל לבנו שיידמה לה, כמו "ונברכו בך כל משפחת האדמה" (בראשית יב, ג; ראה רש"י שם). ואף אצל נשים, "יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל" (רות ד, יא). ולהיפך גבי שונא המארר את שנואו, "ולקח מהם קללה לכל גלות יהודה אשר בבבל לאמר, ישמך ה' כצדקיהו וכאחב אשר קלם מלך בבל באש" (ירמיהו כט, כב). מפני שהייתה זו ברכה פרטית יתכן שבירכם יעקב בה בנפרד, ולאפרים אמר 'בך יברך ישראל לאמר ישמך אלהים כאפרים', ולמנשה אמר 'כמנשה', אך הכתוב איחה את הברכות בסיפורו. לכן "בך יברך" ולא 'בכם יברך' (עמדו על כך רד"ק ורבנו בחיי, וראה איך יישבו). ולפיכך "וישם את אפרים לפני מנשה" (בראשית מח, כ) בסדר שבה בירכם, לא בנוסח ברכה משותפת. או שבירך את שניהם בזה אחר זה, "בך יברך ישראל לאמר ישמך אלהים כאפרים וכמנשה", לומר שהוא והוא יהווה דוגמה להצלחה כאחד מזוג מוצלחים. ולפיכך שם "את אפרים לפני מנשה" להתברך ראשון וגם בנוסח הברכה.

"ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך" (שם, כב) בלקיחת שני בניך "אלי" ובברכת "האלהים אשר התהלכו אבתי לפניו" וגו'.

הרב ישראל שפירא

ירושלים

"עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים"

פתיחה:

על הפסוק "לא יסור שבט מיהודה ומחקה מבין רגליו עד כי יבא שילו ולו יקהת עמים"¹ כתב רד"צ הופמן ששילה היא המקום הראשון שעם ישראל הגיע לנוח לאחר מלחמות רבות בשנים, וכך שנינו במשנה² "מנוחה זו שילה".

(ואפשר לפרש, כיוון שנחרבה שילה יקהת עמים ליהודה, שמלכותו של יהודה צמחה מחורבן שילה ככתוב "ויטש משכן שלו אהל שכן באדם ... וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר: ויבחר את שבט יהודה את הר ציון אשר אהב". ו"עד כי יבא שילו" יתפרש כמו "לא יבוא עוד שמשך", מלשון שקיעה - לא יסור שבט ליהודה מיום שתשקע שילה. הערת העורך שב"ש)

רד"צ שם מעלה נימוק מעניין לבחירתה של שילה להיות עיר מקדש ה'. ע"פ הפסוק "ויסעו ויהי חפת אלהים על הערים אשר סביבתיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב", ובאגדה נאמר שהעמים השכנים לשכם באו להילחם בבני יעקב ונסוגו, רד"צ עורך חשבון וסובר שזה ארע באזור שילה, ולכן שם נבנה המשכן. עוד כותב (וכן החזו"א בזבחים קמא מא סי"ח) שאם בני ישראל לא היו חוטאים, הרי שמשכן שילה היה נשאר בנוי לעולמים. ואולי זה רמוז בכתבי רבי אלעזר הקליר "פצו חג ה' בשילו, דימו כי לעד יהיה שם מושלו".

במסכת מגילה נאמר³. "ויפל על צוארי בנימין אחיו ויבך"⁴ - "כמה צוארין הוו ליה לבנימין? אמר רבי אלעזר בכה על שני מקדשים שעתידין להיות בחלקו של בנימין ועתידין ליחרב. ובנימין בכה על צואריו בכה על משכן שילה שעתידי להיות בחלקו של יוסף ועתידי ליחרב".

לפי שיטה זו נראה שמשכן שילה נועד להתקיים לעולם, וחורבנו היה עונש על חטא. אבל במקורות אחרים נראה ששילה נועדה להתחלף בירושלים, שהרי "נצטוו ישראל לבנות להם בית הבחירה"⁵ ומקום בית המקדש נקבע בירושלים שממנה הושתת העולם⁶, בה היתה עקדת יצחק⁷ ונתגלתה בנבואה⁸ לפיכך היה צריך מקדש שילה להיחרב.

בנושאים אלו התכתבו לפני כארבעים שנה הגאון רמ"מ שולזינגר זצ"ל, בעמח"ס משמר הלוי, והגאון ר' שמואל חיים דומב יבלח"א, בעמח"ס בניין חיים. קטעים מהתכתבותם מובאים כאן מספר בניין חיים באישור המחבר שליט"א.⁹

¹ בראשית מ"ט י'.

² זבחים י"ד ו'.

³ ט"ז ע"ב.

⁴ בראשית מ"ה י"ד.

⁵ סנהדרין כא, ב.

⁶ תוספתא יומא ב, יד.

⁷ דה"י ב, ג, א.

⁸ ספרי דברים פסוק סב.

⁹ ההתכתבות פורסמה בקובץ הנאמן תשמ"ב, גיליון תשרי וגיליון ניסן. לאחר מכן פרסם רמ"מ שולזינגר את מכתבו בספר משמר הלוי זבחים סי' קסא, ורש"ח דומב פרסם את שני המכתבים בספר בניין חיים סי' ע ועא.

הרב שמואל חיים דומב

דיין. רב קהילת חניכי הישיבות מודיעין עלית.

חורבן שילה

(מתוך מאמרו הנזכר בפתיחה¹)

במגילה דף ט"ז ע"ב איתא:

"וַיִּפֹּל עַל צִוְּאֵי בְנֵימִין אָחִיו – כְּמָה צִוְּאֵי הוּא לְבְנֵימִין, אָמַר ר' אֲלִיעֶזֶר, בָּכָה עַל שְׁנֵי מִקְדָּשֵׁי שְׁעִתִּידִין לְהִיּוֹת בַּחֲלָקוֹ שֶׁל בְּנֵימִין וְעִתִּידִין לִיְחָרֵב, וּבְנֵימִין בָּכָה עַל צִוְּאֵיו, בָּכָה עַל מִשְׁכַּן שִׁילָה שְׁעִתִּיד לְהִיּוֹת בַּחֲלָקוֹ שֶׁל יוֹסֵף וְעִתִּיד לִיְחָרֵב."

ובחי' מהר"ץ חיות שם הקשה וז"ל:

"נ"ב, איני יודע מה היה לו לבכות הרי עפ"י התורה היה עתיד ליחרב, ועיקר מצות התורה רק שיבנה המקדש בירושלים כמו דאמרינן (סנהדרין כ"א ע"ב) ג' מצות נצטוו ישראל וכו' לבנות להם בית הבחירה, ומיד שיבנה המקדש בירושלים שוב דין משכן דין במה יש לו, ועל הא דאמרו (יומא ט' ע"א) 'מפני מה חרבה שילה' לק"מ, דאפ"ל דהש"ס לא מיירי שם מחורבן המשכן רק מחורבן העיר, אבל חורבן המשכן הוא ע"פ התורה, ונענשו מדוע לא בנו המקדש בירושלים, ומה בכיה שייך על ענין זה, שמוכרח להיות נצטוונו ע"ז מפי ה' וצע"ג" עכ"ל.

ונראה ביישוב קושייתו. דהרי מזמן חורבן שילה עד שבנו המקדש בירושלים. היה נ"ז שנה שבאותו זמן שימשו בנוב וגבעון. וכמש"כ הר"מ להלן, ואיך אפשר שע"ז היתה בכיתו על חורבן שילה שהיה ראוי שיתקיים עוד נ"ז שנה. וחרב לפני זמנו, וכמש"כ הר"מ "בעוונות אבותינו", וכוונתו לדברי הגמ' ביומא דף ט' ע"א 'מפני מה חרבה שילה מפני שהיו בה שני דברים גלוי עריות ובזיון קדשים'.

והנה בשילה נאסרו הבמות, משא"כ בנוב וגבעון. ובגמ' זבחים דף קי"ט קאמר: מנה"מ (וברש"י שהיה היתר לבמות אחר קדושת שילה משחרבה), דת"ר כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה. אל המנוחה זו שילה, נחלה זו ירושלים, למה חלקן, כדי ליתן היתר בין זה לזה. (וברש"י שם, כי לא באתם, בימי גלגל אל הנחלה, וגו' ולמה חלקן הכתוב לכתוב את שניהם, ליתן היתר במה בין זה לזה, דהא קרא בהיתר במות דגלגל משתעי וקאמר עד מתי אני אומר לכם איש כל הישר בעיניו, כי לא באתם עד עתה וגו', אבל לא משבאתם, ואי אין היתר בין זה לזה לא ה"ל למיכתב אלא מנוחה ומדכתיב נחלה, ש"מ דה"ק להו אחר קדושת המנוחה, תחזרו להיתר הראשון עד בואכם אל הנחלה.)

¹ ראה פתיחה והערה 9 שם.

והנה האי קרא משה רבינו אמרה לבני ישראל בערבות מואב "כי אתם עוברים את הירדן לבא לרשת את הארץ אשר ה' אלהיכם נותן להם" וגו' (דברים פי"א פסוק לא) "לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום, איש הישר בעיניו". (שם פי"ב פסוק ח) (וברש"י שם מוסב למעלה על כי אתם עוברים את הירדן וגו', כשתעברו את הירדן עוד מותרים אתם להקריב בבמה כל י"ד של כבוש וחלוק וכו', עיי"ש).

והנה בזבחים קי"ז: איתא: "לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום, אמר להן משה לישראל, כי עילתו לארץ, ישרות תקריבו" וכו' וברש"י שם. בד"ה לא תעשו: "לאחר ביאת הארץ משתעי, וקאמר לא תעשו כשתבואו בגלגל, ככל אשר אנחנו עושים פה היום, שאנו בין ציבור בין יחיד מקריבין חטאות וכו' אבל מה אנו עושים שם, איש כל הישר בעיניו, היחיד לא יקריב שם אלא נדרים ונדבות שישרו בעיניו לנדור ולנדוב, עד מתי, כי לא באתם וגו' עד שתבואו לשילה". ע"כ.

ומבואר דכבר אז משה רבינו אמר להן שיהא זמן היתר במה, בין שילה לבין ירושלים, דאחר קדושת המנוחה שחרבה שילה, תחזרו להיתר הראשון של במות עד בואכם אל הנחלה, וא"כ לכאו' ע"כ היה צריך להיות כך שבין שילה לבין בנין ירושלים יהא זמן שתהיינה הבמות מותרות ולפ"ז לכאו' אזלא תירוצי הנ"ל דהבכיה היתה ששילה חרבה לפני ירושלים, ובינתיים המשכן היה בנוב וגבעון, דע"כ היה צריך להיות פרק זמן שקדושתה תתבטל כדי שיהא היתר במות בינתיים, אולם היא משום הא לא קשיא, דמשום זה היה סגי לזמן קצר ולא נ"ז שנה וז"פ.

עוד היה נראה לומר ביישוב הקושיה הנ"ל, דהנה בשילה היה דין דקק"ל ומעשר שני נאכלים בכל הרואה, משא"כ בשאר במות של גלגל ונו"ג. וילפינן לה מקרא, ד"השמר לך פן תעלה עולתיך בכל מקום אשר תראה" - מקום שאתה רואה אי אתה מעלה, אבל אתה אוכל בכל מקום שאתה רואה (עיי"ש בזבחים) והנה דין זה דכל הרואה רק בשילה נהג, ולא בגלגל ונו"ג.

ונראה דהנה בזבחים קיח: איתא: "ר' אבהו אמר קרא בן פורת יוסף בן פורת עלי עין. עין שלא רצתה לזון וליהנות מדבר שאינו שלו תזכה ותאכל בקדשים כמלוא עיניה". וברש"י: 'שאינה שלו - אשת אדוניו'. וכו' ע"ש. המבואר מזה דדין דכל הרואה דהיה בשילה היה בזכותו של יוסף שלא רצה לזון מדבר שאינו שלו היינו אשת אדוניו ונזהר בעריות. והנה כבר הובא לעיל דברי הגמרא ביומא 'מפני מה חרבה שילה שהיו בה עריות ובזיון קדשים' (וע"ש בגמ' דלא היו ממש עריות), ולפ"ז נראה לבאר דהא דקאמר מפני מה חרבה שילה היינו מפני מה חרבה מעלה זו של כל הרואה ויותר לא נהגה. והיינו דכיון דכל מעלת שילה שהיה בה דין כל הרואה היה משום יוסף שנהג בגילוי עריות. שוב א"כ ביש בה ג"ע ליתא לסיבה זו שיהיה בה דין דכל הרואה. ובזה נראה ליישב קו' המהר"ץ חיות, דבכית בנימין היתה על מעלה דכל הרואה שנסתלקה, ואף בירושלים שבאו אל הנחלה לא נהגה יותר. והטעם משום שהיה ג"ע וזכותו של יוסף לא היתה יותר. ויתבאר לפ"ז הגמרא בזבחים קיח: "ולו תאנת שילה - מקום שכל הרואה אותו מתאנח על אכילת קדשים שלו" ובפשוטו משמע שנקבע שמה לתמיד תאנת שילה משום ששם היו מתאנחין על אכילת קדשים בכל הרואה שנסתלקה, ולא חזרה אף בירושלים.

הרב משה מרדכי שולזינגר זצ"ל

בעמח"ס 'משמר הלוי'

בענין משכן שילה

(קטעים מתוך מכתב הגאון ר' משה מרדכי שולזינגר¹)

אחדשה"ט באהב"ר.

ידידי היקר שליט"א!

רבות התענגתי על חידו"ת הנחמדים, בטוב טעם ודעת נאמרים, שפרסם כת"ר שליט"א ב'הנאמן' בענין משכן שילה, ואודה לו מאד שעל ידו נתעוררתי לעיין בהאי ענינא, והנני בזה להציע לפניו את אשר הרהרתי בזה, ולכת"ר שליט"א התודה והברכה.

....

בענין חורבן שילה

כת"ר שליט"א מביא קושיית המהר"ץ חיות זצ"ל במגילה ט"ז ע"ב שאמרו שם בגמרא שיוסף בכה על שני מקדשים שעתידין להיות בחלקו של בנימין ועתידין ליחרב, ובנימין בכה על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף ועתיד ליחרב, ועל זה הקשה בהגהות מהרצ"ח זצ"ל שם: "איני יודע מה היה לו לבכות, הרי ע"פ התורה היה עתיד ליחרב, ועיקר מצות התורה רק שיבנה המקדש בירושלים וכו', ומיד שיבנה המקדש בירושלים - שוב דין משכן שילה דין במה יש לו [ר"ל שנאסר באיסור הבמות], ועל הא דאמרו ביומא ט' ע"א מפני מה חרבה שילה, - לק"מ, דאפשר לומר דהש"ס לא מיירי שם מחורבן המשכן, רק מחורבן העיר, אבל חורבן המשכן הוא ע"פ התורה, ונענשו מדוע לא בנו המקדש בירושלים, ומה בכייה שייך על ענין זה שמוכרח להיות ונצטוינו ע"ז מפי ה', וצע"ג", והאריך כת"ר שליט"א לפלפל בקושיא זו בדברים נעימים ויקרים.

ולא אכחד את אשר בלבי כי לענ"ד לא זכיתי כלל להבין מה נתקשו בזה. הלא כדי שייבנה המקדש בירושלים לא היה משכן שילה צריך ליחרב, והלא משכן שילה נחרב. וכך פירש מאור עינינו רש"י ז"ל בתהלים ע"ד (ח) את הפסוק "שרפו כל מועדי א-ל בארץ", וכתב רש"י שם: "ותדע שהרי שרפו כל מועדי א-ל שהיו בארץ, כל בתי ועד שלו, פלשתים החריבו שילה נבוכדנצר החריג בית ראשון, ואחרים (צ"ל: רומיים, כמובן) החריבו בית שני", הרי שכתב רש"י להדיא שפלשתים החריבו שילה, ועל זה קאמר קרא "שרפו כל מועדי א-ל בארץ", וכמו שנחרבו ונשרפו בית ראשון ושני ע"י נבוכדנצר ורומיים, כך נחרב ונשרף משכן שילה ע"י פלשתים.

¹ עיין בפתיחה ובהערה 9 שם.

ואמנם כן צ"ב מה נשרף ונחרב, דהלא כשחרבה שילה עברו לנוב, ובנוב הקימו את אהל מועד, כלשון הברייתא בזבחים קי"ח ע"ב וכמש"כ הרמב"ם בפיה"מ שם [ולשונו בהל' בית הבחירה פ"א שבנו מקדש כפר עמדו ע"ז כל המפרשים, וי"ל]. ובשלמא לשיטת הבבלי והרמב"ם הנ"ל (באות א'), וכמו שביאר החזו"א הנ"ל שרק היריעות של המשכן היו לגג במשכן שילה, וכל הבנין היה של אבנים, - י"ל שפיר שכל הבנין נחרב ונשרף, ובנוב הקימו את קרשיו ובריחיו ועמודיו ואדניו, וצ"ע בנוגע להיריעות אם נשרפו גם כן בשילה, ואז היה צריך לעשות חדשות בנוב, ולכאורה עדיף לומר שלא נשרפו היריעות, מדאמרינן בסוטה ט' ע"א "דרש רב חנינא בר פפא מאי דכתיב רננו צדיקים בה' לישרים נאווה תהלה, אל תקרי נאווה תהלה אלא נווה תהלה, זה משה ודוד שלא שלטו שונאיהם במעשיהם, דוד דכתיב טבעו בארץ שערייה, משה דאמר מר משנבנה מקדש ראשון נגנו אהל מועד קרשיו ובריחיו ועמודיו ואדניו", וצ"ב מה זה אהל מועד כאן, אם תנא והדר מפרש קרשיו וכו', אבל היריעות לא נגנזו, דנשרפו כבר בשילה, או שאהל מועד עומד בפני עצמו, והיינו היריעות, - [ואילו הי' כתוב בוי"ו החיבור - "אהל מועד וקרשיו", - היה פשיטא ד'אהל מועד' לחוד ו'קרשיו' לחוד, כמבואר כה"ג בתוס' חולין פרק אלו טרפות דף נ"ד סוף ע"ב: "ובסדר המשנה לא גרסינן הן במסכת כלים בפרק שני משנה ב', אלא גרסינן התם הדקין שבכלי חרס וקרקותיהן כו', ומשתמע כמו הן, כיון דגרסי' וקרקותיהן", ר"ל בוי"ו החיבור, אבל הואיל ונאמר בגמרא אהל מועד קרשיו וכו', בלי וי"ו החיבור, יש מקום לספק הזה]. - ועדיף לומר כך, כהאי גיסא דאהל מועד בפני עצמו, דאל"כ הלא שלטו שונאים במעשיו של משה, ביריעות, ולכן עדיף לומר שהיריעות לא נשרפו, וחורבן ושריפת שילה היו רק על הבית אבנים. וגאון אחד שליט"א הראה מקום להפסוק בדהי"ב א' ג', ע"ש. [ועל מעשה ידיו של דוד נאמר בגמרא על השערים, עיי"ש ברש"י ובמהרש"א, ולא על כל ביהמ"ק, כי לא דוד בנה את ביהמ"ק, אלא שלמה, ורק השערים נקראו מעשה ידיו, או כפירוש רש"י דקאי על השערים של מצודת ציון היא עיר דוד וביתו, או כפירוש המהרש"א עיי"ש. אבל המשכן מיקרי מעשה ידיו של משה דכתיב "ויקם משה את המשכן" וגו', ופשוט].

