

היבטים לשוניים בפרשת בראשית עט

דקדוקי קריאה והדרכת הקורא בפרשת בראשית, בהפטרה ובראשון של פרשת נח

וַיְהִי – בין אם יש געיה בין אם אין הי"ד בשוא נח
א ג יְהִי אֹר: המילים אינן מוקפות
א ה קָרָא לַיְלָה: טעם נסוג אחור לקו"ף
א ו לַמִּים: הלמ"ד קמוצה
א ז מַעַל לָרָקִיעַ: להיזהר מהבלעת אות
א ט וַיְהִי־כֵן: תיבה בודדת בתחום הסילוק (סוף פסוק), מוטעמת בטעם סוף פסוק בלבד. אין טעם טיפחא בתיבה וַיְהִי, כן הדבר גם בהמשך הפרק
א י יָמִים: הי"ד בפתח ולכן המ"ם אחריה בדגש חזק, רבים של 'ים'. כן הדבר גם בהמשך פס' כב
א יא תַּדְשֵׂא: געיה בתי"ו והדל"ת בשווא נח. דְּשֵׂא: הדל"ת ברביע ולא בזקף. עֲשֵׂה פָרִי: טעם נסוג אחור לעי"ן, וכן בהמשך הפסוק עֲשֵׂה־פָרִי, יש להעמיד קלות את קריאת העי"ן מפני געיה. בשני המקרים דגש חזק בפ"א הראשון אתי מרחיק, והשני מדין דחיק
א יח וַלֹּהֶב־בָּיִל: געיה בשורק והלמ"ד בשווא נע ולא בחטף כפי שמופיע בחלק מהדפוסים ²
א כב וַיִּבְרָד: במלעיל וכן הדבר בכל המקרא
א כד וַחִיתוֹ־אֶרֶץ: געיה בחי"ת
א כט לֹא־כָלָה: האל"ף בקמץ קטן והכ"ף אחריה בשווא נח, כן הדבר גם בפס' הבא
א לא יוֹם הַשְּׁשִׁי: היחיד מבין ששת ימי הבריאה בה"א הידיעה
ב א וַיִּכְלּוּ: הי"ד בשוא נח ³ והמילה במלרע ⁴
ב ג שָׁבַת: לשון עבר, השי"ן קמוצה והבי"ת אחריה רפויה
ב ד בַּהֲבִרָאִם: הרי"ש בשוא נע, לא: בַּהֲבִרָם וכן לקמן ה ג
ב ז וַיֵּצֵר: במלעיל, נכון הדבר גם בהמשך פס' יט. וַיִּפָּח: במלרע
ב ח גַּן־בְּעֵדֶן: גַּן־ במקף ולא במרכא
ב יב וַיִּזְהַב: געיה תחת השורק והזי"ן בשווא נע
ב טו לַעֲבֹדָה וּלְשִׁמְרָה: העי"ן והשי"ן בקמץ קטן והה"א בשתייהן במפיק.
ב יז אֶכְלֶנָּה: הכ"ף בקמץ קטן
ב יח אֶעֱשֶׂה־לּוֹ: העמדה קלה באל"ף למנוע הבלעת העי"ן בחטופה, בלמ"ד דגש חזק מדין דחיק
ב יט מֵה־יִקְרָא־לּוֹ: להיזהר מהבלעת הי"ד. לא מֵאִיקְרָא. הי"ד דגושה

¹ בעניין הגעיה במילה זו מתי היא מופיעה, עיין בסוף התנ"ך של ברויאר מוסד הרב קוק עמ' תז סעיף ט, וביתר אריכות בספר טעמי המקרא עמ' 183.

² החטף פתח המופיע בכמה דפוסים אינו אלא להורות על הנעת השווא ולא על קריאת החטף עצמו

³ וכן בהמשך קידוש ליל שבת: וַיִּכְלּוּ. וַיִּבְרָד. וַיִּקְדָּשׁ

⁴ משום מה בקידוש ובתפילה אפשר לשמוע קוראים אותה מלעיל

בר' ב כא לא-מצא עֶזְרָא: אין טעם נסוג אחור למ"ם
 ב כב וַיִּבֶן: במלעיל. אֶת-הַצֵּלָע: במלרע
 ב כג לְזֹאת יִקְרָא: יש להקפיד על הפרדת התיבות שלא יישמע שהת"ו שבסוף התיבה הראשונה
 עומדת בראש התיבה השנייה. לְקַחְהָ-זֹאת: העמדה קלה בלמ"ד מפני הגעיה ובשורק, הקו"ף
 אחריה בשווא נע על אף שהרבה דפוסים ניקדוה בחטף קמץ⁵, דגש חזק בז"ן מדין דחיק
 ב כד יַעֲזֹב-אִישׁ: העמדה קלה ביו"ד למנוע הבלעת העי"ן החטופה והזי"ן בקמץ קטן
 ב כה עֲרוּמִים: דגש חזק במ"ם על אף שהרי"ש לפניו בשורק
 ג ג פֶּן-תִּמְתְּנוּ: תיבה יחידה בתחום הסילוק (סו"פ) ומוטעמת בטעם זה בלבד; אין טיפחא במילה
 הראשונה
 ג ה אֲכַלְכֶּם: הכ"ף בקמץ קטן. וְהִיִּיתֶם: הה"א בשווא נח ואחריה יו"ד בחירק מלא. כָּאֱלֹהִים:
 האל"ף אינה נשמעת, כאילו כתוב, 'כְּלוֹהִים'
 ג ו גִּם-לְאִישָׁהּ: מפיק בה"א, קריאה ללא מפיק יש בה כדי לשבש את משמעות הכתוב
 ג יא אֲכַל-מִמֶּנּוּ: הכ"ף בקמץ קטן
 ג יב נִתְּנָה-לִּי: געיה בנו"ן הראשונה ודגש חזק בלמ"ד מדין דחיק
 ג יג הַשִּׁיאֲנִי: שי"ן ימנית
 ג טז עֲצֹבוּנָךְ: הצד"י דגושה והשווא נע. יִמְשָׁל-בָּךְ: השי"ן בקמץ קטן
 ג יז כִּי-שִׁמְעֶתָ: במקף ולא במונח
 ג יט תֹּאכַל לֶחֶם⁶ טעם נסוג אחור לת"ו. כִּי-עָפָר אֶתָּה: תיבת אֶתָּה במלעיל והאל"ף בפתח
 ואין טעם נסוג אחור בתיבת עָפָר
 ג כא כְּתִנּוֹת: הכ"ף בקמץ קטן
 ד ב רַעַה צֹאן: טעם נסוג אחור לרי"ש
 ד ז תִּמְשָׁל-בּוֹ: השי"ן בקמץ קטן
 ד יא וְעָתָה אָרוּר אֶתָּה: הראשון בעי"ן ובמלרע, השני באל"ף ובמלעיל
 ד טו כָּל-הָרֶג לָיוֹן: אין טעם נסוג אחור
 ד טז וַיֵּצֵא קָיִן: טעם נסוג אחור ליו"ד
 ד יז בָּנָה עִיר: טעם נסוג אחור לבי"ת. כָּשֶׁם בָּנוּ חֲנוּךְ: טעם טפחא בתיבת כָּשֶׁם
 ד יח לְחֲנוּךְ: הלמ"ד בפתח
 ד יט וַיִּקַּח-לָוִי: געיה ביו"ד
 ד כב אֶת-תּוֹבֵל קָיִן: טעם נסוג אחור לת"ו השנייה
 ד כג הַאֲזִנָּה: האל"ף בשווא נח
 ה כט זֶה: שני טעמים באותה תיבה, יש לקרוא קודם את הגרשיים ואחריו את התלישא. אֲרָרָה:

