



חפש

אודות המכללה מסלולי הכשרה מסלולי הכשרה מסלולי מסלולי המרכז ללימודי המשך סטודנטים סגל אקדמי English

[הוצאה לאור](#) << [שנתון](#) >> כרך א - תשנ"ה

צרו קשר

כרך א - תשנ"ה

טפסי רישום מקוונים

מועדים, אירועים וכנסים

ספריה ומרכז משאבים

הוצאה לאור

מערך תמיכה

סילבוסים

עם הפנים לקהילה

מהנעשה במסלולים

מדרשות בשאנן

ארכיון

moodle - שאנן

הצעות עבודה

השתלמות ביונה ובתהלים

הכל

כרך:

שם המאמר:

שם הכותב:

שם הכותב	שם המאמר	כרך	תקציר
ד"ר צבי הר שפר	האקולוגיה במורשת ישראל	כרך א' - תשנ"ה	
ד"ר שרה כ"ץ	הערכה אלטרנטיבית בחינוך - פורטפוליו בשנות ה-90: ראשית הדבר	כרך א	
ד"ר צפורה אשרת	הכנסת שינויים למערכת החינוך: פתולוגיה של מקרה	כרך א - תשנ"ה	
ד"ר ויקטור אוקסמן וד"ר משה סטופל	הוראת הסתברות באמצעות משחקי הדגמה ותרגול	כרך א - תשנ"ה	
ד"ר טליה הורוביץ	זיקתה של שירת אורי גרינברג לפיוטי "עקידה" של ימי הביניים	כרך א	
ד"ר טליה הורוביץ	יצירה והוראתה הערות ל"ישן אל תרדם" לרבי יהודה הלוי	כרך א	
ד"ר יעקב אמיד	מעמדם ההלכתי של חרשים ומפגרים ובעיות חינוכם על פי ספרות השו"ת	כרך א	
ד"ר יהושפט נבו	הפירוש "מושב זקנים" - מבעלי התוספות לתורה	כרך א' - תשנ"ה	
ד"ר יצחק ציטרין	הארות אחדות על הוראת היסטוריה והשלכותיה במכללה דת' כרך א - תשנ"ה	כרך א - תשנ"ה	
ד"ר ניסן אררט	"דגש" למשמרת ההטעמה הראויה במקרא	כרך א' - תשנ"ה	

"דגש" למשמרת ההטעמה הראויה במקרא

'הדגש הרמזון' העתיק

צבי הר-זהב בספרו "דקדוק הלשון העברית" (כרך שני, חלק ראשון) בפרק החמישי: 'הדגש' – מציין, כחמישי בדגשים, את 'הדגש הרמזון'.

v. דגש בקוץ

ל. דגש רמזון הוא הדגש העתיק שבא בכמה וכמה תבות שבמקרא, עוד מלפני זמן התקנת הנקוד, וממנו ומסימן הרפה נצטירו לאחר הרבה ימים כל צורות הנקוד¹, והוא נסמן בידיהם של הקדמונים לשם רמז בלבד, כלומר: בשביל לזע את קריאתן המדויקת של אותן התבות הדגושות שנתקשו בהן בקריאה, ושלא ישתבשו בהן; ואפשר שהוא מרמז אף על שאר דברים אחרים העלומים עכשו ממנו. (ההדגשה שלי – נ.א.)

לא. דגש זה בא בשני פנים: א) באות נועה הבאה אחר אות נועה בתנועה ארכה; ב) באות שוויה בשוא נח, ופזמים באות חטופה בחטף קמץ ובאות הבאה אחר חטף קמץ.

בנקוד ארץ הישראלי מצוי דגש זה בכמה תבות: וַיִּסְרְנִי (= וַיִּסְרְנִי) וכדומה. ובנקוד הבבלי – באלפין שבתבות שְׂגִיאוֹת², בְּגִאוֹת³.

ה. דגש זה, שאינו מראה לא על הקשית האות ולא על הכפלתה, אלא על קריאה מדויקת של התבה בלבד, נשתיר אף כשנתקן הנקוד, מפני שהנקדנים לא ידעו, בלא ספק, את כִּנְתָם של מתקניו, ולא רצו לפשט יד בקדש... והמדקדקים שבדורות האחרונים, ובמקצת אף בעלי המסורה, התחילו טועים ותולים כוונות זרות, מה שלא עלו לפנים במחשבה כלל, על הדגשים שבתבות אֶלֶה, הֵמָּה, הִנֵּה, לָמָּה, שָׁמָּה, אָנָּה (וְאָנָּה) נמנו וגמרו, עוד מימות רד"ק⁴, שדגש של תפארת הקריאה הוא, ומכפיל הוא את האות ככפלן גמור – אף על פי שקשה להבין מהי התפארת שהוא מביא בהן לקריאה; (ההדגשה שלי – נ.א.)

1. ישע' ח, יא. 2. חה"ל יט, יג. 3. שם כג, ב.
4. מכלול, פיורא, נ ע"ב, ד ע"א. 5. הרסמה, שער כב.

בניסיון להתגבר על קשיים שמעורר הר-זהב, ביחס לתפקידו או למשמעותו של מה שהוא קורא בשם 'דגש רמז', נראה לנו להציע פתרון – ברוח דבריו – אשר יבאר גם את מה שהוא מכנה בשם 'דגש צרפן' או 'דגש דחק' – החופף את התופעה הקרויה במסורה בשם 'דחיק' ו'אתי מרחיק'²; וכן את שהוא מכנה בשם 'דגש בלען'³.

'דגש למשמרת ההטעמה' – דמ"ט

על יסוד ההשערה של הר-זהב – המקובלת על מ"צ סגל בספרו "מבוא למקרא"⁴ – נראה לנו, כי הנקודה 'הבעייתית'⁵, המופיעה כמעט בכל אותיות האלף-בית (להוציא ה' ח' ע') – במצחק של המקרא בכתבי – היר העתיקים⁶, – לא באה אלא לשמור על ההטעמה הנכונה של מלה – בימים שהשפה העברית חדלה מלהיות לשון חיה מדוברת ומוטעמת כדבעי⁷. מכאן ואילך נקרא לה 'דגש למשמרת ההטעמה' – דמ"ט בקיצור.

א. נקודה זו⁸, בראש ובראשונה, ניתנה על-ידי 'הסופרים' הקדמונים – במלים שביקשו כי יקפידו על הטעמתן המילעילית (המוחלטת או היחסית): לפיכך, בבואם להזהיר על קריאת המלה עצמה, 'במלעיל', – נתנו את הנקודה באות הסמוכה לאחר האות שמן הראוי, לדעתם, כי תוטעם. 'נקודה' בחינת אזהרה – בדומה לתפקיד ה'פסק' וה'מתג' בסעמים מאוחרים: נא עצור! יש להטעים את האות המלעילית (הראשונה) ולא להטעים – כבדרך-כלל – את האות המלרעית (האחרונה). ראה דוגמאותיו של הר-זהב לפן הראשון (א) של 'הדגש הרמז': אלה... נשתה... חללו... תתראו... תברכני... ליחמנה. ועוד כגון: תלונתם – במדבר י"ז, כה' – כהערת המסורה.

ב. 'נקודה' מעין זו, נראה לנו לשער, נתנו גם בשעה שבקשו להטעים מילית קצרה – ברצותם להזהיר מפני הבלעתה במלה שלאחריה. בסמיכות מלים שכזו נתנו את הנקודה, מטבע הדברים, בראש המלה שלאחר המילית הקצרה. ראה דוגמאותיו של הר-זהב ל'דגש הצרפן':

א. מֶה-בַּצַּע מֶה-טָבוּ;

ב. כְּגֹן זֶה-לִי וְזֶה-פְּרִיָּה. וכן 'הדגש הבלען' כגון עַל-לֵב... בֶּן-נֹן.

ג. לעומת זאת, בצירוף מלים, שחייב נסיגת הטעם לאחור – אם משום שהמילית הקצרה באה לאחר מלה מוטעמת במלרע, אם משום הצורך להפריד בין הטעמות במלים סמוכות ('דחיק' ו'אתי מרחיק') – במצב-דברים זה שוב ניתנה 'הנקודה-המזהרת' בראש המלה השנייה – אף שההטעמה באה בהברה שאינה סמוכה אל סוף המלה הראשונה. ראה דוגמאותיו של הר-זהב ל'דגש צרפן'¹:

אָעֶשֶׂה לוֹ, אֱלֹה לֶךְ, נִבְנָה לָנוּ, עֲשֵׂה פְרִי, עֲשֵׂה לִי, אֶקְרָה כֹה, קָנָה לֵב, וּמִשְׁנָה פֶסֶף, וּכְדוּמִיָּהֶם; וְאֵף הִרְשִׁין: תִּרְעָה רוּחַ, מִעֲנָה רֶךְ, מִקְנָה רֵב, לֹא-יִנָּקָה רַע, הִיאֲבָה רִים. – כולם נסוג-לאחור. בדומה גם הדוגמאות בסעיף ג), כגון: גָּשָׁה נָא וּשְׁקָה לִי שִׁבָּה פֹה – הטעמה מלעילית חלקית, על שוא-נע, שלא להבליע; ונסוג-לאחור – ביתר דוגמאותיו שם: הִבָּה לִי, הִגִּידָה נָא, הִגָּשָׁה לִי, לָמָּה זֶה... וְעֲשִׂיתָ צִיץ... אֶרְצָה גֶשֶׁן... רֹאךְ מִים... אֲהַבֵּת רַע הִיִּתָּה זֹאת, וְעֲנֵתָה-בִּי... מְשַׁלָּה לוֹ, נָסַסָה בּוֹ... מְלֹאָה שָׁחַר, יִרְדָּה מִים, מְחַלָּה-לֵב וְאֲהַבָה שֵׁם.

ד. ואפשר, כי גם דוגמאותיו של הר-זהב לפן השני של 'הדגש הרמז' – יסתברו על-דרך

ההשערה, כי ה'נקודה' הפרובלמטית מזהירה את הקורא מפני הפיכת שוא-נע לשוא-נח. למניעת התופעה יקפיד הקורא לעצור ולהטעים, באופן חלקי, את התנועה הקצרה שבאות שלפני האות השוואית 'המודגשת'. כגון עֲצֹבוֹת... יִקְהֹת... עֲקָבִי... הֶצְפִּינוּ... בְּסֹאסָא... נֶצְרָה... הֶרְעֵמָה...¹².

דגשים בעייתיים

הצעתנו לראות ב'נקודה' קדומה זו – שמלפני הניקוד ושמלפני טעמי-המקרא – מעין 'דגש למשמרת ההטעמה' (הראוייה) במקרא (דמ"ט בקיצור), עשויה לפתור את הקושי, המצויין במסורה בכותרת: 'י"ח דגשין בתר יהו"א בלא מבטל'⁵. דהיינו מקומות במקרא, הסותרים את הכלל, שבג"ד כפ"ת, הסמוכות ליהו"א, רפות.

הר-זהב בפרק החמישי הנ"ל – 'הדגש' – סעיף י"ג, כונס תופעות אלה¹³, מציין את מקומן במקרא, ומוסיף אם הן רפות באי אלו כתבי-יד. נראה לנו, כי כל המובאות אפשר לבארן על-פי השערותנו, כי לפנינו 'דגש למשמרת ההטעמה' (דמ"ט):

1. ברוב המובאות – הדגש בא להזהיר, שמן הראוי לקרוא את המלים 'במלעיל', משום התופעה של 'נסוג לאחור'¹⁴;
2. במקצת המובאות – הדגש בא להזהיר שלא להבליע מילית מוטעמת.
3. ואפשר, שכמה מן המובאות, הדגש לא בא אלא להזהיר שלא להבליע מלים דומות וסמוכות.

לקטיגוריה הראשונה – 'דגש למשמרת הטעמת המלעיל' בשל 'הנסוג לאחור' – שייכות המובאות דלהלן: וְשָׁמְתִי כְדֹכַד, נִלְאִיתִי כִלְכַל, כִּמְכָה בָאִלִּים, עֲבִית כְּשִׁית, גֹּאֲלָת בִּזְרוּעַ, תִּלְבָּשֶׁן (תִּלְבָּשֶׁנָה) בְּנוֹת הַמֶּלֶךְ, וּלְמַדְנָה בְּנִיתִיכֶם, וְתַעֲשִׂינָה תוֹעֵבָה, וְתִשְׁבְּרָנָה פְּרִאֲתִיו, הֲמָה בְּנֵי צְדוֹק.

לקטיגוריה זו אפשר להוסיף גם את המובאות בהן הדמ"ט אינו בא באותיות בג"ד כפ"ת. כגון: זָרַע קֶדֶשׁ, שָׁמָה קִבְּרוּ, וְעֲשִׂית סִירוֹתִיו, עֲבָדִיךָ נִשְׁאוּ, כִּי בָּאָה נַחֲלָתִנוּ, וּכְעֹסְתָה צִרְתָּהּ, וְאִשְׁיִבְנָה שׁוֹפְטִיךָ, וְעֲשִׂית קִעְרוֹתִיו, אִינָנָה מַעֲלָה, וְעֲבָדִיךָ יַעֲשׂוּ, וְעֲבָדִיךָ יַעֲבִרוּ, וְעֲשִׂית מַעֲקָה, עֲלִיהָ מַחֲנוֹת, כִּכָּה יַעֲשֶׂה, אֲשִׁירָה לְד', לֹאֲחִיךָ לַעֲנִיךָ, נָתַתְּ לֵאבוֹתֶם, נָתַתָּה לִירְאִיךָ, וַיֵּרָאֵת מֵאֲלֹהֶיךָ, אֲשֶׁר־בֵּיתָהּ מֵאֲנוֹשׁ, וְלִילָה לְלִילָה, קָוָמוּ צֹאוּ, קָוָמוּ סֵעוּ, וַיֵּאמְרוּ לֹא, וַיֵּאמְרוּ לוֹ, תִּסְרָנוּ יְהוָה, תִּשְׁבְּתִיו שֹׁאֵר, סָרוּ רִדּוֹ, נָסוּ נִדּוּ, וַיִּחָלּוּ מַעֲט, וְתַחֲסֹרְהוּ מַעֲט, וְאִנְחָנוּ קִמְנוּ, לֹא יִאֲמִינוּ לִי, קִרְאִיתִי יְהוָה, יִסְרָנִי יְהוָה.

כמה מן המובאות דלעיל אינן בכל מהדורות המקרא.

אל הקטיגוריה השנייה – 'דגש למשמרת הטעמת המילית' כדי שלא תיבלע – נראה לשייך את המובאות דלהלן: מִי כִּמְכָה נֶאֱדָר, עִם זֶה גֹּאֲלָת – בְּרֹאשׁ הַרְשִׁימָה אֶצֶל הַר-זֶה־בְּרֹאשׁ סֵעִיף י"ג¹⁵; כִּי לֹא לוֹ, כִּי לֹא אֲשֶׁר יִרְאֶה – בְּסוֹפָה.

לקטיגוריה השלישית – 'דגש למשמרת ההטעמה של מלה' מחשש שתיבלע במלה דומה סמוכה לה – אפשר לשייך את המובאה הראשונה שם: כי גאה גאה; ואת סמיכות לו – לא: כגון שחת לו לא, משכנות לא לו. הדמ"ט משמש כאן מעין 'פֶּסֶק' בין שתי תיבות דומות, כגון: יום / יום.

דגוש ורפה

קדמותה של מסורת 'נקדנית' זו – 'למשמרת ההטעמה המלעילית הראויה במקרא' – עשויה לבאר, על-שום-מה כתבי-יד אחדים מקיימים אותה, ואילו כתבי-יד אחרים – ודפוסים מאוחרים בעקבותיהם – אינם משמרים אותה; אפשר משום שלא הבינו את תפקידה.

בחרנו לבדוק את המלה 'למה': עיון בקונקורדנציה של שלמה מנדלקרן¹⁵ – המציינת גם את טעמי המקרא – מלמד, כי כל אימת שמלה זו מוטעמת במלעיל, יבוא בה – על-פי השערתנו – הדמ"ט. ואילו במקום שעל-פי הקריאה הראויה, הטעמתה במלרע – הדמ"ט לא יינתן. כגון:

שמות ה', כב: לְמָהּ הרעתה לעם הזה

לְמָהּ זה שלחתני.

בצלע הראשונה של הכתוב המלה 'למה' מוטעמת במלרע – על-כן לא תנוקד בדמ"ט; ואילו בצלע השנייה, בהיותה מוטעמת במלעיל – בוא יבוא הדמ"ט.

תהילים מ"ב, י: לְמָה שַׁכַּחְתִּי לְמָה קָדַר אֶלְךָ בִּלְחָץ אוֹיֵב.

שם מ"ג, ב: לְמָה זָנַחְתִּי לְמָה קָדַר אֶתְהֶלֶךְ בִּלְחָץ אוֹיֵב.

בראש הפסוקים המלה 'למה' במלרע – על כן לא תנוקד בדמ"ט; ואילו 'למה' שלאחר-מכן מוטעמת במלעיל, – ולפיכך תנוקד בדמ"ט.

ברם מסורות בכתבי-יד עשויות להיות חלוקות בטעם קריאת המלה 'למה': במלעיל ובמלרע. השתקפות הדברים תהא – לפי השערתנו – בקיום הדמ"ט או בהשמטתו.

כך, למשל, הכתוב בשמ"ב י"ט, יא: "לְמָה אַתֶּם חֹשִׁים". המלה 'למה', המוטעמת מלרע בקונקורדנציה של מנדלקרן, מנוקדת בדמ"ט, בניגוד להנחתנו. ברם עיון בתנ"ך במהדורת קיטל, התנ"ך בהגהת קאסוטו והתנ"ך בהוצאת קורן, – עיון זה מלמד, כי נקודה זו – על-פי השערתנו – נעדרת מן הכתוב.

היפוך הדברים בכתוב באיוב ז', כ:

לְמָה שַׁמַּחְתִּי לְמַפְגֵּעַ לִי.

הקונקורדנציה של מנדלקרן מטעימה את 'למה' במלעיל – אך אינה מנקדת אותה בדמ"ט. כך גם במהדורות קאסוטו, קורן והערת המסורה אצל קיטל: "ל' בטעמא רפה".

נעיין, עתה, בכתוב אחר בתהילים קי"ח, כה:

אֲנִי ד' הוֹשִׁיעָה נָא.

אֲנִי ד' הַצִּלִּיתָה נָא.

מטעמים מוסיקליים – לגיוון הנגינה – הוטעמה המלה 'הוֹשִׁיעָה' שבצלע הראשונה, בהטעמת

מלעיל; ואילו המקבילה לה, 'הצליחה', בצלע השנייה, הוטעמה במלרע. ואמנם, על-פי הנחתנו, בתנ"ך קורן ניתן ב'נא' שבצלע הראשונה דמ"ט כראוי; ואילו ב'נא' שבצלע המקבילה נעדר הדמ"ט. ברם נוסחאות המקרא במהדורות קיטל וקאסוטו – אפשר משום שלא גיוונו את הקריאה בהטעמות שונות למלים 'הושיעה' ו'הצליחה' – נתנו דמ"ט בשתי תיבות 'נא'; וכראוי – על-פי הנחתנו: לציון הטעמת המלעיל בשתי המלים.

באופן דומה נראה לנו לבאר את 'הניקוד' הבעייתי של הכתוב בשמות ט"ו, י"א:

מִי-כִמְכָּה בְּאֵלִים / ד'

מִי כִמְכָּה / נֶאֱדָר בְּקֹדֶשׁ.

העיקרון, הדורש להפריד בין שם-אלוהות ובין מלים שאין לחברן עמו משום-כבוד¹⁶, הביא לצורך ליתן טעם מפסיק במלה 'באלים'. בעקבותיו הוצמדו המילים 'מי' אל 'כמכה' (בלא דגש-קל), ובמלה 'באלים' ניתן – על-פי הנחתנו – דמ"ט. בצלע השנייה הוטעמה המלה 'נאדר' בטעם מחבר אל המלה 'בקדש' – סך-הכל שתי הטעמות. אי-לכך הופרדה 'מי' מן 'כמכה' בטעם משרת – סך-הכל שתי הטעמות במקביל.

תופעה דומה מצויה בספר שמות בשני כתובים סמוכים:

כ"א, ט: כמשפט הבנות יַעֲשֶׂה-לָהּ.

כ"א, יא: ואם שלש אלה לא יַעֲשֶׂה לָהּ.

דמ"ט – על-פי הנחתנו – ניתן רק בכתוב הראשון: משום הציורוף 'יעשה-לה'; ובעקבותיו נסוג הטעם למלעיל. לעומת זאת, בכתוב השני הופרדה המלה 'יעשה' מן המלה 'לה'. הטעם במלה 'יעשה' נשאר מלעיל; ולפיכך אין דמ"ט במלה 'לה'.

דוגמה נוספת – הביטוי 'אֶמְלֹטָה נָא' בבראשית י"ט, כ, בכל מהדורות המקרא, המילית 'נא' רפה, משום שהמלה 'אמלטה' מוטעמת במלרע: אמלטה נָא; לעומת זאת בשמואל א' כ', כט המילית 'נא' מנוקדת בדמ"ט – אֶמְלֹטָה נָא – משום שהמלה 'אמלטה' מוטעמת במלעיל.

'דגוש' ו'רפה' במהדורות שונות

ההכרעה, אם תוטעם המלה במלרע או במלעיל – משיקולים ענייניים המובנים לנו או מטעמים שאינם מובנים לו – מבארת, לדעתנו, את החילופין במסורה של מלים דגושות או רפות בכתבי-יד קדומים ובדפוסים שלנו שנזקקנו להם¹⁷.

כך, למשל, יובן על-שום-מה בבראשית י"ג, יד, המקרא במהדורת קאסוטו גורס: "שָׂא נָא עֵינֶיךָ" – 'נא' בדמ"ט. כמסתבר: בשל היותו מפריד בין המלים 'שא נא'; ולפיכך, כדי להטעים את המילית 'שא' – שבנפרד בטעם-מחבר – הריהו נותן דמ"ט במילית 'נא'. לעומת זאת, במהדורת קורן, הקריאה מחברת את המלים שא-נא – ללא טעם על המילית 'שא'; ולפיכך המילית 'נא' רפה. מהדורת קיטל גורסת 'שא נא' בנפרד; ו'נא' – רפה.

אכן פעמים רבות אין בידינו לבאר על-שום-מה מסורת אחת מקיימת את הדמ"ט ואחרת שומטת אותו. כגון הביטוי 'אֶשְׂיָרָה לָד' בשמות ט"ו, א. חלק מכתבי היר והדפוסים –

לעטעריס באמברגר, קורן – מציינים את הדמ"ט, כמתחייב מהשערותנו, וכמקויים בהטעמה המלעילית של המלה 'אשירה'. לעומתם אחרים – קיטל, קאסוטו, דותן – מתעלמים ממנו.

לעומת זאת הביטוי "אַחֲרֵיהֶּ נְרוּצָה" בשיר השירים א', ד – המחייב דמ"ט במלה "נרוצה" (בשל הטעמת המלעיל במלה שלפניה) על-פי השערותנו – אינו מצויין בקורן ואצל קיטל; אך מקויים אצל לעטעריס, קאסוטו, דותן ובאמברגר.

כך גם באשר לביטוי 'קָוְמִי שְׁבִי' בישעיהו נ"ב, ב. טעם המלעיל ב'קומי', לפי השערותנו, מחייב דמ"ט במלה 'שבי'; וכן הדבר אצל קיטל, קאסוטו ודותן. אך אצל לעטעריס, באמברגר וקורן – המלה רפה.

על-יסוד קיומן של מסורות קריאה קדומות החלוקות זו על זו באשר להטעמה הראויה של הכתובים – מלעיל או מלרע – נראה לנו לבאר תופעות הנראות כסותרות את הנחתנו.

למשל, הכתוב בבראשית י"ט, ב: "ויאמר הנה נא אדני". מרבית הדפוסים (קיטל, באמברגר, קאסוטו, דותן וכן מנדלקרן) מחברים את 'נא' אל 'אדני' – בניגוד לתבנית המצויה בפרק זה בעצמו¹⁸ ובספר בראשית כולו¹⁹: 'הנה-נא' – ומטעימים את 'הנה' במלרע, עם זאת מציינים דמ"ט ב'נא' – בניגוד להנחתנו. ברם קיימת עדות – אצל לעטעריס²⁰ – על מסורת קריאה הסומכת את 'הנה' אל 'נא' גם בכתוב זה. ומכיוון שבסמיכות זו נסוג הטעם במלה 'הנה' לאחר – יבוא דמ"ט ב'נא', כראוי, על-פי השערותנו.