שו"ר דהאי ספיקא דילן בפירוש הגמרא בסוטה ט' ע"א - מבואר להדיא בתוספתא דסוטה פי"ג ה"א: "משנבנה בית ראשון - נגנו אהל מועד, ונגנו עמו קרשיו ובריחיו ועמודיו ואדניו", ובש"ס דילן הובאה האי ברייתא בנוסח הנ"ל: "נגנו אהל מועד קרשיו ובריחיו וכו'", שנותן מקום להסתפק כנ"ל, אם "אהל מועד" הוא דבר בפני עצמו, או דתנא והדר מפרש, כמשכ"ל, אבל בתוספתא הלא מפורש להדיא שהם שני דברים: "נגנו אהל מועד, ונגנו עמו קרשיו וכו', ובאמת כך כתבו שם מפרשי התוספתא המנחת בכורים והחזון יחזקאלי, שנגנו אהל מועד היינו "היריעות שעשה משה על המשכן", הרי כדמסקינן לעיל שנשתיירו מחורבן שילה, אע"פ שהיו לגג על המשכן דשילה, מ"מ לא שלטו בהם השונאים במעשה ידיו של משה.

ולשיטת הירושלמי הנ"ל שבמשכן שילה הי' בית אבנים מלמטה בגובה עשרה טפחים, ועליו עמד כל המשכן של משה, א"כ צ"ל שנחרב ונשרף הבית אבנים מלמטה.

וברש"י תהלים הנ"ל כתב "פלשתים החריבו שילה", ופשטות הדברים היינו משכן שילה, ולא העיר שילה, דהלא קאי על השרפו כל מועדי א-ל בארץ, שכתב רש"י "כל בתי ועד שלו", דהיינו

המשכן בשילה, דאלו העיר שילה איזה דין מקום ועד יש לה, ואכילת קדק"ל בשילה היא ככל הרואה, וכמו שנבוכדנצר ורומיים החריבו בית ראשון ובית שני, ולא ירושלים בלבד, כך פלשתים החריבו משכן שילה, והלא זה הוא האמור בגמרא דמגילה ט"ז ע"ב הנ"ל שבנימין בכה על משכן שילה [כך הוא לשון הש"ס] שעתיד ליחרב.

והלא כדי שתתקיים מצות התורה לבנות את המקדש בירושלים - לא היה צריך שמשכן שילה ייחרב, והי' הבית אבנים מלמטה יכול להישאר במקומו, ואע"פ שלהבבלי היו מעבירים את היריעות שלמעלה לאהל מועד שבנוב, ולהירושלמי היו מעבירים את כל המשכן לנוב, אבל הבית אבנים מלמטה הי' יכול להישאר שלם.

והשתא ניחוי אנן מה הי' דינו של הבית אבנים מלמטה, בלי היריעות מלמעלה, להבבלי, ובלי כל המשכן על גביו, להירושלמי. דהנה בשו"ת חת"ס חאו"ח סימן ל"ב כתב: "דאין ספק אצלי שאסור לנתוץ אבן מבמה, לא מבעיא בשעת היתר הבמות, אלא אפילו בשעת איסור במות, משנבנה בהמ"ק, מ"מ אותם הבמות שנבנו בשעת היתר - נ"ל שאסור לנתוץ מהם שום דבר, ושלמה המלך ע"ה השאירם ולא הרסם כלל וכו', דפשיטא לי דלאו דנתיצה שייך אף בבמה, אפילו בשעת איסור במות, שאסור לנתוץ אותה במה הנבנה בהיתר, ומכ"ש בשעת היתר במות", עכ"ל החת"ס. יעו"ש בכל דבריו הקדושים שביאר עפ"י מה שמלכי יהודה החסידים לא הסירו הבמות, מפני שאסור, וחזקיהו המלך סבר דלמיגדר מילתא שאני, עיי"ש בכל מתק דברי החת"ס זיע"א.

ובספר מנחה חריבה לסוטה ל"ה ב' הביא סמך גדול לדברי החת"ס הללו מרש"י [מלכים א' י"ט] במה שאמר שם אלי': "כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחותיך הרסו" וגו', וכתב על זה רש"י: "את מזבחותיך הרסו, במות יחיד הנעשות לשם שמים, שהרי מזבח בית הבחירה בירושלים הי'", ולכאן צ"ע: הלא הי' אז ביהמ"ק בירושלים, וא"כ הוא שעת איסור הבמות, ומה זה "במות יחיד הנעשות לשם שמים", והלא אסורות בזמן המקדש. אמנם להחת"ס הנ"ל א"ש היטב, דהיינו במות יחיד הנעשות לשם שמים שנותרו מזמן היתר הבמות, ויש עליהן לאו ד"ל לא תעשון כן לה' אלקיכם", שאסור לנותצן ולהורסן, אפילו בזמן איסור הבמות, כיון שנבנו בהיתר. [ובס' משאת המלך עה"ת בהפטרות פ' פינחס הניח בצ"ע דברי רש"י הללו, דמלכים, דהלא הוי שעת איסור הבמות, ולהנ"ל א"ש היטב, כמש"כ המנחה חריבה, דהבמות שנבנו בשעת היתר הבמות - אסורות בנתיצה והריסה לעולם. ובס' טעמא דקרא בהוצאה החדשה בהוספות בפסוק הזה דמלכים זכה לכוון לדברי החת"ס, אמנם בחת"ס יש עוד תוספת, ע"ש ותבין].

ולא אמנע מלכתוב כאן מה שאשכחית מרגניתא טבא בסייעתא דשמיא בהאי ענינא בספר הקדוש "בית אלקים" לרבנו המבי"ט זיע"א בשער היסודות סוף פרק ט"א (עמ' 290 טור ב'), וזה לשון קדשו שם: "והנכון כי בזמן היתר הבמות להקריב קרבנות נדבה, המקום שנתקדש לבמה והקריבו בו, היו מתפללים שם, והי' נשאר המקום ההוא מקודש, והיו בונים בית הכנסת לרבים, וכשנבנה בית עולמים, שנאסר הבמות, היו מתפללים ג"כ באותם המקומות, והיו משלמים בשפתותם תפלות ותהלות לא-ל במקום הפרים והכבשים שנקרבו שם", עכ"ל המבי"ט. ודברי

רבותינו המבי"ט והחת"ס זיע"א מאירים זה את זה ומשלימים זה את זה ומבארים זה את זה. ודוק היטב בזה. והדברים נפלאים בעזהשי"ת.

ואם כן הלא אם לא הי' נחרב ונשרף הבית אבנים מלמטה של משכן שילה - הלא כל הנותן ממנו אבן (אפילו אחרי בנין ביהמייק בירושלים) - היה עובר בלאו דאורייתא ד"לא תעשון כן לד' אלקיכם", דהוי מהרס בית של קדושה, שהיו מקריבין בו קרבנות לה'. ואם כן הלא מובן היטב כמה הי' לו לבנימין לבכות ולהצטער על חורבן ושריפת משכן שילה [שבחלקו של יוסף] ע"י הפלשתים. דכמו שכשעברו מגלגל לשילה, ונאסרו במות יחיד, כל המהרס [אפילו עכשיו, בזמן שילה, שהוא זמן איסור הבמות] אבן מבמת יחיד שנבנתה בזמן בהיתר, אע"פ שעכשיו אסורה, מ"מ עובר בלאו ד"לא תעשון כן לד' אלקיכם", ולא תימא דווקא בזמן שילה, דעכ"ז עדיין עתידות הבמות להיות מותרות בין מנוחה לנחלה, כדדרשינן מקרא ליתן היתר בין שילה לירושלים, - [ועיין מה שכתוב בזה לקמן בס"ד] -, וא"כ במת יחיד זו שנתצה - הלא מהרס בזה מקום שעדיין יהי' ראוי להקרבה, לא כן הוא הדבר, אלא אפילו כשבאו לירושלים, ונבנה המקדש, ונאסרו הבמות לעולם, ושוב לא יהי' להן היתר, מ"מ כל הבמות יחיד, שנבנו בזמן היתר הבמות, נשאר עליהן לעולמים איסור נתיצה ושבירה והריסה מקרא ד"לא תעשון כן לד' אלקיכם", כמו שרבנו החת"ס זיע"א מלמד אותנו, ורש"י דמלכים הנ"ל [דמיירי בזמן המקדש] מסייעו טובא, וכמשנ"ת.

הכי נמי הקמת המקדש בירושלים אינה זקוקה לחורבן משכן שילה, וסגי בנבואה לבנות המקדש בירושלים, ואז נאסרת ההקרבה בכל מקום מלבד בביהמ"ק, וגם בשילה נאסרת ההקרבה, ומ"מ הי' הבית אבנים דשילה נשאר בדין קדושתו כנ"ל, ובאיסור נתיצתו כנ"ל. מקרא ד"לא תעשון כן לד' אלקיכם", אלא שגרמו עוונות (המבוארים ביומא דף טו) שהחריבו הפלשתים ושרפוהו, וחורבן זה איננו דרוש להקמת המקדש, ועל דא שפיר קא בכי בנימין על צוארי יוסף. ואינני מבין למה לא נחת לזה הגאון מהרצ"ח ז"ל והניח קושייתו בצ"ע גדול.

אמנם כן בספר חזון איש קמא [בסימן מ"א ס"ק י"ח, והוא בחזו"א קדשים בעמוד 180 טור ב'] כתוב לאמור: "והנה לא מצינו בכתוב שחרבה שילה, אלא נראה שאחר מיתת עלי הועתק המשכן משילה ע"פ ה', עיין ירמי' ז' יב", עכ"ל החזו"א. והנה הרישא של דברי החזו"א הי' אפשר לפרש ש"לא מצינו בכתוב שחרבה שילה", דהיינו שאין פסוק על זה, אבל באמת חרבה שילה, כלשון הברייתא בגמרא, אבל המשך דברי החזו"א: "אלא נראה שאחר מיתת עלי הועתק המשכן משילה ע"פ ד'", משמע להדיא שמפרש שלא הי' כאן חורבן בשילה. אלא רק העתקת המשכן משילה ע"פ ה' אחרי מיתת עלי, אלא שא"כ צ"ב לשון הברייתא זבחים קי"ח ע"ב "כשמת עלי הכהן חרבה שילה", - [דהלא ברש"י במשנה בזבחים קי"ב ע"ב מדוקדק: שבמעבר מגלגל לשילה ("באו לשילה") לא כתב רש"י "חרבה גלגל", אלא כתב רש"י: "באו לשילה, לאחר חלוקה מיד קבעוהו בשילה", ואילו במעבר משילה לנוב כתב רש"י: "באו לנוב וגבעון, כשחרבה שילה", וא"כ משמע שהי' שם חורבן בשילה]. - ואולי מפרש החזו"א על העיר שילה, לא על המשכן. כמו "חרבה נוב" שבברייתא שם, שמתפרש על נוב עיר הכהנים ע"י דואג האדומי, אבל אהל

מועד שבנוב לא נפגע כלל, וכן "חרבה שילה" יתפרש שחרבה העיר, משא"כ בגלגל לא חרב כלום, לא המשכן ולא העיר, ולכן לא כתב רש"י במשנה "חרב הגלגל", אלא רק "באו לשילה". אמנם בסוף דבריו כתב החזו"א: "עיין ירמ' ז' י"ב". וזה לשון הפסוק שם: "כי לכו נא אל מקומי אשר בשילו אשר שכנתי שמי שם בראשונה וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל".

וצ"ב מה נתכוון רבנו החזו"א זיע"א להביא מפסוק זה, דלכאורה בפשוטו משמע בפסוק זה שאכן הי' חורבן בשילה, דהנביא אומר שבית ראשון שבירושלים יארע לו מה שאירע לשילה, כאמור שם להלן בפסוק י"ב: "ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם בטחים בו ולמקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם כאשר עשיתי לשל", ובית המקדש הלא ממש נחרב, אבל מ"מ אין הכרע בדבר, דאכתי י"ל דהחורבן של שילה היינו העתקת המשכן משם לנוב, וכך יש לדון ולהסתפק גם בלשון הרד"ק שם בירמ'י: "ראו מה עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל, שהחרבתי אותו וסלקתי שכינתי ממנו וגלה הארון ממנו והי' עם פלשתים", - האם נאמרו כאן שני דברים: שהחרבתי אותו, הא חדא, ועוד; סלקתי שכינתי ממנו, או הן הן הדברים: שהחרבתי אותו היינו ע"י שסלקתי שכינתי ממנו, אבל לא שהי' כאן חורבן של הרס שריפה.

אלא שמ"מ הלא הבאנו לעיל לשון רש"י בתהלים ע"ד ח', שלכאורה משמע להדיא שהי' שם חורבן ושריפה ממש כמשכן שילה, וצ"ע למה לא הביאו רבנו החזו"א זיע"א, וי"ל.

עוד העיר גאון אחד שליט"א [על מש"כ החזו"א שלא מצינו בכתוב שחרבה שילה"] מהא דתניא בסדר עולם רבא רפי"ג: "ויום שמת בו עלי ויטוש משכן שילה וימאס באהל יוסף וגו' ויתן לשבי עזו (תהלים ע"ט)".

אבל עכ"פ למדנו מדברי החזו"א שכל הלשונות ש"חרבה שילה" יכולים להתפרש על העתקת המשכן משילה, ולהבנה זו אכן חוזרת וניעורה קושיית המהרצ"ח ז"ל הנ"ל: שהלא כך הי' הדין שייבנה המקדש בירושלים, ומה כאן הבכיה. והנה על זה כתב כת"ר שליט"א דרך ליישב, וכדלקמן, וכאשר נעיין בחזו"א הנ"ל [באמצע דברי הס"ק שם בעמוד 180 טור ב' ס"ק י"ח] נראה שיש הרבה לדון ולבאר בזה.

ואבאר את הדברים בס"ד: דהנה כת"ר כתב, דהלא לא באו מיד משילה לירושלים, אלא היה באמצע נ"ז שנים של נוב וגבעון, ואיים עדיין לא הגיע זמנה של ירושלים, וכבר נסתלק המשכן משילה, וזה נקרא חורבן שילה, ואלמלא החטא היה יכול להימשך המשכן בשילה.

אלא שחזר כת"ר והקשה על זה, מהא דילפינן בזבחים קי"ט ע"א מקרא ד"כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה" מנוחה זו שילה, נחלה זו ירושלים, ולמה חילקן הכתוב ליתן הפסק בין שילה לירושלים, ותהי' אז תקופה של היתר הבמות, והדרא קושיא לדוכתה.

ועל זה תירץ כת"ר, דמ"מ לא הי' צריך להיות תקופה כה ארוכה של נ"ז שנים לקיומי האי קרא דהיתר הבמות בין שילה לירושלים, והי' יכול להתקיים גם בזמן קצר מאד, וממילא כל הזמן הארוך הזה מיקרי חורבן שילה, עד כאן דברי כת"ר.

והנה זה לשון קדשו של החזו"א הנ"ל הנצרך לעניננו [אמנם צריך ללמוד שם את כל הס"ק]: "אבל צ"ע דא"כ מאי פריך מנ"ל דיש היתר אחר שילה, הרי קדושת שילה לכו"ע לא הוי אלא

לשעתה, ואולי אי לאו קרא לא היו משנין כלל את שילה עד דיתנני מקדשא, ומיהו הכתוב אומר וימאס באהל יוסף ואי לאו החטא היה שילה משלים עד ירושלים, וצ"ל דקרא אשמועינן שלא יקדשו שילה אלא על זמן קיומה, ולולא החטא היתה בקיומה עד בנין הבית, עכ"ל החזו"א.

וכאן הבן שואל: אם לולא החטא היתה שילה בקיומה עד בנין הבית, איך היה מתקיים הפסוק דליתן היתר בין זה לזה, כמו ששאל כת"ר? איפה היה כאן היתר הבמות בין שילה לירושלים? וכפי הנראה צריך לומר בס"ד שהחזו"א מפרש שלא נאמר כלל בפסוק נבואה וקביעת עובדא לעתיד שיהיה זמן כזה של היתר הבמות, אלא הפסוק אומר רק זאת: שהדין של היתר הבמות הוא במצב של "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה", וכאשר תהיה "מנוחה" [זו שילה] או "נחלה" [זו ירושלים] יהיו הבמות אסורות, - [עיי"ש בדברי החזו"א לפני כן: "דכל שאין לישראל מקום מקודש קרינן בו כי לא באתם אל המנוחה, שאין כונת הכתוב בביאתן אלא שיהי' להם מקום המקודש"]. - ותליא בהא: אם שילה ישלים עד ירושלים, אז הרי לא יהיה זמן בינתיים שאינו לא "מנוחה" ולא "נחלה", ובאמת לא יהי' למעשה בינתיים היתר הבמות, אבל הדין ישנו וקיים. אבל אם יהי' הפסק ביניהם - באותו זמן, שאינו לא "מנוחה" ולא "נחלה", יהיו הבמות מותרות. ולשון הגמרא "ליתן היתר בין זה לזה", דהיינו שנאמר כאן דין בפסוק, שבין מצב של "מנוחה" למצב של "נחלה" [אם יהי' הפסק בינתיים] יהיה היתר הבמות.

ועוד יותר מזה: הלא בפסוק זה נאמר דין איסור הבמות, מתי הבמות אסורות? - בזמן של "מנוחה", ובזמן של "נחלה", וכל שאינו זמן כזה אין בו איסור הבמות, ואין הפסוק מחייב וקובע עובדא שיהיה זמן כזה [אלא שלמעשה הי' הפסק, אבל לא מפני הפסוק, אלא מפני החטא], אלא רק דינא קאמר קרא, וכמשנית היטב, ושפיר כתב החזו"א שלולא החטא היתה שילה בקיומה עד בנין הבית, וזה עוד יותר ממה שכתב כת"ר, שכת"ר לא נשאו לבו לומר עד כדי כך שיתכן שבכלל לא יהיה זמן בינתיים בין שילה ובין ירושלים, ולכן תירץ שהנפקמ"נ היא על אורך הזמן, ולשיטת כת"ר אפילו בלי החטא היה הכרחי שיהיה לפחות יום אחד הפסק בין שילה לירושלים לקיומי קרא שקובע שיהיה היתר הבמות בין זה לזה.

אבל רבנו הקדוש החזו"א זיע"א דנפיש חיליה טובא אינו מצריך כלל שיהיה הפסק בין שילה לירושלים, ולולא החטא היתה שילה בבנינה עד ירושלים, כי אין הפסוק מחייב שיהי' הפסק, אלא רק זאת אומר הפסוק: שזמני "מנוחה" ו"נחלה" הם זמני איסור הבמות, וכל שאינו בזמן זה - אין בו איסור הבמות, אבל אין זה מחייב שיהי' תקופה כזו, וכמשנ"ת היטב בס"ד.