⁵ מי שיקרא את הק' כמו חולם ואת הקמץ בח' כמו פתח – טועה!

⁶ רבים משתבשים בציטוט הפסוק ואומרים לָחֶם

ר"ש ראשונה בשווא נע

ה לב אַת-שֵׁם אַת-חֵם וְאַת-יָפֶת: טעם טפחא על תיבת אַת-שֵׁם

ו ג בְּשֵׁם: הגימ"ל פתוחה⁷

ו ט מִצָּא חֵן: טעם נסוג אחור למ"ם

הפטרת בראשית ישעיהו מב ה – מג י:

מב ה הָאֵל | יִי: אין כאן מונח לגרמיה אלא פסק לפני רביע⁸

מב ה רָקַע: במלרע

מב ו וְאַצְרָךְ: קמץ קטן בצד"י, והר"ש בשווא נח

מב ז לִפְקַח עֵינַיִם עוֹרוֹת: טעם טפחא בתיבת לִפְקַח. עוֹרוֹת: הו"ו רפויה בשווא נח. יִשְׁבִּי

חֲשָׁךְ: טעם נסוג אחור ליו"ד הראשונה, עם זאת השי"ן בשווא נע

מב יא יִשְׁבִּי סָלַע: טעם נסוג אחור ליו"ד הראשונה עם זאת השי"ן בשווא נע

מב יד אָשֵׁם: שי"ן ימנית דגושה מנוקדת בחולם חסר

מב טז וּמַעֲקֵשִׁים: העמדה קלה במ"ם למנוע הבלעת העי"ן החטופה

מב יח וְהַעֲוִרִים הֵא"א בפתח

מב כא וַיֹּאדֹר: האל"ף בשווא נח

מב כב וּבִבְתִּי: בל"ת ראשונה בשווא נח על אף הקושי. הַחֲבָאוּ: ה"א בקמץ קטן. הָשֵׁב: שי"ן פתוחה

מב כד לְבָזִים: זי"ן ראשונה בשווא נע

מב כה וּתְלַהֲטֶהוּ: העמדה קלה בלמ"ד למנוע הבלעת ה"א החטופה

מג א וְעֵתָהּ: בגרשיים לא ברביעי. בְּרָאךְ: הר"ש בפתח לא בשווא⁹

מג ב לי-אָתָה: במלעיל

מג ג כִּפְרָךְ: כ"ף רפויה ובקמץ קטן

מג ה אֶקְבָּצֶךָ: כ"ף סופית דגושה

מג ט וַיֹּאסְפוּ: וא"ו החיבור בשווא נע, כן הדבר גם בהמשך הפסוק וַיִּצְדָּקוּ וַיִּשְׁמְעוּ וַיֹּאמְרוּ

מג י לא-נֹצֵר אֵל: טעם נסוג אחור לנר"ן

ראשון של פרשת נח:

ו ט הִתְהַלֵּךְ-נֹחַ: געיה בה"א הראשונה

ו יג וְהִנְנִי: נר"ן ראשונה בשווא נח על אף הקושי וכן בפס' יז

ו טז אָמַה: האל"ף בפתח והמ"ם אחריה בדגש חזק¹⁰. תַּחֲתָיִם: הת"ו השנייה בחירק חסר

⁷ מי שקורא בקמץ – קורא מילה משוללת הבנה

⁸ במקומות אחרים במקרא שיש בהם פסק לפני רביעי – הרי לדעת ר"מ ברויאר הוא טעם מונח לגרמיה

⁹ לא ייתכן שווא נע לפני שווא או חטף

ואחריה יו"ד, מנוקדת אף היא בחירק¹¹ ובדגש חזק. דומה הדבר בתיבה הבאה **שְׁנַיִם**

ו יז **רֹחַ חַיִּים**: יש להקפיד על הפרדת התיבות

ו יח **וְהִקְמַתִּי ... וּבָאתָ**: שתייהן מלרע עקב וי"ו ההיפוך לעתיד

ו כ **שְׁנַיִם מִכָּל יְבָאוּ אֵלַי לְהַחְיוֹת**: ישנם קוראים המבלבלים מקרא זה לבין קודמו **שְׁנַיִם מִכָּל תְּבִיא אֶל-הַתֵּבָה לְהַחְיוֹת אֹתָךְ** ומוסיפים אחריו את התיבה 'איתך' הבאה בקטע הראשון בלבד

ו כא **לְאַכְלָה**: האל"ף בקמץ קטן

הכל כלול בבראשית

בליל ט' ניסן ה'תרצ"ט, כאשר באו הרשעים הנקוו'ד לאסור את הרה"ח המקובל ר' לוי יצחק שניאורסאהן¹², רבה של יקטרינסלב (אביו של הרבי מליובאוויטש) – שמעו מכך כמה מנכבדי הקהילה והתאספו מסביב לבית הרב.

טרם שלקחוהו הרשעים, פתח ואמר:

"אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה:

התורה פותחת בבי"ת (בראשית) ומסיימת בלמ"ד (לענין כל ישראל): אותיות לב ואותיות בל.