עוד דוגמה: תנ"ך קורן נותן את הביטוי 'לָמָּה לִי', בישעיהו א', יא, בנפרד; ולפיכך מטעים את המלה 'למה' בטעם-מחבר ובנסוג-לאחור. שעל-כן, לפי השערותנו, יבוא דמ"ט, כראוי, במלה לִי; לעומת זאת קיטל וקאסוטו מחברים את המלים 'למה-לי'; ועם זאת מקיימים את הנקודה הקדומה (דמ"ט), שהייתה, כמסתבר, בכתב-היד שלפניהם²¹.

דמ"ט כציון להפסק

לא תמיד הנקודה 'הבעייתית' בראש מלה (אחרי אותיות יהו"א) באה לציין טעם מלעיל במלה שקדמה לה, בשל נסוג-לאחור. לעתים באה הנקודה, כמו קו-הפסק בטעמי-המקרא, לומר לקורא שיפסיק להטעים קמעה – כדי שלא להבליע או שלא לחבר את ההברה האחרונה של המלה הראשונה עם המלה הסמוכה.

בראשית י"ח, כא: הכצעקתה הבאה עָשׂוּ / כָּלָה²².

י"ט, ט: ויאמרו / גש-הלאה.

ישעיהו ס"ג, א, ג: מִי-זֶה / בא מאדום; פוּרָה / דִּרְכָּתִי לְבָדִי.

תהילים קל"א, א: ולא-הלכתי / בגדלות.

על-דרך זו נראה לנו לבאר את הדמ"ט בכתובים הבאים:

בראשית י"ט, ב: ויאמרו לא כי ברחוב נלין.

– הפסקה לאחר 'ויאמרו'²³ בחינת נקודותיים. ה'מונח-לגרמיה' – הפסקה קלה.

- שמות ט"ו, א(כא): כי-גִּאָה גאה.
 - הפסקה אחר 'גאה', שלא להבליעו ב'גִּאָה'.
 שם, שם, יג: עם-ןו גאלת²⁴.
 - הפסקה מתאימה יותר לגרסה 'עם זה' אשר 'גאלת'.
 שם, שם, טז: בגדל זרעך ידמו כאבן.
 - הפסקה קלה לפני הדימוי 'כאבן'.
 תופעה דומה, כמסתבר, בכתוב הבא:
 ישעיהו נ"ד, יב: ושמתי כְּכֹל שמשתיך.
 - ה'כף' שבראש המלה 'כדכד' - כף-הדימוי; והטעם ב'שמתי' צריך להיות מפסיק.
 ירמיהו ג', כה: נשכבה בבשתנו.
 - הפסקה שלא להבליע את ה'ביתין' הסמוכות.
 ואפשר בדומה גם הכתוב הבא:
 מל"א י"ח, מד: ויאמר הנה-עב קטנה ככף-איש.
 - הפסקה לשמור שלא להבליע את 'הכפ"ן' הסמוכות;
 ובשונה מהצעת הטעם-המחבר שלפנינו, צריך להיות טעם מפסיק במלה 'קטנה'.

ניגוד מעין זה בין המנקד הקדמון ובין המטעים המאוחר יבאר את התופעה התמוהה דלהלן:
 במדבר כ"ב, ב: וירא בלק בן-צפור.
 פיסוק הטעמים, המחבר את 'בלק' אל 'וירא' - ומפריד אותו מן 'בן-צפור' - תמוה²⁵. לנו נראה,
 כי דמ"ט ב'בלק' בא לומר, כי אדרבא, יש להפסיק אחר המלה 'וירא', ולהסמיך, כראוי, את בלק
 אל בן-צפור.

על-פי באור דברים זה יש לראות את 'הת"וין' הדגושות בדברות (שמות כ', יג): לֹא תִרְצַח לֹא
 תִנְאַף לֹא תִגְנֹב - כציון להטעמה קלה, להפסקה, אחר מלת שלילה 'לא', המוטעמת על-כן
 בטעם-מפסיק - טפחא. ובהתאם לכלל: אם תחום שלטונו של סילוק או אתנחתא כולל רק שתי
 תיבות, הרי התיבה הראשונה מוטעמת תמיד בטפחא.

נקודות בעייתיות בגוף המלים

כמה מן הנקודות הבעייתיות, בגופן של המלים, אפשר להן שתבארנה על-פי השערתנו,
 כגון:

- שמות י"ב, ז: עַל הַבְּתָרִים אשר יאכלו אותו בהם.
 הדמ"ט בא לציון הטעמה מלעילית באות 'בית' - כדרך שצינו בעלי הטעמים; הטעמה
 השומרת על צליל המלעיל בהטעמת היחיד: 'בֵּית'. - תנ"ך קורן מקפיד לציון - במתג -
 הטעמה במלעיל זו גם בכתוב הסמוך (י"ג) ויהיה הדם לכם לאת עַל הַבְּתָרִים.
 - לא-כן קיטל וקאסוטו.
 ישעיהו כ"ז, ז: בסאסאה בשלחה תריבנה.
 - הדמ"ט ב'סמך' השניה, בא לציון הטעמה-מפסיקה ב'סמך' הראשונה, לבל תיבלענה האחת
 באחרת.
 ישעיהו כ"ח, טז: אבן בחן פנת יקרת מוסד מוסד.

- הביטוי 'מוסר מוסר' קשה לבארו²⁶. הדמ"ט ב'מוסר' השני בא ללמד, לדעתנו, כי הטעמת המלה במלעיל – בשונה מן ה'מוסר' הראשון; ושלא כדרך שנהגו בעלי-הטעמים.

ואפשר, כי שמו של משה, בצרוף אל הביטוי 'לאמר', – כגון בשמות ו', י: וידבר אל משה לאמר; שם ט"ו, כד: וילנו העם על משה לאמר, – בוטא במלעיל. לפיכך ניתן דמ"ט במלה 'לאמר'. קובעי טעמי-המקרא לא ידעו על-כך – ועל-כן הטעמת 'משה' תמיד במלרע.²⁷

סיום

אין השערנו מתיימרת לפתור את בעיית כל הנקודות 'הפרובלמטיות' שבמקרא. קיימות דרכים נוספות לבאר כמה מן התופעות החריגות, כגון:

שמות ט"ז, יז: מקדש א-דני כוננו ידיך.

- הנקודה באה לציון השמטת ה'נון' של המילית 'מן'. והקרי יהא: מן קדש וגו'. בדומה לכתובים הבאים²⁸.

דברים כ"ג, יא: איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה.

- קרי: מן מקרה לילה.

תהילים נ"ה, יט: פדה בשלום נפשי מקרב-לי

- קרי: מן קרב לי.

שיר השירים ה', ב: שראשי נמלא טל קוצותי רסיסי לילה.

- קרי: אשר ראשי נמלא טל²⁹.

עם זאת השערנו עשויה להשיב על שאלות תלמידינו בדרך המניחה את הדעת. והיה זה שכרנו בכל עמלנו.

הערות ומראי מקום

1. צבי הר-זהב, דקדוק הלשון העברית, תל-אביב ה'תשי"א, עמ' 230-237. שם מראה מקום לכל המובאות.

ראה ג' ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית, ירושלים תשל"ב, עמ' 110-120, בדיון על-אודות 'הדגש הקרוי CONJUNCTIVUM ודגשים לא-אמיתיים' נוספים.

וראה GESENIOS, HEBREW GRAMMAR (Ed. KAUTZSCH & COWLEY) OXFORD 1970 pp. 70-75.

2. שם עמ' 219-221.

3. שם עמ' 226-227.

4. מ"צ סגל, מבוא המקרא, ירושלים תשי"א, פרק עשרים וחמישה: מסורת המקרא, סעיפים 811-812, עמ' 905-906. לדעתו הנקודה לסימון הטעמים קדמה לשימושה בסימון התנועות.

5. ראה כ"ד גינצבורג, המסורה לתנ"ך, (צלום) ירושלים תשל"א, חלק שני ב', עמ' רצו, בערך 'נקודות', סעיפים 523, 524, 528.
- וראה מרדכי ברויאר, כתר ארם צובה והנוסח המקובל של המקרא, ירושלים, תשל"ז עמ' 35-36, 43-44.
6. לצורך עבודה זו נזקקנו למהדורות המקרא דלהלן:
- א. יעקב בן-חיים, "מקראות גדולות", ונציה רפ"ד-רפ"ה.
- ב. מאיר הלוי לעטעריס, וינה תרי"ב; נ"ה סנית, לונדון 1958.
- ג. יצחק דב הלוי באמברגר, עזריאל הילדסהיימר, מאיר להמאן, פרנקפורט ע"נ מיין, תר"ל.
- ד. רוד' קיטל, פ' קאהלה, מהדורה רביעית, שטוטגארט 1954.
- ה. מ"ד קאסוטו, ירושלים תשי"ד.
- ו. קורן, ירושלים תשכ"ב.
- ז. אהרון דותן, תל-אביב תשל"ה.
- ח. מרדכי ברויאר, "דעת מקרא", ירושלים תש"ל-תשנ"א.
7. בזאת חוזרני מן ההצעה שהעליתי במאמרי: "דגש חזק' לכפל מלים במקרא", בית מקרא, קי"ח תשמ"ט עמ' 226-230.
8. ראה הר-זהב, שם, עמ' 103 והערה 11. השתמשו בנקודה, בתוך האות, בתבה שנתקשו בה בקריאה; סימן של מנמוניקה לזכור שתבה זו קריאתה כך וכך ולא אחרת. בהערה דוגמאות משל 'הדגש הרמז' – הנקרא ע"י מדקדקים ישנים ואחרים 'דגש לתפארת הקריאה'.
- וראה ביגשטרסר, שם, עמ' 111. בניקוד הבבלי הוא רשום בין המלים... ובניקוד הארץ-ישראלי הוא רשום לעתים באותיות הסופיות של המלה הראשונה.
9. ראה הר-זהב, שם, פרק עשירי ביחוד סעיף ה' עמ' 518-520.
10. ראה שם, שם, פרק שמיני, עמ' 325-6 וסעיף ט"ז עמ' 348.
11. שלא מקטיגוריה זו הוא מביא תחילה את: זה-לי; וזה פריה; וזה- שמו.
12. יושם אל לב: בניגוד למסורת הטעמה קדומה זו – לפי באורנו – מסורת ההטעמה המעוגנת ב'טעמי המקרא' שלפנינו, אינה רואה בשוואים שבדוגמאות דלעיל שוואים נעים. שעל-כן אינך מוצא שם 'מתג' לפני שווא – לשמור על קריאתו כנע – כמצוי במקרא. כגון (בתנ"ך קורן בראשית א'): הָיְתָה תְּהוֹ וּבָהּ; נִיְהִי עֶרֶב וְנִיְהִי בֹקֶר; וְלַחֲבָדִיל; וְחִיתוֹ-אֲרָץ; הָאֲדָמָה; נַעֲשֶׂה.
13. ראה שם, עמ' 194-196.
14. על הבעייתיות של נסוג-לאחור, ראה שם, פרק שמיני סעיף כ"ג, עמ' 358-9. בעיקרון אין הסכמה לגבי התופעה. שם, בהערה 21, נאמר, כי כ-3,500 מקומות במקרא אין נסוג-לאחור מצויין בהם.

15. ספר היכל הקדש, ליפסיאה תרנ"ו; הוצאה חדשה: ניו-יורק תשט"ו.
16. כאחד התפקידים של 'הפסק'. השווה מרדכי ברויאר, טעמי המקרא בכ"א ספרים ובספרי אמ"ת, ירושלים תשמ"ב, עמ' 129.
17. ראה הר-זהב, שם, (הערה 3 לעיל) בדוגמאות האחרונות ל'דגש הצרפן' ציין גרסאות 'רפות'; וכן במובאות נוספות.
18. פסוקים ח, יט, כ.
19. י"ב, יא; ט"ז, ב; י"ח, כז-לא; כ"ז, ב.
20. וכן הרב יוסף צבי הערץ בהוצאתו לתורה בתרגום ובפירוש אנגלי (ארה"ב 1941).
21. מרדכי ברויאר ב"דעת המקרא" מביא את שתי הנוסחאות.
22. השווה באור ברויאר, שם, עמ' 133. על-דרך 'מונח לגרמיה', שיש בו משום הטעם-המפסיק קמעה, נראה לנו לבאר את הדמ"ט (ללא 'פסק') שלאחר מונח-לגרמיה בכתובים מעין בראשית ט"ז, ת "מפני שרי גברתי אנכי ברחת".
23. זאת לעומת פסוק ה: "ויאמרו לו איה האנשים וגו'" ובדומה: אסתר ו, יג: "ויאמרו לו חכמיו וגו'" רפה אצל קיטל, קאסוטו וברויאר; אך דגוש אצל קורן.
24. לעומת פסוק טז: 'עם-זו קניית'. 'מרכא', טעם-מחבר, תחת 'זו'.
25. הדגש ב'בלק' אפשר גם דגש-קל אחר תנועה סגורה.
26. ראה הצעות הפרוש של עמוס חכם ספר ישעיהו, ירושלים תשמ"ד, בפרוש "דעת מקרא" עמ' ר"צ הערה 20. ושם הנמקות שונות לנתינת הדגש שלא על-פי כללי הדקדוק.
27. ראה ברגשטרסר, שם, עמ' 116. משה לאמר; המשמעות אינה מחוורת.
- וראה גזניוס, שם, עמ' 71 הערה 2.
28. ראה הר-זהב, שם, עמ' 232-3.
29. ואפשר הקרי: 'ש(ער) ראשי נמלא טל' מקביל אל: 'קוצותי (=שערי) – רסיסי לילה'.

הפירוש "מושב זקנים" - מבעלי התוספות לתורה

מוקדש לזכר אבי
ר' יצחק בון שנלב"ע

בעלי התוספות לתורה, הם מפרשי התורה שקמו בעיקר בעקבות יצירתו הפרשנית של רש"י. בענוותנותם קראו לפירושיהם "תוספות", כיוון שראו את עצמם כמוסיפים על דברי רש"י. רוב הקבצים של בעלי התוספות הם אנונימיים, אולם ידוע שנתחברו במאה הי"ג ומיעוטם במאה הי"ד בצרפת.²

בעלי התוספות לתורה נשענים הרבה על רש"י - מראשוני הפרשנים בצפון צרפת ועל ר' יוסף בכור שור - מאחרוני פרשניה. רש"י היה להם דוגמא ומופת של פרשן, כיוון שהכניס לתוך פירושו מדרש ואגדה בצד פרשנות הפשט. קירבה רוחנית היתה להם אל ר' יוסף בכור שור, אשר גם בפירושו מצויים כמה סממנים של פירושי בעלי התוספות.³

הפירוש "מושב זקנים" הוא לקט פירושים לתורה, שיצא לאור לראשונה על ידי ס. ששון בשנת 1959⁴, בהקדמה למהדורתו מציין המהדיר ש"מושב זקנים" מביא פירושים בשם כמאה ושלושים חכמים, אשר יותר ממחציתם הם מבעלי התוספות, ופירושיהם ברובם אינם ידועים לנו מקבצים שנדפסו עד כה.

זמן חיבורו של הפירוש איננו ידוע, אבל לדברי המהדיר בהקדמתו, נראה שנתחבר קרוב לזמנו של הרא"ש, כיוון שאת דבריו הוא מזכיר. המהדיר אף מציין שגם שמו המקורי של הספר איננו ידוע. בסוף הספר כתוב בכתב יד מרובע ספרדי על ידי סופר מאוחר: "ונקרא שמו ספר מושב זקנים". השם ניתן לדבריו, אולי כדי להתאימו לספר "דעת זקנים" שנכתב באותה תקופה.⁵

יצוין, כי הגם שמהדיר הספר כותב בהקדמתו ששם מחבר הלקט איננו ידוע, הוא מעיר אחר כך שכתב היד נכתב כפי המתבאר בקולופון על ידי ר' שמואל בן דוד אבן שהם. אכן אנו מוצאים כמה פעמים בתוך החיבור, שהמחבר מציין את שמו, כגון לבראשית מו, ב' "ואני שמואל בן דוד אבן שהם מקשה". וכך בפירושו לבמדבר ז, י"ח לדברים כ"ב, י' שם כ"ד, ד'.

במבוא על חכמי צרפת, מפרשי המקרא, כותב פוזנסקי על בעלי התוספות ש"הם קובצי פירושים על חמשת חומשי תורה, אשר אמנם אינם פירושים במלוא מובן המלה ויותר יש להם תכונת חידושים, ויורה על זה גם שמם, כי הם אינם נודעים בשם פירושים על התורה ורק בשם

תאריכים: בעלי התוספות; מושב זקנים; הפרשנות הצרפתית; פרשנות הפשט; בעלי הפשט; מדרש; אלגוריה; טעמי המצוות; רש"י; רבי יוסף מאורליאנש; רבי יוסף בכור שור.

אף מ.צ. סגל⁷ כותב בספרו: "אמנם גם בדורות האחרונים שלפני הגירוש הסופי מצרפת המשיכו חכמי צרפת לעסוק הרבה במקרא, אבל לא על דעת עצמם, אלא בעיקר על דעת הפירושים של הדורות הקודמים. ומה שחידשו אז היה רק בדרך הדרש והפילפול".

דומה כי דברים אילו אינם מדויקים ביחס ל"מושב זקנים", כיון שהוא חיבור הכולל באורי פשט רבים בצד מיגוון רחב של דרכי פרשנות, כפי שניווכח להלן.

דרכי פרשנותו

האבות כמקיימי תורה: "מושב זקנים", כיתר בעלי התוספות, מבטא בפירושו את האמונה שהתורה על שני חלקיה - תורה שבכתב ותורה שבעל-פה - הם יחידה אחת שלימה ומוצקה, ניתנה מרועה אחד. בתור שכזו, לא יתכנו בה בקיעים או סתירות. מסיבה זו שואף בעל "מושב זקנים" לתאם בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה. הדבר בא לידי בטוי, בין היתר, ביחסו להתנהגותם של האבות.

כיוון שלפי מסורת חז"ל האבות קיימו את כל התורה⁸, הרי לא תיתכן סתירה בין התנהגותם של האבות לבין התורה. המחבר משתדל אפוא, לתרץ סתירות המתעוררות לנוכח התנהגותם של האבות שלא כדברי תורה.

"ואברהם בן תשעים ותשע שנה" (בראשית י"ז, כ"ד). המחבר מקשה: "תימה דהא אמר דאברהם קיים אפילו עירובי תבשילין⁹, אם כן למה לא מל עצמו מקודם?" "מושב זקנים" מתרץ את התנהגותו של אברהם, שאכן נהג כדין תורה, באמרו: "וי"ל דראה אברהם ברוח הקודש שהיה עתיד הקב"ה שיצווה לו על המילה, ולכן המתין". המחבר אף משבח את התנהגותו של אברהם שלא מל את עצמו לפני שנצטווה, שכן אומר בעל "מושב זקנים": "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה"¹⁰.

"וכל-טוב אדניו" (בראשית כ"ד, י'). המחבר מקשה על אברהם שהעביר את הנחלה מישמעאל הבכור ליצחק הצעיר: "קשה היאך העביר הנחלה מישמעאל ונתנה ליצחק, והלא אסור להעביר אחסנתיה אפילו מברא בישא לברא טבא"¹¹. ומשיב "וי"ל שנתגיירו אברהם וישמעאל, וגר אינו יורש לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים"¹². כלומר, לדעת המחבר נהג אברהם כהלכה כפי דרישת התורה שבע"פ. שכן, כיוון שנתגיירו אברהם וישמעאל, שוב לא חלים עליהם מגבלות של ירושה.

דומה שהמחבר רצה לאשש את פירושו בדרך נוספת, שכן הוא מביא מדברי ר"י מפלי' המתריך: "דהכא גזירת המקום היתה, שהרי שרה אמרה "כי לא יורש בן-האמה הזאת עם - בני עם - יצחק" (בראשית כ"א, י'). והקב"ה הסכים על ידה, שנאמר "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה" (שם כ"א, י"ב). לפי זה נהג אברהם כהלכה הן בהתאם לדרישות התורה שבכתב והן לפי דרישות התורה שבעל-פה.

"וימכר את בכרתו" (בראשית כ"ה, ל"ג). המחבר מקשה כיצד היתה מכירת הבכורה בת תוקף, והלא אין אדם מוכר דבר שלא בא לעולם¹³. והרי הירושה עדיין לא נמסרה לעשו שהרי יצחק עוד חי. המחבר מתרץ שלא קנה יעקב הבכורה ממש, אלא את שם הבכורה¹⁴, אולם מוסיף עוד לבאר כדברי הסוגיא בגמרא שם, באמרו: "שלא שאל יעקב שיהיה מוכר לו אלא מה שירש מאביו באותו יום, וזה היה בכוחו למכור, כפי שאמרו בגמרא: "מה שאירש מאבא היום מכור לך, דבריו קיימין"¹⁵.

"וידר יעקב נדר לאמר" (בראשית כ"ח, כ'). המחבר מקשה: "וקשה דאמר במסכת חולין¹⁶ "טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר", ואם כן איך נדר יעקב? ומשיב ש"בשעת צרה שאני דאז מותר". המחבר מבאר עוד שזו הכוונה בביטוי "לאמר", שעניינה לאמור לדורות הבאים לנדר בעת צרתם.

"ויתן לו את-רחל בתו לו לאשה" (בראשית כ"ט, כ"ח). הקשה הר"ר טוביה: "יעקב קיים כל התורה כולה אפילו עירוב¹⁷, אם כן איך נשא ב' אחיות בחייהן? ויש לומר דודאי כדן עשה, כדן תורה, דאחיות היו מן האב ולא מן האם, ובני נח היו, שאין אחווה מן האב אלא מן האם. ול"נ תירוצ' זה דהם החמירו על עצמם לקיים כל התורה כולה אפילו עירוב תבשילין שהוא מדרבנן, כ"ש זה".

"מושב זקנים" מביא תירוצ' נוסף שרחל ולא נתיגר, וגר שנתגייר מותר באחותו כיוון שנחשב לקטן שנולד. בסיום דבריו מביא המחבר מדברי הר"ר דוד, שלא קיימו התורה אלא בארץ-ישראל, ולכן נשא רחל קודם שנכנס לארץ.

לנושא זה ראה עוד בפירושו לבראשית י"ב, ר'; כ"ד, ס"ז; כ"ו, ח'; ל"ה, ד'; ל"ז, ה'; מ"א, י"ד; מ"א, נ'.

בכמה מקומות בחיבורו מתאם בעל "מושב זקנים" בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה כשהוא רואה את כל התורה כולה, על שני חלקיה, כיחידה אחת.

"במיטב הארץ... בארץ גשן" (בראשית מ"ז, ו'). אומר המחבר: "משמע דכל ארץ מצרים לא היה משובח כגושן וכרעמסס", ומקשה: "והא אמרינן בכתובות¹⁸ "אין לך משובח בכל ארץ מצרים כצוען". לפנינו סתירה בין הפסוק לבין תורה שבעל-פה. המחבר משיב שצוען משובחת ביותר לעניין מרעה, זאת הוא לומד מהפסוק "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צען מצרים" (במדבר י"ג, כ"ב). ארץ-ישראל פי שבע מצוען, וצוען פי שבע מגושן. אולם, המחבר מקשה: בפסוק אנו רואים שגושן חשובה יותר מכל מצרים במרעה, שהרי נאמר "כי - אין מרעה לצאן" (בראשית מ"ז, ד'). ולכן מבקשים מפרעה "ועתה ישבו-נא עבדיך בארץ גשן" (שם). מכאן שגושן טובה יותר למרעה. על קושיה זו אין למחבר תשובה והוא משאירה בצ"ע.

וראה עוד בפירושו לויקרא כ"א, כ"א. לדברים כ', י"ט.

פרשנות הפשט

הגם ש"מושב זקנים" שייך לאסכולה הפרשנית של בעלי התוספות, שעניינם לדעת חוקרים, בפרשנות של דרש ופילפול¹⁹, ניתן למצוא בחיבורו פירושי פשט והערות ספרותיות, דבר המקנה לו מעמד של פרשן בעל זכויות משלו.

הערות ספרותיות

סמיכות פרשיות: "מושב זקנים" נדרש במקומות רבים לנושא סמיכות הפרשיות כשהוא מציין את התופעה ומוצא לה הסבר הלכתי או רעיוני.

בראשית כ"א, א': למה נסמכה פקידת שרה לפרשת אבימלך? המחבר עונה תוך שהוא נזקק לפרשת סוטה: "לפי שמצינו בגמרא סוטה²⁰, כשהסוטה היתה נשקית ונמצאת נקיה ולא נטמאת, היתה מתעברת מיד. להכי נסמכה, להודיע שנקיה היתה והנה האות שנתעברה."

בראשית כ"ד, א': למה נסמכה מיתת שרה לפרשת "ואברהם זקן בא בימים"? ומשיב: "לומר לך שאין אשה מתה אלא לבעלה²¹, לכך קפצה עליו זקנה בשביל צערו."