ואמנם כן אין כל זה מפורש להדיא בדברי החזו"א, אבל כיון שכתב החזו"א שלולא החטא היתה שילה בקיומה עד בנין הבית, על כרחנו צריכים אנו לפרש ככל מש"כ בזה בס"ד בביאור דעתו הקדושה שלזה נתכוון, והדברים נראים נכונים היטב בעזהשי"ת. [אא"כ נתרץ באופן אחר, דתנן באבות "הכל צפוי והרשות נתונה", עיי"ש בפיה"מ להרמב"ם ובאור שמח הלכות תשובה פ"ד, ולפי"ז הכל פשוט לכאן ולק"מ כלל וכלל].

ונמצא דלדברי כת"ר שליט"א היתה הבנייה של בנימין על נ"ז שנה פחות משהו, ואילו לדברי החזו"א היתה הבנייה על כל הנ"ז שנה. ודוק היטב בכל זה.

אמנם אם כנים אנחנו במה שלמדנו לעיל מדברי רש"י תהלים ע"ד ח' שאכן הי' חורבן ושריפה ממש בשילה, כי אז מתפרשת הבנייה על חורבן שילה כפשוטה, שנחרב המשכן שם כנ"ל, ולא רק על העתקת המשכן משילה לפני הגעת הזמן דירושלים, וככל משנ"ת בזה היטב לעיל בעזהשי"ת.

בענין אכילת קדשים קלים בשילה בכל הרואה

עוד כתב שם כבוד ידידי שליט"א ביישוב קושיית המהרצ"ח זצ"ל הנ"ל [מה היתה הבכיה על חורבן שילה] די"ל דהיינו שבכה על חורבן המעלה המיוחדת שהיתה בשילה, שקדשים קלים ומעשר שני היו נאכלין בכל הרואה, משא"כ בנוב וגבעון וירושלים, והאריך כת"ר שליט"א בזה. ולענ"ד עדיין צריך ביאור, דהלא משילה באו לנוב וגבעון, ושם קדק"ל ומעשר שני היו נאכלים בכל ערי ישראל, והלא אדרבא: ביחס לנוב וגבעון הלא הדין של אכילה בשילה בכל הרואה הוא הגבלה וצמצום, שלא נאכל בכל ערי ישראל, אלא רק בכל הראה של שילה וא"כ ע"י המעבר משילה לנוב וגבעון הלא אדרבא: התרחב והתפשט עוד יותר מקום אכילת קדשים קלים ומעשר שני, ומה כאן הבכיה?

...

ובאמת עיקר הדבר לפרש ענין חרבה שילה [ביומא ט'] דנפקמ"נ לשינוי בהלכות שילה - כבר דרך בדרך זו ליבנו מאור הגולה הגאון ר' אייזל חריף זצוק"ל מסלונים, שמפרש באופן נפלא הא דיומא ט' ע"א "מפני מה חרבה שילה מפני בזיון קדשים", שהיו בני עלי הכהנים מבזים את חלקם הניתן להם מהקדשים במשכן שילה, חזה ושוק ותרומת לחמי תודה ובשר חטאות ואשמות ושיירי מנחות, ועל זה חרבה שילה ועברו לנוב וגבעון, ואמרינן בסוף זבחים ק"כ ע"א: "חזה ושוק בבמה גדולה ואין חזה ושוק בבמה קטנה", ובתוספתא שם ובירושלמי פ"ק דמגילה "חזה ושוק לכהנים בכמה גדולה, ואין חזה ושוק לכהנים בבמה קטנה", וא"כ ע"י חורבן שילה והמעבר לנוב וגבעון הפסידו הכהנים חזה ושוק ותרומת לחמי תודה ושיירי מנחות שאינם מקבלים בבמה קטנה, וגם אין כיהון בבמה קטנה, אלא גם זר עובד, ואיך הפסידו הכהנים גם עבודת הקרבנות וגם אכילת קדשים ע"י חורבן שילה, וזה היה עונש מידה כנגד מידה על בזיון קדשים שנהגו הכהנים בשילה, עיין כל זה באורך בדבריו הקדושים והנחמדים בס' "שפת הנחל" סוף דרוש י"ט [דף ס"ב] ובס' אבי הנחל דרוש ד [דף ט"ז וי"ז]. וזה א"ש היטב, שע"י החורבן של שילה הפסידו הכהנים דין עבודתם ואכילתם.

אבל כת"ר שליט"א שרוצה לפרש ענין חורבן שילה על הפסד דין אכילת קדק"ל ומע"ש בכל הרואה, - דבר זה עדיין צריך ביאור, דאדרבא בנוב וגבעון התרחב והתגדל מקום האכילה לכל ערי ישראל בכל מקום.

...

ואודה מאד לידידי שליט"א שעל ידו נתגלגלה לי הזכות לעיין קצת עד מקום שידי יד כהה מגעת בהאי ענין נכבד דמשכן שילה ולסדר בכתב את הדברים בהאי קונטרס בעזהשי"ת.
ואשמח מאד לשמוע חוות דעת כת"ר ידידי שליט"א בכל האמור בזה.

הנני ידידו עוז

דוש"ת ביקרא דאורייתא

משה מרדכי הלוי שולזינגר

מיושבי בית המדרש "ירחי כלה"

זכרון מאיר

הערות רמ"מ שולזינגר בספר משמר הלוי (מובאת בקיצור)

אמר הכותב: אחרי כמה חודשים ממכתב זה [בעש"ק פר' ויק"פ החודש כ"ד אדר תשמ"ב] הראה לי ידידי היקר הרה"ג מקבל המכתב שליט"א שמציאה גדולה מצא בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' רס"ד שכתב בזה"ל: "וכן נ"ל בחומת שילה שלא מצאנו כלל שנכנסו פלשתים וניתצוהו אלא שנשבה הארון. ומי נתן חומותיו, ומי התיר לנתצו עד היסוד עד שלא נראה שם שורש דבר. אלא ע"כ מפני שבאו שם פלשתים נתחלל, והותר לכל לנתצו ולעשות בו מה שירצו". עכ"ל הגאון חת"ס.

ולכא' למדנו מדבריו הקדושים שסובר שחורבן שילה היינו שנשבה הארון ע"י פלשתים. [וא"כ צ"ב... רש"י תהלים עד, ח שמשמע שהפלשתים שרפו והחריבו המשכן.]

עוד למדנו מדבריו ז"ל שסובר שאפילו אחרי שנאסרו הבמות לעולם מ"מ עדיין קיים איסור נתיצה בחומת שילה. ולכאורה זה כשיטתו הקדושה של החת"ס הנ"ל [או"ח לב] שנשאר איסור 'לא תעשון כן לה' אלוקיכם' על במות יחיד אפילו בשעת איסור הבמות. ואולי י"ל שבאמת כך יפרש החת"ס לדברי רש"י דתהלים הנ"ל, שע"י ביאת הפלשתים לשילה חל עליה הדין של 'ובאו בה פריצים וחיללוה' ושוב הותר לנותצה עד היסוד, דלא כשאר כל במת יחיד. ואולי מפני זה שייך לומר שפלשתים החריבו ושרפו את שילה, וצ"ת בזה. (עש"ק עקב יז מנ"א תשמ"ב)

שער שלישי

עמ' – 89

• הערות והארות

(על סדר הפסוקים)

• לעיונא:

עמ' – 106

תשובות לגיליון הקודם

(מחכמי בי מדרשא)

עמ' – 110

הערות ותמיהות

הערות והארות

ספר בראשית

לידת השבטים בחו"ל לעומת לידת יצחק ויעקב בא"י

יצחק ויעקב נולדו בא"י, וגם אברהם האף שנולד בחו"ל, אבל ההבטחה על יצירתו לעם ה' היתה בא"י, והיינו שעם ישראל התחיל בזמן שכבר היה אברהם בא"י, כמבואר בפ' לך לך². ולעומת זאת לידת השבטים היתה בחו"ל (למעט בנימין שנולד בא"י, ואולי לכן המקדש נמצא בנחלתו) וגם אפרים ומנשה נולדו ליוסף בחו"ל, (גם אחר לידתם לא זכו לגור בא"י), וצ"ב התוכן בזה.

הקבלה מעניינת - השבטים שהם בעצם יצירת 'עם ישראל' נולדו בחו"ל ואח"כ נכנסו לא"י, ומקבילים בזה לעם ישראל במצרים, שנהיו לעם ביצא"מ, וכמאמר הכתוב 'לקחת לו גוי מקרב גוי' - והיינו שעם ישראל נולד בחו"ל, ולאחר שנעשו לעם נכנסו לא"י. ונראה שכך הוא מהלך הדברים, קודם העם נוצר, ורק לאחר יצירתו נכנס לא"י. וה' יאיר עינינו בהבנת עומק הענין

הרב שמעיה שלנגר
ירושלים

* * *

(הערה על פרשת וירא)

ואת האנשים אשר פתח הבית וגו' (בראשית יט, יא)
(א) ופירש רש"י וז"ל: "פתח" - הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין. עכ"ל.

שלמות שלשת האבות

אצל ג' האבות לא מוזכר במקרא במפורש שחטאו בשום חטא, והיו כל ימיהם ללא חטא, (אמנם בחו"ל מוזכר אבל לא מפורש במקרא ובפש"מ) ואילו שאר גדולי האומה החל מהשבטים, משה ואהרן וכו', כתוב בתנ"ך במפורש שהיה להם איזה שהוא חטא.¹

בפשטות הביאור בזה, שג' האבות היו השורש והיסוד לעם ישראל, ממילא לא שייך שביסוד יהיה איזה שהוא פגם הכי קטן, כיון שאם היסודות לא מושלמים כל הבנין שמעליו לא יהיה יציב לעולם, וא"א לתקן אלא בהריסת כל הבנין ועקירת היסודות ובניתם מחדש בשלמות, אבל אחרי שהיסודות בשלמות, יתכן שיהיו בבנין פגמים, ואותם ניתן לתקן לאחר מכן.

וזה העומק במאמר חו"ל (תנחומא ט) 'מעשה אבות סימן לבנים', כיון שג' האבות הם היסוד של עם ישראל, א"כ מה שמונח במעשה האבות שהם יסודות הבנין, מונח בבנין הנבנה על היסודות, ומהוה סימן לבנים. ומה שמונח במעשה האבות שהם השורש, מונח באילן ובפירותיו שהם הבנים.

ואבי מורי הראה לי גמרא בב"ב (יז). כל שלשה לא שלט בהן יצר הרע אלו הן אברהם יצחק ויעקב דכתיב בהו בכל מכל כל.

* * *

¹ אבל מובן שזה לא מעשה ראוי, וגם במעשה שמעון ולוי בשכם רואים שיעקב ראה במעשיהם מעשה לא ראוי. וכן מצינו אצל אדם הראשון ונח שמוזכר המעשה כמעשה שלילי.

משא"כ אצל הג' אבות אין התייחסות במקרא (בפש"מ) לשום מעשה שלהם כמעשה לא ראוי.

² פרש"י (בריש פ' לך לך) - 'לך לך' - להנאתך ולטובתך ושם אעשך לגוי גדול כאן אי אתה זוכה לבנים.

¹ אמנם לא מוזכר במקרא הלשון חטא לגבי חטאי השבטים, אבל יש התייחסות במקרא למעשה כמעשה שלילי, לדוגמא: 'ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם', התורה לא אומרת במפורש שיש כאן חטא, אבל זה נכתב בצורה של מעשה שלילי - דבתם רעה.

וכן מצינו 'וישנאו אתו ולא יכלו דברו לשלם', התורה מגדירה את המעשה כמעשה שנאה בלי לפרש שזה חטא,

(ג) ולפ"ז נראה לבאר דברי רש"י בחומש, דהנה מה שכתוב "פתח" לגבי אהל אברהם, הרי שם בפשטות לא היתה דלת כלל, וכדרך סתם אהל, ולכן שפיר מקרי "פתח", כיון דהוא פתוח.

ואילו אצל לוט שגר בבית ולא באהל, הרי היתה דלת לפתח, ורק שבפעם הראשונה שנאמר אצלו "פתח", מיירי כשהדלת פתוחה, שהרי כתוב מיד אח"כ "והדלת סגר אחרי", ונמצא שכשנאמר תחילה "ויצא אליהם לוט הפתחה", הרי באותה שעה הדלת היתה פתוחה.

אבל בפסוק י"א שנאמר "ואת האנשים אשר פתח הבית", הרי מיירי כשהדלת סגורה, שכן לעיל בפסוק י' נאמר "ויביאו את לוט אליהם הביתה ואת הדלת סגרו", ולכן היה קשה לרש"י כאן, איך כתבה התורה כאן לשון "פתח", והא קי"ל דאינו נקרא פתח בדוקא אלא בזמן שהוא פתוח. ועל כן הוצרך רש"י להדגיש כאן דה"פ "פתח" שנאמר בפסוק זה - "הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין", כלומר שאמנם אי"ז המובן הרגיל של "פתח" שבכל מקום.

הרב משה זלמן בריסקמן זצ"ל

ירושלים

* * *

ולכאורה צ"ע מדוע המתין רש"י עד לפסוק זה כדי לפרש מהו "פתח", הרי כמה פעמים בדרשה זו הוזכרה "פתח", הן לגבי אהל אברהם אבינו, וגם בלוט עצמו כבר נזכר אותו פתח, כדכתיב לעיל (יט), ו"ויצא אליהם לוט הפתחה", וא"כ מה ראה רש"י כאן צורך לבאר המלה "פתח".

(ב) ונראה לענ"ד דהנה בגמ' עירובין ב, א (וכן ביומא כט, א) איתא הא דאמר רב יהודה אמר שמואל שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין, שנאמר ושחטו פתח אהל מועד, בזמן שפתוחין ולא בזמן שהן נעולים, ע"כ.

וכתב שם הריטב"א בד"ה שלמים וז"ל: פירוש, לאו דדרשינן "פתח" - כמו פתוח, דא"כ יהא זה היפך מימרא דרב דיליף לעיל מ"פתח" ממש, אלא כך ר"ל, שאינו נקרא פתח בדוקא אלא בזמן שהוא פתוח. עכ"ל.

והמבואר בדבריו שאין כונת הגמ' להוציא לשון "פתח אהל מועד" מפשוטו ולדורשו לצורך הילפותא שם כאילו כתוב "פתוח", אלא לעולם לשון "פתח" שם הוא כפשוטו, ורק שכונת הגמ' לומר שסתם "פתח" בכל מקום בתורה, גם לפי פשוטו של מקרא, אינו נקרא כך אלא בזמן שהפתח פתוח.

וישלח

ונראה לומר, דהנה אם נעיין היטב בפסוקים (פרקים כ"ט ל') המתארים את לידת השבטים, נראה, שכל השבטים מיוחסים כילדים של יעקב מלבד דינה ויוסף. דאצל בלהה כתוב "ותהר בלהה ותלד ליעקב בן", ואחר כך כתוב "ותהר עוד וכו' בן שני ליעקב". ואצל זלפה כתוב "ותלד זלפה שפחת לאה ליעקב בן", ואחר כך כתוב "ותלד זלפה שפחת לאה בן שני ליעקב". ואצל לאה בבן החמישי כתוב "ותלד ליעקב בן חמישי"¹, וכן בלידת הבן השישי כתוב "ותלד בן ששי ליעקב", וכן כתוב "ותאמר לאה וכו' כי ילדתי לו ששה בנים". אבל בלידת דינה כתוב

דינה היכן היתה

א. בפרק ל"ב פסוק כ"ג כתוב, "ויקם בלילה הוא ויקח את שתי נשיו ואת שפחותיו ואת אחד עשר ילדיו ויעבור את מעבר יבק". וכתב רש"י ד"ה ואת אחד עשר ילדיו, 'ודינה היכן היתה, נתנה בתיבה ונעל בפניה שלא יתן בה עשיו עיניו וכו'. ומקור דבריו הוא ממדרש רבה. והנה נתקשו מפרשי רש"י, מדוע ברור לרש"י שדינה היא זאת שלא כלולה ב'אחד עשר ילדיו', אולי היא כלולה, ואחד מהשבטים הוא זה שלא כלול. עי' מה שתירצו.

¹ לעיין מדוע באמת לא הוזכר אצלם ייחוסם ליעקב, ושמה יש לומר, שרק אחר שרחל שהיתה עיקר הבית, הביאה ילדים על ידי בלהה שפחתה, אז יכלו הילדים להתייחס ליעקב.

¹ בארבעת הבנים הראשונים לא הוזכר ייחוסם ליעקב, אבל אנו למדים את ייחוסם מהבן החמישי והשישי. אמנם יש



לאה אשר ילדה ליעקב, 'דינה בת לאה' - הידועה לנו, 'אשר יולדה ליעקב'.

ונראה דגם רש"י נתכוון לכל זה, ולכך הקשה רק על הלשון 'בת לאה', דעיקר קושייתו הוא, מדוע באמת עד עתה לא נתייחסה דינה ליעקב עד שלכך היא נקראת בת לאה. ועל זה הוא מיישב 'על שם יציאתה וכו'', דהיינו שהתורה מגלה לנו כאן שהסיבה שנקראת בת לאה ולא יוחסה ליעקב עד עתה הוא משום שדומה היא לאמה במעשה היציאה.

הרב אברהם לופיאנסקי

* * *

וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וגו' (בראשית לה, כב)

(א) פירש רש"י: מתוך שבילבל משכבו, מעלה עליו כאילו שכבה, ולמה בילבל וחילל יצועיו, שכשמתה רחל נטל יעקב מיטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר האהלים ונתנה באהל בלהה, בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר אם אחות אמא הייתה צרתה, שפחת אחות אמא תהא צרתה לאמא. עכ"ל. ובגמ' שבת (נה, ב) אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל האומר ראובן חטא [פירש רש"י: במעשה בלהה] אינו אלא טועה, שנאמר (בראשית לה, כב) ויהיו בני יעקב שנים עשר, מלמד שכולן שקולים כאחת, [פירש רש"י: להוציא מלבך שלא תחשדנו], אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה פילגש אביו, מלמד שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה. ע"כ.

ועדיין צ"ב איך תתיישב קבלת חז"ל בזה עם לשון "וישכב" לפי פשוטו של מקרא.

(ב) וכבר עמד בזה החזקוני וכתב וז"ל: "וישכב את בלהה" - בלבב ועקר את מיטתה ממקומה כשתבע עלבון אמו, כמו שפירש רש"י, וכו', **שיש דברים כתובים בענין אחד, ומשמשים שני פנים זה למפרע מזה, וכו'.** עכ"ל. (וכ"ה בדעת זקנים שם).³

"ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה", ואין זכר לכך שילדה אותו ליעקב. ואצל יוסף הגם שלא מצינו יחס מפורש ליעקב, מ"מ מצינו שייכות ליעקב, דבפסוק כתוב "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני וכו"², הרי שלידת יוסף משליכה על מעשיו של יעקב.