המשמעות של 'בל' היא לא; אין לסור ח"ו ימין ושמאל מהתורה. בתיבת 'בל' סטייה לימין (האותיות שמימין ל'בל') היא 'אך' וסטייה לשמאל היא 'גם'.

תיבת 'אך' היא למעט (ירושלמי ברכות פ"ט מ"ז. ועוד) – אין לגרוע ח"ו מהתורה. תיבת 'גם' היא לרבות (קידושין מא, ב. ועוד) – אין להוסיף ח"ו.

רק לקיים כל התורה באמונה פשוטה, ועיי"ז נוכל לקיים את התורה בכל ה'לב'."

ובדברים אלו נפרד מקהל עדתו...

(ע"פ ילקוט לוי יצחק על התורה (בעריכת הר' דוד דובאוו)

קיבלתי מהרב אברהם חיים זילבר נר"ו.

א ב והָאֶרֶץ הָיְתָה תֶּהוֹ וְבָהּ וַחֲשָׁךְ עַל-פְּנֵי תְהוֹם נמשך גם השנה בעזרת ה' להביא קטעים מהספר תורת הטעמים של ידידנו הרב אברהם ויסבלום נר"ו. עמ' קכא. אפשר לפרש והָאֶרֶץ הָיְתָה תֶּהוֹ וְבָהּ וַחֲשָׁךְ, [וכל זה היה] עַל-פְּנֵי תְהוֹם. אך הטעמים פיסקו והָאֶרֶץ הָיְתָה תֶּהוֹ וְבָהּ / וַחֲשָׁךְ עַל-פְּנֵי תְהוֹם והם שני ענינים – הארץ היתה תהו ובהו, והחושך היה פרוש על פני תהום.

בהערה. ספה"ק¹³ אגרא דכלה (ביאורי אונקלוס ועיין שם עוד). ע"כ תורת הטעמים. אגרא דכלה

וחשובא פריש. הוסיף תיבת פריש שאינו מבואר בתורה. והנראה כי היכי דלא נמצא לפרש דחכי קאמר והארץ היתה תהו ובהו וחשך, וכל זה היה על פני תהום, דחיינו הארץ הלזו שהיתה תהו ובהו וחשך, היתה על פני תהום. ואי אפשר

לפרש כן, דאם כן הוה ליה לנקוד וחשך בקמן הויו, כמו ויו של ובהו. וגם המעם היה לו להימשך הפשטא קמן עד וחשך. אלא על כרחך וחשך קאי לסיפא לענין בפני עצמו, לומר וחשך הוה פריש על פני תהום, על כן הוסיף תיבת פריש.

¹⁰ כן הדבר בכל המקרא, בשונה מאָמה במשמעות של שפחה, עיין רש"י שמות ב ה

¹¹ החירק ביו"ד הוא חירק מלא תנועה גדולה. כתיב מלא וחסר מקראי אינו קובע את המבנה הדקדוקי

¹² הוא הוגלה ולא הורשה לשוב לעירו. הוא נפטר באלמה-אטה בקזסטן בשנת תשד.

¹³ א"ה. מחבר הספר הוא ר' צבי אלימלך מדינוב בעל 'בני ישכר' (נקרא בפני העולם בשיבוש 'ששכר'), מגדולי החסידות (ולכן ידידנו קורא לספרו 'הספר הקדוש'), אך יש לו ספרים על דרך הפשט למדניים מאוד.

האגרא דכלה מסביר את תוספת המלה 'פריש', וכך מפורש שהחושך פָּרוּשׁ על פני תהום. וכמובן שלא התוהו והבוהו נפרשו על פני התהום. האגרא דכלה מוכיח שההפסק במלה ובחו גדול יותר מההפסק במלה וחשך, לא לפי כללי הטעמים שהזקף מפסיק יותר מהטיפחא שאחריו. אלא משיקולים דקדוקיים שהמלה וחשך היה צריכה להנקד וי"ו בקמץ שהוא צורת הפסק¹⁴. הוא מציין שלו כוונת התורה היתה להפסיק בוחשך, הטעמים היו צריכים להיות והארץ היתה תהו-ובהו-וחשך על-פני תהום.

מה שיש לציין הוא שבנוסחאות התרגום המדויקים המלה 'פריש' אינה קיימת. כן בתאג' התימני, ובמכון ממרא, ובמפעל הכתר של בר-אילן. לעומתם בסביוניטה מלה זו מופיעה

חֲשׂוּכָא פְּרִישׁ במהדורת שפרבר (ליידן תשיח) בפנים גורס

וְרוֹקְנִיא וְחֲשׂוּכָא עַל אִפִּי תְהוֹמָא וְרוּחָא מִן קִדָּם יִי מְנֻשָּׁבָא עַל אִפִּי

ובהערות וציוני מקורות **וחשוכא + פריש cs**. האות s מציינת לסביוניטה.

לפי זה אין לדחות גרסה זו, אבל אין היא עיקר.

בחיפוש שורש פרש בשי"ן שמאלית במפעל כתר בר-אילן נמצא שורש זה במקומות ספורים, לא בתרגום אונקלוס לתורה.

ג ו אני מציג כאן את מאמרו של ידידנו חנן חסן נר"ו

ב"ה

צִפְרִי תַּעֲשֶׂה אֲמָרָה

ספר בְּרֵאשִׁית פרשת בְּרֵאשִׁית ה'תשע"ט

וַתִּקַּח מִפְּרִי וַתֹּאכַל... רבי יהודה אומר חֲטָה הִיא – האם הַחֲטָה הִיא עֵץ?

השבת נשוב ונזכה ב"ה להתחיל ולקרוא בתורה **מִבְּרֵאשִׁית**. אחד מהסיפורים בפרשתנו, שלא קל להבין, הוא סיפורו של חטא עץ הדעת טוב ורע. בסיפור זה רב הנסתר על הגלוי, ואפילו שם הפרי אינו נזכר במפורש. חז"ל [מדרש רבה כא] מתייחסים לשאלה, באיזה אילן מדובר, ומציעים ארבע חלופות: גפן, חיטה, תאנה ואתרוג. מה לצמחים אלה ולעץ הדעת? ובפרט אם נתייחס לחיטה, שהיא צמח חד שנתי, ורחוקה מלהיקרא עץ? כדי לעמוד במסגרת הגיליון נצטמצם לחלופת החיטה בעיקר, ניגע מעט בגפן, ונסה להבין מה גרם לחז"ל להציג דוקא אותם כעץ הדעת? וכיצד ניתן להסביר את הדעות השונות, כשלכאורה רק אחת מהחלופות יכולה להיות נכונה? ממבט ראשון, האפשרות שמדובר בגפן, והפרי האסור היה ענבים, נראית סבירה יותר ומתקבלת על הדעת, בשל המראה החינני והמושך של האשכולות וטעמם המתוק של הענבים. אך אם בחיטה עסקינו, לא ברור מה מפתה כל כך בפרי החיטה, בזרעים הקטנים והקשים, שיש לעמול כדי לחלצם מהשיבולת ולקלפם. גם טעמם, אינו מלהיב במיוחד, עד שנוכל להסביר את הצעתה של חוה לאדם, שיטעם וייהנה אף הוא? ומערכת העיכול של האדם, אף היא אינה בנויה לעיכול של **זֶרַע הַחֲטָה** כשהוא במצב נא.