בראשית כ"ה, א': "ויסוף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה", למה נסמכה פרשת קטורה לזה העניין? (כלומר למות שרה) אלא לימדה תורה דרך ארץ שאלמן שיש לו בנים גדולים שלא ישא אשה עד שישיאם."

ויקרא י"ב, ב': "אשה כי תזריע", למה נסמכה פרשה זו לעניין של מעלה "והתקדשתם והייתם קדשים" (ויקרא י"א, מ"ד)? רמז למה שאמרו חכמים, שצריך אדם לקדש את עצמו בשעת תשמיש²².

ויקרא כ"ד, ב': "למה סמך פרשת נרות לפרשת מועדים, ללמד שהדלקת נר בשבת מצווה"

וראה עוד בפירושו לויקרא כ"א, א': שם כ"ו, ג'; לבמדבר ו', א'; שם ו', י"א; שם ט"ז, א'; שם כ', א'; לדברים כ"ו, א'.

ה"הקדמות" כעקרון פרשני: עקרון פרשני חשוב, המשמש את פרשני צפון צרפת, הוא עקרון ההקדמות. עקרון זה מנוסח על ידי הרשב"ם בפירושו לבראשית א', א': "אך זה הוא עיקר פשוטו לפי דרך המקראות שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך בשביל דבר הנזכר לפניו במקום אחר"²³. אף ר' יוסף קרא נזקק לנושא זה ומגדיר דרך פרשנית זו, באמרו: "וכן דרך מקראות רבים שקודמין, ללמדך על דבר שאתה עתיד לתהות עליו"²⁴.

"ומלכי-צדק מלך שלם" (בראשית י"ד, י"ח). בעל "מושב זקנים" שואל: "תימה למה הפסיק העניין שנאמר "ומלכי-צדק וכו'", בין "ויצא מלך - סדם" (שם, שם י"ז) כי אחרי "ויצא" מיד היה לו לומר "ויאמר מלך סדם". כלומר, בין "ויצא מלך סדם" (בפסוק י"ז) לבין "ויאמר מלך סדם" (פסוק כ"א).

נכתב "ומלכי-צדק מלך שלם הוציא לחם ויין..." המפסיק את העניין. המחבר עונה: "לפי שהיה עתיד אברהם לאמור למלך סדום "אם מחוט ועד שרוך-נעל" (שם, שם, כ"ג), וכדי שהשומעים לא יהיו תמהים לו, א"כ במה התפרנס עד עתה, הוא וחניכיו בדרך, לכן אמר והקדים הכתוב "ומלכי-צדק מלך שלם הוציא לחם ויין וכו'".

הערות ספרותיות: לבעל "מושב זקנים" כמה הערות ספרותיות המתייחסות לסדר הפסוקים וכיו"ב.

"ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע" (בראשית ט"ו, ג'). מדוע חזרת התורה על פסוק זה? הרי הוא כבר נאמר קודם: "ויאמר ה' אלוקים מה תתן לי ואנכי הולך עירי" (שם, שם ב'). ומשיב: שפסוק זה "ויאמר אברם הן לי לא נתת זרע" אינם דברי אברהם אלא דברי משה. המחבר מסביר את משמעות החזרה על ידי משה, באמרו: שמשה מלמדנו שאברהם כבר אמר לה' "הן לי לא נתתה זרע", וה' השיב לו בפסוק ד' "והנה דבר ה' אליו לאמר".

"וידבר משה את מערי ה' אל בני ישראל" (ויקרא כ"ג, מ"ד). "פי' הרמב"ן בשביל שהפרשיות של מעלה הם בעניין הקרבנות והמומין, הזכיר בהן "לאהרון ולבניו" (ויקרא כ"א, א'; שם י"ז; שם כ"ד). אבל בכאן שדיבר בעניין המועדים (שם בפרק כ"ג), דיבר לכלם כאחד, ולא ייחד אהרון ובניו, מפני שאזהרה בכולם שווה. כי עיקר הפרשיות לשבות בשבתות ובמועדים ולקרותם מקרא קדש, ולא נזכר בהם מן הקרבנות אלא העומר ושתי הלחם שהם הגורמים, ופרשת עיקר הקרבנות ביום הכפורים נאמר שם "דבר אל אהרן אחיך" (שם ט"ז, ב'). וראה עוד בפירושו לשמות י"ח, י"ג; לויקרא א', א'.

פירושי פשט בחיבורו של "מושב זקנים"

פירושים רבים בחיבורו של "מושב זקנים" הם פירושי פשט העוסקים בפירוש הפסוק, בחירת מלותיו, סדר המשפטים, נושא ונשוא וכיו"ב. כמו כן, נותן המחבר דעתו להשוואת בטויים המופיעים במקומות דומים ומעמיד על השאלה, מדוע במקום זה הלשון כזו, ובאחר - הלשון שונה.

"ויעש להם משתה" (בראשית י"ט, ג'). "מכאן פסק דרך ארץ לאורחים, שבאים מן הדרך לעת ערב, ליתן להם לשתות קודם אכילה מפני שהם צמאים מטורח הדרך, שנאמר: "ויעש להם משתה". ואחר "ומצות אפה ויאכלו". אבל הבאים בשחרית קודם אכילה אין להם ליתן לשתות, דמסתמא לא אכלו עדיין. לכן כשבאו אצל אברהם לא כתוב "משתה" אלא "וסעדו לבכם", כי שעה שישית היתה". המחבר עומד על ההבדל הלשוני שבין תיאור קבלת האורחים אצל אברהם לקבלת האורחים בבית לוט. אצל אברהם נאמר "וסעדו לבכם", בעוד שבבואם לבית לוט, נאמר: "ויעש להם משתה ומצות אפה". ההבדל הלשוני נעוץ במנהגי קבלת אורחים, ובהבדל שבין קבלת אורחים מן הדרך בערב לקבלתם של אלו הבאים בבוקר.

"וה' פקד את שרה" (בראשית כ"א, א'). המחבר עומד על ההבדל הלשוני שבין פקידת שרה לרחל.

וראה עוד בפירושו לבראשית ב, כ"ג "זאת הפעם"; שם ג, א' "ויאמר אל האשה"; שם ד, ב' "וקין היה עבד אדמה"; שם כ"ה ל' "הלעיטני נא"; שם ל"ד, י"ז "ולקחנו את בתנו והלכנו"; שם ל"ח, ה' "ותקרא את שמו שלה"; שם מ"ח, כ' "בך יברך ישראל"; לשמות ב, י' "ותקרא שמו משה"; שם י, א' "בא אל פרעה"; לויקרא ב, י"א "לא תקטירו"; שם י"ב, ד' "תשב בדמי טהרה"; שם כ"ג, כ"ד "זכרון תרועה"; שם כ"ג, כ"ז "אך בעשור"; שם כ"ה, כ"ד "ובכל ארץ אחזתכם"; שם כ"ה, ל"ו "נשך ותרבית"; לבמדבר ב, ג' "והחנים קדמה מזרחה"; שם ד, ח' "ושמו את בדיו".

פרשנות ריאליסטית

"מושב זקנים", כבעלי התוספות האחרים, מושפע מפירוש ר' יוסף בכור שורי²⁹. בין תחומי הפרשנות בהם הולכים בעלי התוספות בעקבות בכור שור, מצויה הפרשנות הריאליסטית. לבכור שור פירושים המאירים את המקראות באור מציאותי, תוך נסיון להבין את הריאליה שמאחרי התיאורים המקראיים³⁰.

"וישלח ידו ויקחה" (בראשית ח, ט'). מדוע היה צריך נח להכניס את היונה לתיבה, "תימה, מדוע לא הניחה להכנס בעצמה? ופי' בכור שור, שרצה לבדוק בידו אם קלו המים, אם יש טיט בכנפיה".

"ויחל עוד שבעת ימים אחרים" (שם, שם, י'). "תימה למה המתין בין שילוח לשילוח ז' ימים? ותי' בכור שור, לפי שבז' ימים ניכר בין גירוע לתוספת, כדאמר גבי נגעים, דכתיב "והסגירו הכהן שבעת ימים" (ויקרא י"ג, ה'), וניכר בין תוספת לגירוע". בפירושו לויקרא שם, מתייחס בכור שור לשאלה, מדוע הכהן הרואה נגע מסגירו שבעת ימים. ומשיב: שהרואה דבר בתדירות, איננו מבחין בגידולו, כיון שהגידול איטי. אולם כשרואה לאחר זמן, הגידול ניכר. כך נח המתין שבעה ימים בין שילוח לשילוח כדי להבחין בירידת המים.

"ויפתח האחד את שקו" (בראשית מ"ב, כ"ז). "הקשה הר' ישעיה: למה לא פתחו גם הם בעת שפתח האחד שקו? וי"ל שהאחד פתח ליתן לכלם, שכן דרך הולכי דרכים שאוכלים עם אדם אחד ואחר כך עם אחרים, וכך חוזרים חלילה. והאחרים לא פתחו עד בואם לעיר".

פרשנות רעיונית

ל"מושב זקנים" כמה רעיונות פרשניים מעניינים, אותם הוא משלב בחיבורו.

"מכל עץ הגן אכל תאכל" (בראשית ב, ט"ז). "תימה, למה לא ציווה הבורא ית' על האדם לבלתי אכול מעץ החיים מתחילה, כאשר ציווה לו על עץ הדעת". המחבר משיב תשובה הלקוחה מפירוש בכור שור: "ותירץ ר' יוסף בכור שור, דעץ החיים לא היה מועיל בעוד שעץ הדעת אסור עליו. אבל אחר שנגזרה עליו גזירת מיתה באכלו עץ הדעת, אז היה לו מרפא עץ החיים... המשל לחולה אם יאכל כמה מיני מרקחות בעודו בריא, לא יועילו לו באכלם. (אבל) בחליו הם לכל בשרו מרפא". לאמור, סגולתו של עץ החיים לא פעלה במקביל לעץ הדעת. רק כאשר האדם אכל מעץ הדעת ונקנסה עליו מיתה, רק אז החל עץ החיים לפעול, ורק אז היה מקום להרחיק את

"למה זה צחקה שרה" (בראשית י"ח, י"ג). "וא"ת למה לא כעס הקב"ה על צחוק אברהם, דכתיב בפרשת לך לך "ויפל אברהם על פניו ויצחק" (שם י"ז, י"ז)? וי"ל לפי שפרסמה שרה הנס לשכנותיה. וכן דרך למעלה כשעושין לו נס, עושין בצנעה ואז יצליח". המחבר מביא דוגמאות לראיה, מכמה מקומות במקרא: "וראיה מדגון שנשבר בלילה (שמ"א ה, ד). מכת בכורות בלילה (שמות י"א, ד'-ה'). וכן בן השונמית החיה אלישע וסגר הדלת אחריו (מלכ"ב ד, ל"ג). ושרה פרסמה לשכנותיה, ומן הדין היה שלא יתקיים הנס. על זה כעס הקב"ה, ובעבור זה "ותכחש שרה", שהיתה יראה שלא יתקיים הנס, ואעפ"כ נתקיים"³¹.

"וישב עמו חדש ימים" (בראשית כ"ט, י"ד). "קצת תימה, היאך נכנס יעקב בבית לבן והתרפים בידו. ואילו גמלים של אברהם לא רצו ליכנס עד שפינה אותם. וי"ל שיעקב רצה לבדוק אם רחל ולאה עובדים להם ומה מעשיהם. ובחדש אחד ראה הכל, ופירש ממנו, שנאמר: "וישב עמו חדש ימים".

"ולא יכל יוסף להתאפק" (בראשית מ"ה, א'). "ותימה, צדיק כיוסף שהיה יודע שאביו מצטער עליו כל היום, למה לא שלח לו מיד והודיע לו שהוא שליט וחי, והיה לו לשלוח אל תצטער עלי, שאני חי. ותי' ר' שמשון ז"ל, שאם היה שולח לאביו כל הדברים מיד, כל אחיו היו בורחים זה לכאן וזה לכאן מפני הבושת. אבל לקחם מעט מעט בדברים, והושיבם שלא יתביישו, ולטובה נתכוין". כלומר, יוסף שלא הודיע לאביו שהוא חי, נתכוין לטובה, שלא לבייש את אחיו, ונהג אתם במתינות שיוכלו לעכל את התגלית³². אולם עדיין יש לתמוה על התנהגותו: מדוע העדיף למנוע בושה מאחיו, במקום למנוע צער מאביו? יתכן שהמחבר עצמו תמה על שאלה זו, שכן אין הוא מסתפק בתשובה שהביא בשם ר' שמשון, ומוסיף לבאר, כדעת חז"ל: "ועי"ל בשעת החרם שיתפו את יוסף שלא לגלות את הדבר³³, ואף כי היה מוכרח, שלא היה מוחה בם, היה נכלל בכללם עמהם. ולפיכך המתין עד שבאו כולם והתירו החרם בהסכמת כולם". יוסף לא יכול היה אפוא לגלות לאביו שהוא חי, בגלל השבועה שכבלה את ידיו, רק לאחר שבאו כולם והסכימו להתיר את הנדר, יכול היה יוסף לגלות לאביו. המחבר מסתמך על דברי חז"ל שאמרו, שכל דבר שבמניין, צריך מניין אחר להתירו³⁴.

"ויהפכו כל המים אשר ביאר לדם" (שמות ז', כ'). "הקשה הר' בכור שור, א"כ שכל היאור נהפך לדם, מאין היה להם מים שהיו יכולים החרטומים לעשות כן? ותי' שלא נעשה היאור דם כי אם לפי שעה, ולאלתר מתה הדגה מחמת דם, ואח"כ נמצאו המים". כלומר, המים שנהפכו לדם לא נשארו דם לאורך ימים, אלא חזרו להיות מים. אולם בהיותם דם המיתו את הדגה שביאור. המצרים לא יכלו אפוא לשתות ממימי היאור לא בגלל שהיו דם, אלא מפאת סרחון המים, שהסריחו מהדגים המתים. "מושב זקנים" מוכיח את דבריו באמרו: "תדע שכן הוא, דכתיב "ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאר" (שם, שם כ"א). זה היה מן הדגה שמתה והסריחו המים, ולא מפני שנהפכו המים לדם, דכתיב "ויעשו כן חרטומי מצרים" (שם, שם כ"ב). המחבר שואל "ומהיכן היה להם מים, והלא כבר היה כל המים דם בכל ארץ מצרים ובעצים ובאבנים? אלא הוא שפי'. ולפיכך שלח פרעה וראה שהפכו המים לקדמותן לאלתר, לפיכך כתיב "ולא שת לבו

על שרה נאמר: "וזה פקד את שרה", בעוד שבפקידת רחל נכתב: "ויזכר אלקים את רחל" (שם, ל', כ"ב). המחבר משיב בהביאו את דברי ר' יוסף קרא: "לגבי שרה שהיתה זקנה והיתה צריכה לחזר לה דם נידות, שייך "פקידה", כדאמר בריש נידה "מפקידה לפקידה"²⁵. אבל רחל שהיתה בחורה ולא היתה צריכה לפקידה, לכן כתוב "זכירה".

המחבר מסתמך בדבריו על דוגמא דומה האמורה אצל חנה: "וחנה לכתחילה כשהולידה שמואל כתיב "זכירה" (שם"א, א' י"ט). לפי שעדיין היתה בחורה, ולאחר מכן כשהזקינה כתיב בה "פקד" (שם, ב', כ"ב).

"כל יצאי שער עירו" (בראשית ל"ד, כ"ד). "וא"ת למה אינו אומר "כל באי שער עירו", כמו גבי אברהם (לעיל כ"ג, י"ח) כשקנה השדה מעפרון? וי"ל לגבי אברהם שעשה קניין משדה, שמחו כולם ובאו לראות, אבל לגבי מילה שנימולו שכס וחמור נצטערו כל העולם ויצאו חוץ לעיר". המחבר עומד על ההבדל הלשוני שבין "יצאי שער עירו" לבין "באי שער עירו", הבדל הנעוץ, לדעתו, בסיטואציה לפיה נאמרו הדברים. באירוע שמח נאמר "כל באי שער עירו", בעוד שבאירוע מעציב נאמר "כל יצאי שער עירו"²⁶.

"ויקברו אתו עשו ויעקב בניו" (בראשית ל"ה, כ"ט). המחבר שואל "למה הקדים עשו הרשע, וגבי אברהם - הצדיק קודם, שנאמר: "ויקברו אתו יצחק וישמעאל בניו" (שם כ"ה, ט'). וי"ל דלכך הקדים גבי אברהם הצדיק, לפי שישמעאל היה מהגר ויצחק משרה ועיקר בנו היה, לפיכך הקדימו. אבל כאן שניהם מאם אחת, לכך שהקדים הגדול, דהיינו עשו"²⁷.

"ותגשן השפחות הנה וילדיהן ותשתחוין" (בראשית ל"ג, ו'). המחבר מביא את פירושו של בכור שור: "תימה דבכל מקום שהוזכר זכר ונקבה, תופש לשון זכר, וכאן תופש לשון נקבה. אלא י"ל ותשתחווינה השפחות ולא הילדים. אמרו הילדים: אם השפחות משתחוות, אנחנו בני חורין, בני יעקב, לא נשתחוהו. כיוון שראו רחל ולאה משתחוות, אז השתחו גם הם. ר"י דארוליאנ"ש"²⁸.

"ויפקד פקדים" (בראשית מ"א, ל"ד). "מה שלא אמר "פקיד", אלא אמר פקידים רבים, אמר בלבו אם לא ימנה אותי ראש לכולם, לכל הפחות אהיה אחד מן הממונים".

"כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי ירכו מלבד נשי בני יעקב כל נפש ששים ושש". (בראשית מ"ו, כ"ו) "הקשה החסיד אם מונה יוצאי ירכו, א"כ מה עניין נשי אביו לכאן? ועוד, בפסוק אחד אומר: "כל נפש ששים ושש", ובפסוק שני הוא אומר: "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים" (שם מ"ו, כ"ז), משמע אותם שבאו היו שבעים. אלא כך היה מפרש לפי הפשט, שודאי ע' היו לבד מיוסף ובניו. אלא אותן שנשאו לזרע יעקב היו ד' בלא דינה ובלא סרח בת אשר. הרי כאן ד', ואותם למה מנה, דבעל ואשתו גוף אחד הוא. אבל סרח בת אשר ודינה שהיו פנויות באותו הפרק, לכך מנאן כאן".

במדבר ד, כ"ג: "למה בגרשון ומררי כתיב "לעבד עבדה", ובקתה כתיב "לעשות מלאכה" (ד', ג')? וי"ל לפי שעבודת גרשון ומררי לפרק ולהקים שהוא עבודה קשה, קורא אותה "עבודה", אבל משא בני קהת היא מלאכה קלה".

גם לזאת" (שם, כ"ג), שראה שחזרו המים ולא חשש על זה".

"פקד עון אבת על בנים" (שמות כ', ה'). "מושב זקנים" מביא בקיצור את הבעיה של פירוש פסוק זה, שהעסיקה את הפרשנים לדורותיהם: "אינו ר"ל שאפרע מן הבן על האב, כי כבר כתיב "איש בחטאו יומתו" (דברים כ"ד, ט"ז). כלומר, המחבר מעמיד על הסתירה שבין הפסוק בשמות כ', ה' לדברים כ"ד, ט"ז, ומביא את תשובתו של בכור שור³⁵ "אלא כך היא המידה, אם אדם חוטא, הקב"ה ממתין לו כל ימיו אולי ישוב, וכן בבנו ובבן בנו. אבל אם הרביעי עומד ברשעת אבותיו, מכחידו מן העולם, שהרי מוחזק הוא על ידי אבותיו ברשע. וזהו "פוקד עון אבת" שלולי רשעת אבותיו, היה מצפה גם לזה כל ימיו אולי ישוב". פתרון הסתירה מונח אפוא, ברעיון, שאין הקב"ה מעניש את החוטא על חטאי אבותיו, אלא ממתין לחוטא עד דור רביעי, בדור הרביעי כיוון שהוא כבר מוחזק לחוטא, הקב"ה מענישו, אולם לא על חטאי אבותיו אלא על חטאיו שלו.

ה' ארך אפים ורב חסד" (במדבר י"ד, י"ח). "מושב זקנים" מצטט את קושיית הרמב"ן, מדוע בחטא המרגלים אמר ה' ארך אפים" ולא אמר ה' ה' ה' כמו שאמר בחטא העגל כשהזכיר י"ג מידות" (שמות ל"ד, ו'). המחבר משיב "לפי שפי' ה' ה' אחר משחטא האדם אף קודם תשובה הוא ה' לסלוח. ואחר לאחר שחטא ועשה תשובה. הילכך בעגל שכבר עשו תשובה, כשהתפלל משה עליהם מזכיר ה' ה'. אבל בכאן בשעת תפילתו עדיין לא עשו תשובה, ולכן אינו מזכיר ה' אלא פעם אחת". לאמור - שני הכינויים ה' ה' ענינם ללמדנו, שכינוי אחד לפני תשובה ואחר לאחריה. בעגל משה התפלל כבר לאחר שעשו תשובה, לכן מופיע הכינוי ה' פעמיים. ואילו בחטא המרגלים, בעת תפילת משה עדיין לא עשו ישראל תשובה, לכן מופיע הכינוי ה' פעם אחת.

"ואם נפש אחת תחטא בשגגה" (במדבר ט"ו, כ"ז). "מושב זקנים" מביא את קושית בכור שור, ואומר: "הקשה ב"ש למה לעולם תולה החטאת על הנפש ולא אמר "אדם כי יחטא"? ותירץ, לפי שהנפש באה ממקום טהרה וקדושה מבין ארצות טהור, וכשהיא מלכלכת עצמה בעוונות דין הוא שייקרא החטא עליה. אבל אדם שבא ממקום הטומאה, אם הוא מטנף עצמו, הוא הולך למקום תולדתו".

לנושא זה ראה עוד בפירושו לבראשית ה', כ"ד "ויתהלך חנוך"; ז', ב "שבעה שבעה"; ח', ז' "וישלח את הערב"; י"ב, ט"ז "ולאברס היטיב בעבורה"; כ', ג' "הנך מת על האשה"; כ"ד, ג' "אשר לא תקח אשה"; כ"ז, י"ב "אולי ימשני אבי"; כ"ח, ה' "אם יעקב ועשו"; לשמות ט"ז כ"ב "ויגידו למשה"; כ"ה י' "ועשו ארון"; ל"א, ב' "בן-אורי"; לויקרא א', א' "ויקרא אל משה"; ו', ב' "צו את אהרון"; לבמדבר י"א, ה' "זכרנו את הדגה"; ט"ז, א' "ויקח קרח"; ט"ז, ב' "חמשים ומאתים"; כ', י"ב "יען לא האמנתם בי"; כ"א, א' "וישמע הכנעני".

פרשנות אליגוריסטית

הפרשנות האליגוריסטית היא פרשנות מקובלת על כל הפרשנים, ביחוד לאור העובדה שהמקרא רצוף משלים ומטפורות, כגון משל הכרם (ישעיהו ה', א'-ז'), משל הגפן (יחזקאל ט"ו), משל הנשר (שם י"ז) ועוד. פרשנים נתנו דעתם לסכנה הטמונה בסוג פרשנות זה בתחום ביאורי התורה. כך

מצויים אצל ר' יוסף בכור שור דברים חריפים נגד דרך פרשנית זו: "ובכאן נשברו זרועם של אומות העולם שאומרים על מה שאמר משה רבנו אלגוריא הם, כלומר חידה ומשל ואינו מה שהוא אומר, ומהפכין הנבואה לדבר אחר, ומוציאים הדבר ממשמעותו לגמרי... גם מבני עמנו שמעתי שמפקפקין על תפילין ומזוזות וכיסוי הדם, שאומרים: "והיה לאות על ידכה ולטטפות בין עיניך" (שמות י"ג, ט"ז) שהוא כמו "שימני כחותם על לבך כחותם על-זרועך" (שה"ש ח', ו'), שתזכירני תמיד, ואינו חותם על זרועו ולבו ממש... אוי להם מעלבונה של תורה כי אף הם עתידים ליתן את הדין"³⁶.

בעל "מושב זקנים" איננו מושך את ידו מפרשנות אליגוריסטית, אולם דומה שהוא מודע לסכנה זו, באשר בסוגיות ההלכתיות הוא נזהר להביא את הפירוש האליגוריסטי לצד הפירוש ההלכתי, ובנוסף לו, באופן שלא תהיה לקורא שום טעות, בחינת ההלכה נלמדת והדרשה נדרשת, ו"דברי תורה כפטיש יפוצץ סלע"³⁷. הפרשנות האליגורסטית בחיבורו של "מושב זקנים", מכוונת ללמוד לקח מוסרי, הנדרש מהפסוקים.