ואם כן יש לומר, דכשהתורה כותבת שיעקב לקח את 'אחד עשר ילדיו' הכוונה לכל מי שעד עתה הוגדר במקרא כילד של יעקב, והיינו כל השבטים מלבד דינה. וגם אם היה לנו מקום להסתפק לגבי יוסף שאולי הוא החסר ולא דינה, הרי שהפסוקים בהמשך מורידים ספק זה, ואדרבה הוא הילד היחיד שאין מקום להסתפק לגביו, שהרי רק שמו הוזכר במפורש כנוכח בסיפור עם עשיו, שכתוב "ואחר נגש יוסף ורחל וכו'".

ולכך הקשה רש"י ודינה היכן היתה, דאחד עשר ילדיו לא כוללים את דינה, והיה צריך להיות כתוב 'אחד עשר ילדיו ואת דינה'.

ובאמת שיש לעיין מדוע לא נתייחסה דינה ליעקב.

ב. והנה בפרק ל"ד פסוק א' כתוב "ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב לראות בבנות הארץ" ונתקשה רש"י 'בת לאה ולא בת יעקב? אלא על שם יציאתה נקראת בת לאה שאף היא יצאנית היתה שנא' ותצא לאה לקראתו'. ולכאן צ"ב שהרי גם המשך הפסוק קשה, דמהו האריכות שכתוב 'אשר ילדה ליעקב'. ובאמת שהרמב"ן עמד על האריכות, עי' מה שיישב הן את הלשון 'בת לאה', הן את הלשון 'אשר ילדה ליעקב'.

ולפי מה שנתבאר לעיל דעד עתה לא יוחסה דינה ליעקב, אתי שפיר כל אריכות לשון הפסוק, דעד עתה התורה לא כתבה שיוולדה ליעקב, אלא רק שנולדה ללאה, ועתה בפרשת שכם הוצרכה תורה לייחסה ליעקב בשביל שיובן מדוע יעקב היה מרכז הסיפור בנוגע לדינה, לכך כתבה תורה 'דינה בת

אמרה אסף אלוקים את חרפתי, ומסתבר שאיסוף החרפה הוא כלפי מה שעד עתה לא ילדה ליעקב.

³ וכמו שמצינו ברש"י שמות כז, ג וז"ל: "לדשנו" - להסיר דשנו לתוכם, וכו', כי יש מלות בלשון עברית מלה אחת

² עוד יש לומר שכיון שהיתה עיקר הבית של יעקב לא היה צורך לפרש שהוא מיוחס ליעקב, וכמו שמצינו שהכתוב אומר אלה תולדות יעקב יוסף. עוד יש לומר שבתחילת הפרק כתוב ותרא רחל כי לא ילדה ליעקב וכו', ובלידת יוסף

חז"ל שמתוך שבילבל משכבו, מעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה).

(ד) ולפי פירוש זה האחרון, מצינו סמך לזה מהכתוב בשמואל (א' ב, כב) "ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אהל מועד".

ובגמ' שבת (נה, ב) אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל האומר בני עלי חטאו [פירש רש"י: באשת איש] אינו אלא טועה, שנאמר (שמואל א' א, ג) "ושם שני בני עלי חפני ופנחס כהנים לה'", סבר לה כרב, דאמר רב, פנחס לא חטא, מקיש חפני לפנחס, מה פנחס לא חטא אף חפני לא חטא. אלא מה אני מקיים "אשר ישכבון את הנשים", מתוך ששהו את קיניהן, [פירש רש"י: שהיו מסרבין להקריב שום קרבן אלא בקושי כדכתיב (שמואל א' ב, טו) "גם בטרם יקטירון את החלב" וגו', וכשהיו זבות ויולדות באות ממקום אחר לשילה להקריב את קיניהן והן היו משהין מלהקריבם והנשים לא היו יכולין לסמוך עליהם שיקריבו והיו שוהות שם], **שלא הלכו אצל בעליהן**, [פירש רש"י: ולא היו חוזרות אצל בעליהן עד שראו קיניהן קרבין והיו טהורות לקדשים וליכנס לעזרה, לפיכך] מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום. [פירש רש"י: שהיו מונעים אותן מפריה ורביה]. ע"כ.⁶

אשר לפ' ז' יש לפרש לשון הכתוב בשמואל שם "אשר ישכבון את הנשים" - שמנעו את שכיבתן עם בעליהן.

ומזה סמך למה שנתבאר בפירוש הכתוב "וישכב את בלהה", שמנע את שכיבתה עם יעקב.

הרב ישראל מאיר בריסקמן לייקווד

ששכב ראובן עמה, שמהיום ההוא ומעלה לא שכב יעקב עמה, כדכתיב גבי פלגש דוד ששכב עמהן אבשלום "ותהיינה צרות [עד יום מותן] אלמנות חיות" כל ימיהן, וכו'. עכ"ל.

⁶ וכע"ז איתא במדרש שמואל, רבי יודה ברבי סימון בשם חזקיה זה אחד מן המקראות שהיה רבינו דורש לשבח, "ואת אשר ישכבון את הנשים" - אפשר בניו של אותו צדיק עושין כן, אמור מעתה על ידי שהיו מעלות הקדש לשם לשילה והיו משהין אותם ומלינין אותם חוץ מביתיהן לילה אחד מעלה עליהם הקב"ה כאלו שמשו עמהן. ע"כ.

ובביאור דברי החזקוני נראה שהכתוב "וישכב" בפסוק זה אינו מלשון מעשה שכיבה, אלא מלשון מיטה, הנקראת גם "משכב" [על שם ששוכבים עליו], וכמו שמצינו בענין זה גופא בפרשת ויחי (לקמן מט, ד) "כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה", שהכתוב "משכבי" פירושו המיטה שהוא שוכב עליה, וכמו בסיפא דקרא "יצועי".⁴

ולפ' ז' "וישכב" פירושו שעשה מעשה בענין המשכב [כלומר בענין המיטה], ורק שלכאורה היה ראוי להתפרש שגנה ותיקן משכב, וקמ"ל דאדרבה סתר ועקר את המשכב [ממקומו באהל בלהה], כי מילה אחת מתחלפת בפתרון לשמש בנין וסתירה.

ג) ועוד נראה בזה באופן אחר, דהנה כתב החזקוני בפרשת ויחי (שם) עה"כ "כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה" וז"ל: מאותו יום שחללת משכבי, נסתלק יצועי, שמאותו יום ואילך לא שכב יעקב עם בלהה.⁵ עכ"ל. וכ"מ ברמב"ן שם וז"ל: ומן הכתוב הזה כפי פשוטו נראה כמו שפירשתי וכו' כי ראובן נתכוון לפסול את בלהה מאביו. עכ"ל.

אשר לפ' ז' י"ל על יסוד דברי החזקוני בפרשתנו, אך באופן אחר, שלעולם הכתוב כאן "וישכב" הוא מלשון מעשה שכיבה ולא מלשון משכב [ר"ל מיטה], ורק שלכאורה היה ראוי להתפרש ששכב עם בלהה, וקמ"ל לפרש שמנע את שכיבתה, כלומר שגרם לכך שמאותו יום ואילך לא שכב יעקב עמה.

וגם לפי פירוש זה נמצא שהוא על דרך דברים הכתובים באופן אחד ומשמשים שני פנים זה להיפך מזה, שהכתוב "וישכב" - פירושו שמנע השכיבה.

(אמנם לפי כל הפירושים הנ"ל, זה ברור שבדוקא נקט הכתוב לשון המשתמע גם לשכיבה כפשוטה, כי בא הכתוב בזה להודיע חומר הענין, וזהו שאמרו

מתחלפת בפתרון לשמש בנין וסתירה, כמו (תהלים פ, י) "ותשרש שרשיה", (איוב ה, ג) "אویل משריש", וחלופו (שם לא, יב) "ובכל תבואתי תשרש". וכו'. עכ"ל.⁴ וכן מצינו בשמואל ב' יז, כח "משכב וספות" שפירש רש"י: "משכב" - מצעות, עכ"ל, וכ"כ הרד"ק: ויש מפרשים - מטה, ונקראת "משכב" לפי ששוכב אדם עליה. עכ"ל. וכן במשלי לג, טו "בתנומות עלי משכב", וכמו שמצינו בלשון חכמים "משכב ומושב".

⁵ וכ"כ הבכור שור כאן בפירוש סיפא דקרא וז"ל: "וישמע ישראל" - ונמצא שאבד שתי נשיו, רחל שמתה, ובלהה

וישב

"כתונת" סתם, ולא נתפרש שהיא כתונת הפסים.¹ וכבר עמד על זה הרמב"ן.

(וכתב בזה שם וז"ל: וטעם "הפסים", כי שלחו אותה שיכירנה בפסים אשר עשה לו, עכ"ל, כלומר שדוקא בפסוק השני שלחו את הכתונת ליעקב כדי שיכירנה, וכדכתיב "וישלחו את כתונת הפסים ויביאו אל אביהם ויאמרו זאת מצאנו הכר נא הכתונת בנך הוא אם לא", התם הוא מענינא להזכיר שכתונת פסים היתה, הואיל וע"י הפסים היה יעקב מכיר הכתונת).

(ב) והנראה, דהנה לעיל (שם, כג) כתיב "ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו ויפשיטו את יוסף את כתנתו את כתונת הפסים אשר עליו". ופירש"י: "את כתנתו" - זה חלוק, "את כתונת הפסים" - הוא שהוסיף לו אביו יותר על אחיו. עכ"ל.

ומבואר ברש"י ששתי כותנות היו על יוסף, אחת כתונת סתם, ואחת כתונת הפסים, ואת שתיהן הפשיטו מעליו.

והנה כתונת סתם היינו הסמוכה לבשרו, וכמש"כ האבן עזרא שם: והכתונת בלשון הקדש החלק הדבוק לעור, והנה הערימוהו והשליכוהו ערום אל הבור, עכ"ל, [וכ"מ ברש"י שמות כח, ד: שהכתונת סמוך לבשרו, עכ"ל], וזהו שפירש רש"י: "את כתנתו" - זה חלוק, עכ"ל, שסתם חלוק בכל מקום היינו הסמוך לבשרו, כמו שמצינו ברש"י שמות (כב, כו) עה"כ "כי הוא כסותה לבדה הוא שמלתו לעורו" וגו', שפירש רש"י: כי הוא כסותה - זו טלית, שמלתו - זו חלוק, עכ"ל, והרי שמלתו שם היא הסמוכה לבשרו, וכדכתיב "שמלתו לעורו".

אבל כתונת פסים היא לבוש עליון, וכמש"כ האור החיים וז"ל: "כתונת הפסים" הוא לבוש העליון שעשה לו אביו, עכ"ל, וכמו שמצינו בשמואל (ב' יג, יח) "ועליה כתונת פסים כי כן תלבשן בנות המלך

אהבת יעקב את יוסף ושנאת האחים

"וַיִּשְׁדָּאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זִקְנִים הוּא לֹא וַעֲשֵׂה לוֹ כְּתֹנֶת פָּסִים. וַיֵּרְאוּ אָחָיו כִּי אֶתוֹ אֶהָב אֲבֵיהֶם מִכָּל אָחָיו וַיִּשְׁנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוֹ לְשָׁלֹם" (לז, ג)

מבואר שיעקב אהב את יוסף יותר מכל האחים, ועקב כך האחים שנאו אותו.

ויש לעיין שהרי אהבת יעקב את יוסף יותר מכל האחים כבר מפורשת לעיל בפר' וישלה:

"וַיִּשֶׂם אֶת הַשְּׂפָחוֹת וְאֶת יְלָדֵיהֶן רִאשֹׁנָה וְאֶת לָאָה וַיְלַדְיָהּ אַחֲרֵיכֵן וְאֶת רָחֵל וְאֶת יוֹסֵף אַחֲרֵיכֵן".

ופי' באבן עזרא: וְשֵׁם רָחֵל וַיּוֹסֶף בְּאַחֲרֹנָה - אולי ימלטו, בעבור אהבתו אותם.

וכן פי' רש"י: אחרון אחרון חביב. ומבואר שיעקב אהב את יוסף יותר משאר בניו, ולכן שם את רחל ויוסף אחרונים, וא"כ מה נתחדש באהבת יעקב בפי' וישב שגרמה לשנאת האחים יותר מפ' וישלה?

ואפשר ליישב שבפי' וישלה רחל עדיין היתה בחיים, והיה ניתן לתלות את אהבתו ליוסף בגלל רחל אמו אבל בפי' וישב מדובר שרחל כבר נפטרה, וכשיעקב עדיין אהב את יוסף מכל בניו, נכנסה שנאה בליבם.

הרב שמעיה שלנגר

ירושלים

* * *

ויטבלו את הכתונת בדם, וישלחו את כתונת הפסים ויביאו אל אביהם וגו'. (בראשית לז, לא - לב)

(א) יש להעיר למה הדגיש הכתוב "וישלחו את כתונת הפסים", אחר שבפסוק הקודם נכתב

¹ דבשלמא אילו נכתב תחילה כתונת הפסים ואח"כ כתונת סתם, הוה אתי שפיר, שכן דרך הוא לפרש ואח"כ לסתום ולסמוך על מה שפירש בתחילה, אבל כאן הוא להיפך, שסתם ואח"כ פירש.

א' הכתונת הסמוכה לבשרו טבלוה בדם, שכן אם היתה חיה רעה אוכלתו, הרי היתה כתונת זו מאדימה מדמו, מאחר שהיא סמוכה לבשרו, וע"ז נאמר: "ויקחו את כתונת יוסף וישחטו שעיר עזים ויטבלו את הכתונת בדם".

ב' כתונת הפסים שהיתה מעליה, תקעו בה חרב לקרעה במקומות רבים כדמות שיני חיות, שכן אם היתה חיה רעה אוכלתו, אפשר שלא היתה כתונת הפסים מאדימה מדמו משום שאינה סמוכה לבשרו אלא מעיל עליון היא, אבל היתה נקרעת בשיני החיות, וע"ז נאמר: "וישלחו את כתנת הפסים" וגו', וכמו שפירש הרמב"ן הנ"ל שהכתוב "וישלחו" הוא מלשון קריעה בשלח.

ו) ובזה תתיישב הערת הרמב"ן למה הדגיש הכתוב "וישלחו את כתונת הפסים", אחר שבפסוק הקודם נכתב בסתמא "ויטבלו את הכתונת בדם", ולא נתפרש שהיא כתונת הפסים.

דהנה לפי מה שנתבאר נמצא שבפסוק הקודם הכתוב מדבר בכתונת הסמוכה לבשרו שנקראת 'כתונת' סתם, ורק בפסוק השני מדבר בכתונת הפסים שמעליה.²

הרב ישראל מאיר בריסקמן לייקווד

* * *

"נכאות וצרי ולט" (לז, כה)

הרב אבן עזרא הביא משמו של רבי משה הכהן ז"ל הספרדי כי 'נכאות' פירוש 'דבר נחמד', וכן 'ויראם את כל בית נכתה' (מלאכים ב' כ', י"ג) ע"ש.

יש להוסיף ע"ד, דלפי"ז י"ל דסה"כ היו רק ב' מינים, צרי ולט, ונכאות הוא הקדמה לב' מינים הללו. ואל

הבתולות מעילים", ופירש המצודת דוד: מעילים - היא כתונת פסים, וענינם אחד, עכ"ל, והרי מעיל הוא לבוש עליון, כמש"כ רש"י בשמות (כח, ד): 'ומעיל' - קרוי חלוק עליון. עכ"ל. (וע' רמב"ן שם, ב).

ונמצא שהפשיטוהו מהכתונת הסמוכה לבשרו, וגם מכתונת הפסים שהיתה עליה, וכן מבואר באור החיים שם וז"ל: "ויפשיטו את יוסף" וגו' - לפי פשט הכתוב, אומרו "כתנתו" הוא החלוק, "כתונת הפסים" הוא לבוש העליון שעשה לו אביו וכו', וזה הוא שיעור הכתוב, "ויפשיטו את יוסף" - פירוש לא נשאר כי אם גופו של יוסף ערום, כי הסירו את כתנתו שהוא החלוק, עם כתונת הפסים וכו'. עכ"ל.

ג) והנה עה"כ שם "וישלחו את כתונת הפסים" וגו', כתב הרמב"ן: ויש מפרשים "וישלחו" - שתקעו בה השלח לקרעה במקומות רבים כדמות שיני חיות, מלשון "בשלח יעבורו". (איוב לו, יב). עכ"ל. [רלב"ג באיוב שם: "בשלח יעבורו" - בחרב יכרתו].

(ומה שלא פירשו שהוא מלשון שליחות, היינו משום דא"כ צ"ע דתחילה כתוב "וישלחו את כתנת הפסים", דמשמע ע"י שליח, ואח"כ כתוב "ויביאו אל אביהם", דמשמע שהביאו בעצמם, יעוי"ש בתחילת דברי הרמב"ן שעמד על זה).

ד) ונמצא שאחי יוסף עשו שני מעשים, א' טבלו הכתונת בדם, ב' תקעו בה חרב לקרעה במקומות רבים.

וכל זה עשו כדי שיטעה יעקב לחשוב שיוסף נטרף ע"י חיה רעה, וכן עלתה בידם, וכדכתיב לקמן (שם, לג) "ויכירה ויאמר כתונת בני חיה רעה אכלתהו טורף טורף יוסף".

ה) ולפי מה שנתבאר לעיל נראה לומר דבר חדש בביאור הענין, די"ל שכל אחד משני המעשים הללו, עשאוהו בכתונת אחרת, וכדלקמן:

² אך לפ"ז צ"ע למה נאמר בסיפא דקרא שם "הכר נא הכתונת בנך היא אם לא" - בלשון יחיד, והרי לפמנש"ת נמצא שהראו לו שתי כתונות. ואולי י"ל שקיצר הכתוב ונקט בפעם אחת מה שבאמת אמרו לו פעמיים, כלומר שאמרו לו בלשון זה על כל אחת מהכתונות בפני עצמה, שיכיר האם כתונת זו כתונת בנו היא אם לא.

ועוד י"ל ששאלו אותו כן רק על הכתונת שהיתה סמוכה לבשרו, משא"כ על כתונת הפסים היה ידוע שהוא מכיר אותה. (ורק שבצירוף מה שהכיר גם הכתונת הסמוכה לבשרו, כבר נחשב אצלו סימן מובהק שחיה רעה אכלתו).

ואח"כ תמר באה ברמאות ומתחפשת לזונה:
'ותכס בצעיף ותתעלף ותשב בפתח עינים אשר על
דרך תמננה כי ראתה כי גדל שלה והוא לא נתנה
לו לאשה'.

ויהודה לא מזהה את תמר: "ויראה יהודה ויחשבה
לזונה כי כסתה פניה ויט אליה אל הדרך ויאמר
הבה נא אבוא אליך כי לא ידע כי כלתו הוא".