השם **זֶרַע** עצמו כמו מרמז על חסרון שקיים בו. אם נחלק מילה זו לשתי הברות **ז-רע**, נגלה בה מעין צירוף של שתי מילים **זָה רַע**, שאולי יש בהן כדי לרמוז על החטא שבאכילתו? חלוקה זו, ושיוכו של **הזֶרַע** בכלל ושל **זֶרַע הַחֲטָה** בפרט, לתחום הרע, יש בה כדי לקומם את

¹⁴ לעתים באה וי"ו החיבור בקמץ גם בהפסק קל, אבל לא יתכן ובהו בקמץ וההפסק אחריו וְחֲשֹׁךְ בשווא.

¹⁵ א"ה. בעל המאמר נר"ו אינו מציין מראי מקום, בהנחה שמאמרי חז"ל האלה ידועים ומוכרים. לפניכם הקטע מתלמוד בבלי סנהדרין החל מדף ע א רבי מאיר אומר: אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין. רבי יהודה אומר: חטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן. רבי נחמיה אומר: תאנה היה, שבדבר שקלקלו בו נתקנו, שנאמר וַיִּתְּפְרוּ עֲלֶיהָ תַּאֲנָה (בראשית ג, ז) * הדעה שהיה אתרוג מובאת במדרש רבה על מקרא זה.

הקורא, שהרי המאכל הבסיסי ביותר, הלחם, נעשה מזרעי החיטה? כדי שנוכל להשיב, עלינו להבהיר את מהותו המקורית של הרע. דוקא בפרשת הבריאה [בראשית א ד], אנו נתקלים לראשונה במילה טוב, "וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָרֶץ כִּי טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹקִים בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַחֹשֶׁךְ". אם הארץ היא טוב כי אז לכאורה, החֹשֶׁךְ הוא רע. האם החֹשֶׁךְ הוא רע? אסמכתא לכך ניתן למצוא גם בתפילה, כאשר אנו מברכים את הקב"ה ה"יוצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ, עוֹשֶׂה שְׁלֹם וּבוֹרֵא אֶת הַכֹּל". נוסח ברכה זו, מתבסס על הפסוק מישעיה "יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עוֹשֶׂה שְׁלֹם וּבוֹרֵא רָע (ישעיהו מח, ז)..."¹⁶, בו ניתן לראות שהרע אכן מקביל לחושך. והרי ברור לנו שהחושך אינו רע, הוא אפילו חיוני לקיומנו, ורוב האוצרות היקרים שוכנים כבוד בתוך כספות אפלות ובחדרי אוצר חשוכים. ניתן להבין מכאן, שמשמעותו של הרע במקור, בלשון הקודש, אינה בהכרח המשמעות שאנו מייחסים לו בשפתנו כיום. מדובר במשהו המסתיר ומכסה על שפע של טוב והארה, ה"כלואים בתוכו", כך שלא ניתן להבחין בהם, כל עוד לא נסלק את הקליפה החוצצת ונחשוף אותם לאור.

מדוע קרוי הָרָע בשם זה, ומה יש בשמו כדי ללמד על מהותו. השם זָרַע וגם הפועל זָרַע, מופיעים בתורה לראשונה כבר בפרשתנו, ביום השלישי לבריאה, במאמר "תִּדְשֵׂא הָאָרֶץ דִּשְׂא עֵשֶׂב מִזֵּרְעֵה זָרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זָרַעוּ בּוֹ עַל הָאָרֶץ". הזרע הנוצר ע"י הצמח ומסתתר בתוך הפרי, נועד לאפשר את התרבותו והמשכיותו של הצמח. הזרע הוא זָעִיר בגדלו יחסית לצמח (זָרַע=זֶרַע), אך בתוכו מוצפן למעשה צמח בזָעִיר אנפין, צמח בפוטנציה. כדי לממש את הצמח שבו, צריך לזרוע אותו, משרש זָרַע. אם נתבונן בשורשים אחים הפותחים באותיות 'זר', נוכל לראות שיש להם מכנה משותף: זָרָה – מלשון לזרות לרוח ולהפיץ, זָרֶק – כפשוטו, לזרוק ולהרחיק מהמקום, זָרֶם – התרחקותם בתנועה של מים ממקור נביעתם¹⁶ וכיו"ב. יוצא שאת הָרָע יש להוציא ולנתק ממקורו. אך לא די בכך, יש גם לטמון אותו בתוך קרקע מזון מתאימה, בה יהא חבוי ונסתר מַעֲיֵן זָר. לכך אולי רומזת חלוקת השורש במתכונת זָר-ע, במשמעות זָר לַעֲיֵן. בחלק ניכר מפירות העץ, הזרע טמון בתוך הפרי, אך אינו משמש למאכל האדם. בזרעונים לעומת זאת, הזרע עצמו משמש גם כפרי למאכל בעבור האדם.