"וירא והנה באר בשדה" (בראשית כ"ט, ב'). בהקדמתו לפירוש פסוק זה, מעיר בעל מדרש "לקח טוב": "ארז"ל אין המקרא יוצא מידי פשוטו"³⁸. אעפ"כ רצו הדרשנים להרחיב המקרא ולדרוש עליו מה שהיה בעולם, ולהגיד שהקב"ה מגיד מראשית אחרית, ולהודיע לנו ששיחת האבות כמה ענייני מצוות יש בהן, וכן פתר ר' חמא בר חנינא בבראשית רבה פסוק זה בשלושה עניינים: הראשון - "והנה באר בשדה", זו הבאר שהיה לישראל במדבר. "והנה שם שלשה עדרי צאן" - משה ואהרון ומרים. "כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים" - שכל ישראל מושכים לדגלם לאוהליהם"³⁹.

בדרך זו הולך גם בעל "מושב זקנים" המפרש: "וירא והנה באר בשדה" - באר זו תורה. מה באר יש בו מים מתוקים, כך דברי תורה מתוקים מדבש וה"ה יש בו מים חיים, כך התורה עץ חיים למחזיקים בה... וכמו שהמים הם הפקר לכל העולם, כך התורה כל הרוצה ליטול יטול⁴⁰. "בשדה" - מה שדה זה אדם זורע חיטה אחד וכמה גרעינים יוצאים ממנה, כך התורה אדם פותח בדיבור אחד, כמה טעמים יוצאים ממנה. "שלושה עדרי צאן" - ג' עדרים והם משולשים: תורה נביאים וכתובים... "רובצים עליה" - זו התורה. "והאבן גדלה על פי הבאר" - כלומר, הדברים עתיקים ועמוקים, ואדם יחיד אינו יכול להגיע לתכליתן... "ונאספו שמה" כל התנאים והאמוראים והגדרות הבאים אחריהם. "וגללו את האבן" - שהוציאו כל דבר לאמיתו. "ויאמרו מחרן אנחנו" - מאותן שעסוקים בתורה, שנקרא 'חרות על הלכות' (שמות ל"ב, ט"ז). "הידעתם את לבן" - מכירים אתם מה טיבו של משיח שעל ידו מתלבנים עוונותיהם של ישראל... "בן-נחור" - בן דור שנחרו בו כל העולם... "ויאמרו ידענו" - כל זה. "ויאמר להם השלום לו" - וכי הגיע הקץ... "ויאמרו שלום והנה רחל בתו" - כלומר הגיע הקץ לגאול בו ישראל, שנאמר בהם: "וכרחל לפני גוזיה נאלמה" (ישעיהו נ"ג, ז'). "ויאמר הן עוד היום גדול" - לא הגיע עדיין ימות המשיח. "השקו הצאן" - כלומר עסקו בתורה. "ולכו רעו" - בגלות עד עת הקץ, כמו שנאמר "ורעי את גדיותיך", (שה"ש א', ח'). "ויאמרו לא נוכל" - לעסוק בתורה מרוב הצרות העוברות עלינו בגלות. "עד אשר יאספו" - כל הגלויות ויהיו התנאים והאמוראים ויבוא משיח בן דוד ואליהו. "וגללו את האבן" - כלומר יפרקו את הקושיות ויפשטו הבעיות ויגלו רזי תורה. אז - "והשקינו הצאן" - זה בבוא מלך

לפנינו פירוש שהמחבר מציין אותו כ"פירוש נאה על דרך הנסתר". הפירוש מעוגן היטב בתלאות הגלות ובציפיות הגאולה של הדורות, ומתיישב יפה עם מלות הפסוק, כשמוציאים אותן מהקשרן ומבארים אותן בדרך אליגוריסטית. הדרשה מבוססת על כך שדברי ה' מדומים במליצה הנבואית למשקה משובב נפש (ישעיהו נ"ה, א'; עמוס ח', י"א), ובדברי חז"ל: "הוי שותה בצמא את דבריהם"⁴¹. וכמו כן על תיאור הצאן והמרעה הנדרש בשיר השירים על עסק התורה בגלות ועל תקוות הגאולה⁴².

בעוד שבפירוש הנ"ל הסתפק המחבר בבאור האליגוריסטי, בפרשיות ההלכתיות הוא מביא שתי דרכים לפירוש: את הביאור התואם את מדרש ההלכה, ובנוסף לו את הביאור האליגוריסטי. "כי תקנה עבד עברי" (שמות כ"א, ב'). לאחר שפירש על פי מדרש ההלכה, מוסיף "מושב זקנים" לבאר ביאור אליגורי: "פירוש אחר "כי תקנה עבד עברי" - במלכו של עולם הכתוב מדבר, לפי שישראל קניינו של הקב"ה, שנאמר "עם-זו קנית" (לעיל ט"ו, ט"ז), "שש שנים יעבד" - ועד ששים שנה שהיה חיותו ותוקפו של אדם, שנאמר "תבוא בכלח אלי קבר" (איוב ה', כ"ו). "ובשבעת יצא לחפשי" - כלומר לאחר ע' שנה נפטר מן העולם ונעשה חופשי מן המצוות, שנאמר "ועבד חפשי מאדניו" (שם ג', י"ט). "אם בגפו יבא" - אם הולך בעוה"ז בלא תורה ומצוות, יצא בגפו בלא זכות. "אם בעל אשה" - שעסק בתורה שנמשלה לאשה, שנאמר "אילת אהבים ויעלת חן" (משלי ה', י"ט). "ויצאה אשתו עמו" - התורה מלוותו בשעת פטירתו של אדם. בשעת פטירתו של אדם אין מלווין כסף וזהב ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים⁴³. "אם אדניו יתן לו אשה" - שזיכהו לתורה, וילדה לו בנים - שזכה לעשות תלמידים שנקראו "בנים", שנאמר "הנה אנכי והילדים" (ישעיהו ח', י"א). ועוד אמרו חז"ל כל המגדל בנו של חבירו לתלמוד תורה כאילו ילדו⁴⁴. ואם לכל זה זיכהו הקב"ה ואינו עוסק בה לשמה, כי אם ליטול שכרה עטרת, "האשה וילדיה תהיה לאדניה" - כלומר, שהתורה נקראת על שמו של הקב"ה, שנאמר "כי אם בתורת ה' חפצו" (תהילים א', ב'). "...והוא יצא בגפו" - בלא זכות, שכל מי שעוסק בתורה שלא לשמה, התורה נעשית לו סם המוות. "ואם אמר יאמר העבד" - בעולם הזה, "אהבתי את אדני" - ואני עוסק בתורה מאהבתו של מקום. "את-אשתי" - ומאהבת התורה. "ואת בני" - ואת התלמידים לשמה... "והגישו אדניו אל האלהים" - זוכה לראות פני השכינה, שנאמר "יראה אל אלקים בציון" (תהילים פ"ד, ח'). "והגישו אל הדלת" - "זה השער לה' צדיקים יבאו בו" (שם קי"ח, כ'). "...ועבדו לעלם" - לתחית המתים שהם עולם שאינו כלה, שנאמר "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה... כן יעמד זרעכם ושמכם" (ישעיהו ס"ו, כ"ב).

המדרש מסתמך על אסוציאציות של ביטויים כגון "יצא לחפשי" - חופשי מן העולם, חופשי מן המצוות. "אשה" - במשמעות של תורה, על פי הפסוק במשלי. "בנים" - במשמעות תלמידים, וכיו"ב. המחבר מצרף את ההיגדים האמורים בפסוקי עבד עברי, ויוצר שלמות רעיונית שאמנם מנותקת מן ההקשר הכללי, אבל יש לה קשרים פנימיים ודינמיקה פנימית משלה, גם ללא קשר לקונטקסט.

יצוין שמדרש הדורש את הפסוקים בדרך אליגוריסטית, מצוי גם בחז"ל: "אם בעל אשה הוא

מחבר "מושב זקנים" נזקק בחיבורו לנושא טעמי המצוות. הוא נוהג לבאר טעמה של המצווה בכללה, או טעמו של חלק ממנה. לעתים הוא מצטט מדברי הרמב"ם והרמב"ן שעסקו רבות בנושא זה.

"נפש כי תחטא" (ויקרא ד', ב'). המחבר מבאר את התיבה "נפש" בצטטו את דברי הרמב"ן: "כתב הרמב"ן, בעבור היות המחשבה בנפש והיא השוגגת הזכיר כאן נפש"⁴⁹. המחבר ממשיך להביא מדברי הרמב"ן המבאר את נושא הקרבנות בכלל: "וטעם הקרבנות על הנפש השוגגת, שכל העוונות יולידו גנאי בנפש ולא תזכה לקבל פני יוצרה, רק בהיותה טהורה, ולכן הנפש השוגגת תקריב קרבן שתזכה לקרבה אל האלקים אשר נתנה, ובעבור זה הזכיר כאן נפש". אחר כך ממשיך המחבר להתייחס לחטאת הכהן המשיח, ואף כאן הוא מצטט מדברי הרמב"ן: "ולא הזכיר בחטאת הכהן המשיח 'וכפר עליו ונסלח לו', כאשר אמר בקהל, בנשיא ובהדיוט, ואולי לרוב מעלתו לא יסלח לו סליחה גמורה עד שיתפלל ויתחנן לאלוקיו, כי מלאך ה' צבאות הוא, וצריך להיות נקי וטהור ידיים"⁵⁰.

"פר בן בקר לחטאת" (ויקרא ד', ג'). "הקשה הר"א מגמייזא: למה כפרתו של כהן בפר בן בקר? ותירץ, לפי שהם חטאו בפר שהוא עגל, יהיה קרבן חטאתם פר, וכן הנה מידתו של הקב"ה, באותו דבר שהוא מוחץ בו הוא מרפא".

"על שפך הדשן ישרף" (ויקרא ד', י"ב). "הקשה הרא"ש למה ציווה הכתוב לשרוף הפר מחוץ למחנה לעין כל? ותירץ לומר, שלא יתבייש אדם מחטאו ויתוודה עליו, שהרי אפילו כהן גדול מתוודה ומביא חטאתו".

"שתי צפרים" (ויקרא י"ד, ד'). "למה ציווה הקב"ה ליקח ב' צפרים לטהרת מצורע ולשחוט אחת ולשלוח אחת? אלא סימן נתן לו הקב"ה, כשם שאי-אפשר לצפור השחוט וקבור בארץ לזון ממקומו, כך אי-אפשר לצרעת לבוא עוד עליך".

"ואשה אל אחתה לא תקח לצרר לגלות ערותה עליה בחייה" (ויקרא י"ח, י"ח) "פירש הרא"ש טעם האיסור, כיוון שהיו אחיות ואוהבות זו לזו, אינו ראוי שתעשה אותן צרות וישנאו זו לזו. ולא פירש כן אשה ובתה ואשה ואמה, כי אותם הם שאר ואסורות אפילו לאחר מיתה".

"שעטנז" (ויקרא י"ט, י"ט). "כתב הרמב"ן, טעם כלאי הבגדים להרחיק התערובות במינים, ואסר הרגילים לעשות מהם בגד. והרמב"ם כתב במורה נבוכים⁵¹, כי טעם השעטנז מפני שהיה בזמן ההוא בגד ידוע לכומרים בעלי הכשפים שבהן היו עושים כל מעשיהם, ואמר שמצא זה כתוב בספריהם. ולפי שהיה עניין גדול ורצוי להם מאד שיפעלו בו פעולתם הרעות לע"ז, הרחיקה אותם התורה, כי התורה תבוא למחות מעשיהם ולהכחיד זכרם".

"כי אם בתולה מעמיו" (ויקרא כ"א, י"ד). "הקשה החסיד ולמה נצטווה כהן גדול בבתולה דווקא ולא באלמנה? ותירץ, לפי שהיה מזכיר את השם. ושמא נתן עיניו באשת איש בשעת אזכרה שימות בעלה וישאנה, לכן אמרה תורה שישא בתולה ולא אלמנה".

ויצאה אשתו עמו" - כביכול הקב"ה הוא בעל לישראל, וכתוב "כי בעליך עשיך ה' צבאות שמו" (ישעיהו נ"ד, ה'). "ויצאה אשתו עמו" - יצאו מן הגלות כביכול הקב"ה וישראל. "אשה" זו כנסת ישראל⁴⁵. יש לשים לב לכך, שהמחבר מסתמך בפירושו על פסוקים ממקומות שונים במקרא, באופן שפירושו האליגוריסטי משתלב בדרך נאה בלשון המקרא ורעיונותיו.

גם את פרשת נגעים מפרש בעל "מושב זקנים" בדרך אליגוריסטית כשהבסיס הרעיוני לפירושו הם דברי הגמרא בערכין: "אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן על שבעה דברים נגעים באין: על לשון הרע, ועל שפיכות דמים, ועל שבועת שוא, ועל גילוי עריות, ועל גסות הרוח, ועל הגזל, ועל צרות העין"⁴⁶.

בעל "מושב זקנים" מביא את הפירוש בשם הר"א מגרמייזא: "אדם כי יהיה בעור - בשרו שאת" (ויקרא י"ג, ב') - הוא גבהות לב, שנאמר "ומשנאיך נשאו ראש" (תהלים פ"ג, ג')⁴⁷, כלומר, אותם שמהלכים בקומה זקופה, הקב"ה משפילן, שנאמר "גבה-עינים ורחב לבב אתו לא אוכל" (שם ק"א, ה'). אל תקרי "אתו" אלא "אָתוּ" לא אוכל. אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור במקום אחד" ... "ספחת" - הוא הכעס כי הוא עוון פלילי, שנאמר "הסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך" (קהלת י"א, י'), ואין רעה אלא גיהינום, שנאמר "ביום רעה ימלטהו ה'" (תהילים מ"א, ב'), ימלטהו ה' מגיהינום ... "בהרת" - הוא השקר שנאמר "הרה עמל וילד שקר" (תהילים ז', ט"ו)⁴⁸.

"ושער בנגע הפך לבן" (ויקרא י"ג ג') - שכבר נשתרש בחטא עד שהזקין ונעשין שערותיו לבנות... "וראהו הכהן וטמא אתו" - כיוון ששנה ושילש אין מספיקין בידו לעשות תשובה. "ואם בהרת לבנה" (שם, שם ד') - כלומר, שלא האדים העוון כ"כ. "ועמק אין מראה" - כלומר, שלא העמיק להרשיע כ"כ. "ושערה לא הפך לבן" - שלא הזקין בחטא. "והסגיר הכהן את הנגע" - כלומר, יוכיח אותו בסתר אולי יקבל תוכחה וישוב. "ואם הנגע עמד בעינו" (שם, שם ה') - כלומר, שלא הועילה תוכחתו, אלא עדיין עמד במרדו. "והסגירו הכהן שבעת ימים שנית" - כלומר, עוד יחזור ויוכיחנו בסתר בפני ב' או ג' אך לא ברבים. "וראה הכהן והנה כהה הנגע" - כלומר, שנתכרכמו פניו וקיבל עליו מרדות. "לא פשה הנגע" - כלומר, לא הוסיף לחטוא. "וטהרו הכהן" - יסדר לפניו דרכי תשובה ויטהרנו מעווננו... "ואם פשה תפשה" - ואם אחר התשובה יחזור לסורו. "ונראה שנית אל הכהן" - כלומר, יודיעו אותה לכהן שסידר לפניו דרכי תשובה. "וטמאו הכהן" - יגלה קלונו ויוכיחנו ברבים וילבין פניו...

כאמור, יוצא המפרש מתוך דברי הגמרא בערכין, ולפיכך הוא מפרש את הפסוקים על עבירות הקשורות במידות, כשאת הביטויים הקשורים בטומאה הוא דורש על טומאה הקשורה בהתנהגות.

וראה עוד בפירושו לויקרא ז', י"א "וזאת תורת זבח השלמים"; שם י"א, ג' "מעלת גרה"; שם י"ג ב' "שאת"; שם כ"ג, ה' "פסח לה". יצוין שבמקרים רבים מביא המחבר את הפירוש האליגוריסטי בשם ר"א מגרמייזא.

"אך בעשור" (ויקרא כ"ג, כ"ז). הקשה הר"א מגרמיזא, למה בעשור ולא ביום אחר? אמר הקב"ה תענו נפש בעשור ואזכור לכם זכות אברהם שנתנסה בעשר, ומל עצמו בעשור, וזכות יצחק שהיה נסיון עשירי, וזכות יעקב שנתברך בעשר, בפסוק "ויתן-לך" (בראשית כ"ז, כ"ח) - עשר תיבות, ואמר "עשר אעשרנו לך".

"ואיש כי-ימכר בית מושב עיר חומה" (ויקרא כ"ה, כ"ט). "כתב הרמב"ן בעבור שממכר ביתו של אדם קשה בעיניו מאד, ויבוש על מכירתו, רצתה התורה שיגאלנו בתוך השנה הראשונה. ובעבור כי אדם לשדה נעבד וממנו יצא לחם למחייתו, רצתה שיצא השדה ביובל. אבל הבית לאחר היאוש ששינה דירתו ועמד שנה בבית אחר, לא יזיק לו, כי לא תתמעט מחייתו אם יחלט"⁵².

סוטה (במדבר ה', י"ב). "הקשה החסיד למה צוותה התורה מצוות סוטה? יאמר כך - אם יראוה העדים מזנה, תתחייב מיתה, ואם לאו - תינקה. ותי' א"כ לא היה תקנה, כי כשיעלה אדם לרגל ומניח אדם אשתו בבית, ולפעמים היו נשאים פריצים ושם לא היו עדים, נמצא שיקלקלו עמה. ואפילו אם היתה נקיה לעולם, לא היה לב הבעל שלם עם אשתו. לכן אמרה תורה ישקוה במי סוטה, ותירא כל אחת ואחת ותשמור עצמה שלא תבוא לידי השקאה".

"לא-יוכל בעלה הראשון" (דברים כ"ד, ד'). "ותימה, למה אסרה תורה להחזיר גרושתו לאחר שלקחה איש אחר? וי"ל לולי זה היה עקור לאו ד"לא תחמוד", כי עשיר יאמר לעני גרש אשתך ואשאנה חודש או חדשיים ואח"כ אגרשנה ותחזירנה".

וראה עוד בפירושו לויקרא א', ב', "מן הבהמה"; שם א', ג' "אל פתח אהל מועד"; שם ב', י"א "כי כל שאר וכל דבש"; שם י"ב, ד' "תשב בדמי טהרה"; שם י"ח, ו' "איש איש אל כל שאר בשרו"; במדבר א', ב' "שאו את-ראש"; שם ט"ו, ל"ח "הכנף פתיל תכלת".

המחבר נזקק לסוגיית טעמי המצוות בתחומים שונים. יושם לב לכך, שהוא מרבה להביא טעמים מוסריים הקשורים למידות, ליחסים שבין אדם לחבירו ולתשובה. כך בפירושו לויקרא ד, ג'; ד', י"ב; כ"א, י"ד; במדבר ה', ט'; דברים כ"ד, ד'. אולם לא רק לצווים המוגדרים כחלק מתרי"ג מצוות מוצא המחבר טעמים. יש והוא נזקק להסבר פרט זה או אחר בהוראות התורה, כגון במדבר א', ג' - "מבן עשרים שנה ומעלה". המחבר שואל "מה טעם ציוותה התורה בן עשרים דווקא?" המחבר מביא את תשובת הרמב"ן שלפני גיל עשרים עדיין איננו חזק כל כך. אולם להסבר זה סומך המחבר את פירושו המעוגן בדברי חז"ל: "ותי' בעבור שבן עשרים יש לו מצוות הרבה: בן ה' למקרא, בן עשר למשנה, בן י"ג למצוות, בן ט"ו לתלמוד, ואח"כ בן עשרים לרדוף"⁵³. אחרי שיש לו מצוות הרבה יכול בטוב לרדוף במלחמה".

פרשנות חז"ל בחלק הסיפורי של המקרא

"מושב זקנים" כפרשן מבעלי התוספות, אמון על פירושי חז"ל. המחבר מסגל לעצמו את מחשבתם והוא רואה את התורה שבכתב עם פירושי רבותינו כיחידה אחת בלתי נפרדת.

מלוי פערים פרשניים בדרך חז"ל

"ויאמר קין אל הבל אחיו" (בראשית ד', ח'). הפסוק איננו מציין מה אמר קין להבל. שאלה זו העסיקה את פרשני המקרא. המחבר מפרש על פי חז"ל. תחילה מביא את דברי התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל, לפיו שיחת קין והבל נסבה על ענייני השקפת עולם. הבל הסביר לקין מדוע קרבנו נתקבל וקרבנו של קין נדחה. לאחר הביאו את דברי המתרגם בקיצור. מוסיף המחבר לומר: "וי"מ (שאמר קין להבל נחלק את העולם) אמר לו הבל: הן. אמר לו קין (הארץ שלי) הוא ואין לך שום דבר בארצי, קום מעל גבי ארצי. אמר לו הבל: אחי, לא לכך נתכוונתי אלא שלא אהיה עובד אדמה. מיד ויחבקו שניהם יחדו ונפל קין. א"ל קין להבל: אל תהרגני, וחס הבל עליו. מיד קם קין ויהרגהו"⁵⁴. תשובה אחרת אף היא מחז"ל מביא המחבר: "על מה היו מדיינין? א"ר הונא: תאומה יתירה נולדה עם הבל, זה אומר אני נוטלה שנולדתי עמה, ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו"⁵⁵.

המקרא וחז"ל כיחידה אחת

"מושב זקנים" רואה בתורה כולה, שבכתב ושבע"פ, יחידה אחת שלמה, שחלקיה תואמים זה את זה, ולא ייתכנו בה סתירות ובקיעים. לפיכך הוא נוהג להביא מדברי חז"ל, להקשות מדבריהם על הפסוק, ולתרוץ. לעתים השאלה מתעוררת למקרא פירוש רש"י, שנחשב בעיני בעלי התוספות כבר-סמכא בפרשנות.

"ותלך ותתע" (בראשית כ"א, י"ד) "פרש"י, שחזרה לגילולי בית אביה. וקשה, והלא בסדר חיי שרה כתיב: "ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה" (שם כ"ה, א'). ואמרו חז"ל זו הגר, ולמה נקראת שמה קטורה? לפי שמעשיה נאים כקטורת⁵⁶. ואיך חזר אברהם ולקחה? וי"ל שעשתה תשובה. לפנינו פירוש המורכב מארבעה חלקים:

1. פירוש רש"י לפסוק המתבאר.
2. פסוק אחר המצוטט עם פירוש חז"ל.
3. הקושיה
4. התשובה.

להיגר "ותלך ותתע" מפרש רש"י שחזרה לגילולי בית אביה. הפסוק ופירוש רש"י מובאים כיחידה אחת, שלמה ומוצקה במידה כזו שניתן להקשות עליה ממקום אחר. אחר כך מביא המחבר את הפסוק "ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה", בצרוף הסברם של חז"ל, שקטורה היא הגר. לפנינו אפוא, שני פסוקים שהאחד משולב בפירוש רש"י, ומשנהו בדברי חז"ל. שני הפסוקים בצירוף הפרשנות הנלווית אליהם נראים כסותרים זה את זה. אם הגר חזרה לגילולי בית אביה, וקטורה זו הגר, ואברהם לקחה, איך זה שלקח עובדת ע"ז? המחבר מיישב את הקושיה שעשתה תשובה.

"וישמע אלקים את קול הנער" (בראשית כ"א, י"ז). "פרש"י, מכאן שיפה תפילת חולה עליו מתפילת אחרים⁵⁷. ותימה, הא אמרין אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים⁵⁸. וי"ל תשובה שאני. ר"י דאורלינ"ש". המחבר מקשה מחז"ל על היחידה הכוללת את הפסוק עם פירוש רש"י, ומתרץ את הקושי בכך שתשובה שאני, כלומר במקרה של עשיית תשובה אין מגבלה של "אין

חבוש מתיר עצמו מבית האסורים", שהרי תפילתו נתקבלה. המחבר ממשיך לבאר באמרו: "לגבי ישמעאל איכא למימר דמרוכ חליו נתכפרו לו כל עוונותיו, כדאמרינן בנדרים פרק אין בין המודר הנאה, דאין החולה קם מחליו עד שימחלו לו כל עוונותיו⁵⁹. דכתיב: "הסלח לכל עונכי הרפא לכל תחלואיכי" (תהילים ק"ג, ג').

פירושי חז"ל כפותרים בעיות מקראיות

לעתים המחבר מעורר בעיה שאיננה פרשנית במובן המקובל, אלא יותר רעיונית מחשבתית, ומוצא לה תשובה בדברי חז"ל. התשובות כוללות רעיון המנוסח בתמציתיות. דומה כי אולי ראה המחבר צורך להביא את הרעיון שבדברי חז"ל, ואולי אף בכמה מקרים חיבר לשם כך את השאלות, שכן הללו אינן חמורות. בד"כ יש בתשובות אלו לקח רעיוני, מוסרי, אמוני או הסטורי.