ואח"כ יהודה אומר: ויאמר יהודה תקח לה פן נהיה
לבזו הנה שלחתי הגדי הזה ואתה לא מצאתה.
ופרש"י: לפי שרמה יהודה את אביו בגדי עזים
שהטביל כתנת יוסף בדמו רמוהו גם אותו בגדי
עזים.

ובהמשך יהודה מבין שהיא צדקה, וכמו שכתב רש"י
"כי על כן לא נתתה" - כי בדין עשתה על אשר לא
נתתה לשלה בני. כלומר שהרמאות היתה בצדק.
ויש כאן הקבלה בין הרמאות של יעקב את אביו
שיעקב התחפש לעשו, לבין הרמאות של תמר
ליהודה, שגם התחפשה (ובשניהם היה גדי עיזים)
ובשניהם נאמר שהרמאות בסוף היתה מוצדקת,
יצחק אמר 'גם ברוך יהיה', ויהודה אמר 'צדקה
ממני' וכדברי רש"י 'כי בדין עשתה'.

מה שמעניין שהתורה עצמה מקבילה בין
התחפשות יעקב בגדי עזים שלא יכירו אביו, ובין
הכתנות הטבולה בדם גדי עזים ואומרת 'הכר נא'.³
ואח"כ יהודה נענש גם על הרמאות הזאת, כמו
שכתב רש"י 'לפי שרמה יהודה את אביו בגדי עזים
שהטביל כתנת יוסף בדמו רמוהו גם אותו בגדי
עזים'.

ויש להוסיף נקודה נוספת, במלבי"ם ביאר מה
חששו השבטים מיוסף, ומבאר שהאחים חששו
שהם נדחים מזרע יעקב, ורק יוסף יקרא זרעו של
יעקב, וכמו עשו ויעקב או ישמעאל ויצחק שרק
אחד נבחר לזרעו של אברהם ויצחק, וחשבתי
להוסיף לפי דברי המלבי"ם, שיש כאן הקבלה

תתמה למה כתוב וצרי, כי כן נאמר (בראשית ל"ו,
כ"ד) 'ואיה וענה', עי"ש רש"י רד"ק ראב"ע ורמב"ן.

"ויאמר כי ארד אל בני אבל שאלה ויבך אותו
אביו". (לז, לה)

יל"פ טעם 'ויבך אותו אביו'.

כי אמר (בראשית מ"ז, ל') 'ושכבתי עם אבותי', ואי"ז
מקום הקבורה, כי גם למשה נאמר 'הנך שוכב עם
אבותיך', וכן בדוד 'וישכב דוד עם אבותיו', ושניהם
לא נקברו אצל אביהם, רק הכוונה יחדיו בעולם
הנשמות.

אבל כאן שאמר יעקב 'כי ארד אל בני אבל שאלה',
שישכב בשאול יחד עם בנו, בכה אביו שלא ישכב
עמו, והבן.

"ויהי בעת ההיא". (ל"ה, א')

ע"ד האבן עזרא והלקח טוב ירד יהודה לפני מכירת
יוסף, וע"ד סדר עולם ירד מיד אחריה. ומה שנא'
למעלה (ל"ז, ל"ה) 'וכל בנותיו', כלומר כלותיו,
משמע שכבר נשא יהודה את בת שוע, אבל זה היה
אחרי ימים רבים. וא"כ י"ל שנשא לאחר המכירה
לפני הימים רבים, ודו"ק.

הרב אברהם מנחם הורוויץ
ניו יורק

* * *

הקבלה בין רמאות יעקב את יצחק לבין מעשה יהודה ותמר

"ויאמר יהודה לתמר פלתי שבי אלמנה בית אביך
עד יגדל שלה בני כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו
ותלך תמר ותשב בית אביה". (לה, יא)

ופרש"י: 'כי אמר וגו' - כלומר דוחה היה אותה
בקש שלא היה בדעתו להשיאה לו. כלומר הוא לא
אומר לה את האמת.

מדה כנגד מדה, ביעקב נאמר (שם כז, טז) 'ואת ערת גדי
העזים הלבשה', כנגד זה 'ויטבלו את הכתנת בדם' (שם
לז, לא), להכחישו.

ועיין בעל הטורים: במרמה. ב' במסורת. בא אחיך במרמה.
ויענו בני יעקב וגו' במרמה (לד יג). מדה כנגד מדה בשביל
שהוא בא לאביו במרמה ענו בניו במרמה לפניו.

³ וכן מפורש בשל"ה בשל"ה פרשת מקץ - (ומביא לשון הזהר
קפה,ב)

'ויפתח האחד את שקו וגו' והנה הוא בפי אמתחתו'
(בראשית מב, כז), 'ויאמר אל אחיו הושב כספי וגם הנה
באמתחתי וגו' ויחדדו איש אל אחיו וגו' מה זאת עשה
אלהים לנו' (שם) צא ולמד איך משלם הקדוש ברוך הוא

ואפשר ליישב, שיצחק באמת חשב שיש תועלת לתת את הברכות לעשו, וכמו שהאריך המלבי"ם לבאר שע"י הברכות לעשו, יהיה שותפות בין עשו ליעקב וכעין השותפות בין יששכר וזבולון, ע"ש. ואילו רבקה היתה חלוקה עליו בזה, אמנם כשראה יצחק שכך נתגלגל מן השמים שבירך את יעקב אמר **'גם ברוך יהיה'**. אבל תמר לפי האמת צדקה שיהודה או בנו חייבים ביבום, ולא היה ספק בדבר, ולכן אמר יהודה בלשון זו **'צדקה ממני'**. כלומר שתמר צודקת במה שעשתה. ויצחק לא אמר לשון כזו שיעקב צודק שקיבל את הברכות, אלא שבאמת היה ליצחק ספק אמיתי, וכשקרה מה שקרה, הבין שזה רצון ה' ולכן אמר רק לשון זו **'גם ברוך יהיה'**.

הרב שמעיה שלנגר

ירושלים

נוספת בין רמאות יעקב לאביו לבין הרמאות של אחי יוסף, שבשניהם הרמאות באה עקב הרצון להיות הממשיך של אברהם וכל זרעו, אמנם אצל יעקב יצחק אמר **'גם ברוך יהיה'** ואילו אצל אחי יוסף כולם נשארו זרעו של יעקב, וגם אצל תמר מבואר ברש"י שכל מעשיה היו לשם שמים להקים זרע קודש מיהודה.

ויוצא שיש כאן תנועה סיבובית, שיעקב נענש על הרמאות שלבש על ידי גדי עיזים, וזה גרם לעונש גדי עיזים של מכירת יוסף, ואותו גדי עיזים של מכירת יוסף, שיהודה רימה בו את אביו, גרם ליהודה גם להענש בגדי עיזים אצל תמר. ממש חד גדיא... תמר מרמה את יהודה, שמרמה את יעקב אביו, ויעקב שמרמה את יצחק אביו. אמנם תמר לא נענשה על הרמאות, ויש לעיין מדוע.

מקץ

שמה מפני שפרעה נחשב אֵל מגלם באישיותו את מצרים ואורה, שולחנו נתפס כעולם קטן כאשר המשקה את פרעה והמאכילו לחם ובשר כאילו מספקים את כל הארץ. אפשר אפוא ששר המשקים מונה למעשה על כל כרמי מצרים והמס הנלקח מהם, אך השקאת פרעה הייתה פסגת תפקידו ותכליתה. שר הטבחים פיקח על גידול הבהמות ועל **"שְׂרֵי מִקְנֶה"** (מז, ו) אשר לפרעה (כרש"י וסיעתו **"שְׂרֵי הַטְּבָחִים"** הוא אחראי על הכנת בשר, מקביל אל **"שְׂרֵי הַמִּשְׁקִים"** ו**"שְׂרֵי הָאוֹפִים"** להשלים את צרכי סעודת פרעה, ולא רב תליינים). ושר האופים ממונה על התבואה והדגנים, מעין שר חקלאות של ימינו.

מעתה מובן ששר האופים הוכרח למות לפנות מקום ליוסף, כְּשֶׁתִּי בִשְׁעֵתָה בִּפְנֵי אֶסְתֵּר. משמע קצת שבשנתיים מאז שנתלה האופה לא אוישה משרתו עד שהורץ יוסף מן הבור, שכן מספר שר המשקים איך **"פָּרְעָה קָצַף עַל עֶבְדִּיו וַיִּתֵּן אֹתִי בְּמִשְׁמֶר בֵּית שֶׁר הַטְּבָחִים אֹתִי וְאֶת שֶׁר הָאוֹפִים"** (מא, י), וש"אֹתִי הֵשִׁיב עַל כֶּנִּי וְאֹתוֹ תָּלָה", בלי צורך להבהיר שמדובר בשר אופים קודם. לכן בעת שהתקבל פתרון יוסף לחלומות פרעה והתבקש **"אִישׁ נְבוֹן וְחָכָם"** (שם, לג) לצבור **"כֶּר"** בשנות

הצעה

לפרעה מלך מצרים סגל **"עֶבְדִּיו"** ו**"סְרִיסִיו"** שהוא נועץ בהם על חלומותיו ולימים על התראותיהם ומכותיהם של משה ואהרן. שלשה מן הסריסים מוכרים לנו בתוארם: **"שֶׁר הַמִּשְׁקִים"**, **"שֶׁר הָאוֹפִים"**, ו**"שֶׁר הַטְּבָחִים"**. שני הראשונים נקראים גם **"מִשְׁקֵה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְהָאֹפֶה"** (בראשית מ, ב) ושר המשקים נותן בידו את **"הַכּוֹס עַל כָּף פְּרָעָה"** (שם, כא). אבל אינם משרתים או מלצרים זוטרים. ראשם נישא ב**"מִשְׁתָּה"** ב"יום הַלֵּדָת אֶת פְּרָעָה... בְּתוֹךְ עֶבְדִּיו" (כ); לשר המשקים פתחון פה להרים קול ולדבר אל פרעה ישירות (מא, ט); ולשר הטבחים עושר ועבדים ומפעל **"בְּבֵית וּבִשְׂדֵה"** (לט, ה), ו**"בֵּית הַסֵּהר"** בביתו **"מְקוֹם אֲשֶׁר אֶסְרִי הַמֶּלֶךְ אֲסוּרִים"** (שם, כ), פעיל דיו להצריך **"שֶׁר בֵּית הַסֵּהר"** (כא) שהוא עצמו ממנה אחרים תחתיו (כב), וסמכות לשר הטבחים לכלוא את יוסף שם; ואם סרחו המשקה והאופה הם אינם מועברים ממשרתם או נהרגים מיד, אלא ניתנים **"בְּמִשְׁמֶר"** (מ, ג) שהמופקד עליו משרת אותם בגופו (ד).

להם, ופירוש "תועבה" - דבר שנאוי, ורק שנתן אונקלוס טעם לדבר, מפני מה הוא שנאוי להם לאכול עם העברים, משום שהעברים אוכלים את בשר הכבש, שהוא עבודה זרה של המצרים.

(ב) אך לולי דברי רש"י י"ל שכונת אונקלוס לפירוש לשון הכתוב באופן אחר, ש"תועבה הוא למצרים" ר"ל שהלחם שהעברים אוכלים הוא תועבת מצרים, ופירוש "תועבה" - עבודה זרה, (שהכתוב מכנה הע"ז בשם גנאי), ולכן לא יוכלון המצרים לאכול עם העברים.

וכמו שמצינו בשמות ח, כב: "הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלוננו", ופירש רש"י: "תועבת מצרים" - יראת מצרים, כמו (מלכים ב' כג, יג) "ולמלכום תועבת בני עמון", ואצל ישראל קורא אותה תועבה. עכ"ל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

השובע "תחת יד פְּרָעָה" (לה), לא נמצא שר דגנים לתבוע את הביצוע לעצמו, ויוסף הושלט על ההערכות לשנות הרעב ובגלגול "על כל אֶרֶץ מִצְרַיִם" (מא).

הרב ישעיה לוי

ירושלים

* * *

כי לא יוכלון המצרים לאכל את העברים לחם כי תועבה הוא למצרים (בראשית מג, לב)

(א) פירש רש"י: כי תועבה הוא - דבר שנאוי הוא למצרים לאכול את העברים, ואונקלוס נתן טעם לדבר. עכ"ל.

וכונתו למה שתרגם אונקלוס: ארי בעירא דמצראי דחלין ליה, עבראי אכלין.

הרי מבואר בדברי רש"י, שנקט שגם אונקלוס פירש כפירושו שהכתוב "כי תועבה הוא למצרים" ר"ל דבר שנאוי הוא למצרים לאכול עם העברים, כלומר שעצם האכילה עם העברים היא תועבה

ויגש

הדברים משלימים זה את זה לומר שבקיום חלומותיו של יוסף גלומה ההיסטוריה העתידית של עם ישראל, ואם היה יוסף מצליח להביא את חלומותיו לקיומם היה מביא בכך את עם ישראל לתכלית יעודו.

הרב חיים מצגר

* * *

"וְלֹא יָכֹל יוֹסֵף לְהִתְאַפֵּק" (בראשית מה א).

חידושי הרי"מ חידש שכל הגלויות נגרמו מחמת שלא יכול יוסף להתאפק, וכע"ז כתבו בעל שפת אמת ובעל שם משמאל.

משך חכמה הסביר שתכנית יוסף היתה להביא את יעקב שישתחוה ליוסף ובכך יתקיים חלומו השני של יוסף.

ויחי

שניהם היו עומדים לנכחו אפרים כנגד שמאלו ומנשה כנגד ימינו, וכו'. עכ"ל.

וכן פירש הרשב"ם וז"ל: וישם את אפרים לפני מנשה - באמרו "ישימך אלהים כאפרים וכמנשה". וכן לשון שימה נופל בדברים, ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (שמות כא, א), וזאת התורה

וישם את אפרים לפני מנשה (בראשית מה, כ)

(א) פירש רש"י: וישם את אפרים - בברכתו, לפני מנשה, וכו'. עכ"ל. וביאר בזה הרא"ם: הוסיף מלת "בברכתו", להודיע שהשימה הזאת אינה מקומית, שלא לקח את אפרים ושם אותו לפני מנשה, שהרי

סיפר הכתוב כן, ירמזנו בפסוק הזה. ויתכן שזה טעם אמרו "לקחת", כי מאז לוקחה הארץ לבניו. עכ"ל.

וה"נ יש לפרש הכתוב "וישם את אפרים לפני מנשה", שאחר שיעקב ברכם, לקח את אפרים ושם אותו לפני מנשה בפועל ולא רק בדיבור, כענין 'פועל דמיון', [כלומר פעולה המדמה את המאורע העתיד להיות, בדרך הנביאים שעושים כן כדי שע"י המעשה תתקיים הנבואה על כל פנים, כמבואר ברמב"ן הנ"ל], ועשה כן כדי שאותה נבואה שנתנבא עליהם לעיל "ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו" וגו', תהיה מתקיימת על כל פנים.

* * *

ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך (בראשית מח, כב)

א) פירש הרשב"ם: ואני - באותה הארץ נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך, שמנשה ואפרים כראובן ושמעון יהיו לי לקחת שני חלקים בארץ. עכ"ל.

ובגמ' בבא בתרא קכג, א בעא מיניה ר' חלבו מרבי שמואל בר נחמני, מה ראה יעקב שנטל בכורה מראובן ונתנה ליוסף, מה ראה, ובחללו יצועי אביו כתיב, אלא מה ראה שנתנה ליוסף. ע"כ.

והנה ענין הבכורה שהקשו עליו בגמ', הוא מה שהוסיף יעקב ליוסף חלק בארץ ישראל יותר על אחיו.

שהרי רק לענין זה זכה בבכורה, וכדכתיב בדברי הימים (א פרק ה פסוק א) ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתיחש לבכורה, ופירש הרשב"ם בבבא בתרא (שם): ולא להתיחש על הבכורה - לא שיקרא בכור ניתנה לו בכורה, דלעולם ראובן קרי בכור ישראל, אלא ליטול שני חלקים בבכור כדכתיב אפרים ומנשה כראובן

אשר שם משה (דברים ד, מד), שימה בפיהם (דברים לא, יט). עכ"ל.

וכע"ז פירשו שאר הראשונים שם, שכונת הכתוב שיעקב הקדים את אפרים לפני מנשה בדיבורו, כמו שנאמר לעיל "ישימך אלקים כאפרים וכמנשה", שהזכיר את אפרים לפני מנשה.

אך יש להעיר על פירוש זה, שהרי כבר מפורש בכתוב לעיל שהקדימו בדיבור, ולמה הוצרך הכתוב לחזור ולהודיענו זאת. (ואולי בא הכתוב להדגיש בזה שהקדמת אפרים בברכתו היתה בכוונה).

ב) ואולי יש לפרש את הכתוב הזה באופן אחר, שאמנם לקח את אפרים ושם אותו לפני מנשה בפועל ולא רק בדיבור.¹

ובביאור הענין י"ל ע"פ הרמב"ן לעיל יב, ו שכתב וז"ל: ודע כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזירה מתקיימת על כל פנים. ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות כמאמר ירמיהו שצוה לברוך והיה בכלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו' (ירמיה נא, סג סד). וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת (מ"ב יג, טז יז), ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם. ונאמר שם (פסוק יט) ויקצוף עליו איש האלהים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה את ארם. ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו, והבן זה. עכ"ל.

וכ"כ הרמב"ן לקמן מח, כב עה"כ "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשת", וז"ל: וקרוב אלי עוד שעשה יעקב בדרך שיעשו הנביאים. נטה ידו בחרב כנגד ארץ האמורי וזרק שם חצים להיותה נכבשת לבניו, כענין שעשה אלישע וישם ידיו על ידי המלך ויאמר אלישע ירה ויור (מ"ב יג טז), ואף על פי שלא

חבירו בפני הגדול ממנו להיותו משועבד לו ונמשך אחר עצתו. ולפי שהיה עתיד אפרים הצעיר להיות לו יתרון ומעלה על הבכור הוצרך הזקן לשומו עתה לפני מנשה להזהירו על כבודו ושלא יתגאה עליו למעלתו הגדולה, וכמו שאמרו רז"ל וא"ו יתרה לרבות אחיך הגדול. עכ"ל.

¹ וכע"ז פירש רבנו בחיי שם, (אך ביאר הענין באופן אחר ממה שנתבאר לקמן), וז"ל: ויתכן לפרש "לפני מנשה" לפניו ממש, ואין הכוונה למעלת אפרים להיותו קודם לו, אלא למעלת מנשה האח הגדול, והוא כלשון (בראשית מד) ויפלו לפניו ארצה. והכוונה בזה ליעקב ללמדו מוסר ודרך ארץ, ושינהגו כבוד במנשה אחיו הגדול, כאדם שהוא משים את

ג) והנה גלות יוסף ובניו במצרים קדמה לגלות שאר בני ישראל שנים הרבה, ונמצא שחלקו בפרעון החוב של "גר יהיה זרעך" היה רב על חלקם.

וה"ה בפרעון יתר החוב של "ועבדום וענו אותם" ג"כ היה חלקו רב על חלקם, דכתיב בתהילים קה: "לעבד נמכר יוסף ענו בכבל רגלו" וגו'. הרי "לעבד" כנגד "ועבדום", "ענו" כנגד "וענו אותם".