מה מייחד את החיטה והגפן משאר האילנות והצמחים? (בהזכרנו חֲטָה הכוונה בדרך כלל לחמשת מיני הדגן¹⁷). ראשית, שניהם משבעת המינים שהשתבחה בהם ארץ ישראל, "אֶרֶץ חֲטָה וּשְׂעִירָה וְגִפֶּן וּתְאֵנָה וְרִמּוֹן...". אך לא די בכך, שני פירות אלה, אם אוכלים אותם כפי שהם, מברכים "בורא פרי האדמה" על החיטה (קלויה או נא) ו"בורא פרי העץ" על הענבים. אך ע"י עיבודם של פירות אלה ניתן להשביח את תוכנם ולקבל מהם תוצרים במדרגה גבוהה בהרבה. אם תושקענה בזרעוני החיטה כמה מלאכות נוספות, טחינה, ניפוי, לישה, ואפייה יתקבל הַלֶּחֶם, שעבר למעשה תהליך ביוכימי, ונוסחתו הכימית שונה מזו של הקמח ממנו נעשה. הלחם טעים יותר מהזרעונים, וקל יותר לאדם לאכלו ולעכלו, עיכול המאפשר להפיק ממנו אנרגיה גבוהה יחסית. גם בענבים הדבר דומה, דריכתם בגת, ותסיסתם ביקב מניבים תוצר חדש, היין. מעניין ששני תוצרים אלה, הם היחידים המופקים מן הצומח, שזכו, כל אחד מהם, לברכה ייחודית בשל השתבחותם, ברכת "המוציא לֶחֶם מן הארץ" על הַלֶּחֶם, וברכת "בורא פְּרִי הַגֶּפֶן", על היין. בהלכות קדימה בברכות, אנו מוצאים שיש להקדים את ברכת המוציא או הגפן לברכות על פרי העץ או פרי האדמה.

ועדיין, מה לחטה ולעץ דעת? במסגרת העונש שקיבל אדם הראשון על אכילתו מעץ הדעת, נגזר עליו "בְּזַעַת אֶפֶיךָ תֹאכַל לֶחֶם". ומכיוון שהקב"ה גוזר מידה כנגד מידה, ומכיוון שהדבר שבו קלקל האדם, בו הוא אמור להיתקן, יש מקום לומר, שעץ הדעת חטה היה. לכאורה

¹⁶ א"ה. במעקב אחרי שורש זרם במקרא, מדובר לרוב בזרימת מי גשמים וכד', שלא שייך בהם הרחקה מהמקור.

¹⁷ א"ה. כאשר מדובר בשבעת המינים הכוונה חטה ושעורה בלבד. ולמ"ד חטה היה מדובר רק בחטה.

קשה לקבל זאת, מכיוון שזרעי **החטה** אינם מפתים די הצורך, וגם מכיוון שהחטה רחוקה מלהיות מוגדרת כעץ? לדברי חז"ל, **החטה** בה חטא האדם, אינה דומה ל**חטה** של היום. קודם לחטא, היתה **החטה** עץ מיתמר לגובה, "כארזי הלבנון". ופריה של **החטה** אף הוא, גדול היה ומוכן למאכל, כחלה אפויה שאינה דורשת כל הכנה מיוחדת לפני אכילתה. לכן רומז הכתוב בפרשת האזינו, "וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שְׂדֵי" (דברים לב, יג) ... עם חֶלֶב כְּלִיֹּת חֹטֵה (דברים לב, יד), ולדברי המדרש "עתידה חטה שתהא (פירותיה) ככליות של שור הגדול". וכדי ליצור סביבה מתאימה לתיקונו של האדם, ולהקשות עליו בהשגת הלחם, הפכה **החטה** לצמח נמוך (שיבולת) וחד-שנתי, ל**חטה** המוכרת לנו כיום. אגב, השם **חטה** מופיע בתורה לראשונה רק בפרשת ויצא [ל יד], וכרונולוגית, אחרי למעלה מאלפיים שנה. ואפשר, שהדמיון בין המילים **חטא** ו**חטה**, יש בו כדי ללמד שה**חטה** שלאחרי **החטא** נקראה בשם זה, כי מעצם מהותה באה לתקן את **החטא** הקדמון, **חטה** עץ הדעת. מלבד הצורך בהתגברות על קללת האדמה, "וְקוֹץ וְדֹרֶדֶר תַּעֲמִיחַ לָךְ", עליו עדיין לעבוד קשה, כפי שמסופר בגמרא [בבלי ברכות נח א], "כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול: חרש וזרע וקצר וְעָמַר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה, ואחר כך אכל". עבודות מרובות אלה, כמו נותנות צידוק לשם "עֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע", שמרגע שאדם אכל ממנו, עליו לעסוק כל הזמן במלאכת הביורור וההפריז את הטוב מהרע. קודם לכן, בהיותו במדרגה רוחנית גבוהה יותר, יכול היה לראות בכל "רע" כפי שאנו קוראים לו כיום, את השורש הטוב שבו בלבד. הדוגמא הפשוטה לכן היא עדותה של התורה, "וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ" (בראשית ב, כה), הם ראו רק את הצדדים הטובים שבגופם, את הדברים הטובים שניתן לעשות עימו. והנה, אך טעמו מ"עֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע", והם נחשפים לראיית השלילה, ולפיתויו של היצר ללכת בכיוונים הסוטים מגדר הטוב, "וּתְפַקְחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עִירְמִם הֵם", במצב החדש הזה, הם לא מסוגלים לשמור על תומתם, ועליהם לסלק את הרע מנגד עיניהם, "וַיִּתְּפְרוּ עֹלָה תֹאנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת". אולי לכן קרוי התוצר של חטא עץ הדעת, בשם **לחם**, משורש **ל.ח.מ** – במשמעות של **להלחם**, מכיוון שכדי "להיות בסדר", יש לעמוד כל הזמן על המשמר, כדי להבחין ב**רע** ולהיערך למלחמה מתמשכת כנגדו. ה**לחם** עצמו, והאנרגיה שהוא מספק, גם בהם נדרשת מלאכת הביורור וההפניה לכיוון הנכון והטוב. ל**לחם** שם נוסף, שאף בו יש משום תזכורת לחטא עץ הדעת, מדובר בשם **פת**, המזכיר לנו את השורש **פ.ת.ה**, את **פיתויו** של הנחש לאכול מן העץ (מן ה**פת**).