"ויוסיפו עוד שנא אתו" (בראשית ל"ז, ה'). "וא"ת איש כמוהו כיוסף, נבון וחכם, איך היה מספר בפני אחיו אחר אשר היה יודע ורואה שהם שונאים אותו על חלומותיו, ובכל יום היה מוסיף קנאה בינו וביניהם? וי"ל דיוסף היה בר חכים ורואה באיספקלריא, ואמרו רבותינו הכובש נבואתו במיתה⁶⁰. פי' נביא המעלים ומכסה הנבואה שמראים לו מן השמים, חייב מיתה בידי שמיים. אומ' מוטב שאפול בידי אדם, ומספק אנצל ברחמי שמים..."

"ויתן להם יוסף עגלות על-פי פרעה" (בראשית מ"ה, כ"א). "תימה, וכי יוסף שהיה ממונה היה צריך ליטול עצה לשלוח העגלות לאביו? וי"ל אין הכי נמי, משום דאמרינן אין פרה וחזירה יוצאת מארץ מצרים אלא א"כ ניטל האם שלה"⁶¹.

"וישבע יוסף את בני ישראל לאמר" (בראשית נ', כ"ה). "תימה, למה לא ציווה בניו להוליד עצמותיו לארץ ישראל, אבל ציווה לבני אחיו? וי"ל שכן יש במדרש שאמר לאחיו ממקום שלקחתם אותי החזירוני. משכם לקחתם אותי, לשכם החזירוני. וכן עשו שנאמר "ואת עצמות יוסף..." (יהושע כ"ד, ל"ב)⁶². לפנינו בעיה מקראית ותשובה מדרשית, אותה תומך המחבר בקביעה הלכתית: "הגונב טלה מן העדר וסלע מן הכיס, למקום שגנב יחזירו, ואפילו למדי⁶³, ובשכם נמכר ושם החזירוהו".

"ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים" (שמות י"ז, ט'). "תימה, למה אמר יותר ליהושע להלחם בזאת המלחמה ממלחמה אחרת כגון סיחון ועוג, ואם בשביל שרצה להלחם ולא היה יכול להלחם, א"כ יאמר לאהרון או לחור להלחם, ואחר יתמוך ידיו? המחבר משיב לשאלתו: "ונ"ל ראייה לדברי חז"ל שאמרו, שאין זרעו של עשו נופל אלא בידי בניה של רחל, ואפילו כשהיה נלחם בעמלק היה לוקח בני רחל, כדאיתא בפרק יש נוחלין⁶⁴."

הרחבה הלכתית ומדרשית

"מושב זקנים", כיתר בעלי התוספות, אמון על מחשבת חז"ל, ודבריהם קדושים כמעט כתורה שבכתב. העיון בפסוקי המקרא מקשר אותו עם דברי תורה שבעל-פה. לפיכך, במקומות רבים בפירושו הוא מרחיב את היריעה הפרשנית, ומביא הלכות הקשורות בפסוק המתפרש או מביא

הרחבה הלכתית:

המחבר מביא את הסוגיא התלמודית הדנה בעניין "בסכת תשבו" (ויקרא כ"ג, מ"ב). ג' בסוכות כתיב בפרשה - רמז לג' דפנות⁶⁵.

"בסכת תשבו" - וכתוב "חג הסוכות תעשה לך" (דברים ט"ז, י"ג), תעשה ולא מן העשוי. וכן פסק, סוכה ישנה אפילו נעשית לשם מצווה, אם לא נסתרה קצת ולא חידש בה כלום, אינו יוצא בה לשנה הבאה. "תשבו" כעין תדורו, ודירה הווי בין יום ובין לילה, ואסור לשטוח בגדים על הסוכה ואפילו הן לחין, דילמא אמרי מותר לסכך בדבר המקבל טומאה, והתורה אמרה: "מגרנך ומיקבך", מה גורן ויקב שאינו מקבל טומאה, אף כל שאינו מקבל טומאה. ד"א "בסכת תשבו" - בגמרא אמרו: תשבו כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו, אף ישיבת סוכה איש ואשתו. ואע"פ שהנשים פטורות מן הסוכה, שנא' "האזרח" - להוציא את הנשים⁶⁶.

בכמה מקומות הרחבת היריעה הפרשנית כוללת, פרט לפירושי חז"ל, גם עיון בתקנות חכמים, הקשורות לפרשה בעקיפין. כך בפירושו לפרשת עריות, "איש איש אל כל שאר בשרו" (ויקרא י"ח, ו'), הוא דן בטעם איסור העריות, בהביאו את דברי הרמב"ן וראב"ע. מיד אחר כך הוא מוסיף: "הקשה הר"י מה ראו חכמים שתיקנו לקרות פרשת עריות ביום הכפורים? מה עניין עריות ליום הכפורים, שבכל מועדים אנו קוראים מעניינו (של יום), ושל יום הכפורים בעריות? אלא באותו עניין שהקב"ה מזהיר לישראל, חייבין אנו לבקש רחמים וסליחה ולומר: רבון העולמים כשם שהזהרת אותנו על העריות ואמרת לנו שעריות אשה ובתה לא תגלה, והעניין הזה באנו לפניך לבקש רחמים שלא תגלה ערוותנו מחטאתינו, כמה שנא' "ותשליך במצלות ים כל-חטאתם" (מיכה ז, י"ט).

הרחבה מדרשית

"וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ויקרא י"ב ג'). "זש"ה "כל אמרת אלוה צרופה" (משלי ל', ה'). "שאל טורנוס רופוס הרשע את ר"ע, "איזה מעשים נאים של הקב"ה או של בני אדם?" א"ל "של בני אדם". א"ל "הרי שמים וארץ אם אתה יכול להם". א"ל ר"ע "לא תאמר בדבר הזה שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין בהם, אלא בדבר שהן מצויין בבני אדם". א"ל "למה אתם מולים?" א"ל ר"ע "הייתי יודע שכך תשאל ולכך קדמתי להשיב לך, ויפה כוונתי". הביא לו שבלים וגלוסקאות, "איזה מהם נאה? אילו מעשה הקב"ה ואילו מעשה בשר ודם..." א"ל אותו רשע "הואיל והקב"ה חפץ במילה, למה אינו נולד מהול במעי אמו?" א"ל "לפי שנתן הקב"ה המצוות לישראל כדי לצרפן ולנהגן עליהן בזכותן, שנא' "כל אמרת אלוה צרופה" (משלי ל', ה')⁶⁷.

דרשה מוסרית

יש והמחבר מרחיב את דבריו ודורש דרשה מוסרית, הנובעת מתוך הפסוק המתפרש, מרוחו ומאווירתו, ולקחה בצדה. "כי ימוך אחיך" (ויקרא כ"ה, כ"ה). "זש"ה "אל תגזל-דל כי דל הוא" (משלי כ"ב, כ"ב). כמה יכול אדם לגזול דל שאין לו דבר? אלא אם היית אומר לפרנסו וחזרת בך ואמרת: עד מתי אספיק אותו? ומנעת עצמך מליתן לו, הוי אומר "אל תגזל דל", וכתוב "כי ה'

יריב ריבם" (שם, שם כ"ג) "ריבו" לא כתיב אלא "ריבם". אמר הקב"ה אני ארון אותך ואותו. אתה עשיר והוא עני, למה כך? לפי שאתה מחסר נפשו, ואם אין אתה מפרנסו, הוי "וקבע את - קובעיהם נפש" (שם כ"ג).

יחסו של "מושב זקנים" לרש"י

במשך אלף חמש מאות השנים מחתימת התלמוד הבבלי ועד היום, אין אולי ספר שהשפיע השפעה חינוכית מכרעת על עמנו, יותר מפירוש רש"י לתורה.

רש"י נחשב להפרשן בה' הידיעה⁶⁸. בעלי התוספות שקמו בעקבות רש"י, לרוב ענוותנותם, קראו לעצמם "תוספות", כיוון שראו את עצמם כמוסיפים על דברי רש"י ומבארים אותו, ולא כעומדים על רגלי עצמם. פרשני המקרא בצרפת למדו חומש עם רש"י, והיו אמונים על פירושו, עד כדי כך, שהוא נחשב כמעט לחלק טבעי מהפסוק. או למצער, למלווהו הנאמן. "מושב זקנים" מצטט מרש"י רבות, כשהציטוט מלווה בדרך כלל, בקושיה שתשובתה בצידה. מגמת המחבר היא להעמיד את פירוש רש"י למבחן באמצעות קושיות שהוא מקשה עליו, לעתים מפסוק אחר או מדברי חז"ל או מההיגיון. כיוון שהדוגמאות רבות מאוד, נעניין באחדות מהן.

"ולאברם היטיב בעבורה" (בראשית י"ב, ט"ז). "מה שפירש רש"י "למען ייטב לי - לתת מתנות", קשה והלא "שונא מתנות יחיה" (משלי ט"ו, כ"ז), וכי היה רוצה להתעשר בדבר איסור? אלא י"ל כי דעתו וכוונתו היה כדי שלא יבינו שהיא אשתו".

"באלני ממרא" (בראשית י"ח, א'). "פרש"י, שנתן לו עצה על המילה. וקשה, וכי אברהם היה צריך ליטול עצה לקיים מצוות הבורא ית', מה שלא עשה בכל הנסיונות? וי"ל כי זאת העצה לא היתה לעשות המצווה רק בעבור שלא היה יודע מאי זה איבר ימול, ואמר לו ממרא: "מה אמר לך הקב"ה? א"ל המול כל זכר. א"ל א"כ מדקאמר "כל זכר" ולא נקבה, ש"מ במקום שהוא ניכר בין זכרות ונקבות"⁶⁹.

"וימשכו ויעלו את יוסף" (בראשית ל"ז, כ"ח). "פרש"י, וימשכו בני יעקב. ותימה, מי דחקו לפרש כן, ולא יפרש כפשטיה דקרא דכתיב "ויעברו אנשים מדינים סחרים", והם משכוהו מן הבור⁷⁰, והם מכרוהו לישמעאלים בעשרים כסף, והם קנאוהו מבני יעקב? ואע"ג דכתיב "לכו ונמכרנו לישמעאלים" (שם, שם כ"ז), י"ל שכתוב כך שהישמעאלים היו עסוקים בקנייתו עם בני יעקב, נזדמנו מדיינים סוחרים והעלו בדמיו וקנאוהו ומשכו אותו מיד מן הבור, ואח"כ נתחרטו הישמעאלים שלא קנאוהו מבני יעקב, וקנאוהו ממדיינים, והישמעאלים הורידוהו למצרים".

"בחרבי ובקשתי" (בראשית מ"ח, כ"ב). "פרש"י ז"ל, כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם, נתקבצו כל סביבותיהם להזדווג להם, וחגר יעקב חרבו וכו'⁷¹, א"כ משמע הכא דאותם אנשים שהיו עומדים בסביבותיהם, עשו מלחמה עם בני יעקב. וקשה, והא כתיב לעיל בפרשת וישלח: "ויהי חתת אלוקים על-הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב" (בראשית ל"ה, ה'). וי"ל שלא רדפו ולא עשו מלחמה עמהם, אבל אחר ששמעו שבני יעקב הרגו בני שכם, היו יראים

מעצמם שלא יהרגום כמו שהרגו אחרים, ונתקבצו כולם לעיר אחת, שאם יבואו בני יעקב להורגם, יעמדו כנגדם וילחמו עמהם".

פירושי רש"י בפרשיות ההלכתיות

"אם בגפו יבא בגפו יצא" (שמות כ"א, ג').

"פרש"י, שאין רשות לרבו למסור לו שפחה כנענית"⁷². "ותימה, והא כתיב "אם אדניו יתן-לו אשה" (שם, שם ד') א"כ משמע דיש לו רשות ליתן לו אשה. אלא איכא חילוק: היכא דאין לו ישראלית, אינו מוסר לו, אבל היכא דיש לו, מוסר לו"⁷³. ותימה, אדרבה איפכא מסתברא, דאם אין לו אשה - אז היה לו למסור לו. וי"ל שהטעם הוא שאם היה לוקח כנענית, שאין לו ישראלית, היה אוהב אותה ואת בניה, שאין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו הראשונה, וגם הבנים הראשונים, ולא יוציאנה לעולם בשביל אשתו, ויהיה נרצע. והתורה אמרה "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כ"ה, כ"ה), ולא עבדים לעבדים⁷⁴. אבל אם היה נשוי מתחילה, אין לחוש שלא יצא בעבור הכנענית, לפי שהוא נשוי ויצא בעבור העברית שהיא ראשונה".

"למען אשר לא ילמדו אתכם" (דברים כ', י"ח) "מפרש"י, הא אם עשו תשובה ומתגיירין, אתה רשאי לקבלם"⁷⁵. "וא"ת והא גבי ז' עממין כתוב "לא תחיה כל נשמה" (שם כ, ט"ז). ואם כן, איך פירש רש"י שאתה רשאי לקבלם? וי"ל דקרא ד"לא תחיה כל נשמה", מיירי בשלא רצו לעשות תשובה⁷⁶ אבל אם רצו מקבלים אותם. וא"ת אם כן למה כעס יהושע על הגבעונים כשרימו אותו, והלא באו להתגייר? וי"ל לפי שלא רצו להיות ישראלים גמורים, רק קיבלו עליהם שלא לעבוד ע"ז".

בראשית דברינו הבאנו את דעתו של פוזנסקי אודות בעלי התוספות, שבענוותנותם קראו לפירושיהם "תוספות". בראותם את עצמם כמוסיפים על דברי רש"י⁷⁷. וכמו כן את דעתו של סגל, הסבור שבעלי התוספות, הגם שהמשיכו לעסוק במקרא, לא עשו זאת על דעת עצמם, אלא על דעת קודמיהם, ומה שחידשו היה רק בדרך הדרש והפילפול⁷⁸. דומה שדברים אלו אינם מדויקים כאשר עוסקים בפירוש "מושב זקנים" לתורה. אנו נוכחנו לדעת, כי הגם שהוא פרשן לקטן, הוא יכול להחשב כפרשן העומד ברשות עצמו. ידיו של המחבר רב לו במיגוון רחב ביותר של נושאים. אין הוא מסתפק בפירושים של פילפול, אלא נזקק לפירושי פשט, כשהוא דן במבנה הפסוק, בסדר המשפטים בו, בבחירת מלותיו, ובהשוואה למקומות אחרים במקרא. כן הוא נותן דעתו להערות ספרותיות, בהן הוא דן במבנה הקטע המתפרש. המחבר שולח ידו בפרשנות ריאליסטית, כשהוא מבאר התרחשויות תוך התחקות אחר הריאליה שמאחרי התיאור המקראי.

בכמה מקומות מצאנוהו מבאר פרשיות בדרך אליגוריסטית, על תורה ולימודה, על מעלות המידות ועל תשובה. המחבר נותן דעתו לפרשנות רעיונית ועונה לבעיות מחשבתיות, כגון: למה לא ציווה הקב"ה על האדם לבלתי אכול מעץ החיים מתחילה? למה הקפיד הקב"ה על צחוקה של שרה? איך יוסף הצדיק לא גילה לאביו שהוא חי במצרים? המחבר דן בסתירה המדומה שבין "פוקד עוון אבות על בנים" לבין "איש בחטאו יומתו" וכיו"ב. סוגיית טעמי המצוות מעסיקה אותו, כשהוא הולך בתחום זה בדרכו של הרמב"ן.

מושב זקנים" מתייחס לתורה כולה על שני חלקיה, שבכתב ושבע"פ, כאל יחידה אחת שלימה, ומשתדל לתרץ סתירות ולמלא פערים. הוא מתייחס אל האבות כאל מקימי תרי"ג מצוות, כפי שמובא בחז"ל, ולפיכך הוא משתדל לתרץ את התנהגותם, כאשר זו איננה הולמת את דרישות התורה. כל זאת בצד פרשנות חז"ל בהלכה ובאגדה. לפנינו מתגלה אפוא פרשן רחב אופקים השולח ידו בכל תחומי הפרשנות, כשהוא משכיל לשלב פרשנות חז"ל עם פשט הכתוב, ריאליה לצד אליגוריה, רעיונות וטעמי המצוות, פרשנות מקורית לצד אימוץ דברי קודמיו. בכך יצר המחבר חיבור פרשני מגוון, מרתק ומעניין, שכל לומד ימצא בו מנטיית לבו.

הפרשנות הצרפתית ברובה לא זכתה לתפוצה. רש"י גדול פרשניה, האפיל באישיותו על אלה שבאו בעקבותיו. הפירוש "מושב זקנים", כקבצים אחרים של בעלי התוספות, היה חבוי, חבוש וטמון בכתב יד, נעלם מעין כל. הסתר פנים של מאות שנות גלות, היה גם מנת חלקו. בדורנו דור הגאולה, זכו גם חלק מפירושים אלה לגאולתם. אחרים מצפים עוד לתורם. "מושב זקנים" שראה אור לראשונה בשנת תשי"ט, עדיין לא קנה את מקומו המכובד בקרב הלומדים⁷⁹. יהי רצון שדברינו הלוטים במאמר זה, יתרמו לכך, להגדיל תורה ולהאדירה.

הערות ומראי מקום

1. ש. אברמסון, (1974) בעלי התוספות לתורה, ירושלים, עמ' 7.
על בעלי התוספות לתורה ראה:
L. zunz, (1845) zur geschichte und literatur Berlin PP. 75-102.
שא. פוזננסקי, (תרע"ג) מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, וורשא, עמ' CXIV-XCII
2. פוזננסקי, שם עמ' XCII
3. פוזננסקי, שם עמ' CXIV
4. קובץ פירושי רבותינו בעלי התוספות ז"ל. יו"ל פעם ראשונה מכת"י ששון מס' 409, על ידי סלימאן בן דוד ששון, לונדון 1959. כת"י זה היה בארם צובא ונרכש על ידי אביו של המהדיר. מסיבה זו לא היה מוכר לצונץ ולפוזננסקי שלא כתבו עליו בספריהם.
5. ראה הערת המהדיר בעמוד הראשון של הקדמתו, הערה 2.
6. פוזננסקי, שם, עמ' XCII
7. פרשנות המקרא, ירושלים 1971, עמ' ע"ח.
8. משנה קדושין ד, י"ד; בבלי יומא כ"ח ע"ב. הרמב"ן בפירושו לבראשית כ"ו, ה' שואל: כתוב "וישמר משמרת מצותי חקותי ותורתי", וחז"ל אמרו שאברהם קיים אפילו דקדוקי תורה, ואם כן איך הקים יעקב מצבה ונשא שתי אחיות?
הרמב"ן משיב שאולי נאמר "משמרת" - שניות לעריות של בני נח, ו"מצותי" - גזל ושפיכות דמים. "חקותי" - איבר מן החי וכלאים, ו"תורותי" - דינים ואיסורי ע"ז; שבכל אילו נצטוו בני נח. ואברהם שמר אפילו דקדוקין וחומרות במצוות שלהן.
הרמב"ן מביא הסבר, הנראה לו לפי דעת רבותינו, שאברהם למד את כל התורה ברוח הקדש, ועסק בה ובטעמי מצוותיה וסודותיה, ושמר אותה כמי שאינו מצווה ועושה.

9. משנה קדושין ד' י"ד; וראה תורה תמימה לבראשית כ"ו, ה' אות ד'.
10. בבלי קדושין ל"א ע"א. בבלי ב"ק פז' ע"א.
11. דברים כ"א, ט"ו - י"ז; ב"ב קלג' ע"ב.
12. ראה גיטין ל"ט ע"א.
13. מה שאירש מאבא מכור לך... לא אמר כלום. ב"מ ט"ז ע"א.
14. המחבר מצטט מדברי רש"י בפירושו לבראשית כ"ה, כ"ו, שיעקב נוצר מטיפה ראשונה, שכן בשפופרת שפיה צר, הנכנס ראשון יוצא אחרון.
15. ב"מ שם.
16. חולין ב' ע"א.
17. שבת ל"ג ע"ב.
18. כתובות קי"ב ע"א.
19. ראה לעיל הערה 6; 7.
20. סוטה כ"ו, ע"א.
21. סנהדרין כ"ב ע"ב.
22. שבועות י"ח ע"ב.
23. ראה א. טוויטו, (תשל"ט) "על שיטתו של רשב"ם בפירושו לתורה", תרביץ מ"ח, עמ' 254.
24. פירושו לשמ"א א, ג. וראה י. נבו, (תש"ן) "דרכו של ר' יוסף קרא בפרשנות הפשט לנביאים ראשונים", סיני נ"ג, עמ' רלו- רלח.
25. נידה ב' ע"א.
26. הנושא נידון גם בפירוש "הדר זקנים", אולם שם התשובה שונה: "י"ל התם הרבה היתה לבאים תוך העיר כדי להעיד על המכירה יותר מאותן שבעיר, אבל הכא לא היה הדבר מוטל אלא על אותם שבעיר להיות נימולים".
27. וראה בפירושו של חזקוני שפרש אחרת.
28. הפירוש מובא אצל בכור שור בכתב יד מינכן 52, אולם בעל "מושב זקנים" מייחס אותו לר"י מאורליאנ"ש. אכן נחלקו החוקרים האם ר' יוסף בכור שור הוא ר"י מאורליאנ"ש, או שאילו שני אישים שונים. ראה על כך פוזנסקי, עמ' LVII הערה 4. וראה עוד במאמרי, סיני, כרך המאה, ח"א עמ' תקצ"א-תקצ"ב.
29. ראה לעיל הערה 3.
30. ראה י. נבו, (תשמ"ט) "קווי פרשנות אופייניים לר' יוסף בכור שור", סיני נ"ב, עמ' נו-נח.

31. וראה רש"י לבראשית י"ז, י"ז שפרש אחרת.
32. שלא כרמב"ן לבראשית מ"ב, ט'. וראה נ. לייבוביץ, (תשכ"ט) "עיונים בספר בראשית", ירושלים, עמ' 325-328.
33. על השבועה שהשביעו את יוסף ראה תנחומא לבראשית, וישב ב'.
34. ביצה ה' ע"א. תוספות שם ד"ה "כל דבר שבמנין", ובפירוש בכור שור לשמות י"ט, י'.
35. הדברים מובאים לא בשם בכור שור אלא בשם הר"י.
36. פירוש ר' יוסף בכור שור לבמדבר י"ב, ח. וראה א.א. אורבך, (תש"מ) בעלי התוספות, תולדותיהם, חבוריהם ושטתם, ירושלים, עמ' 135.
37. סנהדרין ל"ד ע"א.
38. שבת ס"ג ע"א; יבמות כ"ד ע"א.
39. וראה בהרחבה ב"ר ע, ח.
40. נמשלו דברי תורה למים, ב"ק י"ז ע"א.
41. אבות א, ד.
42. ראה לדוגמא, התרגום הארמי לשה"ש א, ח וברש"י שם.
43. אבות ו' ט'.
44. סנהדרין צ"ט ע"ב.
45. מובא בשם "מדרש" ב"תורה שלמה", מהד' מ.מ. כשר, (תשט"ז) חלק י"ז, ניו יורק, משפטים ע"ו.
46. ערכין ט"ז, ע"א.
47. יושם לב לאטימולוגיה הנלמדת: שאת - נשאו ראש, שלא כר' יונה אבן ג'נאח בספר השרשים.
48. המחבר מטעים את הדמיון האטימולוגי שבין "בהרת" לבין "הרה".
49. מובא בקיצור גם בדעת זקנים.
50. מובא בפירוש הרמב"ן לויקרא ד, ב.
51. מו"נ ג, ל"ז.
52. מובא בפירוש הרמב"ן לויקרא כ"ה, כ"ט.
53. ראה אבות ה', כ"א.
54. ראה ב"ר כ"ב ט"ז.
55. רש"י מפרש: "ויאמר קין" - נכנס עמו בדברי ריב ומצה להתעולל עליו להרגו. ויש בזה מדרשי אגדה אך זה ישובו של מקרא.
- וראה נ. לייבוביץ, (תשכ"ט) "עיונים בספר בראשית", ירושלים, עמ' 28-29.

56. ב"ר ס"א, ד'.
57. ב"ר נ"ג, י"ט.
58. ברכות ה' ע"ב.
59. נדרים מ"א ע"א.
60. סנהדרין פ"ט, ע"א.
61. סנהדרין ל"ג ע"א. הכוונה שלא יוכלו להרבות אותם מחוץ למצרים כדי לא לפגוע במונופול של מצרים על גידול בעלי-חיים משובחים.
62. סוטה י"ג ע"ב.
63. ב"מ מ ע"ב.
64. ב"ב קכ"ג ע"ב.
65. סנהדרין ד' ע"א.
66. סוכה כ"ח ע"א וע"ב.
67. תנחומא תזריע ה'.
68. ראה מ. ארנד, (תשנ"ג) "פירוש רש"י לתורה", מחנים ג', עמ' 108.
69. המקור לדברי רש"י הוא במדרש תנחומא וירא ג'. אלא ששם - שלא כתשובת "מושב זקנים" - אברהם אכן ביקש עצה, האם לקבל את צו ה', וממרא יעץ לו לקבל. ב"דעת זקנים" מובא, שאברהם לא שאל אם לקיים את המצוה, אלא אם יעשה בצנעה או בפרהסיה, וממרא נתן לו עצה לעשות בפרהסיה. וראה בפירוש הרא"ם שדן בנושא בהרחבה.
70. כפי שפירש רשב"ם.
71. מובא בב"ר פ'ט'.
72. קדושין כ' ע"א.
73. שם.
74. שם כ"ב ע"ב.
75. ספרי שופטים רב'.
76. ראה רמב"ן לדברים כ', י'.
77. ראה הערה 6.
78. ראה הערה 7.
79. ראה דבריו החשובים של א.מ. ליפשיץ, (תשכ"ו) בספרו "רש"י", ירושלים, עמ' קצ"ב.

מעמדם ההלכתי של חרשים ומפגרים ובעיות חינוכם על פי ספרות השו"ת

בספרות תושבע"פ הוזכרו חרש שוטה וקטן כקבוצה של פרטים שאינם בני-דעת וחיוב במצוות, וממילא אינם יכולים להוציא ידי חובה אחרים החייבים במצוות. מאותו טעם אינם בני חיוב בעניינים ממוניים, בדברים התלויים בדעת או במחשבה וכוונה, והרי הם בחסות הורים או קרובים מבוגרים.¹

והנה בעוד שייכותו של קטן לקבוצה זו היא זמנית, ופוקעת עם שינוי מעמדו לגדול, כתוצאה מסימני בגרות או גיל 13 שנים לבן ו-12 לבת,² הרי ששייכותם של שוטה וחרש לקבוצה זו נראית לכאורה כתמידית ואינה קשורה בגילם הכרונולוגי.³

בספרות ההלכה נדונה הבעיה הסבוכה של הגדרת קריטריון לשוטה, והאבחנות השונות הקיימות בהלכה בין פתי (רפה שכל) לבין חולה נפש, שתרגומן למושגים מוחלטים ולמושגים רפואיים של ימינו הוא בעייתי.⁴ אולם מעבר לזאת התעוררה במאה הקודמת בעיה קשה של מציאות המוכיחה, כי גם החרש וגם השוטה שוב אינם בסטטוס בלתי הפיך. בעזרת חינוך מיוחד ועזרים שונים ניתן לקדם את רובם לדרגה שיהיו מסוגלים לתקשר עם החברה הסובבת ולהפנים נורמות של התנהגות בסיסית, ובמקרים רבים ניתן לקדםם להרבה יותר מזה. מציאות זו עומדת בניגוד חריף להגדרה ההלכתית, לפיה חרש ושוטה אינם בעלי-דעת ואין שום משמעות מחייבת למעשיהם ולדיבורם.

תלמידותינו המכשירות עצמן להוראה, אם בחינוך הרגיל ואם בחינוך המיוחד, מן הראוי שתכרנה את הנושא והיבטיו ההלכתיים העדכניים.⁵ ידיעות בנושא זה חשובות לא רק למי שעוסקת עם ילד מפגר או חרש, אלא גם למי שמלמדת ילדים רגילים. לא פעם במסגרת לימוד מקצועות היהדות נתקלים התלמידים בהתייחסות ההלכתית של המשנה והגמרא לחרש ושוטה. התלמידים מתלבטים בנקיטת עמדה לגבי ילדים חריגים אלה הנמצאים בשכנותם או אף במשפחתם. התלמידים אף עלולים לתמוה על קביעה קטגורית זו של המשנה שאינה תואמת את המציאות המוכרת להם. חשוב איפוא, שהמורה תתייחס לנושא ותבהיר אותו בהתאם באמצעות הקבלה, השוואת המצב אז וכיום.

ענייננו, במאמר זה בבעיות חינוכיות הקשורות בחינוכו של ילד חרש אילם ושל ילד מפגר כפי שבאו לידי בטוי בספרות השו"ת. להלן נפרוס את היריעה בהצגת דרך ההתמודדות של פוסקי

תאריכים: שילוב החריג; חרש; אלם; מפגר; חינוך למצוות; עמדות הלכתיות; ספרות השו"ת; הוראת תושבע"פ; קטן בהלכה; חיוב במצוות; מאכלות אסורות.

על דברי המשנה הראשונה במסכת חגיגה "הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן..."⁷, מסבירה שם הגמרא⁸ שהשוו חרש לשוטה וקטן "מה שוטה וקטן דלאו בני דעה, אף חרש דלאו בר דעה הוא". וכן פירשו שם שחרש שדיברו חכמים בכל מקום "שאינו שומע ואינו מדבר" ולא מי שלוקה רק באחד מהם. וכך סיכם רמב"ם את הדברים להלכה⁹:

"חרש וחרשת האמורים בכל מקום הן אילמים שאין שומעין ואין מדברין. אבל מי שמדבר ואינו שומע, או שומע ואינו מדבר, הרי הוא ככל אדם. ואיש ואשה שהן שלמים בדעתן ואינן לא חרשים ולא שוטים נקראים פיקח ופיקחת".

אבחנה זו נכנסה גם לשולחן ערוך, למשל¹⁰:

"חרש המדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר הן כפקחין ומצטרפים. אבל מי שאינו שומע ואינו מדבר, הרי הוא כשוטה וקטן".

אולם בן זמננו הקורא הלכות אלו יתמה מיד: מה יהיה דינו של מי שנולד חרש-אילם, אבל בעזרת חינוך מיוחד שקיבל למד קרוא וכתוב, למד להגות מלים, ויש ביכולתו לתקשר עם בני-אדם, האם עדיין תישאר לגביו ההגדרה המשווה אותו לשוטה, לפי שאינו בר-דעת?

השאלות לגבי חרש סבוכות יותר עקרונית מאשר שאלות לגבי מפגר, שהרי שוטה מוגדר כאינו בר דעת, ולכן אם מצבו השתנה ממילא השתנה גם דינו. אך לא ברור היה לפוסקים שניתן לומר זאת גם על החרש. לכן נתחיל לדון במעמדו של החרש, ואח"כ נעבור לנושא המפגר.

שאלת מעמדו של החרש נדונה בכל הדורות ובתחומים שונים. בעבר היו שאלות קשות בענייני המעמד האישי (נישואין וגרושין וכן חליצה ויבום), ועם קידומם של חרשים ביכולתם לתקשר עם סביבתם, התעוררו שאלות גם בתחומי מצוות אחרים: כשרות שחיטתם, צרופם למנין עשרה בתפילה ועוד.

בנושא נישואין כבר פסק רמב"ם¹¹ שקידושיהם רק מדרבנן. כלומר: חכמים הכירו ביכולתם של בני זוג חרשים לחיות באהבה וכבוד הדדיים, אך בגלל המגבלות המשפטיות - הלכתיות קבעו להם תוקף דרבנן, וכך איפשרו גם התרתם בגט. באופן מעשי נהגו שהחרש היה עומד תחת החופה יחד עם קרובו הרגיל עמו. האחרון היה מסביר לחרש את שלבי הקידושין והנישואין, והחרש היה מאשר בהרכנת ראש. לגבי כתובה יש שנהגו שהקרוב היה צריך להתחייב בה כי החרש אינו יכול¹² ויש שפטרו מכתובה בכלל ואם רוצים כתובה, כתובה כרגיל רק ציינו שהחתן חרש¹³. לגבי חליצה, כיון שיש בעיה הן בדעת המבצעים והן בצורך של אמירת נוסח מוגדר ובהגיה נכונה, היו פוסקים רבים שפסלו את האפשרות של חליצה¹⁴.

בשו"ת צמח צדק¹⁵ נדונה בעית נישואיו של חרש שאינו שומע ואינו מדבר "שיוודע במלאכת חייטין והוא פיקח גדול ומבין בטוב... יודע בסדר התפילות להראות מתוך הסידור איזה הן תפילות של חול ואיזה של שבת ויום טוב ומה שמוסיפין לומר לפי סדר המועדים, ונושא ונותן עם כל

אדם ויודע לחתום בחתימת ידו". למרות יכולת הקריאה והכתיבה שלו, קבע הפוסק "אף על פי שהוא פיקח ביותר, אין לחלק בין החרשים" ולכן פסק שלא ישנו מסדר הקידושין שתואר לעיל, גם כדי שלא יטעו אנשים לחשוב שקידושי חרשים הם דאוריתא.

ב-1864 פרסם ר' יהודה ליבש מלבוב, קונטרס מלאכת חרש, בו ניסה לברר הלכתית מעמדם של "חרשים אילמים אשר יוצאים מלומדים מבית ספר טויבשטומשולע (בי"ס לחרשים אלמים)". במאמר ארוך ניסה להראות, שדינם של אלה, כדין מדבר ואינו שומע, הנחשב הלכתית לפיקח. לכן: שחיטתם כשרה (אם יודעים הלכות שחיטה), קידושיהם יכולים להחשב דאוריתא, אין בעיה שיכתבו גט, יכולים הם להעיד ברוב ענייני ממונות ובענייני איסור, בודאי חייבים במצוות ויכולים להצטרף למניין עשרה. העניין היחידי בו הסתפק הוא עניין חליצה. את תשובתו זו שלח ר' יהודה ליבש לאישורו של הרב חיים האלברשטאם¹⁴ בעל שו"ת דברי חיים. התשובה של בעל דברי חיים עם השגותיו של ר' יהודה ליבש עליה, פורסמו בקונטרס מלאכת חרש ולימים נפוצו ברחבי אירופה.

סמוך לאותו זמן נכתבה תשובתו של מהר"ם שיק¹⁵:

"נשאלתי בחרש שאינו שומע ואינו מדבר ורק אחרי כך נתחנך בבית חינוך הנקרא... ונתחנך לדבר בקושי ויכול להשיב על כל מה שנשאל וגם מבין היטב קריצות ותנועות שפתיים של המדבר עמו, מאי דינו אם יש לו דין חרש המדבר זאינו שומע או שהוא נשאר על דין אינו שומע ואינו מדבר, דיש לומר כי דיבורו הוי רק כמו שמרגילין עופות שידברו כמו פאפעגיי (תוכי) וכיוצא בו. והנה הדין הנה לא ראיתי ולא מצאתי רמז ממנו בפוסקים וגם לא בתשובות האחרונים ואמרתי לחוות דעתי בעזה"י את הנראה לפענ"ד (לפי עניות דעתי) ולא למעשה אלא להעיר..."

בתשובה ארוכה הוא דן בחרש-אילם מלידה ושלא מלידה ובחרש שאינו אילם. לגבי המקרה הנידון - מי שנולד חרש-אילם אך חניכוהו לדבר, האם דומה לחרש שאינו אילם? הוא מתלבט אם הדיבור מועיל או שמא רק הרגל יש כאן "כמעשה קוף בעלמא". את תשובתו הוא מסיים: "ועל כל פנים נראה דחרש שהורגל לדבר בבית חינוך עדין לא יצא מידי ספק 'אינו בר דעה' לכל הפחות, ואין לצרפו למנין ולהניח להוציא עצמו ע"י חרש כזה ואין אוכלין משחיטתו."

פוסקים אלו היו לפני כל החכמים בדורות הבאים, וחייבו אותם לא רק להתמודד עם דברי הגמרא, הרמב"ם והשו"ע, אלא גם לסתור ראיותיהם של גדולי פוסקים אלה, אם ביקשו לפסוק אחרת.

ר' עזריאל הילדסהיימר פירסם מאמר¹⁶ בשנת 1886, בו הוא מסכם את גישות הפוסקים שלפניו. לאחר שהוא דן בדעותיהם הוא כותב:

ונלע"ד שעיקר הדבר תלוי בשאלה אם כח השכל של החרש לקוי באופן מוחלט או שהוא נורמאלי כשלעצמו וכעין אוצר גנוז. כהצד הראשון היה מקובל אצל הגוים

עד תחלת המאה הי"ט לספח"נ, עד שבא גואלם ומצילם של מסכנים אלו בעלי ארבעת החושים, ויקטור אוגוסט יעגער, פרופסור במדינת וירטעמברג, שהסיק בחיבורו "אנלייטונג צום אונטעריכט טויבשטומער קינדער אין דער שפראכע, דער רעליגיאן אונד אנדערן שולגעגענשטענד" [הדרכה לחינוך ילדים חרשים-אלמים בדיבור, בדת ובמקצועות אחרים שמלמדים בבתי הספר] (שטוטגארט אלף שמנה מאות שלשים ושתיים - שש), כי לחרש יש כל הכשרונות לרכישת שפת הדיבור: שכל המסוגל ללמוד שפה, האיברים הצריכים לכך, החושים המאפשרים את קליטת צורות השפה, ונוסף לכל זה האמצעים להתקשר עם הזולת. בנוסח מדויק יותר הסיק במחקרו יוחנן אייכנינגער, מנהל מוסד לחרשים בלינץ שבאוסטריה: לחרשים יש כוח השכל כלכל אדם, אלא שכמובן קשה יותר לעוררו ולפתחו, כלומר להביאו לידי תודעתו. אין כאן המקום להביא את יתר דבריהם המעניינים, ודי לי להביא את חוות דעתם של שניים מן המומחים הגדולים ביותר. האחד היה עדוארד ואלטער, מנהל מוסד לחרשים בברלין, שאמר לי, כי כוח השכל של החרשים נחלק, בדיוק כמו אצל הפיקחים, לשלש דרגות: כשרון מובהק, כשרון בינוני וצמצום המוח. כן עולה בהרבה חריפותם על זו של בעלי חמשת החושים מהמדרגה השניה. - והשני ר' יואל דייטש, מנהל המוסד לחרשים בוינא, שכתב לי: החניכים שקבלו את השכלתם השלמה במוסדנו במשך זמן הלימוד הקצוב להם, דעתן צלולה ללא ספק. ולא עוד אלא שלדעתי החניכים שיצאו מן מוסדנו כמסוגלים להשתתף בחיי החברה האנושית, עומדים ברמה תרבותית גבוהה ביותר ודרך חשיבתם הגיונית בהרבה מזו של בוגרי בתי-הספר היסודיים והתיכוניים. כחוכחה לכך, הריני מצרף גליון אחד של עתון שהמו"ל שלו וכן העורך הם מחניכי לשעבר. רמיזות ועצות לחברות חרשים וגם המאמר "בחירת החניכים במוסד לחרשים האוסטרי-יהודי הכללי בוינא", הם פרי עטו של חניכי ברנהרד בריל. מסופקני אם נמצא בין המהוננים בכל החושים מי שיוכל להביע רעיונותיו בצורה טובה וחריפה ממנו. ובאמת יש במאמרים הנ"ל רוח מקורית וחריפות רבה וניסיון עשיר, וחזינן דהמציאות מכחשת את מה שכתב הגאון מהר"ם שיק, שפעולת החרש שלימדוהו הוי כמעשה קוף בעלמא ושאינה אלא כפי מה שנקבע ונטבע בו מההרגל והלימוד ואין לו בחירה ודעה חופשית.

עם זאת מספר הרב הילדסהיימר שנשלח אליו מאמר של הרב אברהם וואלף מהמבורג, שנתפרסם בשער הזקנים (ח"ב דף קל"ה). תמצית דברי המאמר: חז"ל ידעו מגבלותיו ויכולתו של החרש ואת האפשרות לדבר אליו בשפתיים, וכללוהו בקבוצה המתאימה לו. כשם שקטן, גם אם ידיעותיו רבות, לא הוציאו מכלל קבוצה זו, כך גם חרש יהיה שייך לקבוצה, וידיעותיו אינן מעלות ואינן מורידות. על כך טוען הרב הילדסהיימר:

"אבל כך היתה השקפת העולם על דבר החרשים בזמנם (ספר שער הזקנים נדפס בשנת תק"ץ ובתשובה עצמה לא נזכר זמן כתיבתה וגם בתשו' הרי"ד במברגר לא נכתב הזמן) וכן מבואר בספרי הרופאים מן התקופה ההיא, ורק לאחר נשתנתה דעתם עד שהגיעו למסקנה שיש לחרשים כוח השכל (אלא שקשה להוציאו מכח אל הפועל), וכך הוכח בימינו בבירור מן הניסיון. ואין בזה שום סתירה לדחז"ל

שלא דיברו אלא בחרש שלא היה באפשרותו להפעיל את כוח השכל שלו. ולענין אין להחליט בבירור כדברי הגאונים הנ"ל שלימוד החרשים אינו כלום ולענין דיעבר ודאי שצ"ע לסמוך על דבריהם.

בדורות שלאחר כך המשיכו לעסוק בהלכות, הנוגעות לחרשים אילמים אלה מהיבטים שונים: לענין חינוכם¹⁷, בסדר גרושים לגביהם¹⁸, שמושם כשוחטים¹⁹, וצורפם למניין²⁰.

מקריאת תשובות אלו מתקבל הרושם, כי על אף שרובם חיפשו בכל תחום דרכים להתיר, הרי רבה ההתלבטות והרתיעה. לענ"ד נובעת הרתיעה מכמה סיבות:

א. חלק מהשאלות עסקו בבעיות סבוכות של המעמד האישי - חליצה וגט, ובכל מקום שהיתה אפשרות אלטרנטיבית העדיפו אותה על פני פסיקה חרשה ועקרונית.

ב. מתברר, כי הרושם שנוצר מציטוט דברי הצמח צדק מבלי להזכיר ששם מדובר בסידור קידושין²¹, אי הבהירות לגבי עמדתו של בעל שו"ת דברי חיים²², והשפעתו העצומה של מהר"ם שיק כפוסק - כל אלה יצרו מצב של צורך בעוצמה הלכתית כדי לשנות מעמדם של חרשים אלו מדין שוטה וקטן.

ג. אצל חלק מהפוסקים קיימת בעיה מוכרת, הקשורה ביחס שבין המציאות המודרנית וקביעותיהם של חז"ל. כדי להמחיש זאת אביא ציטוט מדברים של אחד הפוסקים²³: "ויש לדחות שבימי חכמי הש"ס עדיין לא נודעה חכמתם זו שיוכלו ללמד חרש שיוכל לדבר, אבל מ"מ א"ל (מכל מקום יש לומר) שבאמת אינו חרש, דאם כן נאמר שחכמי הש"ס טעו חס שלום בדין חרש בשביל שלא ידעו שאפשר ללמדו לדבר."

בדורנו אנו, עולות הבעיות ביתר תוקף, הואיל ותנאי המציאות השתנו. כיום מסוגל חרש-אילם לבטא רצונו ומחשבתו בבהירות רבה בכתב ובע"פ. לא מצאתי פוסק (בשלושים השנים האחרונות) שלא הגיע למסקנה שאין דינו כדין שוטה. ההבדלים הם בנחישות הפסק ובהירות, ובהנמקות השונות הניתנות. נסקור כמה תשובות עיקריות.

הרב וינברג²⁴ קבע שבמקום שיש הוכחה גמורה שהם ברי-דעת, הם חייבים במצוות, וממילא יש לומר שמצטרפים למנין עשרה. ר"י וינברג תימצת את המחלוקת בין הפוסקים הקודמים סביב השאלה: האם קלישות הדעת של החרש היא לקוי אורגני במוח, או תוצאת פיגור סביבתי ("שאין לו ממי ללמוד"). בסוף דבריו העיר ששאלה זו אינה יכולה להיות מוכרעת ע"י אנשי המדע, שכן מידת הדעת הדרושה לקיום מצוות היא בסמכותם של חז"ל בלבד.

בית הדין הרבני באשקלון²⁵, קיבל עמדה עקרונית: מי שמסוגל לדבר בחיתוך דיבור סביר, ומבין מה שאומרים לו, דינו כפיקח ויוכל לחלוץ ולא ליבם²⁶.

הרב עובדיה יוסף נשאל²⁷ לגבי צרף למניין ופסק בעקבות קודמיו: יכול החרש להצטרף למניין מכמה טעמים:

א. אינו נופל ממי שישן בחזרת הש"צ, או עומד בתפילת הלחש, ובכל זאת מצטרף לעשרה.

ב. ענין אמירת דברים שבקדושה בפני עשרה דווקא, הוא רק מדרבנן.

מתשובתו של הרב יוסף, עולה עמדתו העקרונית: מחשבתם ניכרת מתוך מעשיהם, ועל כן יש לצרפם לכל דבר שבקדושה. גישתו הספציפית מושפעת מהחשש שאם אין עשרה שיענו על ברכות העמידה, נמצא הש"צ מברך לבטלה. לכן מציע הוא כשיש מניין מצומצם יאמרו קדושה מיד ללא חזרת הש"צ.

הרב משה פינשטיין²⁸ נזקק לשאלת מעמדו של חרש-אילם הנעזר במכונת שמיעה והגיע לרמת דבור רגיל. הרב קבע שיש לו מעמד של מדבר ואינו שומע, שלפי הגמרא הרי הוא כפקח. חידושו של ר"מ פינשטיין הוא, שבענייני תורה דנים כפי טבע החושים ולא באמצעים טכנולוגיים מלאכותיים. לכן, כשם שבושרצים קובע כושר הראיה האנושי ולא מה שרואים במיקרוסקופ, כך גם אדם זה נדון בשמיעתו האנושית שאינה קיימת, ולא על פי אמצעי מלאכותי אלקטרוני (להבחין מאמצעים ידניים או הרמת קול). בעקבות אבחנה זו של מדבר שאינו שומע, הוא מסביר את דבריו של הרמב"ם, שאדם כזה אינו כשיר למכר קרקעות, הואיל ודרושה לכך חריפות יתירה. ר"מ פינשטיין מפרש חריפות זו כהעדר מגבלה של שמיעה. באופן מעשי, למעט מגבלת מכירת קרקע, הרי אדם זה כפיקח לכל דבר.

הרב שיינברג עסק בנושא זה²⁹, וטען שאינו מבין למה פטרו חרשים, הרי אין גזירת הכתוב על כך. בכל מקום הישוו אותו לשוטה - "אינו שומע ואינו מדבר כלאו בני-דעה נינהו". אבל אם רואים שהוא בר-דעת גמור מדוע יהיה פטור? הוא דוחה את הטענה - שאי אפשר לומר שבימי חכמי הש"ס טעו - בהסבירו, שאמנם ההלכה למשה מסיני היא, שחרש אין בו דעת ופטור, אך מי שלמדוהו לדבר יצא בכלל חרש. לדעתו, הדיבור מפתח את החשיבה, ולכן יכול המדבר להפוך לבר דעת. (בכך הוא חולק בעצם על מהר"ם שיק). ולחיוזק דבריו הוא מסיים בקטע הבא:

יולקושטא דמילתא בעת כותבי קונטרס זה הזמין השיי לידי אחד ממנהלי מוסד מפורסם באמריקא שמטפלים עם החרשים וסיפר לי שיש לו בן שחיה חרש גמור שאינו שומע ואינו מדבר, ועיי הטיפול הוא עכשיו למדן גדול בכל העניינים הן בבקאות והן בהבנה, ויש לו חיתוך הדיבור כמו שאר פקחים בלי שום הבדל, והוא לומד בישיבה גדולה ומפורסמת ונוהגים עמו כמו בשאר הפיקחים בכל ענייני התורה. והראיתי לו מה שכתב המהר"ם שיק, ואמר לי שיש הבדל גדול בין הטיפול שבזמניהם לטיפול דעכשיו. שעכשיו על ידי כלי השמיעה HEARING AIDS ושאר עניינים הם מתפתחים ומשתלמים ממש כפיקחים. ודבריו נראים נכונים שהרי באחרונים שקלו וטרו בענין, וכתבו מפורש שהדיבור שלהם היה כמו לשון של עלגים, אבל עכשיו כמו שמסר לי הם מדברים ממש כמו שאר מדברים בלי שום הבדל, ואם כן אין שום ספק שיש עליהם דין של פיקח שמחויבים בכל המצוות."

הרב שיינברג בקש את חוות דעתו של הרב שלמה זלמן אויערבך למאמרו, וזה השיבו³⁰ שכבר פסק בעבר בעניין צעיר חריף שלמד לדבר בשפה עילגת שדינו כפקח. רש"ז אויערבך חולק במפורש על מהר"ם שיק "שחרש אין בו דעת עצמו רק דעת מלמדו. הרי עינינו רואות שבזמננו אין הדבר כן ויש להם פיקחות וחריצות משלהם וגם יש אשר הם יותר משכילים ממלמדיהם ולכן יותר מסתבר... דחשיבי שפיר בני מצוות." הוא מנסה שם לתרץ את דבריו של המהר"ם שיק

ולהסביר את כוונתו.

הוא דוחה את טענת בעל דברי מלכיאל "שאי אפשר לומר שחז"ל טעו חס ושלום בדין חרש שלא ידעו שאפשר ללמדו" בהסבר פשוט: "נראה לענ"ד דיתכן דלפני שידעו ללמד ולפתח את שכלם כמו שיוודעים בזמננו, היו נחשבים באמת כשוטים מה שאין כן בזמננו" וכדוגמא לאפשרות כזאת הוא מצביע על מציאות של פג באינקובטור שלא היתה ידועה לחז"ל.

את הדילמה של הפוסק אשר יוצא נגד קודמיו שאסרו, מסכם הרב אויערבך בסוף תשובתו במילים: "סוף דבר נראה לענין חרש שלמעשה קשה מאד להכריע בדבר שגדולי תורה אשר מימיהם אנו שותים, כבר האריכו בזה, אבל גם קשה מאד לדחותם חס ושלום מקיום מצוות."

ראינו בסקירה זו שיש בימינו גיבוי הלכתי להתייחסות אל חרש-אלם שדעתו ניכרת ממעשיו, כאל בר דעת החייב במצוות ומעשיו ברי תוקף. אמנם חלק מהפוסקים לא עסקו ישירות בבעיות של צעירים שהתחנכו במוסדות מיוחדים או בשאלות חינוך, אך צריך להדגיש שבעולמה של ההלכה חובת החינוך נגזרת מחובת קיום המצוות. על ההורים מוטל החיוב להרגיל קטן במצוות שיתחייב בהן בגדלותו כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות³¹. כמו שנאמר במשלי "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה". מתבקשת איפוא עזרה אינטנסיבית לחרש אלם כדי לאפשר לו להתגבר על מגבלותיו ולהגיע לרמת דבור והבנה שיאפשרו לו נטילת חלק מלא בפעילות דתית בקהילה.

ומכאן לשאלת חינוכו של המפגר. ההלכה קבעה את מקומו מפגר בתוך השוטים, עם זאת היתה ערה לכך שאלו דברים שקשה לקבוע בהם כללים נוקשים. הרמב"ם פוסק:³²
"הפתאים ביותר שאין מכירין דברים שסותרין זה את זה ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינים עם הארץ, וכן המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר, הרי אלו בכלל השוטים. ודבר זה לפי מה שיראה הדיין שאי אפשר לכוון הדעת בכתב".

וכאן נשאלת השאלה: מה יהיה דינו של מפגר שיש לו דעת כמו ילד קטן, אשר מבין דברים הסותרים זה את זה, אם כי ברור לכל שיש פער גדול בין גילו השכלי לבין גילו הכרונולוגי? הרי אצל נער בן 11, גילו השכלי אינו מעלה ואינו מוריד לעניין חובת קיום מצוות. הקריטריון הקובע הוא בגרותו הפיזיולוגית וגיל 13 שנים ויום אחד. האם גם אצל נער מפגר ניתן לפסוק כך?

בשאלה זו עסק הרב שיינברג בתשובתו שלעיל²⁹. הרב שיינברג טוען, שברור הוא כי אם מפגר עושה מצווה ביוזמתו, יש לו לכל הפחות שכר כמי שאינו מצווה ועושה ולכן יש חיוב לאב לחנכו לקיים מצוות. אולם לדעתו, יש מקום לחייבם אף מן התורה. כהוכחה לכך הוא מנסה להראות מדברי הרמב"ם בהלכות מכירה שיש שני תנאים, לקבלת מעמד של גדול: דעת וגיל. כיוון שדעת היא משתנה בטווח שונות רחב, הרי ניתן לומר, שגם מי שיש לו דעת כמו לפעוטות, אך מבין דברים שסותרים זה את זה, יכול להחשב כגדול. הוא מוכיח, שאפילו לגבי חרשים יש מקום לקבוע להם דין פיקח, אם הוכחה מחשבתם מתוך מעשיהם³³, ואם כן בודאי שניתן לומר זאת על פתי, שהגדרתו כפי שראינו ברמב"ם, תלויה בשיקול דעת אנושי, ביחס למידת הבנתו. הרב שלמה זלמן אויערבך הסכים עם הרב שיינברג: "שכל שהוא מבין ויש לו דעת כמו פעוטות

ויורע שהקב"ה נתן לנו תורה, ואנו מקיימים מצוותיו ... (נחשב) כבר דעת לעניין קיום מצוות.³⁰ הוא מוסיף שבעניין עונשין הרי הוא כשווג לגבי מצוות ואיסורים שאין הוא מבין בהם. הרב אויערבך הוסיף נימוק מעניין לקביעתו: מפגר (והוא הדין חרש) אכן חייב במצוות. בן-נח, כידוע, חייב בקיום שבע מצוות בני נח, אלא שחובה זו לא חלה על-פי גילו אלא על-פי התפתחותו השכלית. השוטה, כל מגבלתו אינה אלא חולשת דעתו. אבל אם יבוא לפנינו שוטה שדעתו כן בשלה לקיום מצוות, יוצר מצב משונה שכן-נח, במקרה כזה חייב, ואילו בן-ישראל יהיה פטור. כיוון שכך הרי ברור שהמפגר הזה חייב לפחות בשבע מצוות בני-נח. אבל היכן מצינו אפשרות שבן-ישראל יהיה חייב בחלק מהמצוות (שבע מצוות בני נח) ופטור על השאר? אין לנו אלא לקבוע שאם דעתו בשלה לכך, יהיה חייב בכל המצוות.

מהנאמר עד כה, ברור איפוא, שיש מצוות חינוך גם אצל הורי מפגר, ויש מקום לעודדם לחנכו לתורה ולמצוות.³⁴ לפיכך מתבקשת הסברה מתאימה לתלמידים, כיצד יש להבין היום את קביעת הגמרא לגבי חרש ומפגר, וכן דרושה הדרכה, כיצד ניתן לשתף ילדים חריגים אלו בקיום מצוות בביה"ס ובקהילה.

כאשר נפתחו מוסדות חינוך למפגרים, הוצגה דילימה קשה ומעניינת, לפני חתם סופר³⁵ ע"י תלמידו ר' צבי הירש אופנהיים³⁶, בעקבות בעיה שהתעוררה בעירו טעמשוואר שבטרנסילבניה: "אחד מתושבי קהילתנו ספרדי, אשר זה שנתיים הלך לעולמו, הניח בן אחריו שהוא לעת הזאת בן ז' שנים. והנער בכל מעשיו כמתעתע, מדבר ואך קול דברים ובעצמו אינו יודע מהו מדבר, שומע בעת מדברים אליו ואינו יודע תכלית שום כוונה מיוחדת על בוריה ממה שדיברו אליו, אינו לא חרש ולא אילם אף לא פיקח, כל מעשיו, רמיזותיו קריצותיו ותנועותיו מוכיחין, מעידין ומגידין אשר הוא שוטה ודעתו קלישתא מאוד. ואחרי אשר אבי הנער הלזה הניח עיזבון גדול וסך עצום ואין יורש אחר זולת השוטה הזה, הנה קרובי הנער אספו הרופאים המומחים, מנוסים ומוחזקים שבעיר הזאת, לדעת מה יהיה משפט הנער וכדת מה לעשות למצוא מזור ותרופה לתחלואי גופו ונפשו. והרופאים כולם פה אחד, כי יש בו מעט דעת, ודעתו קלישתא ואין רפואה אחרת למכתו אם לא בעיר וויען או בעיר וואצין סמוך לפעסט, אשר שמה הוקם בית חינוך מורים מחנכים מלמדים לאלה דעת ומזמה, ואם יבא שמה בודאי בלי שום ספק יעלה מעלה אחר מעלה בדעת. ואף כי לא יהיה חריף כשאר בני-אדם עכ"פ, יגיע למעלה להיות בעל-אנושי, לישא וליתן לכלכל דבריו במשפט לטרוף טרף לו. וזהו מקום השאלה - כי אחרי אשר ינתן שמה, אי אפשר לשלוח לו ולהכין לו די מחיתו בכשרות אף לא יניחו להוביל לו שמה דבר ממקום אחר, והוא צריך להיות בחברה ואגודות כל הנמצאים שמה ואף במאכלן ומשקן. אם רשאים למוסרו שמה כיוון שבודאי יאכל נבילה וכל טרפה, או לא".

הטיעון שביסוד המחשבה של השואל הוא, אם לא יישלח הנער לאותו מוסד הוא יגדל כשוטה, ולא יבוא לכלל חיוב במצוות לעולם. על ידי זה שאנו מכניסים אותו למוסד נביאו לכלל דעת ויהיה חייב במצוות. הגם שהחתם סופר, בגלל הנסיבות, הבין שתשובתו תגיע אחרי שבאו לידי הכרעה בדבר, האריך בדיון ובנימוקים המטילים אור עקרוני על הסוגיא:

- א. לגבי החובה של ההורים להימנע מיוזמה שתגרום לקטן עשיית איסורים - "לא למיספיה ליה בידים" 37 - קבע שאין הבדל בין קטן פיקח לקטן שוטה.
- ב. השיקול המצדיק מעשה אסור בחינוכו של קטן, על מנת להביאו לקיום מצוות בבגרותו, קיים בחינוך ומקורו בבעלי התוספות³⁸. והוא מהווה יסוד חשוב בבעיות חינוכיות של פיקח שכבר חייב במצוות. אולם אצל מפגר, אלמלא היוזמה שלנו, לא יגיע לעולם לחיוב מצווה בבגרותו. אם כך, טוען החת"ס, כיוון שהכל יזום, גם החיוב בעתיד וגם האיסור בהווה, יש מקום לשיקול כן: אם המוטיבציה לשלוח אותו למוסד נובעת מהמטרה, כפי שהציג השואל, שיקיים מצוות ויזכה לעולם הבא או שמא היא נובעת רק מרצון שילמד לחיות באופן נורמלי עד כמה שאפשר בעולם הזה.
- ג. הטיעון המצדיק מעשה אסור בנימוק של כבוד הבריות - "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה" אינו מתקבל על דעת החת"ס, שהרי השוטה עצמו אינו מתבייש במעשיו, ואין שום הצדקה שבגלל הבושה של הקרובים, נתיר להם איסורי תורה.

מסקנות אלו של החת"ס סותרות את טיעוניו של השואל, אולם מסקנתו ההלכתית של החת"ס היא, שאין בעצם שליחתו של הנער למוסד משום "ספי ליה בידים ממש". וזאת משום שאיננו נותנים אוכל אסור לפיו אלא שולחים אותו להתחנך במקום אחר, ושם גויים מאכילים אותו ביוזמתם, ובמקרים כאלו (יוזמה של גוי) כבר נפסק, שכשיש בכך צורך לקטן, אין חייבים למחות³⁹. לכן, מעיקר הדין כל זמן שלא הגיע לגיל 13 אין איסור לשלוח אותו לשם. אולם מוסיף החת"ס בסוף תשובתו הערה אישית:

"ומכל מקום העידו קדמוננו ז"ל שע"י מאכלות אסורות בנערות, מטמטם הלב, ומוליד לו טבע רע, עדין אני אומר מוטב שיהיה שוטה כל ימיו ואל יהיה רשע שעה אחת לפני המקום ב"ה."

הרי לנו דוגמא מעניינת להלכה ולמטא-הלכה בשיקוליו של פוסק.⁴⁰ בימינו יש ב"ה מוסדות רבים לחינוך מיוחד שמטבחם כשר, והבעיה הזאת אינה קיימת. ברם, קביעותיו העקרוניות של החת"ס, כמו ברבות מתשובותיו, תקפות עדיין. הדברים אמורים לא רק ביהודים בחו"ל הנאלצים לעיתים לפנות למוסדות שונים שברמתם המקצועית אין להם מתחרה, אלא גם בארץ ייתכנו מצבים ודילמות בחינוכם של ילדים חריגים, שמצבם הקשה והנסיבות המקומיות מצריכים תנאי פנימיה, כשהמוסד המדובר אינו מנוהל באווירה רתית. השיקולים שיועלו במקרה כזה בעד ונגד, נידונו למעשה בתשובתו זו של החת"ס סופר.

סיכום:

התהליכים שהתרחשו בתחום חינוך החרש, פרצו את החומות שבלמו חרשים מלהתפתח שכלית ולהתקבל בחברת השומעים. תהליכים אלו הביאו במשך השנים את הפוסקים להכיר בשינויים הללו גם מבחינה הלכתית. בימינו מתרחשים תהליכים דומים, ביחס לחינוכם של ילדים חריגים בעלי מגבלות אחרות⁴¹, וראינו כי גם הללו זוכים להד בפסיקתם של חכמי דורנו. חשוב איפוא, כי אנו, אנשי החינוך, נדאג - במקביל להתפתחות הרפואית, הטכנולוגית והפסיכולוגית - לחינוכם של ילדים חריגים אלה לתורה ולמצוות, באווירה רוחנית מתאימה, אם במסגרת החינוך הרגיל, ואם במסגרת החינוך המיוחד.

הערות ומראי מקום

1. ראה: אנציקלופדיה תלמודית, כרך יז, ערך "חרש שוטה וקטן", עמ' תקלח.
2. ועיין על כך: גילת י. ד., פרקים בהשתלשלות ההלכה, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב, עמ' 19-31. וכן: רות א.ג.צ., להגדרת קטן וגדול בספרות התלמודית, בתוך: דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, כרך ג' תשמ"א.
3. ראוי עם זאת לציין שהגמרא הבחינה בין חרש לבין שוטה. הגמ' (שבת קנ"ג ע"א ע"ב) דנה מי עדיף שיטלטל בשבת בשעת הצורך כשאינן נכרי או חמור להניח על גבו, ומסיקה שעדיף שוטה על פני חרש, לפי שהשוטה אין לו דעת ואילו החרש דעתו קלושה. עדיפות זו נתקבלה להלכה (שו"ע או"ח סי' רסו). הגמ' והפוסקים לא הכריעו בין חרש לקטן, והשאירו זאת לשיקול דעתו של המבוגר שאיתם, כאשר אחד משקולי הדעת האפשריים (בהם התלבטה הגמ') שהקטן מצבו זמני ועתיד לבא לכלל דעת, מה שאין כן בחרש.
4. ראה: אברהם א. סופר, נשמת אברהם הלכות חולים, כרך א' או"ח סימן נ"ה.
5. נושא זה נלמד במכללה במסגרת קורס "סוגיות חינוך בספרות השו"ת" שכל מטרתו להביא את התלמידה להתמודד אישית עם השאלות החינוכיות שהועלו בפני מורי הוראה, וללמוד כיצד פסקו להלכה המשיבים ומה היו העקרונות ההלכתיים והחינוכיים שהנחו אותם. דומני, כי זו דרך נאותה של שילוב שתי מטרות חשובות בהכשרת מורים: לימוד הלכה לרוחב ולעומק, ועיצוב מחשבת חינוך הולמת למחנכת בחמ"ד.
6. בבלי חגיגה ב ע"ב.
7. משנה תורה, הלכות אישות פ"ב הל' כו.
8. או"ח סימן נה סע' ח. (הלכות קדיש).
9. משנה תורה, הלכות אישות פ"ד הל' ט.
10. שו"ת רב פעלים ח"ד אה"ע סי' ה.
11. אגרות משה אה"ע א סי' פז.
12. ועיין אנציקלופדיה תלמודית כרך טו ערך "חליצה", עמ' תרכט.
13. שו"ת צמח צדק סי' עז. (ר' מנחם מנדל קרוכמל מניקלשבורג פולין, מאה 17).
14. ר' חיים הלברשטם חי בפולין 1793-1876, מיסד חסידות צאנז. בעל השפעה רבה הן כלמדן והן כאדמו"ר.
15. שו"ת מהרם שיק, אה"ע סי' עט. (ר' משה שיק 1807-1879, מראשי האורתודוכסיה בהונגריה, תלמידו של חתם סופר). לא צויין מתי נכתבה תשובה זו. מדברי הרב שיק מסתבר שלא הכיר את קונטרס מלאכת חרש שיצא בוונה תרכד. או יתכן שתשובתו נכתבה קודם.
16. תרגום המאמר מופיע בשו"ת רבי עזריאל חלק ב (אה"ע וח"מ) מילואים סי' נח. (ר' עזריאל הילדסהימר, ברלין 1820-1899).

17. ר' שמחה בונם סופר (פרשבורג סוף מאה 19) מספר (שו"ת שבט סופר חלק אה"ע סי' כא) שאביו, בנו של החתם סופר, התרשם כל כך מביקורו בביה"ס לחרשים-אילמים בווינה, עד שבקש שיניחו אתם תפילין מדי יום, והתלבט אם אינם חייבים במצוות.
18. בשו"ת מהרש"ם ח"ג, סי' צג. (ר' שלום מרדכי הכהן שבדרון, גליציה בדור שלפני השואה). פסק שא"א לגרש חרשת. בשו"ת היכל יצחק אה"ע ח"ב סי' מז. (הרב יצחק איזיק הרצוג הרה"ר לישראל) פסק שיש לחרש דין פיקחים אך מתלבט בעניין. בשו"ת משפטי עוזיאל ח"ב אה"ע סי' פט (הראשון לציון הרב מאיר חי עוזיאל) פסק שדינו כחרש ואינו מבטל הליקוי.
19. בשו"ת הר צבי יו"ד, סי' ג, ד. (ר' צבי פסח פרנק י-ם). פסק שלא ישחוט.
20. בשו"ת נחלת בנימין סי' לא (ר' בנימין וולף ברייער/ברויאר) פסק שיכול להצטרף למנין. וכן בשו"ת יהודה יעלה, ח"א סי' כו. (ר' יהודה אסאד הונגריה מאה 19).
21. וכבר העיר על כך בעל נחלת בנימין בתשובתו (הערה 20).
22. משום מה נוטים להזכיר את בעל דברי חיים בין אלו שהתנגדו לתת לחרש מלומד דין פיקח או הסתפק מאד בנושא, (למשל: שו"ת צור יעקב סי' טז בסופו. וכן שו"ת יחיה דעת ח"ב, סי' ו) והדבר תמוה בעיניי. אני נוטה להניח שבגלל היות קונטרס מלאכת חרש נדיר, היו שהכירוהו מכלי שני. מי שקורא בקונטרס עצמו, רואה בעליל שר"ח הסכים עקרונית לר' יהודה, והסתגויותיו הלכה למעשה מצומצמות. אלא אם נאמר שר' יהודה ליבש עצמו לא הבין את תשובת רבו. למי שמבסס את עמדתו שר"ח שולל שינוי דין חרש על סמך תשובותיו בשו"ת דברי חיים סי' עג, עט, יש להעיר:
 - א. בתשובה עט פסק להשתמש בשני נוסחי גט כחומרה, כדי לצאת גם דעת המחמירים, כפי שגם נהוג לדבריו בגט קטנה.
 - ב. בתשובה עג טוען אמנם שקידושי חרש רק מדרבנן, אך יש לשים לב שתשובה זו משנת תרי"ט, היינו שנתיים לפני תשובתו שבמלאכת חרש ואשר בה הסכים במפורש שקידושיהם קידושי דאורייתא. הסתייגותו היתה רק לגבי ספק כשרות השחיטה בגלל דעת רמב"ם. וכדאי גם לעיין בפולמוס של ר' הילדסהימר בשו"ת ר' עזריאל הנ"ל עם החולקים עליו בשאלת דעת ר"ח.
23. שו"ת דברי מלכיאל ח"ו סי' ל"ה. (הרב מלכיאל צבי טננבוים, פולין, נפטר 1910).
24. שנה בשנה, תשכה, עמ' 125-128. (הרב יעקב יחיאל וינברג, בעל "שרידי אש", גרמניה בתקופת השואה, נפטר שויץ תשכו).
25. פס"ד רבניים, חלק ז עמ' פג, תיק 189/תשכז.
26. באופן מעשי באותו מקרה, כיוון שהאשה היתה חרשת אבל לא היתה מסוגלת לדבר כלל, חששו ביה"ד והעדיפו פתרון של יבום על פני חליצה.
27. שו"ת יחיה דעת ח"ב סי' ו. (הראשון לציון הרב עובדיה יוסף).
28. שו"ת אגרות משה חלק אה"ע ג, סי' לג. (הרב משה פינשטיין גדול הפוסקים בארה"ב נפטר תשמ"ו).
29. שיינברג הרב חיים פנחס, תשובה בעניין ילדים מפגרים לגבי חינוך ומצוות, מוריה יא, גל' ט-י, תשמב, עמודים נא-סד. (הרב שיינברג ראש ישיבת תורה אור בירושלים).

30. התשובה התפרסמה במוריה שם, וכן שו"ת מנחת שלמה סי' לד. (הרב אויערבך מגדולי הפוסקים בימינו, חי בירושלים).
31. אנצקלופדיה תלמודית, כרך טז, ערך חנוך עמ' קסא.
32. משנה תורה, הלכות עדות פ"ט הל' י.
33. ואין מקבלים את דעת מהר"ם שיק שאין זו דעת עצמם.
34. כל מי שראה את אושרם של הורים לילד חרש או מפגר, שזכו להתגבר על כל המכשולים ולהעלותו לקרוא בתורה בטקס בר-מצוה, יודע כמה חשוב הדבר להורים שחוו שנים של תיסכול, וכמה תורם המעמד לדמויו העצמי של הנער.
35. שו"ת חתם סופר חלק או"ח סי' פג. (ר' משה סופר (שרייבר) נפטר בפרשבורג תקצט 1839. נקרא ע"ש ספרו חתם (חידושי תורת משה), ונחשב אביה הרוחני של יהדות הונגריה האורתודוכסית).
36. כך קובע קינסטליכער מ. בספרו: החתם סופר ובני דורו, הוצאת בני משה, בני ברק תשנ"ג.
37. איסור זה מובא בגמרא יבמות (קיד ע"א): "לא תאכלום כי שקץ הם (ויק י"א, מב) וניתן לקרוא לא תאכלום - להזהיר הגדולים על הקטנים, ופרשו "דלא ליספו ליה בידים".
38. פסחים פח ע"א תוס' ד"ה שה, מעלים שם שאלה איך מאכילים קרבן פסח לקטן? הרי אינו אחד מהמנויים עליו ויש בכך משום לספות לו איסור בידים ממש. ומתמצים: שבמקרה כזה שהמעשה נועד לחינוך לקיים מצווה (בעתיד) הדבר מותר.
39. ראה על כך שו"ע או"ח סי' שמג, ושם משנה ברורה ס"ק ה, ובאר היטב ס"ק ד.
40. ויש מקום לברור רחב של תופעה זו, אך אין כאן המקום להרחיב.

41. בקשר לכך ראה FEUERSTEIN R. RAND Y. (1991) INTERVENTION PROGRAMS FOR RETERDED PERFORMERS; GOALS, MEANS, AND EXPECTED OUTCOMES, in: IDOL L. JONNES B.F. (edit), EDUCATIONAL VALUES AND COGNITIV INSTRUCTION; IMPLICATION FOR REFORM L.E.A. NEW JERSEY.

יְצִירָה וְהוֹרָאתָה הַעֲרוֹת לַיִשָּׁן, אֶל תִּרְדָּם לְרַבִּי יְהוּדָה הַלּוֹי

יִשָּׁן, אֶל תִּרְדָּם / וְעֹזֵב הַתְּלַהֲלָהָה,
הֶרְחַק דִּרְכֵי אָדָם / וְשׁוֹר דִּרְכֵי גְבוּהִיָּה
וְרוֹץ לַעֲבֹד צוּר קָדָם / כְּרוֹץ כּוֹכְבֵי נְגוּהִיָּה.
דִּי לָהּ, מַה לָּהּ, נִרְדָּם? / קוֹם קָרָא אֶל אֱלֹהֶיהָ!

5 הֶקֶץ לְרֵאוֹת שָׁמַיּוֹ / וְאֵת מַעֲשֵׂה אֲצַבְעוֹתָיו,
וְהִבֵּט אֱהִלֵּי מְרוֹמָיו / תְּלוּיִים בְּזֻרְעוֹתָיו,
וְכוֹכְבִים חוֹתְמָיו – / פְּתוּחֵי טְבַעוֹתָיו,
וּפְתַח מִפְּנֵי אֵימָיו / וַיַּחַל אֶת יְשׁוּעוֹתָיו,
פֶּן זָמַן נִגְבִּיהָהּ / וְרָם לִבָּהּ בְּגִבְהָהּ.