ולפיכך מן הדין שגם חלקו בירושת הארץ יהיה רב על חלקם.

ד) וסמך לזה, דהנה בברכת יעקב ליוסף נאמר לקמן (מט, כו) "ברכות אביך וגו' תהיין לראש יוסף ולקדקד נזיר אחיו", ופירש הבכור שור וז"ל: "תהיין לראש יוסף" - שיהיו כל בניו לכלל הברכה ולכלל ירושת הארץ, "נזיר אחיו" - יוסף, שהיה מופרש ומובדל מאחיו, כמו "וינזרו מקדשי בני ישראל". ואע"פ שכל אחיו היו כמו כן הם וזרעם בברכת הארץ, מ"מ הוא זכה יותר מכולם, שנטל שני חלקים. עכ"ל.

והמבואר לפי פירושו, שמה שנטל יוסף שני חלקים בנחלת הארץ, היה זה משום היותו מופרש ומובדל מאחיו, כלומר הואיל והרחיקוהו מעמם ומכרוהו למצרים.

ויש להבין מה ענין זה לזה.

ואשר י"ל ע"פ פירושו, שהואיל והפרישוהו אחיו מהם ומכרוהו לעבד במצרים, נמצא שהיה חלקו גדול מכולם בפרעון החוב של גלות מצרים ושעבודה, ולכן גם בירושת הארץ היה חלקו רב מכולם.⁵

הרב ישראל מאיר בריסקמן
לייקווד

ושמעון יהיו לי. עכ"ל. וכ"כ הרשב"ם עה"ת (מח, ה) יעוי"ש.²

ונמצא שקושית הגמ' היא מפני מה זכה דוקא יוסף בנחלת ארץ ישראל יותר מכל השבטים.³

ב) ונראה לומר טעם חדש בזה, דהנה גלות מצרים היתה בגדר פרעון חוב שעל ידו זכו בירושת הארץ, כמו שהתנה הקב"ה עם אברהם אבינו בברית בין הבתרים, כמבואר ברש"י פרשת וישלח עה"כ לענין עשו "וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו", וז"ל: ומדרש אגדה, (פסוק ו) "מפני יעקב אחיו", מפני שטר חוב של גזירת "כי גר יהיה זרעך", המוטל על זרעו של יצחק, אמר אלך לי מכאן, אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת, ולא בפרעון השטר. עכ"ל.⁴

והנה בספר משך חכמה חידש שגם בין השבטים עצמם יש הבדל בחלקם בירושת הארץ, לפי חלקם בפרעון השטר של שעבוד מצרים, דהנה במדרש במדבר רבה יג, ח אמרו: ולכך חזר הכתוב ומנה לראובן ושמעון ולוי לעצמם בספר ואלה שמות ולא מנה השבטים אחרים, רבי יהודה ורבי נחמיה ורבנן וכו' ורבנן אמרין כל השבטים לא הנהיגו שררה במצרים, ראובן ושמעון ולוי הנהיגו שררה במצרים. מת ראובן נתנו שררה לשמעון, מת שמעון נתנו שררה ללוי וכו'. עכ"ב.

וכתב על זה המשך חכמה בפרשת וארא (שמות ו, יג), וז"ל: לוי שלא היה בשעבוד מצרים לכן לא נטל נחלה בארץ, וכן ראובן לא נטל רק בעבר הירדן, ושמעון נתקיים עליו "אחלקם ביעקב", כמוש"פ רמב"ן (בראשית מט, ז). עכ"ל.

² וכ"כ הרמב"ן (מח, ו) וז"ל: ובגמרא אמרו לנחלה הקשתים לראובן ושמעון ולא לדבר אחר וכו', כדאיתא בהוריות (ו א). והזכירו רבותינו בכל מקום (ב"ב קכג א) שהיה יוסף בכור לנחלה וירש פי שנים אחד כמשפט כל בכור, ולא היתה בכורתו להקרא שבטים בלבד וכו', ולא מצינו ביעקב שיתן בכורה ליוסף אלא שאמר בכאן כראובן ושמעון יהיו לי, ומזה אמר הכתוב (דה"א ה, א) נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל, אם כן היו לגמרי כשני שבטים והיא בכורתו, וכך הם דברי חכמים בכל מקום (ב"ב קכג, א). עכ"ל.

³ וע' בגמ' שם מה שתירצו בזה, וע"ע בזה בזה פרשת וישלח דף קסה, ב, ובאבן עזרא מח, טז ובחזקוני שם, ה שכתבו עוד טעמים בזה.

⁴ וכן ברש"י במדבר (כ, יד - יז) עה"כ "וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום כה אמר אחיך ישראל אתה ידעת את כל התלואה אשר מצאתנו וירדו אבותינו מצרימה ונשב

במצרים ימים רבים וירעו לנו מצרים ולאבותינו ונצחק אל ה' וישמע קלנו וישלח מלאך ויצאנו ממצרים והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך נעברה נא בארץך" וגו'. שכתב רש"י: "אחיך ישראל", מה ראה להזכיר כאן אחוה, אלא אמר לו אחים אנחנו בני אברהם, שנאמר לו (בראשית טו, יג) "כי גר יהיה זרעך", ועל שנינו היה אותו החוב לפורעו, "אתה ידעת את כל התלואה", לפיכך פירש אביכם מעל אבינו (שם לו, ו) "וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו", מפני השטר חוב המוטל עליהם והטילו על יעקב וכו', "נעברה נא בארץך", אין לך לעורר על הירושה של ארץ ישראל, כשם שלא פרעת החוב. וכו'. עכ"ל.

(וע"ע בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת פרשת לך לך). והאירני הרה"ג ר' יעקב משה שורקין שליט"א, שלפי מה שנתבאר יתיישב ענין סתום ברש"י פרשת בשלח, (שמות טו, יד), שכתב וז"ל: "יושבי פלשת" - מפני שהרגו את בני אפרים שמיהרו את הקץ ויצאו בחזקה, כמפורש בדברי הימים, והרגום אנשי גת. עכ"ל.

* * *

"פִּחְזוּ כַּמִּים" (בראשית מט, ד)

פירושו קשה. למפרשים מלשון חפזון ומהירות [רש"י אב"ע רמב"ן] קשה שהמעשה של בלהה אינו שייך לחפזון ולא זו הבעיה בו. וא"כ למה ייחס הכתוב אותו לפחזו. פירוש רס"ג שהכוונה אפילו דבר קל כמים לא תותר, קשה לשונית.

באיוב (מ, יז) "יִחַפֵּץ זָנְבוֹ כְּמוֹ אֶרֶז גִּידִי (פחדו) פִּחְדִּיו יִשְׁרְגוּ". הכינוי של האשכים הוא פחד, וכן בתרגום ויקרא כא, כ 'מרוח אשך' מריס פחדין'.

ואולי השם המיוחד לזה הוא פחזו, שד' וז' אף שאינם מאותו מוצא בפה, מתחלפות מארמית לעברית כמו דכר זכר, זב דייב, זקן דיקנא, וכן יש לומר כאן שפחזו בעברית נקרא פחד בארמית, ואיוב משתמש בצורה הארמית. והכונה בפסוק היא כך: שהיות שתאוותו זרמה כמים כאשר עלה למשכבי אביו וחילל את יצועו לכן לא יקבל חלק יתר על אחיו. >וכל ברכים תלכנה מים מבטא את אובדן השליטה על מי הרגלים, וגם עיני עיני יורדה מים מבטא בכי בחוסר שליטה על יציאת הדמעות.<

המילה פוחזים נזכרת במקרא בעוד מקומות, וברובם לא מפורש מהי הפחזות. אבל הנאמר בצפניה ג ובירמיה כג על הנביאים יש לפרשו על האמור בירמיה כט שהיו נביאי השקר נואפים עם נשים זרות.

הרב משה גרינהוט

נווה יעקב

* * *

אֲנָא שָׂא נָא (בראשית נ יז)

בתיבת 'נא' יש שני טעמים. נראה שהטעמים באו לחרוז 'אנא' עם 'שא נא'.

הרב חיים מצגר

* * *

וַיֵּרָא יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם בְּנֵי שְׁלֹשִׁים גַּם בְּנֵי מִכַּיִל בֶּן מְנַשֶּׁה יָלְדוּ עַל בְּרֵכֵי יוֹסֵף: (בראשית נ כג)

מפני מה נכתבו בתורה תולדותיו של יוסף, הלא התורה מתמקדת בנושאים השייכים לכללות עם ישראל ולא בסיפורים אישיים?

נראה כי הפסוק הנוכחי הינו הסבר לחלוקת המשפחות שבפרשת פנחס.

מה שנתקיים בבית המקדש ובעם, הגולים תחלה נפקדו לשבעים של גלות ראשון, והגולים בשעת חרבן נגאלו לשבעים של חרבן, וכן הבנין למלאת שבעים לחרבן הבית היה, ובאותו זמן השיבו שאר הכלים, דודאי נגאלו והחזירום שכן ירמיה (כ"ז כ"ב) מתנבא על הכלים הנותרים בבית ה' בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה' והעליתים והשיבותים אל המקום הזה. עכ"ל הרמב"ן.

דהמבואר שבאמת יש מקום מן הדין שהגולים תחילה, לפ"ז יימנה חשבון גלותם, ונגאלים תחילה. וזה היה יסוד סברת בני אפרים.

ומה שנעשו על זה י"ל משום שכבר הזהירם על זה יוסף, כדכתיב להלן נ, כה: וישבע יוסף את בני ישראל לאמר פקד יפקד אלהים אתכם וגו'.

ותרגם בת": ואומי יוסף ית בני ישראל למימר לבניהון הא אתון משתעבדין במצרים ולא תזידון למיסוק ממצרים עד זמן דיייתון תרין פרוקין ויימרון לכון מדכר דכיר ה' יתכון וכו'. והטעם בזה י"ל שהיא הנותנת, שכל עיקר החלק הנוסף שהבטיח להם יעקב ליטול בנחלת הארץ, הרי"ז משום שגלותם התארכה יותר מכל השבטים, ואם יקדימו את הקץ יפסידו חלקם הנוסף, וא"כ מאחר שאמר להם יעקב כן, הרי כך ראוי שיהיה.

[ומקורו בסנהדרין (צב, ב) ומאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל, אמר רב אלו בני אפרים שמנו לקץ וטעו, שנאמר (דברי הימים א, ז) ובני אפרים שותלח וברד בנו ותחת בנו וגו', והרגום אנשי גת הנולדים בארץ וגו', וכתיב ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו].

דלכאורה אינו מובן מה ראו דוקא בני אפרים למהר את הקץ, יותר משאר השבטים.

אבל לפי מה שביארנו לעיל, אפשר לומר בפשטות, שבני אפרים בן יוסף, חישבו את הקץ מירידת יוסף למצרים, ולא מירידת יעקב המאוחרת אליה, ועיין. ע"כ האירני, ודפח"ח. ונראה סמך לדבריו, ממש"כ הרמב"ן במגילה יא, ב לענין גאולת בית שני, וז"ל: וענין הכלים הללו שאחשוורוש נשתמש בהם היה לפי שנבוכדנצר בגלות הראשון לקח מקצת כלים של בית המקדש ולא כולם, דכתיב (דניאל א' ב') ויתן ה' בידו את יהויקים מלך יהודה ומקצת כלי בית האלהים ויביאם ארץ שנער בית אלהיו ואת הכלים הביא בית אוצר אלהיו, והם היו ששלח כורש במעלה הראשונה דכתיב (עזרא שם) ויתנם בבית אלהיו ויוציאם כורש כו' לפי שנתמלאו להם שבעים שנה, אבל שאר הכלים נשארו בבית המקדש עד החורבן ולקח אותם נבוזראדן, ומקראות מלאים הם בספר ירמיהו, והם לא נתמלאו להם עדיין שבעים שנה ונשארו בבבל עד בנין הבית. נתקיים בכלים

לאפרים בימי יוסף ולפיכך זכה להימנות למשפחה בפני עצמו. כמו כן גלעד בן מכיר יולד על ברכי יוסף ונחשב כבנו [כאמור ברחל 'ותלד על ברכי ואבנה גם אנוכי ממנה', בראשית ל ג] ולפיכך זכו אף בניו להימנות כמשפחות עצמאיות - איעזר, חלק, אשריאל, שכם, שמידע וחפר.

הרב חיים מצגר

בכל השבטים אין נחשב למניין המשפחות אלא בני ונכדי השבטים [אלו שהיו קיימים בזמן שירד יעקב למצרים], ואילו בשבט יוסף נחשבים גם ניניו ובני ניניו למניין המשפחות.

בכדי לנמק את חלוקת המשפחות מזכירה התורה כאן את שייכותם של צאצאי יוסף לדורו של יוסף, נכדו של אפרים 'ערן' הינו מ'בני השילשים' שנולדו

שמות

לעבוד להכין את מקום קבורת פרעה [כדוגמת פירמידה] כנהוג במצרים. ריבוי העבודה הוא שציער את חיי ישראל.

הרב חיים מצגר

* * *

וַיְהִי בַּיָּמִים הָרַפִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֶבְרָה וַיִּזְעְקוּ וַתַּעַל שׁוֹעֲתָם אֶל־הָאֱלֹקִים מִן־הָעֶבְרָה: (שמות ב כג)

תמהו המדרשים והמפרשים כיצד מיתת המלך הביאה לאנחה וזעקה. נראה כי היו צריכים ישראל

וארא

והקשה רבנו יוסף בכור שור, למה לא נאמר שלא יכלו לשתות מן היאור מפני שהוא דם, אלא רק מפני שמתה הדגה ונסרחה נבלתם, ובאש היאור.

וכתב בזה הבכור שור וז"ל: נראה לי שלא נעשה היאור דם, אך (ר"ל אלא) אותה שעה, ובאותה שעה שנקרש ונעשה דם, מתה הדגה, ואח"כ נעשה מים. תדע, דלא אמר שלא יכלו לשתות מן היאור מפני שהוא דם, כי אם מפני שמתה הדגה ונסרחה נבלתם, ובאש היאור. וגם אומר שעשו כן החרטומים, ומה עשו, הלא הכל דם, אפילו בכלים, כמו שהוא אומר "ובעצים ובאבנים", אלא ודאי לפי שעה היה דם בכל ארץ מצרים, ואח"כ נהפך למים, ואח"כ חזרו החרטומים והפכוהו כמו"כ לדם, לפי שעה, וכו'. עכ"ל הבכור שור. (וכ"ה בחזקוני).

והנה כך נאמר שם: "ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם, והדגה אשר ביאור מתה ויבאש היאור ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור ויהי הדם בכל ארץ מצרים".

הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם (שמות ז, יז)

(א) מבואר בלשון הכתוב הזה שההתראה לפרעה היתה רק על היאור, וגם משמע לקמן שבפועל רק מן היאור לא יכלו לשתות, כמו שנאמר שם, כא: "ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור" וגו', וכן שם, כד: "כי לא יכלו לשתת ממימי היאור".

והקשה רבנו בחיי, דאינו מובן, שהרי ציווי ה' ומעשה משה ואהרן היו אף על שאר מים שבמצרים, כמו שנאמר שם, יט - כא: "קח מטך ונטה ידך על מימי מצרים על נהרתם על יאוריהם ועל אגמיהם ועל כל מקוה מימיהם ויהיו דם והיה דם בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים, ויעשו כן משה ואהרן וגו', ויהי הדם בכל ארץ מצרים".

(ב) והנראה בזה, דהנה נאמר לקמן (שם, כ - כא) "ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם, והדגה אשר ביאור מתה ויבאש היאור ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור" וגו'.

שאומות העולם אוכלין עתה, לפיכך הדגה תמות כדי שיבאש היאור. עכ"ל.²

ולפי תוס' תתישב קושית רבנו בחיי הנ"ל, שהרי נמצא שאף שהדם היה בכל מצרים, מ"מ עיקר המכה היתה רק ביאור, שהיתה בו באשה מפני הדגים שמתו.

משא"כ שאר מים שאין בהם דגים וממילא לא נבאשו, וכמשנ"ת לעיל, הרי יכלו המצרים לשתות מהם, אף שנהפכו לדם, וכמו שפירשו תוס'.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

**הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה בסוסיים
בחמרים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאד
(שמות ט, ג)**

א) הנה בעיקר לשון דָּבָר, העיר האבן עזרא וז"ל: ומלת "דָּבָר" - שם כלל. לא מצאנוהו בפעלים רק במקום אחד: "וַתִּדְבֹּר אֶת כָּל זֶרַע הַמְּלוּכָה" (דה"ב כב, י), ובספר מלכים כתוב "ותאבד" (מ"ב יא, א), והפירוש רחוק, רק לא ידענו טוב ממנו. עכ"ל.

והנראה דהנה מצינו שלענין מכה זו, נכתב כמה פעמים לשון "דָּבָר" (בקמץ), ואף בב' משמעויות שונות: א' "והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל לבני ישראל דָּבָר", ב' "וישם ה' מועד לאמר מחר יעשה ה' הַדָּבָר הזה בארץ, ויעש ה' את הַדָּבָר הזה ממחרת" וגו'. הלא דבר הוא.

טבע כל המים במצרים שיהפכו לדם, ולא עשה נס מיוחד רק למי היאור.

² ולכאורה כונת התוס' ליישב בשני אופנים שונים, (הא דאילו לא היה נבאש, לא היו נמנעין מלשתות הימנו), א' כי אע"פ שמראיתו דם, טעמו היה מים, ב' כי שמא היו שותין אף דם ממש, כמו שאומות העולם אוכלין עתה דם. (ואמנם הרי הדם הוא אחד משבעה משקין המנויים במשנה מכשירין פ"ו מ"ד, ושנו בתוספתא שבת פ"ט, מנין לדם שהוא משקה, שנאמר ודם חללים ישתה, ע"כ, ומשמע שדם מצד עצמו הוא משקה הראוי לשתיה, וכ"מ מעצם מה שאסרתו (תורה).

הרי שרק על היאור נאמר שאחר שנהפכו מימיו לדם, מתה הדגה אשר ביאור, ונבאש היאור, ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור. משא"כ במים שבשאר ארץ מצרים, נאמר רק שהיה דם, ולא נאמר שמתה הדגה, ולא שנבאשו המים, וגם לא נאמר שלא יכלו מצרים לשתות מים מהם.

והנראה בזה, שרק ביאור שהיו בו דגים רבים, ומתו מחמת הדם, ממילא לא יכלו לשתות ממנו מפני הבאשה, אף אחר שחזר להיות מים. משא"כ שאר מים שבארץ מצרים, שגם הם חזרו להיות מים, הרי יכלו המצרים לשתות מהם, כי בהם לא היו דגים וממילא לא נבאשו.¹ (שבמים שבעצים ואבנים וכיו"ב לא היו דגים כלל, ואף באגמים וכיו"ב, י"ל שעכ"פ לא היו בהם דגים רבים כמו ביאור וממילא לא נבאשו מימיהם).