ואם השפעתה של **החטה** כה שלילית, מדוע איפשר הקב"ה לאדם להוסיף פשע על חטא על פשע, להוציא אותה מגן העדן, לגדלה ולהמשיך ולאכול ממנה גם מחוץ לגן העדן? ולא זו בלבד אלא שאף נדרש לעבוד בזיעת אפיו כדי לאכול ממנה, ונצטווה במצוות רבות הכרוכות בלחם דוקא (ברכת המזון, לחם משנה, לחם הפנים, שתי הלחם, לחמי תודה ועוד)? ולפי קבלה וחסידות, אילו היה אדם הראשון מצליח להתגבר על הפיתוי למשך שלוש שעות, היה זוכה לעשות קידוש של שבת על יין מפרי עץ הדעת? ומה עושה לה כאן הגפן, כאשר אנו עוסקים בחיטה? והתשובה פשוטה. הרבי מליובאוויטש נוהג להביא בשיחותיו פירושים של מפרשים שונים הנראים כסותרים זה את זה, וליישב אותם, זה ליד זה, עד שבסופו של הסבר נראה שלא זו בלבד שהפירושים אינם סותרים זה את זה, אלא שהם אף משלימים זה את זה, וכל אחד מהם נראה חסר בהעדר הפירוש האחר. נשתדל גם אנו לאמץ כאן גישה בונה זו. מכיוון שסיכמנו כבר, שעץ הדעת עבר שינוי בגובה ובצורה, ואף פריו עבר שינוי מהותי, ומכיוון שבכל מקרה עץ הדעת היה עץ מיוחד במינו שאף אחד מהעצים האחרים בגן העדן לא דמה לו, למה שלא¹⁸ נקבל בעצם את דעותיהם של כל אחד מהתנאים, החולקים זה על זה לכאורה, ונסכים שעץ הדעת היה גם גפן, גם חיטה גם תאנה וגם אתרוג?

¹⁸ א"ה. איני יודע אם זו שגיאה לשונית, בכל אופן השי"ן מיותרת.

והרי מדובר בעץ אחד? אכן כן, מדובר בעץ אחד, שהצמיח ככרות לחם וגלוסקאות, ענבים גדולים (כל ענבה¹⁹ בגודל בקבוק או חבית) המלאים יין או תירוש, ותאנים ואתרוגים. פתרון זה יכול להסביר גם ברבגוניותו של העץ את להיטותה של חוה "כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי **תֹאמַר הוּא לְעֵינַיִם**", לעומת חדגוניותם של העצים האחרים. ואלמלא חטא, היה אדם הראשון זוכה, כבר בליל שבת הראשון, לקדש על יין מעץ הדעת, לבצוע על לחם משנה מעץ הדעת ולקנח בתאנים ובאתרוגים מעץ הדעת. אך בשל החטא הפך המרכיב העיקרי של העץ לשית, ומרכיביו האחרים לשלשה סוגי עצים, עם פירות באיכות נמוכה שאין להשוותה לזו שהיתה להם בשוכנם על עץ הדעת. כלומר, שהקב"ה אסר עליו לאכול מעץ הדעת מתוך כוונה להתיר לו את האיסור בשבת (לאחר שעמד בו כמה שעות). אילו כך אירע, היתה השפעתו של הפרי אך לטובה. בזכות השבת היה נעשה פירוד בין הטוב לרע בעץ הדעת, והאוכל מפרי לא היה מסתכן בראייה של כל רע שהוא.

איפה ניכרת הזיקה לדעת, בחטא? ערכה של המילה **חטא** בגימטריא הוא 22, כמספר האותיות באלפבית, אותיות המהוות אבני בניין של העולם, וגם של התורה. ערכה של המילה **לחם** בגימטריא הוא 78. יוצא איפוא שהמספר המתקבל מהצירוף '**לחם חטא**', מסתכם ל-100, מספר המרמז על שלמות. לדברי חז"ל יש באכילת פת, ובמיוחד לחם **חטא**, כדי לשפר ולחדד את דעתו של אדם. מסופר במדרש שהיו נוהגים בזמנם לומר על אדם חסר דעת (על דרך ההלצה), שכנראה לא טעם מימיו **לחם חטא**. כמו כן מובא בגמרא [בבלי ברכות מ א] "שאין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיטעום טעם **דגן**". לאחר חטא עץ הדעת במסגרת התיקון, הפך **הלחם** להיות גם אמצעי מחבר ומקרב. כאשר **הלחם** נעשה כהלכה (הפרשת חלה וכיו"ב), ונאכל כהלכה, זוכים ניצוצות הדעת שבו להאיר, לקרב ולחבר בין האוכלים, בין הגוף והנשמה, ובין האוכל לקונו. ואיפה באה תכונה זו לידי ביטוי בשמו? ראשית, בהיותו פרי עץ הדעת, מכיוון שדעת משורש י.ד.ע עניינו חיבור עד כדי הפריה, "**וְהָאָדָם יָדַע אֶת חֹוֹה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד**" (בראשית ד, א)...". רמז נוסף הוא בכך שמקמח החיטה ניתן להכין דבק פשוט, ע"י בלילתו בתוספת כמות קטנה של מים. שמו של הקרבן ניתן לו מכיוון שהוא מקרב את האדם לאביו שבשמים. ומעניין שהקב"ה מכנה את הקרבן גם בשם **לחם**, "**אֶת קֶרְבְּנִי לֶחֶם... תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בַמִּזְבֵּחַ**" (במדבר כח, ב). על דרך הפשט, הקרבן כאילו משמש מזון לקב"ה, כמו **הלחם** לאדם. אך ניתן לפרש זאת על פי "העמק דבר" כמדרגה גבוהה מקירוב סתם, אלא כהזדבקה בתהליך של **הלחמה** בין שני חלקי מתכת, באמצעות התכת בדיל או חומר מדביק אחר. א"ה. המלה הלחמה היא מחודשת, יש לברר את מקורה, ואם יכולה להתקשר ללחם.

הפטרת בראשית

ישע' מב כא מדפי פרשת השבוע של בר-אילן בראשית עח
פרופ' חנה כנר פרופ' חנה כנר, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר-אילן.
יִי חֲפִץ לְמַעַן עֲדֹקוּ יִגְדִּיל תּוֹרָה וַיֵּאָדִיר: הרמב"ם על ריבוי המצוות
 ר' סעדיה גאון, בספרו הידוע "אמונות ודעות" (מאמר ג, בציווי ואזהרה, א), נסמך על פסוק המופיע בהפטרת פרשתנו: **יִי חֲפִץ לְמַעַן עֲדֹקוּ יִגְדִּיל תּוֹרָה וַיֵּאָדִיר** הוא נימק בעזרתו את התוספת המשמעותית של המצוות ה"שמעיות" שהוטלה על עם ישראל: "הוסיף לנו אלוהינו עליהם ציווי ואזהרה להרבות שכרנו ואושרנו בהם, כמו שאמר: 'ה' חפץ למען עֲדֹקוּ יִגְדִּיל תּוֹרָה וַיֵּאָדִיר'. דברי ר' סעדיה גאון מבוססים על

¹⁹ א"ה. למה לא עינב? יש נטייה לפי המשקל נְמָלָה-נְמָלִים, לעשות מ'ענבים' לשון יחיד עֲנָבָה, אבל מלה זו אינה קיימת. ובפרשת האזינו קראנו וְדָם עֵנֵב תִּשְׁתֶּה חֲמֶר (דברים לב, יד).