10 וַיֵּצֵא בְּחִצּוֹת הַלֵּילוֹת / בְּעֶקְבֵי אֲנָשֵׁי שְׁמוֹת,
אֲשֶׁר בְּלִשְׁוֹנָם תְּהִלּוֹת / וְאֵין תּוֹכָם תֶּךָ וּמִרְמוֹת,
לֵילוֹתֵיהֶם תְּפִלוֹת / וַיְמַוְּתֵיהֶם צוֹמוֹת,
לֹאֵל בְּלִבָּם מְסֻלוֹת / וְלָהֶם בְּכֶסֶּאוֹ מְקוֹמוֹת,
דִּרְכָּם – סֵלֶם לַעֲלוֹת / עַד אֲרֻנִּי אֱלֹהֶיהָ.

15 דְּמַעֲוֹת תִּזְיֵל עֵינָהּ / וְתִתְחַרֵּט עַל פְּשָׁעִים,
וְהִתְחַנֵּן לְמוֹל קוֹנָהּ / וְאֵל תִּתְחַר בְּמַרְעִים,
וְהִשְׁפִּיל מְאֹד אֶת גְּאוֹנָהּ / וְקַח הַטּוֹב כִּי נָעִים.
כְּבֹד אֶל מַהוֹנָהּ / לַעֲת יַעֲלוּ מוֹשִׁיעִים
וַיִּשְׁאוּ קוֹל הַמּוֹנָהּ: / הִכּוֹן לִקְרֹאת אֱלֹהֶיהָ!

20 דְּלִים עֶפֶר יְסוֹדָם / הַחֲכָמָה מֵאֵין?
וּמוֹתֵר הָאָדָם / מִן הַבְּהֵמָה אֵין –
רַק לְרֵאוֹת צוּר כְּבוֹדָם, / רֵאוֹת לֵב לֹא רֵאוֹת עֵין,
וּמוֹצֵא מַעֲיָנֵי סוֹדָם / הַטּוֹבִים מֵאֵין,
כִּי כֵן, בְּשֶׁר וְדָם, / תִּמְצָא אֶת אֱלֹהֶיהָ!

תֹּאֲרָנִים: פִּיּוּט; שִׁיר; סִימְטְרִיָּה; מוֹדוּלָּאֲרִיּוֹת; סִלִּיחָה; סוּגָה.

25 יְהוָה אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֱלֹהֵי, / אֲשֶׁר כָּל חַפְצוֹ פָּעַל,
הַמְּמִית וּמַחְיֶה / מוֹרִיד שָׁאוֹל וַיַּעַל,
עֹמֵד לְמִשְׁפָּט וְחַיֶּה / וְעֹזֵב מֶרֶד וּמַעַל
לֵאמֹר מָתִי וְאַיָּה / וּמָה לְמַטָּה וּמָה לְמַעַל?
וְאוֹלָם תָּמִיד תִּהְיֶה / עִם אֲדֹנֵי אֱלֹהֵיךָ!

עיון מאלף ומאיר עיניים בסליחה זו הוצע ב"שירת ההלכה"¹. הודגשו בו קשרים בין תכנים לצורות, כגון התאמת הסימטריה לתכני סליחה, שימוש מרובה בצורות-ציווי, שכוונתן לעורר ישנים מתרדמתם כדי להחזירם בתשובה, חזרות שמגמתן להמריץ. גם שיבוצים מקראיים שאינם מקריים. הבחירה בם מגמתית ואסתטית כאחד, כגון השיבוץ מספר יונה: "מָה לָּךְ, נִרְדָּם?"

לחיבור שלפנינו מטרה כפולה: הארת פרטים שנמסרו ברמז בלבד בעיון הנזכר ובחינת הפיוט מזוויות נוספות.

1. לעניין אפיונו כשיר-הלכה

עיון ב"הלכות תשובה" לרמב"ם מלמדנו, שהמתכוון לשוב נדרש "לעשות צדקה, כפי כוחו, להתרחק מן החטא שחטא בו, לשנות שמו (בבחינת: "אני אחר ואיני האיש שעשה אותם המעשים")², לשנות מעשיו כולם לטובה ולדרך ישרה, לגלות ממקומו (מפני שהיא גורמת לו להיכנע ולהיות עניו ושפל-רוח) ולצעוק לפני השם בבכי ובתחנונים"³.

עשיית צדקה נרמזת בטור 18: "כִּבֵּד אֶל מְהוֹנֶךְ". מ"ם היתרון (מְהוֹנֶךְ) מבקשת לשנות סדר עדיפויות; להמיר צבירת-הון כמטרת-על בכיבוד-אל כמושא-כיסופים.

התרחקות מן החטא נאמרת במפורש בטורים 2, 15, ו-27, ובאופן עקיף נמצאנה בקריאה: "קום, קָרָא אֶל אֱלֹהֶיךָ" (4). מהטעמת הן שבה נשמע לאו, השולל בחירות קודמות.

שינוי מעשים מפורש בטורים 15, 27 ובמיוחד בטור האחרון: "תָּמִיד תִּהְיֶה".

לשינוי השם ולגלות אין אמנם רמז בפיוט, אך לטעמיהם יש ויש, שכן הענווה ושפלות הרוח מודגשות הדגשה יתירה בטורים 9, 17 וגם בטור 21, שתשתיתו בקהלת ("וּמוֹתֵר הָאָדָם / מִן הַבְּהֵמָה אֵין –").

ריבוי בבכי ובתחנונים נזכר בשני טורים עוקבים; "דְּמָעוֹת תִּזְיֵל עֵינֶיךָ" (15) ומיד לאחריו: "וְהִתְחַנַּן לְמוֹל קוֹנֶךָ".

ידוע מנהגן של קהילות ספרד **לקום באשמורת-בוקר** מר"ח אלול ועד יוהכ"פ לאמירת סליחות ותחנונים⁴. למנהג זה רומז הטור ה-10: "וְנִצָּא בְּחֻצוֹת הַלֵּילוֹת", וכן נמצא רמז לו

בסטרופה השנייה.

ידוע כמו"כ מנהג ישראל לחזור אחרי שליח-ציבור הגון, גדול בתורה ובמעשים (ומקפידין שיהא בן שלושים שנה וגם נשוי)⁴. נמענו של הפיוט נתבע להלך "בְּעֶקְבֵי אֲנָשִׁי שְׁמוֹת". פירוט תכונותיהם מצוי בטורים 10-14: בלשונם תהילות, תוכם כבד, ביום צמים ובלילה מתפללים.

לכתחילה ודאי שנתכוון הפייטן לתאר בטורים אלה איש שראוי להידבק בו תמיד. אולם מהדגשתו, "בְּלִשׁוֹנָם תְּהִילּוֹת" ו"דְרָכָם-סֶלֶם לְעִלּוֹת", נוכל ללמוד גם על אופני בחירתו של שליח ציבור בתקופת הסליחות.

חובתו של חוטא להישפט – מן המפורסמות הינה⁵. מימושה בפיוטנו מצוי בטור 27: "עֲמֹד לְמִשְׁפָּט וְחַיָּה" (וכן גם בטור 8).

אמירת י"ג מידות⁶ נרמזת בטור 16.

צומות אינם, כידוע, דרישת א-לוקים (פרט ליוהכ"פ). אלה תוקנו ע"י נביאים או הונהגו ע"י אבותינו⁷. גם לצומות איזכור מפורש בסליחת ריה"ל (בטור 12).

בפיוטנו נמצא אפוא תיאור הנתיב בו יהלך המחפש דרכו לאלוקים.

1. יקיץ מתרדמתו (תרת-משמע, ועיין מאמרו הנזכר של אפריים חזן).
2. ישנה כיוון: במקום להביט מטה, ב"דרכי האדם", ישקיף מעלה, אל "דרכי-גבוה".
3. יפתח שפלות-רוח.
4. ייעזר ב"אנשי שמות". אלה יהיו מורי דרכו.
5. יבכה.
6. יתחרט על פשעים.
7. יעמוד למשפט.
8. יפתח תום.

ואם תצלח דרכו בכל אלה, יממש תשובתה של ההלכה לשאלה "אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר ואפשר בידו לעשותו ופורש ולא עשה כן מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח"⁸. הנמען נתבע לעזוב לחלוטין דרך קודמת, שהיתה בבחינת "מרד ומעל" (27), לא לשאול עוד, לא לפקפק "מתי ואיה / ומה למטה ומה - למעלה?" (28). בחירה בדרך זו אינה תוצאה של יראה או כשלון-כוח אלא של הכרה ביתרוננו האבסולוטי של א-לוקים, כמתואר בסטרופה החמישית.

1.1 הוראת הפן ההלכי של הפיוט – כיצד?

האפשרויות רבות: ניתן לצאת מההלכה (דרך הרמב"ם, שולחן ערוך, הלוי וכיו"ב) אל הפיוט, או להלך בדרך הפוכה. כן ניתן להציגם במקביל, באמצעות שקף, למשל.

מן הראוי להדגיש קיומם של שני מיני "חוזרים בתשובה" בפיוטנו: אנשי שכל,

אינטלקטואלים, חוקרי-דרך, שאינם מקבלים צווים כמובנים מאליהם, מחד-גיסא, ותמימי-דרך, הנשלטים ע"י מאויים ולפיכך נגזרים, מאידך גיסא. הראשונים מתוארים בטורים החותמים את הפיוט. האחרונים – בטורים הפותחים אותו. אלה כאלה נדרשים לשוב. אין לראשונים יתרון על האחרונים. העמדתם זה בצד זה מלמדת, שבענייני אמונה נדחק הלוגוס אל השוליים. את מקומו תופסת התמימות, במובן הנעלה של המלה.

2. לעניין הסוגה

"ישן, אל תרדם" הוא שיר-קודש ומתקיימים בו "תנאי" שיר-קודש. זוהי סליחה ע"פ עניינה, הנתונה בתבנית של מעין שיר אזור, המאופיין, כשירי-קודש רבים, באקרוסטיכון.

2.1 אקרוסטיכון שמו של המשורר, יהודה, מופיע פעמיים: בראשי הטורים שבסטרופה הראשונה [יהו"ד. וה-ה"א המשלימה בראש הסטרופה השנייה] ובראשי הסטרופות. ראשי שתי הסטרופות האחרונות אינן חלק מאקרוסטיכון שמו של המחבר. אולם, גם אם התכוון ריה"ל לציין אותיות שמו בלבד, נוכל לגלות בראשי הטורים אקרוסטיכון נוסף: יהו"ד(ה). די! – מעין פניה אל נמען פרטי, יהודה הלוי עצמו, להקיץ משנתו. סיוע לכך מהטור הרביעי בשירנו: "די לך, מַה-לָךְ, נַרְדָּם?". ואם נרצה, נמצא: יהו"ד(י), די!, היינו, פנייה לכל יהודי באשר הוא להמיר דרכי-אדם בדרכי-אלוק.

2.2 הפיוט בנוי ע"פ אחת המידות שתורה נדרשת בהן: כלל ופרט וכלל. יש בו שש סטרופות. הראשונה והאחרונה מהוות מסגרת לארבע שבתווק. בסטרופה הראשונה מתואר באופן כללי ביותר המהלך הכפול הנדרש מן הישן: התרחקות מדרכי אדם, מחד גיסא, ופנייה לא-לוקים, מאידך גיסא. הוא נתבע איפוא להתבונן מטה ומעלה. הסתכלות דו-כיוונית זו מתפרטת בסטרופות הבאות: בסטרופה השנייה מופנה המבט מעלה, אל השמים וכוכביהם. לא לחינם השתמש המשורר בצימוד הגזרי: "נִגְפִיָּהָ". דין דומה לבחירתו במלים "תְּלוּיִים" ו"רָם" – כולם שוכני-מעלה! בסטרופה השלישית מופנה המבט מטה, אל אנשי שמות. ברביעית – מטה, ובתווק, בטור האמצעי, ימצא הציווי "הִשָּׁפֵל". בסטרופה החמישית – הבטה למרום ושוב, בתווק, בטור 22, הדגשה יתירה של ייעד גבוה, "צור פְּבֹדָם". בסטרופת הסיום, כמו בסטרופה הפותחת, מהלך כפול, מעלה ומטה ("מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיַּעַל", "מַה לְּמָטָה וּמַה לְּמַעַל").

תיאור המהלך באופן סכמטי



סימטרייה זו תואמת לחלוטין את סוגת הסליחות, התובעת שיקול-דעת ומסקנות?

2.3 שינוי הסדר הפנימי של הפיוט אינו מעשה הגון. ודאי שהעמדתו באופן מסוים – כוונת המשורר הינה, אעפ"כ לא נוכל שלא להבחין באופיו המודולארי של הפיוט. ניתן להרכיב ממנו שלושה פיוטים נפרדים, כולם סליחות.

2.3.1 פיוט המורכב מאזורים בלבד

יְיָ לֵךְ, מַה לֵךְ, נִרְדָּם? / קוֹם קְרָא אֶל אֱלֹהֶיךָ!
פֶּן זְמַן יִגְבִּיהֶךָ / וְרָם לִבְכָּךְ בְּגִבֻּהֶךָ.
נִרְכָּם – סֵלֶם לַעֲלֹת / עַד אֲדֹנֵי אֱלֹהֶיךָ.
וַיִּשְׁאוּ קוֹל הַמּוֹנֶה: / הַכּוֹן לִקְרֹאת אֱלֹהֶיךָ!
כִּי כֵן, בְּשֹׁר וְדֵם, / תִּמְצָא אֶת אֱלֹהֶיךָ!
וְאוֹלָם תָּמִיד תִּהְיֶה / עִם אֲדֹנֵי אֱלֹהֶיךָ!

לפנינו סליחה-זוטא, המכילה בתימצות כל מה שתבעה הסליחה השלמה. צלעותיה החיצוניות – כולן רמיזות מן המקרא. הטור הראשון תובע, השני מאיים. השלישי והרביעי רומזים למורי הדרך, החמישי והששי מעמידים את הדרך החדשה, החלופית, על חודה: תמימות!

2.3.2 פיוט המורכב מהאגף הימני של הפיוט המקורי

יֵשֶׁן, אֵל תִּרְדָּם
הִרְחַק נִרְכֵי אָדָם
וְרוּץ לַעֲבֹד צוּר קָדָם

יֵי לָךְ, מַה לָּךְ, נִרְדָּם?

- 5 הֶקֶץ לְרֹאוֹת שָׁמַיִם
וְהִבֵּט אֶהְלִי מִרוֹמָיו
וְכוֹכָבִים חֹתְמָיו –
וּפָחַד מִפְּנֵי אֵימָיו
פֶּן זֶמֶן יִגְבִּיהֶךָ.
- 10 וַיָּצֵא בַּחֲצוֹת הַלַּיְלֹת
אֲשֶׁר בְּלִשְׁוֹנָם תְּהִלּוֹת
לַיְלֹתֵיהֶם תְּפִלּוֹת
לֹא לְבָלָבָם מַסְלוֹת
דִּרְכָם – סֵלֶם לַעֲלֹת
- 15 דְּמַעֲוֹת תַּזִּיל עֵינֶךָ
וְהִתְחַנַּן לְמוֹל קוֹנֶךָ
וְהִשְׁפֵּל מְאֹד אֶת גְּאוֹנֶךָ
כִּבְדֵּךָ אֶל מַהוֹנֶךָ
וַיִּשְׁאוּ קוֹל הַמּוֹנֶךָ:
- 20 דְּלִים עָפָר יִסּוּדָם
וּמוֹתֵר הָאָדָם
רַק לְרֹאוֹת צוּר כְּבוֹדָם,
וּמוֹצֵא מַעֲיָנֵי סוּדָם
כִּי כֵן, בְּשָׁר וָדָם
- 25 יְהִי, אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה,
הַמַּמִּית וּמַחֲיֶה
עֹמֵד לְמִשְׁפָּט וְחַיֶּה
לֵאמֹר "מָתִי וְאַיָּה
וְאוֹלָם תָּמִיד תִּהְיֶה

מתקבלת סליחה נמרצת, תובענית, המקיימת, מחד גיסא, את מרבית התביעות של שירת ספרד הקלאסית, שכן מתוקף היותה ימנית(!) מתקיימים בה שני האקרוסטיכונים (בסטרופה הפותחת ובראשי הסטרופות), החרוז שהיה פנימי הופך לחרוז חיצוני, המתחלף מסטרופה לסטרופה

(להוציא יוצא-דופן אחד בסטרופה השניה) ומצויים בה שיבוצים וצימודים וכיו"ב אפיונים ידועים. מאידך גיסא, פירוקה מהמכלול מקנה לה אופי קטוע במקצת, המקרבה לשירה בת זמננו.

2.3.3 פיוט המורכב מהאגף של הפיוט המקורי

- 1
וְעֹזֵב הַתְּלַהֲלָהָה,
וְשׁוֹר דְּרָכֵי גְבוּהִיָּה
כְּרוֹץ כּוֹכְבֵי נְגוּהִיָּה.
קוֹם קְרָא אֶל אֱלֹהֵיָּה!
- 5
וְאֵת מַעֲשֵׂה אֶצְבָּעוֹתָיו,
תְּלוּיִים בְּזִרְעוֹתָיו,
פְּתוּחֵי טְבַעוֹתָיו,
וַיַּחַל אֶת יְשׁוּעוֹתָיו,
וְרָם לְבָבָהּ בְּגִבְהָהּ.
- 10
בְּעֵקְבֵי אֲנָשֵׁי שְׁמוֹת,
וְאֵין תּוֹכָם תֶּןּ וּמִרְמוֹת,
וַיְמִיתֵיהֶם צוֹמוֹת,
וְלָהֶם בְּכֶסֶּאֱוּ מְקוֹמוֹת,
עַד אֲדָנִי אֱלֹהֵיָּהּ.
- 15
וְתִתְחַרֵּט עַל פְּשָׁעִים,
וְאֵל תִּתְחַר בְּמִרְעִים,
וְקַח הַטּוֹב כִּי נָעִים.
לַעֲת יַעֲלוּ מוֹשִׁיעִים
הַכּוֹן לְקִרְאָת אֱלֹהֵיָּהּ!
- 20
הַחֲכָמָה מֵאֵין?
מִן הַבְּהִמָּה אֵין –
רְאוּת לֵב לֹא רְאוּת עֵין,
הַטּוֹבִים מֵאֵין,
תִּמְצָא אֶת אֱלֹהֵיָּהּ!

אֲשֶׁר כָּל חִפְצוֹ פֶּעַל,
מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיַּעַל,
וַעֲזֹב מִמֶּדּוּר וּמִמֶּלֶךְ
וּמָה לְמִטָּה וּמָה לְמַעַל?
עַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵיהָ!

סליחה כזו נמרצת מקודמתה [ראה 2.3.2]. תורמות לכך הואו"ן הרבות, הפותחות טורים רבים. ע"פ צורתה זו שירת אזור, המורכבת משש סטרופות; חמש מהן בנויות מארבעה טורים, הבונים את הענף (סטרופה), וטור-חותם (אזור) ורק הראשונה קצרה יותר וחרוזה כולה כאזור. הפיוט המתקבל הוא חידתי יותר, אך אולי, משום כך, מעניין יותר.

יש מן ההעזה ואולי אף מן החוצפה לפרק את השלם ולהעמידו על יחידותיו. אעפ"כ דומה שהרווח האסתטי, שירוויחו תלמידים ומוריהם מהעיון בתבניות הנפרדות והמחוברות, רב.

ועוד. אפשר שזו הדרך לקרב רחוקים אל שירה עתיקה כ"כ וחדשה כ"כ.

3. השוואה לפיוט אשכנזי

ב"שירת ההלכה"¹⁰ מוצע להשוות בין סליחה הספרדית, "ישן, אל תרדם", לבין הסליחה האשכנזית לר' שלמה הבבלי, "אם עווננו", הערוכה ע"פ אקרוסטיכון א"ב. להלן הפיוט האשכנזי:

אִם עוֹוִינוּ רַבּוֹ לְהַגְדִּיל / בָּנוּ עָנוּ עֲבוֹת כְּגִדִּיל
גָּרְמוּ לָנוּ בִּינְתִים לְהַבְדִּיל / דְּרָכֵי רַחֲמֶיךָ לֹא תַחְדִּיל:

הַתְּנַהֵג בְּמִדַּת חֶסֶד הַתְּנִית / וְאַתָּה הוּא לֹא שְׁנִית
זָכַר עֲדָתְךָ קֹדֶם קִנִּית / חֵן שִׁירִי בְּכוֹר כְּנִית:

5 טַעֲנָתָנוּ גִּפִּי קָרַת נְתוּנִים / יִשְׁבָּתָנוּ שֶׁן סָלַע אִיתָנִים
כְּאַחַת דְּכִיתָנוּ בְּמָקוֹם תָּנִים / לְרוּיָהּ צֶאֱת כְּמָה מְתוּנִים:

מֵרַב פְּקוּדוֹת וּבְהִלָּה מְחַלְחֶלֶת / נִקְטָה שְׁחָה לְעַפָּר בּוֹחֶלֶת
סְמִכָה בְּטֵן לְאַרְץ נִשְׁחָלֶת / עוֹרָה לְמָה תִּישֵׁן תּוֹחֶלֶת:

פָּקַח קוֹחַ אֲסִירֶיהָ חֲפוּץ / צוּק הָעֵתִים – חֲשָׁבוֹנָם קְפוּץ
10 קִבֵּץ פְּזוּרֶיהָ עֲדַר הִנְפוּץ / רְאוּת עוֹלָתָהּ וּפִיָּה תִקְפוּץ:

שְׁמוֹר שְׁבוּעַת חֶסֶד וְתִנְאִי / תָּם וְצָבוֹר וּבִנְאִי אִיתְנִי
שְׁלוֹמוֹ יֵצֵה לְבָלִי גִנְאִי / הַפּוֹךְ וְשָׁנוֹת לְטוֹבָה הַפְּנִאִי:

קָטָן כִּי יַעֲקֹב וְדָל / יָדוּעַ חָלִי נִבְזָה וְחָדָל
חַיִּים וְחֶסֶד מָעוֹז וּמִגְדָּל / פֶּאֶשֶׁר פִּתָּךְ עֲתָה יִגְדָּל:

מסקנות ההתבוננות מרתקות. נמענו של הפייטן הספרדי הוא בן-אנוש. הוא נתבע לעשייה. עליו לפעול, לנטוש דרכים, להמירן בחלופות נעלות, והדברים פורטו. נמענו של הפייטן האשכנזי הוא אלוקים ועליו מצווה השר, בלשון צווי, כאדון הקס על עבדו, זכר, חן, עוֹרָה, הַפּוֹךְ, פֶּקֶת, קִבֵּץ, קְפוּץ – איזו העזה! בניגוד גמור לריה"ל הגוער באדם: "דִּי (...) מָה לָּךְ, נִרְדָּם?" גוער הפייטן האשכנזי בבוראו: "עוֹרָה, לָמָּה תִישָׁן (...)" כביכול, אלוקים חייב, ודווקא לברואו זכויות רבות (קטן ודל, ידוע חולי, נבזה וחדל – כעבד ה' בישעיהו). הפייטן הספרדי פונה לנמענו בגוף נוכח, יחיד ואילו הפייטן האשכנזי פונה לא-לוקיו בשמו של ציבור. הפייטן האשכנזי מרבה להזכיר את י"ג המידות של א-לוקים. הפייטן הספרדי מזכיר ברמז בלבד.

ציניקן ילמד מכאן, שאשכנזים תובעין מאחרים וספרדים מעצמם (!) ואנו נאמר, שסליחת הפייטן האשכנזי מלמדת על מצוקה קשה שמתוכה ובתוכה נולדה הסליחה, הקרובה כ"כ לקינה. ואילו סליחת ריה"ל – ריקעה הפוך לחלוטין. האני-השר אינו נתון במצוקה נפשית או כלכלית. להיפך, חיי שווא וריק נתונים לו (והשווה: "לקראת מקור חיי אמת ארוצה" לריה"ל), לכן היקיצה מהם קשה כ"כ.

ועוד, העיון המשווה מאשר את האבחנה הידועה בין הפיוטים האשכנזים לבין הפיוטים הספרדיים: בראשונים מרובים הדגשים לאומיים. באחרונים אישיים-פרטיים. הפייטן הספרדי מביט פנימה, אל עולמו הצר של האני-השר, ואילו הפייטן האשכנזי, כמו פייטני א"י, מעתיק מבטו חוצה, אל הקהילה, אל העדה.

4. סיכום

"ישן, אל תרדם" הוא פיוט בעל אופי הלכתי מובהק. באקרוסטיכון שלו נרמז פעמיים שמו של המשורר אך גם פנייתו התובענית לכל יהודי: [יהודה (או יהודי), די!]. מבנהו – ע"פ מידה שהתורה נדרשת בה; כלל, פרט וכלל. אופיו מודולארי והשוואתו לפיוט אשכנזי מסוים, של שלמה הקטן, מלמדת על קיומן של שתי תבניות סליחה שונות לחלוטין, מכל בחינה שהיא.