ולפ"ז תתישב גם קושית רבנו בחיי הנ"ל, שהרי נמצא שאף שהדם היה בכל מצרים, מ"מ עיקר המכה היתה רק ביאור, שלא יכלו לשתות ממנו מפני הבאשה, אף אחר שחזר להיות מים.

משא"כ שאר מים שבארץ מצרים שלא נבאשו, הרי יכלו המצרים לשתות מהם אחר שחזרו להיות מים.

ג) ועוד יש ליישב קושית רבנו בחיי, דהנה על קושית הבכור שור הנ"ל, [למה לא נאמר שלא יכלו לשתות מן היאור מפני שהוא דם, אלא רק מפני שמתה הדגה ונסרחה נבלתם, ובאש היאור], כתבו בדעת זקנים מבעלי התוספות וז"ל: לפי שאילו לא היה נבאש, לא היו נמנעין מלשתות הימנו, כי אע"פ שמראיתו דם, טעמו היה מים. ושמא היו שותין כמו

¹ וצ"ל שמ"מ היה בזה מכה למצרים, ולא יכלו להינצל ממנה לגמרי ע"י שתית המים שמלבד היאור, משום שהיאור הוא עיקר מקור המים במצרים, ועוד, שכל אותם המצרים שמקום מושבם היה ליד היאור ולא ליד אגמים ומקואות מים אחרים, הרי לא היה להם מים לשתות כלל.

וזהו שנאמר: "ויחפרו כל מצרים סביבות היאור מים לשתות כי לא יכלו לשתות ממימי היאור", דהמבואר שמאחר שלא יכלו לשתות ממימי היאור, נאלצו לחפור סביבותיו, ולא הלכו לשתות מים אחרים.

ובטעם מה שגם שאר המים שבמצרים נעשו דם לפי שעה, אף שבהם לא נגרם מזה נזק למצרים, י"ל ע"פ מש"כ בדרשות הר"ן (דרוש שמיני) שמדרך הנהגת ה' אף בניסים, שאינו פועל בדבר פרטי ומוציאו מן הכלל, אלא על הכלל כולו, וה"נ המכה היתה ע"י גזירה כוללת שגזר ה' לשנות

וְתִדְבֵּר את כל זרע המלוכה, ומבואר ש"תדבר" פירושו "תאבד".

ולפי דרכינו יוטעם היטב, די"ל שגם הכתוב "תִּדְבֵּר" הוא מלשון "דָּבָר", (וכמו שמצינו בהרבה מקומות במקרא, כגון בשמואל ב' יד, יב: תִּדְבֵּר נא שפחתך אל אדני המלך דָּבָר וגו'), וא"כ לפי מה שנתבאר ע"פ יסודו הנ"ל של רש"י שיש מלות בלשון עברית שמלה אחת מתחלפת בפתרון לשמש בנין וסתירה, י"ל שגם שם פירושו הוא איבוד הדָּבָר, מצד שאותה מילה מתחלפת לשמש בנין וסתירה.

(ה) ובזה יוטעם גם לשון הכתוב בפרשה לענין מכת דָּבָר: "הנה יד ה' הוֹיָה במקנך" וגו', שהוא לשון יחידי בכל התנ"ך, ופירש בו רש"י: הנה יד ה' הויה - לשון הוה, כי כן יאמר בלשון נקבה על שעבר היתה ועל העתיד תהיה ועל העומד הויה, כמו עושה, רוצה, רועה. עכ"ל.

אשר לפי יסודו הנ"ל של רש"י [שיש מלות בלשון עברית שמלה אחת מתחלפת בפתרון לשמש בנין וסתירה], י"ל שהפועל "הוֹיָה", שהוא מלשון הוֹיָה (כמבואר רש"י על אתר), ענינו ביטול ההוֹיָה.

(ולפ"ז הכתוב "הנה יד הוֹיָה במקנך", מלבד שיש בזה ענין לשון נופל על לשון כדרך המקרא, שהרי שם הוֹיָה ומילת "הוֹיָה" אותיותיהן שוות, הרי לפמשנ"ת י"ל עוד שיש שייכות ביניהם גם מצד הענין, שהרי גם שם הוֹיָה הוא לשון הוֹיָה, שהוא נמצא קיים, והיה והוה ויהיה).

(ו) וסמך לדברינו לענין לשון "הויה", מהכתוב בתהלים צא, ג: "כי הוא יצילך מפח יקוֹשׁ מִדְּבָר הוֹת". ופירש הרד"ק שם, שם, ב: ופירוש הוות, שבר וענין רע. עכ"ל.

ולפמשנ"ת גם יוטעם היטב שהוא נזכר שם עם דָּבָר, ש"דבר הוות" ענינו איבוד הדבר וביטול הווייתו.

וכן בדניאל ח, כז ואני דניאל נהייתי ונחליתי, ופירש"י: נהייתי - לשון הוה ושביר. ועוד בדניאל ב, א: חלם נבכדנצר חלומות ותתפעם רוחו ושנתו נהיתה עליו, ופירש"י: נהיתה עליו - לשון שברון

ואמנם היה מקום לומר שהוא מענין לשון נופל על לשון, כדרך המקראות, אך מהריבוי בזה נראה שהוא שייך לעצם ענין מכת "דָּבָר", וכמו שיתבאר להלן.

(ב) דהנה יסד רש"י לקמן (כו, ג) וז"ל: כי יש מלות בלשון עברית מלה אחת מתחלפת בפתרון לשמש בנין וסתירה, כמו (תהלים פ, י) "ותשרש שרשיה", (איוב ה, ג) "אויל משריש", וחלופו (שם לא, יב) "ובכל תבואתי תשרש". וכו'. עכ"ל. וכ"כ הראב"ע בויקרא (כה, מז), יעו"ש.

והנה "דָּבָר" פירושו הוֹיָה ו"יש" כלשהו, וכמו שפירש כאן האבן עזרא וז"ל: גם יאמר על "יש" כמו זה, וכמוהו "לא חסרת דָּבָר" (דברים ב, ז). עכ"ל. (וכן בבמדבר לא, כג: "כל דָּבָר אשר יבא באש תעבירו באש וטהרו").

ואשר י"ל ד"דָּבָר" פירושו איבוד ה"דָּבָר" וביטול ה"יש". ובזה הפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים, שלמצרים היה "דָּבָר כבד מאד", משא"כ לישראל; "ולא ימות מכל לבני ישראל דָּבָר".

(ג) וסמך לזה ברד"ק על שמואל ב' פרק כד, שנאמר שם: ויבא גד אל דוד ויגד לו ויאמר לו התבוא לוך שבע שנים רעב בארצך אם שלשה חדשים נוסך לפני צריך והוא רודפך ואם היות שלשת ימים דָּבָר בארצך עתה דע וראה מה אשיב שולחי דָּבָר, ויאמר דוד אל גד צר לי מאד נפלה נא ביד ה' וגו', [רש"י: נפלה נא ביד ה' - הדבר, ולא החרב והרעב], ויתן ה' דָּבָר בישראל וגו'.

והנה בטעם מה שבחר דוד דוקא בעונש הדבר, כתב הרד"ק: ויש אומרים גד רמז לו, דע וראה מה אשיב שולחי דָּבָר, דָּבָר הוא דָּבָר באותיות. עכ"ל.

(ד) ואמנם הכתוב בדברי הימים הנ"ל שהביא האבן עזרא הנ"ל לפרש על ידו את הכתוב דָּבָר, הרי גם שם ענינו הוא איבוד, וכמו שהביא האבן עזרא מהכתוב במלכים ב' יא, א: "ועתליה אם אחזיהו ראתה כי מת בנה ותקם וְתִאָבֵד את כל זרע הממלכה" וגו', שהוא כנגד הכתוב בדב"ה הנ"ל: "ועתליהו אם אחזיהו ראתה כי מת בנה ותקם

³ אף ששם הוא לשון דיבור ולא לשון יש, מ"מ שני הענינים הללו משתמשים באותו לשון, כמבואר באבן עזרא ט, ד עי"ש.

איבוד הַדָּבָר (ש"דָּבָר" ענינו איבוד ה"דָּבָר", וכמשנ"ת) וביטול הַנִּתּוּ (ש"הוּנָה" ענינו ביטול ההנָה, וכמשנ"ת).

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

כמו (יחזקאל ו) הוּוה על הוּוה. ובשמואל ב' ד, ב: ושני אנשים שרי גדודים היו בן שאול, וברד"ק: ומנחם פירשו - "היו" - כמו "שברו", וכן נהייתי ונחליתי, ור"ל המיתו אותו. עכ"ל.

ז) ונמצא שלשון דָּבָר ולשון הוּנָה הנזכרים בפרשה, היינו הך, וענינם אחד הוא, שיסוד מכת דָּבָר, היה

בא

טפלוּכוֹן. ע"כ. ומבואר שתרגם "כאשר" - "כמו אשר".

וכע"ז מבואר במדרש שכל טוב סימן י, שאמרו שם: "ויאמר אליהם יהי כן ה' עמכם", לדעתו מקלל היה, כאדם שאומר לחבירו "כך יושיעך המקום" - כמו שאני בולע קנה בן מאה אמה, וכמו שאני עולה לרקיע, או יורד מדעתי לשאול" וכו'. ע"כ.¹

ג) ונראה לפרש פשט הכתוב באופן אחר, דהנה פרעה השיב להם זאת על מה שאמרו לעיל (י, ט): "בבנינו ובבנותנו בצאננו ובבקרנו נלך כי חג ה' לנו", וא"כ י"ל שמה שאמר להם "יהי וגו' ה' עמכם", כונתו שתוכלו לעשות לכם חג ה', וכמו שיתבאר לקמן בסוף הענין.

ולפ"ז י"ל שאמר להם "יהי כן ה' עמכם [ה' יהיה עמכם כן] - כאשר [ר"ל כמו אשר] אשלח אתכם ואת טפכם", וכונת פרעה לומר שהרי ה' יהיה עמכם כן, ר"ל אם אעשה כן, שאשלח רק את הגברים, [כמו שאמר להם מיד: "לא כן לכו נא הגברים ועבדו את ה'"] - כמו שיהיה ה' עמכם אם אשלח אתכם ואת טפכם.

וכונתו לומר בזה שאף אם אעשה כן, שאשלח רק את הגברים, הרי תוכלו לעשות חג לה' באותה מידה כמו שתוכלו לעשות חג לה' אם אשלח אתכם ואת טפכם.

וא"כ מוכח מזה שאין מטרתכם שיהי ה' עמכם, כלומר לעשות חג לה', שהרי לענין זה אין שילוח

ויאמר אלהם יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם ראו כי רעה נגד פניכם (שמות י, י)

א) צ"ע בפירוש הכתוב ומה רצה בזה פרעה, דהנה אם כונת פרעה כפשוטו שיהי כן כדבריו וה' יהיה בעזרכם כשאשלח אתכם ואת טפכם, א"כ דבריו הללו סותרים את המשך דבריו בפסוק הבא: "לא כן לכו נא הגברים", שפירש רש"י: לא כן - כאשר אמרתם להוליך הטף עמכם אלא לכו נא הגברים וכו'. עכ"ל.

וגם בפסוק זה עצמו לכאורה פרעה סותר דבריו, שמתחילה אמר: ה' עמכם, ולבסוף אמר: רעה נגד פניכם.

ב) והנה הרלב"ג פירש בזה וז"ל: יהי כן ה' עמכם - אמר זה להם דרך קללה, כאילו יאמר שהוא לא ישלח אותם ואת טפם, וימשך מזה המאמר שלא יהיה ה' עמהם. עכ"ל.

ולפ"ז נראה שפרעה דיבר עמם בדרך לעג: "כאשר [ר"ל כמו אשר] אשלח אתכם ואת טפכם - יהי כן [ר"ל כן יהיה] ה' עמכם", כלומר כשם שאשלח אתכם ואת טפכם - כך יהיה ה' עמכם, ומאחר שאין בדעתו לשלח את טפם, הרי כונתו לקללם על דרך "מכלל הן אתה שומע לאו", שכשם שבאמת לא אשלח אתכם - כן גם לא יהיה ה' עמכם.

ולפ"ז יוטעם מה שתרגם הת"י: ואמר להון יהי כדין מימרא דה' בסעדכון כמא דאפטור יתכון וית

¹ וכן בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב) סימן י: ויאמר אלהם יהי כן ה' עמכם. בדעתו שהיה מקלל להם וכו', ע"כ, ושם סימן טז: וימהר פרעה לקרא למשה ולאחר ויאמר חטאתי לה' אלהיכם ולכם. מהו לכם, לפי שאמרת יהי כן ה' עמכם. ע"כ.

¹ וכע"ז במדרש שמות רבה יג, ו: וימהר פרעה לקרא למשה ולאחר ויאמר חטאתי לה' אלהיכם ולכם. מהו חטאתי לה' אלהיכם ולכם, לה' - שלא שלחתי את ישראל, ולכם - שגרש אותם מלפניו וחשב לקללם: יהי כן ה' עמכם [כאשר אשלח אתכם]. ע"כ.

קשור בעבותים עד שתביאווהו לקרנות המזבח, כלומר, להקריבו לפני ה'. והקרבתו, כבש או זולתו, יקרא "חג", לפי שבחגים יקריבו אותם ברוב. וכן (ישעיה כט, א): "חגים ינקפו". עכ"ל.

והנה תכלית עבודת הקרבן היא שעל ידו ישרה ה' שכינתו בישראל, וכמש"כ רש"י ויקרא (ט, כג) וז"ל: שע"י קרבנותיו ועבודתו תשרה שכינה בכם. עכ"ל.

וכ"מ מהכתוב בשמות כ, כ: "מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך". שפירש האבן עזרא (הפירוש הקצר) וז"ל: מזבח אדמה - וכבודי ידור עמכם ולא יזח, על תנאי שתזבחו זבחים לי, וכו', וטעם בכל מקום אשר אזכיר את שמי - בכל מקום אשר אשים זכר לשמי שם, אם תבא אל המקום הנזכר בשמי, גם אני אבא אליך וברכתיך. עכ"ל.

ה) וי"ל שאף פרעה ידע שתכלית העבודה היא להוריד השכינה לארץ, שהרי אף בע"ז להבדיל, העבודה היא על זו הכוונה, כמש"כ האבן עזרא (שמות פרק כ פסוק ד): לא תשתחוה להם, כאשר עושים בעלי הצורות החושבים כי יוכלו להוריד כח העליונים למטה לצורך האחד, ולא תעבדם לזבוח ולהקטיר להם. עכ"ל.

ויעויין ברמב"ם במו"נ (ח"א פס"ג) שמבואר שם שכך היה גם ענין אמונת המצרים בימי משה, יעוי"ש.

וא"כ י"ל שפרעה טען להם, הרי כל עיקר מה שאתם מבקשים להשיג בהקרבת "חג לה'" (כלומר קרבן לה'), אינו אלא שע"י ה' יהיה עמכם, וא"כ הרי ודאי תוכלו לעשות שיהיה ה' עמכם ע"י עבודת קרבנותיכם, גם לולי שיהיו שם טפכם.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

הטף מעלה או מוריד, אלא מטרתכם לברוח, והיינו המשך הפסוק "ראו כי רעה נגד פניכם", כמו שפירש הרשב"ם: כי רעה נגד פניכם - אתם חושבים רעה בלבבכם. וזה מוכיח: "הוי חכמים בעיניהם ונגד [פניהם] נבונים". עכ"ל.

ולפי דרכנו יוטעם היטב, שתחילת הפסוק היא ראייה והוכחה שאין הם אלא מבקשים אמתלא לברוח, וזהו "ראו" - כלומר הרי זו ראייה שרעה נגד פניכם.²

ולכן "לא כן, לכו נא הגברים ועבדו את ה' כי אותה אתם מבקשים", ופירש רשב"ם (וכע"ז פירש"י): ועבדו את ה' כי אותה אתם מבקשים - לעבוד את ה' אתם מבקשים פניי, וא"כ טף ונשים למה. עכ"ל. (ואולי לזה כונת הרשב"ם שכתב שם: ולכן אמר להם "יהי כן ה' עמכם").

ד) אמנם לפמשנ"ת שמה שאמר פרעה "יהי וגו' ה' עמכם", כונתו שתוכלו לעשות חג לה', עדיין צ"ב דא"כ למה נקט פרעה לשון זה, ולא אמר להדיא שתוכלו לעשות חג לה'.

והנראה בזה, שפרעה נקט לשון זה כדי לפרש טענתו, וכמו שיתבאר.

דהנה מה שאמרו לו "כי חג ה' לנו", יש לפרש שר"ל כי עלינו להקריב קרבן לה', וכמו שאמרו לו (לעיל ח, כג) "דרך שלשת ימים נלך במדבר וזבחנו לה' אלהינו" וגו', וגם בתחילת הענין כאן אמר פרעה (פסוק ח): "לכו עבדו את ה' אלהיכם", וגם בתשובת פרעה (פסוק י): "לא כן לכו נא הגברים ועבדו את ה' כי אותה אתם מבקשים", ופירש"י: לא כן - כאשר אמרתם להוליך הטף עמכם אלא לכו נא הגברים ועבדו את ה', כי אותה אתם מבקשים - כי אותה בקשתם עד הנה (שמות ה, ח) "נזבחה לאלהינו", ואין דרך הטף לזבוח. עכ"ל.

דכן מצינו ש"חג" היינו קרבן, כדכתיב בתהלים (קיא, כז) אסרו חג בעבתים עד קרנות המזבח, ופירש הרד"ק: אסרו חג בעבותים - הביאו הכבש

² וכן שמינו כע"ז להלן טז, כט: "ראו כי ה' נתן לכם השבת, על כן הוא נתן לכם ביום הששי לחם יומים", ופי' האבן עזרא: ראו זה המופת שיתן לכם השם, שיתברר לכם כי הוא צוה שתשבתו כאשר שבת במעשה בראשית, על כן

הוא נתן שירד המן היום כפלים ממנהגו בכל יום. עכ"ל. כלומר שמה שהוא נתן לחם לחם יומיים ביום הששי, הוא ראייה המבררת לכם שהוא צוה שתשבתו ביום השבת.

לעיונא *

מדור תשובות לגיליון הקודם

פרשת בראשית

א.

"וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הִוא הִיְתָה אִם
כָּל חַי" (בראשית ג כ)

מדוע חוה נקראה על שם הולדת
הצאצאים 'אם כל חי', ואילו אדם נקרא על
שם מוצאו מהאדמה 'אדם'?

1) יש לומר כי גבר פועל בעיקר לעצמו,
לאישיותו [בין אם היא רוחנית ובין אם היא
גשמית], אך אשה דרכה לדאוג בעיקר
למשפחה¹.

(הרב שמואל מנחם כהן)

2) ענין זה מבואר באופן נפלא ומתוק בגליון
9 עמוד 37.

(הרב אריה לייב גולדשטוף)

ב.

"וַיִּשְׁלַחְהוּ יִקְוֶה אֱלֹהִים מִן עֵדֶן... וַיִּגְרֶשׁ אֶת
הָאָדָם..." (בראשית ג, כד)

מה פשר הכפילות, הלא גירושין הם
שילוחים, ולא גורש האדם אלא פעם
אחת?

1) כבר עמד הראב"ע בזה ואעתיקו:
"וישלחו כל שלוח ואחריו מ"ם כמו גרוש"

והוא לגנאי, כמו שלח מעל פני (ירמי' טו, א).
ולא כאשר אמר חכם גדול ספרדי שהוא
לשון כבוד, כמו הולך עמם לשלחם (ברא'
יח, טז), וכמו וישלחו וילך בשלום (ש"ב ג,
כג), שאם כן יהיה כבוד האדמה גדול מכבוד
גן עדן. ואם אמר, למה נכתב ויגרש את
האדם, אם פירושו וישלחו ויגרשו. כן
כאשר גרשו השכין את הכרובים".

(הרב שמואל מנחם כהן)

2) החתם סופר ב'תורת משה' מבאר בדרך
הפשט ממש, שה' לא גירשו להדיא, אלא
ציווהו ללכת לעבוד את האדמה מחוץ לגן
עדן, ואחרי שהיה בחוץ ה' הניח שם את
הכרובים שלא יוכל לחזור לתוך הגן עדן,
ובזה גופא היה הפעולה של הגירוש. וכל זה
נעשה כדי שלא לביישו אם היה מגרשו
להדיא. וזה משמע מאוד בלשונות
הפסוקים.

(הרב אריה לייב גולדשטוף)

3) לכאן מצינו גם כפילות בלקיחת האדם
ושימתו בגן עדן. כתוב אחד אומר: "ויטע
וכו' וישם שם את האדם אשר יצר". ופסוק
אחד אומר: "ויקח ה' אלוקים את האדם
ויניחו בגן עדן לעבדה ולשמרה". וכנראה
שיש להיות בגן עדן, ויש לעבוד בגן עדן.

* עורך המדור הרב חיים מצגר שליט"א. הערות לכתובת: w0583247462@gmail.com
¹ ראה גם בספר איש וביתו מאמר א שעמד בזה – עורך המדור.

גירשוהו מלהיות שם, שמא יאכל מעץ החיים.²

(הרב אי"ש לופיאנסקי)

ובשילוחו שילחוהו מעבודתו בשביל שיעבוד את האדמה שממנה לוקח, ואף

פרשת נח

רוב האומות כתובות בשם פרטי בלשון יחיד [גומר ומגוג וכו'], בני מצרים כתובים בלשון רבים [לודים ענמים וכו'] וכן שנים מבני יון [כתים ודודנים], ואילו רוב בני כנען כתובים כשם אומה [היבוסי האמורי וכו'].
במה נשתנו אלו מאלו?

התורה נמסרה ליוצאי מצרים שהיו מעותדים להיכנס לארץ כנען, ושמות האומות נכתבו בהתאם לכך. המצריים תוארו בשמות שבטי מצרים אשר היו מוכרים לבני ישראל¹, והכנענים תוארו בשם כל אומה ואומה מהם שהיו עתידים להלחם בבני ישראל. מה שאין כן שאר האומות נכתבו כאן בשם אבי האומה.²

(הרב חיים מצגר)

ג.

מדוע יש הפסק פרשה בין בראשית לנח באמצע עניין דור המבול?

פרשת בראשית הינה עניין שלם - תיאור הבריאה מראשיתה עד המצב של 'נחמתי כי עשיתים'. פרשת נח פותחת עניין חדש של 'תולדות נח'. ניתן גם לומר שהפסק הפרשה מיועד להתחיל בדבר טוב 'נח איש צדיק' ולא בפורענות 'ויהי כי החל האדם לרוב' / "וירא ה' כי רבה רעת האדם".

(המערכת)

ד.

"וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת בְּנֵי נֹחַ שֶׁם חָם וְיִפֶּת וְיֹולְדֵי לָהֶם בָּנִים אַחֵר הַמִּבּוֹל" (בראשית י א).

פרשת לך לך

ה.

"וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת שֵׁמֶךָ אֲבָרָם וְהָיָה שֵׁמֶךָ אֲבָרָהֶם כִּי אֵב הִמּוֹן גּוֹיִם נִתְתִּיךָ" (בראשית יז ה) "וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים אֶל אֲבָרָהָם שְׂרִי אֲשֶׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שֵׁמֶה שְׂרִי כִּי שָׂרָה שֵׁמָה (שם טו)

באברהם 'ולא יקרא עוד' [נסתר] ואילו בשרה 'לא תקרא' [נוכח], באברהם 'והיה שמך אברהם' [עתיד] ואילו בשרה 'כי שרה שמה' [הווה].

מה מלמדנו?

חילוף הנסתר והנוכח מלמד כי עיקר קריאת שם האשה הינו בפי בעלה ולא בפי אנשי העולם. חילוף העתיד וההווה מלמד כי משמעות השם אברהם עתידה להיגלות בעתיד כאשר ייעשה לאב המון גויים ואילו משמעות השם שרה חל ומתגלה לאלתר.

(המערכת)

¹ שמעתי ממו"ח שליט"א.

² עדיין צ"ב לגבי כתים ודודנים.

² הקבלה זו צויינה אף על ידי הרב יהודה ראק במאמרו 'סיפור גן עדן', אם כי הוא הקביל את הפסוקים באופן הפוך. - עורך המדור

פרשת וירא

ו.

"וְהָאֱלֹקִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם" (בראשית כב א).

מדוע ציווי ההקרבה נאמר בנבואה גמורה ואילו מניעת ההקרבה נאמרה על ידי מלאך?

מסופר בסוף ספר 'רמתיים צופים' על ספר תנא דבי אליהו (סימן ו' אות ל');:

פע"א אצל ההילולא של הרה"ק רבי ר' אלימלך מליזענסק זי"ע הופיעו בקדשם כמה צדיקי הדור והמוני חסידהם, וביניהם הרה"ק מראפשיץ זי"ע, והרה"ק בעל בני יששכר זי"ע. כאשר ישבו החסידים יחד בליל ההילולא הופיע הרה"ק ר' שלמה לייב מלענטשא זי"ע. הרה"ק מראפשיץ זי"ע – אשר מחולק הי' עמו בדעותיו כנודע – נעמד על רגליו ועזב המקום שבה שהו, אחריו כמובן נעמדו רוב חשובי העדה כמו הרה"ק ר' שלום

מקאמינקא זי"ע והדברי חיים מצאנז זי"ע והרב הירש מרימינוב זי"ע חתנו הרה"ק ר' אשר זי"ע והחסידים, לבר מהרה"ק הבני יששכר אשר נשאר במקומו. למחרת היום אצל סעודת ההילולא שערך הרה"ק מראפשיץ זי"ע אמר הרה"ק להבני יששכר 'דיבטשער רעוויל תגידו תורה', (ריביטש היינו עיירה קטנה אשר בה שימש הבני יששכר ברבנות מתחילה) מחמת שהי' בלבו עליו על אשר נשאר אתמול. פתח הבני יששכר ואמר: אצל 'עקידת יצחק' מצינו שנאמרה שתי ציווים לאברהם אבינו האחד לשחוט את בנו והשני שלא יעשה בו מאומה. אמנם הציווי הראשון נשמעה מפי הגבורה בעצמו ולמה הציווי השני נמסרה מפי המלאך, ולמה לא נצטווה אברהם אבינו מתחילה ע"י מלאך? אלא – הפטיר הבני יששכר – כדי לשחוט יהודי, צריכים לשמוע זאת מפי הגבורה בעצמו... ובזאת הצדיק מעשיו דאתמול. והבן.

פרשת חיי שרה

ז.

מדוע יש רק הפסק 'סתומה' בין לידת רבקה לפטירת שרה ובין פטירת שרה לשליחות אליעזר?

הקישור בין הפרשות מראה על הקשר בין

בחירת רבקה לפטירת שרה, ככתוב:

"וַיָּבֵאָהּ יִצְחָק הָאֱלֹהִים שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת רַבְקָה וַתְּהִי־לּוֹ לְאִשָּׁה וַיֵּאָהֲבָה וַיִּנָּתֶם יִצְחָק אֶתְרֵי אִמּוֹ" (בראשית כד סז)

(המערכת)

פרשת תולדות

ח.

יש לדקדק מפני מה אמר יצחק ליעקב "קום לך... ביתה בתואל אבי אמך" – והרי חז"ל מגלים לנו שבתואל מת כבר לפני שנים רבות כאשר אליעזר הגיע לשם כפי שכותב רש"י לעיל (כד, נה), ומדוע אם כן

הזכירו יצחק? ובאמת רבקה בדבריה ליעקב (לעיל כז, מב-מג) כלל לא הזכירה אותו אלא רק את לבן, ובפרשת ויצא אנו רואים שגם יעקב לא הזכיר אותו בדבריו אל הרועים – שהרי הוא שאל אותם "הידעתם את לבן בן נחור" ובטעמו של דבר כתב הרמב"ן שם ש'יתכן שהיה



שכן בנות אלו הינן נכדותיו של אבי רבקה ולא רק בנות אחיה. מה שאין כן הציטוטים המוזכרים בשם רבקה ויעקב אינם מתייחסים לבחירת אשה. השווה לדברי אברהם לאליעזר: "אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי, ולקחת אשה לבני ליצחק". (המערכת)

פרשת ויצא

אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וְלְמוֹלְדֹתְךָ וְאֵהִיָּה עִמָּךְ. לימים יזכיר יעקב את "האלהים הרעה אתי מעודי" על מי מנוחות "עד היום הזה" עם "המלאך הגאל אתי מכל רע".

הליכת יעקב הכפולה היא עקיבה ונמשכת למעשה במסילות מקבילות מתוחות מימי אברהם בפרשת 'נח', ואולי אפילו מבראשית בפרשת 'בראשית', ועד פטירת יעקב ב'ויחי'.

בנושא נושק, דקדק ר' אריה קופרמן מדוע קרא יצחק ליעדו של יעקב "ביתך בתואל", והלא בתואל כבר מת. אלא שפקודת יצחק, "קום לך פדנה ארם ביתך בתואל אבי אמה וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמה", מהדהדת בכל פרטיה את תאור ראשיתו של יצחק כאדון ובעל בעמיו, "ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה בת בתואל הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי לו לאשה". לאמור שמעתה ייכנס יעקב תחת יצחק כיורש ברכת אברהם. ועל כן נאמר "וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשו". לאמור שאף ששניהם היו בניה, עתה נדחה עשיו ונברר יעקב להישלח אל אחי אמו ובית אביה, משפחת אברהם.

(הרב ישעיהו לוי)

בתואל אדם פחות מעלה ולא ירצה לבן שייחסו אותו האנשים רק לאבי אביו, ואם כן תמוה עוד יותר מפני מה יצחק כן הזכירו כאן, וצ"ע.

יש לומר שבחירת האשה תלויה בייחוס, ולפיכך הזכיר יצחק את ייחוסן של בנות לבן. בפרט שכך מודגש הקשר בין לבן לרבקה,

ט.

"וַיָּקָם יַעֲקֹב וַיֵּשָׂא אֶת בְּנֵי וְאֶת נָשָׁיו עַל הַגָּמְלִים, וַיִּנָּהֶג אֶת כָּל מִקְנֵהוּ... וְלִבְנֵי הָלֶךְ... וַיִּגָּב יַעֲקֹב אֶת לֵב לִבְנֵי הָאֲרָמִי... וַיִּבְרַח הוּא וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּקָם וַיַּעֲבֹר אֶת הַנָּהָר" (בראשית לא, יז-כא).

מה פשר תיאור הבריחה הכפול, הלא יעקב ברח רק פעם אחת?!

יציאת יעקב הכפולה מבית לבן. היא מקבילה אל היציאה הכפולה מעיקרה מבאר שבע. שכנגד "קום ברח לך אל לבן אחי חרנה... ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" במצוות רבקה, עתה "ויברח הוא וכל אשר לו ויקם וגו'" נרדף מלבן כמו שנרדף מעשיו. אבל כנגד "קום לך פדנה ארם ביתך בתואל... וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי וגו'" במצוות יצחק, מבורך בלי פגע או הרפתקה, עתה "ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים, וינהג את כל מקנהו ואת כל רכשו אשר רכש מקנה קנינו אשר רכש בפדן ארם", מעשה נכבד ההולך מעדנות, "לבוא אל יצחק אביו ארצה כנען".

הבריחה אחר ש"מלאך האלהים" בא "בחלום" לומר "ראיתי את כל אשר לבן עשה לך... עתה קום צא מן הארץ הזאת", ואילו ההליכה הנגידית בדבר "ה' אל יעקב שוב אל

לעיונא *

מדור הערות ותמיהות

פרשת וישלח

מפני מה אין התורה חוזרת כאן להזכיר מעשה הקניין שנעשה לפני קבורת שרה, כשם שחוזרת בקבורת אברהם ובקבורת יעקב?

"וַיָּגֹעַ יַעֲחֹק וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל עַמִּי זָקֵן וְשִׁבְעַת יָמִים וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ עֶשְׂרֵי וַיַּעֲקֹב בְּנֵיו" (בראשית לה כט).

פרשת וישב

מצרים "וַיִּשְׁאַל אֶת סְרִיסֵי פְרֹעֹה", "וַיִּסְפֹּר שֵׁר הַמִּשְׁקִים", "וַיֵּרָא שֵׁר הָאֲפִים" (בראשית מ).
מה מובנם של התוארים המתחלפים?

חֲטָאוּ מִשְׁקָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְהָאֲפָה", "וַיִּקְצֹץ פְּרֹעֹה עַל שְׁנֵי סְרִיסָיו עַל שֵׁר הַמִּשְׁקִים וְעַל שֵׁר הָאֲפִים", "הַמִּשְׁקָה וְהָאֲפָה אֲשֶׁר לְמֶלֶךְ

פרשת מקץ

לא העליל עליהם בכסף כאשר העליל בגביע?

מה הייתה מטרתו של יוסף בהשבת הכסף לשקים בפעם הראשונה והשנייה, הלא

פרשת ויגש

היאחזותם של ישראל במצרים מסופרת כאן פעמיים בשני סגנונות, ובתוך מתוארים נהליו של יוסף בחלוקת התבואה ומכירתה.

כיצד נהליו של יוסף שינו את מהות הישיבה בארץ גושן?

"וַיֵּשֶׁב יוֹסֵף אֶת אָבִיו וְאֶת אָחָיו וַיִּתֵּן לָהֶם אֶחָדָה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּמִיטַב הָאֶרֶץ בְּאֶרֶץ רַעְמֶסֶס כְּאֲשֶׁר צִוָּה פְּרֹעֹה" (בראשית מז יא).

"וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וַיֵּאָחֲזוּ בָּהּ וַיִּפְּרוּ וַיִּרְבּוּ מְאֹד" (שם כז).

* תשובות לשאלות הנ"ל והערות לגיליון הבא (משפטים - צו) ניתן לשלוח לכתובת: w0583247462@gmail.com

פרשת ויחי

בציטוט השבועה שבפרשת בשלה נוספה
תיבת 'אתכם':

"וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת עֲצֻמוֹת יוֹסֵף עִמּוֹ כִּי הִשְׁבִּיעַ
הַשִּׁבְיעַ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פֶּקֶד יִפְקֹד
אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת עֲצַמֹתַי מִזֶּה
אִתְּכֶם" (שמות יג יט).

מדוע נפקד מקומה כאן?

"בְּנִימִין זָאב יִטְרֹף" (בראשית מט כז).

מדוע ברכתו של שבט בנימין מחוברת
כפרשיה אחת עם פטירת יעקב וכו', ואינה
נפרדת ממנה בהפסק פרשיה כשם שברכת
כל שבט זכתה בפרשיה לעצמה?

"וַיִּשְׁבַּע יוֹסֵף אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר פֶּקֶד יִפְקֹד
אֱלֹהִים אֶתְכֶם וְהַעֲלִיתֶם אֶת עֲצַמֹתַי מִזֶּה"
(בראשית נ כה).

פרשת שמות

(כה) וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּדַע אֱלֹהִים:

זעקה < שמיעה < זכירה.

ראיה < ידיעה.

מאי האי?

(כג) וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ
מִצְרַיִם וַיֹּאמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִן־הָעֲבָדָה וַיִּזְעְקוּ
וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל־הָאֱלֹהִים מִן־הָעֲבָדָה: (כד)
וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־
בְּרִיתוֹ אֶת־אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק וְאֶת־יַעֲקֹב:

פרשת וארא

לֵב פֶּרְעֹה וְלֹא שָׁלַח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר
יְקֹנֶק בְּיַד־מֹשֶׁה:

מה פשר כפילות ההחזקה וההכבדה
לעומת שאר המכות שיש בהם רק אחת מן
הפעולות?

מה משמעות הביטוי 'ביד משה' ולא כרגיל
'אל משה'?

מדוע יש הפסק פרשיה באמצע מכת ברד,
בין ההתראה למכה? לא רק הפסק פרשיה,
אלא הפסק פרשיה פתוחה!

(לד) וַיֵּרָא פֶּרְעֹה כִּי־חָדַל הַמָּטָר וְהַבָּרָד וְהַקָּלָת
וַיִּסָּף לַחֲטֹא וַיִּכְבֹּד לִבּוֹ הוּא וְעַבְדָּיו: (לה) וַיִּחַזַּק

פרשת בא

מדוע פתיחת הפרשיה הראשונה עוסקת
במצוות הבכור שהוא עניין הפרשיה
השניה?

פרשיית התפילין הראשונה עוסקת ברובה
במצוות הפסח, ופרשיית תפילין השניה
עוסקת במצוות הבכור.

פרשת בשלח

ג. וַיִּסְעוּ מֵאֵתָם וַיָּשֻׁב עַל־פִּי הַחִירָת אֲשֶׁר
עַל־פָּנָי בְּעַל צִפּוֹן וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי מִגְדָּל:
(במדבר לג ז)

ד. וַיִּסְעוּ מִפְּנֵי הַחִירָת (שם פסוק ח)

מה פשר כל לשון, בהתאם להקשר בו
נכתבה?

מקום חניית בני ישראל על הים מתואר
בתורה ארבע פעמים, בארבע לשונות:

א. וַיָּבֹר אֶל־פָּנָי יִשְׂרָאֵל וַיָּשֻׁבוּ וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי פִי
הַחִירָת בֵּין מִגְדָּל וּבֵין הַיָּם לִפְנֵי בְּעַל צִפּוֹן נִכְחוּ
תַּחְנוּ עַל־הַיָּם: (שמות יד ב)

ב. וַיַּרְדּוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵיהֶם וַיִּשְׁיגוּ אוֹתָם חֲנִים
עַל־הַיָּם כָּל־סוֹס רָכַב פָּרְעֹה וּפָרָשָׁיו וַחֲמִלּוֹ עַל־
פִּי הַחִירָת לִפְנֵי בְּעַל צִפּוֹן: (שם פסוק ט)

* * *