ההנחה, כי ככל שהאדם מקיים מצוות רבות יותר – שכרו העתידי²⁰ אמור להיות רב יותר.

הרמב"ם הציג פרשנות שונה בנושא זה. הוא נתן לה ביטוי בביאורו לחתימת מסכת מכות, שבה נאמר:

אמר ר' חנניה בן גמליאל: [...] העושה מצוה אחת – על אחת כמה וכמה שתנתן לו נפשו [...]. רבי חנניה בן עקשיה אומר: רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצות. שנאמר: ה' חפץ למען צדקן יגדיל תורה ויאדיר (מכות ג, טז-יז).

וכן הבהיר הרמב"ם בפירושו למשנה על-אתר:

מעקרי ההאמנה בדת,²¹ אם קיים אדם מצוה משלש עשרה ושש מאות מצוות כראוי וכהוגן, ולא שיתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל, אלא שעשאה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך (בפירוש לסנהדרין ת, א), – הרי הוא זוכה בה לחיי העולם הבא. ואמר רבי חנניה כי המצוות בהיותן רבות – אי אפשר שלא יעשה אדם אחת בכל ימי חייו בשלימות, ותישאר נפשו באותו מעשה [...] וביאור הפסוק: ה' חפץ לצדק את ישראל, למען כן – "יגדיל תורה ויאדיר".

לכאורה לפחות, כל אדם מישראל זוכה להישארות הנפש ולחיי העולם הבא, שהרי בוודאי קיים לכל הפחות מצווה אחת בשלמות. נראה כי בקביעת התנאי, המצומצם לכאורה, כדי לזכות בחיי העולם הבא, הסתייע הרמב"ם בדברי חנניה בן גמליאל: "העושה מצוה אחת – על אחת כמה וכמה שתנתן לו נפשו". רמז לכך ניתן למצוא בניסוחם של דברי הרמב"ם "ותישאר נפשו באותו מעשה", אשר משמעותם היא לשיטתו: "הוא זוכה [...] בעולם הבא". הדרישה כי המצווה האחת תיעשה "לשמה מאהבה" יוצרת זיקה מסוימת גם למשנתו של רבנו בחיי, בעל "חובות הלבבות", אשר קבע בהקדמתו לחיבורו כי: "תהיה מצווה אחת שקולה כנגד כמה מצוות לפי המטרה והכוונה". בין כך ובין כך, אין בדברים הללו כדי לפטור אדם מחובתו לקיים את כלל המצוות המוטלות עליו, אלא אך ורק להדגיש את כוחה של כל אחת ואחת מהן, ואת חשיבותה של הכוונה המתלווה אליה.

אחד ההבדלים העקרוניים בין תפיסת העולם הבא של ר' סעדיה גאון, כפי שהוצגה לעיל, ובין זאת של הרמב"ם הוא בכך, שר' סעדיה גאון הציג את האושר העתידי כשכר או כגמול מן השמיים, ואילו הרמב"ם אפיין אותו כתוצאה וכהישג: "וכן זה שאמרו 'עטרותיהם בראשיהם': דעת שידעו – שבגללה זכו לחיי העולם הבא – מצויה עמה" (הלכות תשובה פ"ח ה"ב). מכיוון שכך, יש טעם לבחון כיצד ניתן להשיג זאת באמצעות קיומה של מצווה אחת, גם אם היא נעשתה "כראוי וכהוגן" ו"בשלימות" ולא שיתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל, אלא שעשאה 'לשמה' 'מאהבה'.

ואכן, נראה שבמילים "כמו שבארתי לך" הפנה הרמב"ם את הקורא לפירושו למסכת סנהדרין (ח א). שם הוא הבהיר כי המקיים מצווה "לשמה" "ועובד מאהבה" עושה זאת ללא כל מניעים זרים, "וכאשר יגיע להיות אדם שלם – הרי מתכונות האדם שלא יעכבו מעכב מהתקיים נפשו בקיום מושכלה – וזהו העולם הבא". בהקשר נוסף, במורה הנבוכים (ג נא, ע"פ מהד' מ' שוורץ), הוסיף הרמב"ם וביאר כיצד עשוי האדם להגיע לתכלית הראויה באמצעות קיום מצוות:

²⁰ א"ה. הערתי כבר כמה פעמים שעדיף, העתידי; וחוששני משיבוש לשוני במלה העתידי.

²¹ במקור: "מן אצול אלעתקאד פי אלשריעה". המילים המודגשות נכתבו במקור בעברית.

דע שכל המעשים האלה של עבודת ה', כגון קריאת התורה, התפילה ועשיית שאר המצוות אין מטרתם אלא שתרגיל עצמך לעסוק בציווי יתעלה. [...] כן כל-אימת שאתה עושה מצוה אתה עושה אותה באיברך כמי שחופר הפירה בארץ או חוטב עצי הסקה מן היער מבלי להתבונן במשמעות המעשה הזה ולא במי שממנו יצאה (המצוה) ולא מה תכליתו (של המעשה) – אזי אל תחשוב שהגעת לתכלית, אלא תהיה אז קרוב למי שנאמר עליהם קרוב אתה בפייהם ורחוק מכליותיהם (ירמיהו יב, ב).

כאן נדרש מקיים המצוות להשתדל להגיע להשגת האל ככל האפשר, ולנסות להבין את משמעות מעשי המצוות ותכליתם. הבנה כזאת של טעמי המצוות, אשר הרמב"ם דן בהם בהרחבה לאורך פרקים רבים (מורה הנבוכים ג, כו-מט), עשויה להביא את האדם לתפיסה, העשויה להיות שונה מזאת המקובלת בקרב ציבורים מסוימים. נדגים את הדבר באמצעות פסקה אחרת מדברי הרמב"ם (ג, מח), שעניינה מצוות שילוח הקן, שעליה נאמר: "כִּי יִקְרָא קֶן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ [...] אֶפְרָחִים אוּ בִיצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרָחִים אוּ עַל הַבִּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים. שְׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ [...] (דברים כב, ו-ז) " הרמב"ם הבהיר:

[...] אִין הַבֵּדֵל בֵּין צֶעַר הָאָדָם וְצֶעַר שָׂאָר בְּעַלֵּי-הַחַיִּים, מִפְּנֵי שְׂאֵהֶבֶת הָאָם לִילְדָה וְגִעּוּעִיָּה אֵלָיו – אִינֹם נִמְשָׁכִים אַחֵר הַשְּׁכָל אֵלָא אַחֵר פִּעּוּלַת כּוּחַ הַדְּמִיוֹן הַנִּמְצָא בְּרֹב בְּעַלֵּי-הַחַיִּים כְּמוֹ שֶׁהוּא נִמְצָא בָאָדָם. [...] זֶה גַם הַטַּעַם לְשִׁילּוּחַ הַקֵּן, מִפְּנֵי שֶׁבְּרֹב הַמִּקְרִים, הַבִּיצִים שֶׁנִּדְגְּרוּ וְהַגּוֹזְלִים הַצְּרִיכִים לָאֵם – אִינֹם רְאוּיִים לֵאכִילָהּ, וְכֹאשֶׁר מִשְׁחַרְרִים אֶת הָאֵם וְהִיא בּוֹרַחַת לְבִדָּה, אִין הִיא מִצְטַעֶרֶת לְרֹאוֹת אֶת הַגּוֹזְלִים וְלִקְחֵיהֶם. וּבְרֹב הַמִּקְרִים, זֶה עֲשׂוּי לְהִבִּיאַ לְעִזְבַּת הַכּוֹל, שֶׁהִרִי לְרֹב אִין הַנִּלְקָח רְאוּי לֵאכִילָה.²²

האדם המתבונן "במשמעות המעשה הזה" ו"מה תכליתו" עשוי אפוא להגיע למסקנה, כי הציורי בא למנוע צער בעלי חיים. הרמב"ם הניח, כי הצורך להבריא את הציפור הדוגרת מותר בידי העושה דבר שאינו ראוי להילקח לשם אכילה, ולכן ייתכן שיימנע בכלל מלנוגע באם ובאפרוחיה, "וברוב המקרים, זה עשוי להביא לעזיבת הכול". במיעוטם של המקרים, גם אם הדבר הוא כנראה בעדיפות שנייה, האדם יקיים את הדין של "שלח תשלח את האם", ויקטין בכך את צערה על ידי מניעת נוכחותה בשעת נטילת הביצים או האפרוחים. כידוע, בשונה מדעתו של הרמב"ם, יש הסבורים כי מי שהזדמן בדרכו קן ציפור, מצווה לשלח את האם ולקחת את הבנים; ויש אף הנוהגים לתור מלכתחילה אחרי קני ציפורים ולשלח את הדוגרת, ולראות במצווה זאת מעשה סמלי בעל משמעות רבה על פי תורת הסוד.

במידה מסוימת, מעמד מצוות שילוח הקן, על פי מורה הנבוכים, דומה ל"דין יפת תואר" (ספר המצוות מצווה רכא), אשר בהסברו נסמך הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, מא) על מאמר חז"ל "לא דברה תורה אלא כנגד היצר" (ע"פ קידושין כא ע"ב). שכן, הכתובים (כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה... וְרִאִיתָ בְּשִׁבְיָה אִשָּׁה יִפֹּת תֹּאֵר וְחֲשַׁקְתָּ בָּהּ וְלִקַּחְתָּ לָךְ לְאִשָּׁה (דברים כא, י-יב)) בוודאי אינם ממליצים על מילוי כל התנאים המקדימים כדי לקיים את ההלכות בנושא זה. ואכן, במקרים של מצוות מותנות (קזואיסטיות), הפותחות במילת התנאי "כי", עולה השאלה אם לפנינו מצווה שלכתחילה או רק היתר שבדיעבד. התשובה לשאלה זו עשויה להיות תואמת את "משמעות המעשה הזה" על פי תפיסת עולמו של כל הוגה והוגה. כך, למשל, קבע ר' יוסף אלבו בעל "ספר העיקרים" (ג טו), כי אכילת בשרם של בעלי חיים "מה שהתיר

²² לא נדון כאן ביחס בין המשתמע מדבריו כאן, ובין דבריו בעניין שילוח הקן בכתביו המוקדמים, בפירושו המשנה (ברכות ה, ג; מגילה ד, ט) ובמשנה תורה (הלכות תפילה פ"ט ה"ז).

מהם – לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כמו שהתיר להם יפת תואר על זה הדרך, וכן אמרו רבותינו ז"ל (חולין פד ע"א): **כִּי תֵאָדָה גִּפְשְׁךָ לֵאכֹל בֶּשָׂר** (דברים יב, ט) [...] אלא לתאבון."

בהקשר אחר, דון יצחק אברבנאל חלק על תפיסתו המלוכנית של הרמב"ם, ואפיין את הנאמר בעניין **"שֹׁם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ"** (דברים יז, טו) כ"רשות ומפועל יצר הרע" (פירושו לדב' יד). נראה, אפוא, כי תפיסה מסוימת של מעמד המצוות המותנות מסוג זה באה לידי ביטוי בדברי המדרש, ואולי יהא בציטוטו משום ברכה הולמת לשונה החדשה:

וְלֹא קִפְדָּה הַתּוֹרָה לַרְדּוּף אַחֲרֵי הַמִּצְוֹת, אֲלֵא כִּי יִקְרָא קֵן עֶפֶר לְפָנֶיךָ [...] כִּי תֵבֵא בְּכָרְסְךָ רֵעֶךָ (דברים כג, כה), אִם בָּאוּ לִידֶיךָ – אֶת מִצְוֹת עַלֵיהֶם, וְלֹא לַרְדּוּף אַחֲרֵיהֶם. אֲבֵל הַעֲלֹם – "בְּקֶשׁ שְׁלוֹם" – בַּמְקוֹמָה, "וְיִרְדְּפֶהוּ (תהלים לד, טו)" – בַּמְקוֹם אַחֵר (במדבר רבה יט כז).
ע"כ פרופ' חנה כשר.

פֶּן לַחֲכָם וַיַּחֲכֶם-עוֹד

אנא שלחו את הערותיכם!

הכתובת למשלוח: eliyahule@gmail.com

הערות מתקבלות גם באנגלית.

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

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

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

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

אם אתה מתעניין

בהגטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בנושאים לשוניים

בכתובת: franklashon@gmail.com

© בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכתבים ©