

כתב עת למקרא

פּשט כּוּד ? המתחדשים

גיליון שני

וירא – וישלח

שנה א

י' כסליו תשע"ט

מוצש"ק פרשת ויצא

חברי המערכת:

ישי הבלין
שמואל בן שלום
ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

"וגם רבינו שלמה אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה נביאים
וכתובים, נתן לב לפרש פסוקו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר
חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי, היה
צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפסקות המתחדשים בכל יום"
רשב"ם ריש פרשת וישב

מערכת כתב העת אבלה ובוכיה על כי
לוקח מאיתנו רבינו הגדול
מאור החכמה, הקדים לחכמתו יראה

מורינו הגאון

רבי לייב מינצברג זצוק"ל

גדול מלמדי המקרא בדורנו

את האלוקים התהלך כל ימיו

תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא
בשפתיו

בשלוש ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון:

גדולה האבדה ואין תמורתה

תוכן עניינים

- דבר חבר המערכת 5
- הרב לייב מינצברג זצ"ל – ברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריו 7
- הרב דוד לייבל – באר לחי ראי – בחירת יצחק על פני ישמעאל 11
- הרב מרדכי פראנק – משפחת אברהם ומשפחת נחור 16

הערות והערות

- הרב משה צוריאלי \ הרב נחמן טוקר זצ"ל \ הרב משה פרידמן \ הרב מאיר רביץ 19

מחברים על רבותיו

- הרב יחיאל משה ורטהיימר – לדרכו של הגאון רבי לייב מינצברג זצ"ל בלימוד המקרא 25
- הרב שמואל בן שלום – 'ברית עולם ערוכה בכל ושמורה' – הקדמה ללימוד פירוש הרמב"ן על התורה (מאמר ראשון) 33
- פניני פשט מספר 'בן מלך' על פרשיות השבוע 40

נביאים וכתובים

- הרב משה מרדכי אייכנשטיין – איש הישר בעיניו יעשה 52
- הרב חיים מצגר – למה ישבת בין המשפטים 57

דבר חבר המערכת

בפתח הגליון השני של כתב העת פשטות המתחדשים ברצוננו להודות לקוראים הרבים שהביעו את רחשי ליבם על הגליון הראשון של כתב העת. תודה מיוחדת לכל המעודדים והמוקירים. לא ציפינו לתגובות חיוביות כה רבות, והפצעה נעימה זו דרבנה אותנו לייחד מאמץ משמעותי להצלחת כתב העת.

תודתנו נתונה גם למבקרים והמעירים, הן אלו שמענו למיעוט דברי פשטות ולריבוי הדרש, הן למפקקים מן העבר השני.

יהי רצון שנפנים את הביקורת וזו תהיה לתועלת. מכל מקום ביקורת זו היא הזדמנות לחידוד והבהרת מטרתו של כתב העת.

כתב העת פשטות המתחדשים הוקם למען תת במה מכובדת לעיסוק בעיון המקרא על דרך הפשט. כתב העת איננו פורץ לו דרך ואף אינו דבק בדרך מסוימת בלימוד הפשט. לפיכך מוזמנים בני התורה איש איש מבית מדרשו, לשלוח מחידושיהם ומהארותיהם בתחום יקר זה.

יש להבהיר, ובזה מענה לחלק מן המבקרים, שאופיו של כתב העת הוא תורני. ניתן לבדל את גישתנו כלומדי התורה מגישתם של חוקריה בשתי הבחנות עיקריות. ראשית, היחס שלנו לתורה הוא ביראת כבוד ובהכנעה. שנית, תכלית מגמתינו העיונית היא ההבנה מה ביקשה התורה ללמדנו. איננו חוקרים את דברי התורה מתוך סקרנות אקדמית, אלא מתוך מחויבות ובקשת דבר השם. מטרתנו היא להבין את דבר השם שבמקרא, להגדיל תורה ולהאדירה.

מתוך מגמה זו פתוח כתב העת גם למאמרים ממומחים בתחומי עזר להבנת הכתוב. הלא הם חכמות הארכאולוגיה, הדקדוק והבלשנות. וכמפורסם בשם הגר"א כי "כפי מה שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות, לעומת זה יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה, כי התורה והחכמה נצמדים יחד" (ר' ברוך שיק משקלוב בשם הגר"א, במבוא לתרגום העברי לספר יסודות של אוקלידס).

* * *

כשבוע לאחר צאת הגליון הראשון נתבשרנו על אוכדן עצום לעולם התורה בכלל, וללומדי המקרא בפרט. פטירתו של גדול פרשני המקרא בדורינו הגאון ר' לייב מינצברג זכר צדיק לברכה. במשך למעלה מיובל שנים זכה לחדש ולבאר בתורה ולייסד תורת לימוד מעמיקה

בראשית מיליון 3

ומדייקת ללא פשרות, ועמל כל חייו להבין כל תג ואות (כפשוטו) בתורה הקדושה. מתוך עיונו רב השנים זכה לחדש דרך בלימוד המקרא וביישוב סדר הפרשיות וכפילותיהן, ובהשכנת שלום בין הפשט לדרש והבנת עומק דיוקי חז"ל.

מעט נחמה לשבר הגדול תימצא בהמשך הוצאתם לאור של חידושי ובאוריו, ובהמשך העיון בסוגיות בהן פתח שערי בינה. גם אנו נטלנו חלק בגליון זה בהוצאתם לאור של חידושי, וכן זכינו לפרסם כאן מאמר של תלמידו הקרוב ועורך ספריו, הרב יחיאל ורטהימר, אשר מנתח את גישתו של ר' לייב ללימוד המקרא ופורש את חידושי העיקריים בתחום זה.

יהי רצון שימשיכו תלמידיו להבין ולהשכיל פירושי התורה, ותהא תורה מונחת בקרן זוית לכל צמא ורעב.

* * *

התכבדנו בגליון זה במאמרו של ראש ישיבת ר' חיים הרב דוד לייבל שליט"א, העוסק בתפקידו של יצחק אבינו בתוך בית אברהם.

כמו כן מתפרסם בגליון זה מאמר פתיחה לספר שופטים מאת הרב משה מרדכי אייכנשטיין, ראש כולל יד אהרן, ובו עמד על היבטים שונים של היעדר המלוכה בספר. על ספר שופטים כותב גם הרב חיים מצגר, בנתחו את השימוש שעושה דבורה בשירתה בביטויים הלוקחים מברכות יעקב לבניו. הרב מרדכי פראנק עומד במאמרו על החיבור החוזר ונשנה בין משפחת אברהם למשפחת נחור ועל משמעויותיו הרחבות.

העורך הרב שמואל בן שלום מנתח את דרכו של הרמב"ן בפירוש המקראות, ופותח מדור חדש של מאמרים המבררים את גישתם של רבותינו במקרא.

במדור מיוחד נקבצו פשטים קצרים שקיבלנו ושנלקטו, ותקוותנו שמדור זה יתרחב עם תרומותיהם של הקוראים.

* * *

אנו פונים שוב בקריאה של חיבה לכל קוראינו, לשלוח מאמרים קצרים או בינוניים, מהם יפורסמו המאמרים המתאימים בגליון הבא בעזרת השם.

ניתן לשלוח מאמרים על פרשות: וישב, מקץ, ויגש, ויחי. וכן על ספר שופטים.

כמו כן נקבל בברכה כל הארה, תיקון, ברכה ועצה.

כל אלו נא לשלוח לתיבת המייל של מערכת פשטות: pshatot@gmail.com

ישראל הלפרין

עורך

הרב לייב מינצברג זצ"ל

ברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריך

ה' אלוקי ישראל – יסוד היהדות

הברית בין הקב"ה לאברהם אבינו וזרעו אחריו היא יסוד איש ישראל, זוהי המציאות והמהות של יהודי שה' הוא אלוקיו. ועל היהודי להיות מאושר בדבר זה, היותו מקושר לה' יתברך.

זהו גם הטעם שהמאורע של יציאת מצרים הוא דבר כל כך יסודי ומרכזי בתורה, כי בה נקבע המציאות שה' הוא אלוקינו, וכמו שתיקנו לומר בזכירת יציאת מצרים שבכל יום, דווקא את הפסוק 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים', כי זה עיקר התכלית המכוון בזה.

ונוכל לשים לב לכך, שדבר זה כל כך מרגש ומביא את האדם לידי התפעלות והתלהבות, עד שתיקנו ט"ז לשונות של חביבות ואמון - 'אמת ויציב ונכון וקיים וישר ונאמן וכו' כלומר שכדי לבטא את ההתרגשות שיש בזה, נקטו כל הלשונות השייכים על זה ש'אלוקי עולם מלכנו'. וכן כתוב 'ישמח ישראל בעושיו בני ציון יגילו במלכם'.

זה האושר הגדול שלנו, שלשה פעמים ביום אנו נותנים הודאה להקב"ה על דבר נעלה זה - 'מודים אנחנו לך שאתה הוא ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו לעולם ועד'. דהיינו תודה על המציאות הנשגבה הזאת שה' הוא אלוקי ישראל ומלך ישראל, שמשמעותו השגחה מיוחדת באופן של קירבה וידידות. שהרי ה' הוא אלוקי כל העולם, אבל הוא נותן לנו יחס מיוחד, לא רק יחס של בורא לברואיו, אלא יחס של 'אב לבן' ושל 'דוד לרעה'.

השלבים באלוקות ה' על ישראל

והנה בדבר זה היו כמה שלבי התפתחות וחילוקי מדריגות, תחילה בברית מילה ניתנה ההבטחה 'להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריך', שאז נעשה הקב"ה לאלוקינו לבנות וליצור אותנו, כדכתיב 'עם זו יצרתי לי'. וכלשון הפיוט 'אנו פעולתך ואתה יוצרנו'. ובא דבר זה לידי ביטוי בכך שהאמהות היו עקרות, וחולל עמהם ניסים שתהיה להם אפשרות ללדת.

* ביאורי פרשיות בראשית של הרב לייב מינצברג בפשוטו של מקרא יצאו כבר לאור בספרי בן מלך על התורה. מתוכם לוקטו כמה ביאורים על הפרשיות במדור נפרד בגליון זה. כאן אנו מביאים מאמר של ר' לייב שטרם פורסם, ואף שהוא כולל בתוכו גם מעבר לפשוטו של מקרא, יש בו צוהר לדרכו של ר' לייב לבנות מפשוטי המקראות רעיונות רחבים ועמוקים בתמונת היהדות. אפשר לומר כי מאמר זה מבטא את השקפת עולמו היהודית.

ואחר כך כאשר מציאותנו כבר קיימת, אזי מתבטאת אלוקותו עלינו בכך שהוא דואג לנו ומשגיח על המשך קיומנו, 'גואלנו גואל אבותינו', 'פודנו ומצילנו', 'המדריךנו על במות אויבינו', כלומר לא רק שהוא יוצר אותנו אלא דרגה חדשה ונוספת של 'אלוקים' עבורנו, שפותר את בעיותינו ומציל אותנו מן הקמים והמאיימים עלינו. וכפי שאנו מאריכים בזה בברכות גאולה בשחרית וערבית, 'אמת ויציב' 'אמת ואמונה', וכמו שהבאנו לעיל את הפסוק 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים'.

ועל גבי זה נוסף שלב חדש של 'אנכי ה' אלוקיך', שהוא אלוקינו בכך שהוא נותן לנו את התורה הקדושה, מלמדנו תורה ומצוות חוקים ומשפטים, ומעניק לנו את עצתו והדרכתו ואת הדרך הישרה ללכת בה.

ואחר כך נוספה עוד בחינה ומעלה רוממה בעניין אלוקותו עלינו, שבא לשכון בתוכנו ולהנהיגנו כמלך היושב בתוך עמו. וכדכתיב - 'וידעו כי אני ה' אלוקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם, אני ה' אלוקיהם' (שמות כט, מו). ודרגה נשגבה זו היא אות על קדושת ישראל, ככתוב 'וידעו כל הגויים כי אני ה' מקדש את ישראל בהיות מקדשי בתוכם לעולם' (יחזקאל לו, כח).

ואחר כך מוליכם לארץ קדשו ונוטעים בהר נחלתו, שזו דרגה נעלית נוספת. ככתוב - 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלוקים' (ויקרא כה, לח). וחז"ל הוסיפו לדרוש בזה - 'כל הדר בארץ ישראל, דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ - דומה כמי שאין לו אלוה' (כתובות קי:).

ואפילו בתקופת הגלות אף שישנו הסתר פנים, גם אז ישנה בחינה מסויימת באלוקותו על ישראל, ככתוב - 'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם, כי אני ה' אלוקיהם' (ויקרא כו, מד). כלומר שאז נראית אלוקותו בזה שמצילנו מכיליון, וכמו שאמרו 'אדרבה הן הן נוראותיו וכו' שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות' (יומא סט:).

ובימות המשיח נזכה לדבר זה בשלימות שיהיה לנו ה' לאלוקים בכל החלקים באופן נעלה ביותר, וכנוסח הנאמר בקדושה 'הן גאלתי אתכם אחרית כראשית להיות לכם לאלוקים'.

אמנם לדרגה הנשגבה יזכו בעולם הבא, שאז יהיה מצב של 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מיו השכינה'. ועל הכתוב בפרשת בחוקותי - 'והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלוקים' (ויקרא כו, יב). דרשו חז"ל דהיינו ש'אהיה מטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם ולא תהיו מזדעזעים ממני' (רש"י שם). והנה בשבת קודש אנו דבקים בהקב"ה בבחינת עולם הבא, שהיא הדרגה הנעלית ביותר. וכמו שאמרו חז"ל על הפסוק - 'אך את שבתותי תשמורו כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדישכם' (שמות לא, יג), 'כי אני ה' מקדישכם. לעולם הבא כגון קדושת שבת בעולם הזה, נמצינו למדין שהוא מעין קדושת העולם הבא' (מכילתא פרשת כי תשא).

הרי שבעה בחינות ומצבים שבהם מתבטאת אלוקותו של הקב"ה עלינו, לאורך הדרך של כנסת ישראל. החל מברית הידידות עם אברהם אבינו ועד השלימות בעולם הבא.

אלוקות ה' על ישראל בימי הטובה ובימי הגלות

והנה בימי הגלות אנו משיגים את נוכחות מלכותו עלינו, רק על ידי התבוננות, אולם יש לדעת שבתקופה הזאת שאנו עומדים בה, אנו זוכים להארת פנים מאת הקב"ה של חסד ורחמים, וניכר מלכותו עלינו לא רק על ידי הצלה מכיליון, אלא שנותן לנו הצלחה וברכה, ועם ישראל הרי הוא במצב של חירות מהאומות, משוחררים ועושים חיל, ואף שעדיין אין זה ימות המשיח, אבל לכל אורך ימי הגלות עוד לא היתה כזו תקופה טובה. תודה לה' יתברך.

ואמנם עם ישראל לדאבוננו, רובם הם תינוקות שנשבו, אך בדרך פלא גם בהם יש התעוררות תשובה ורבים רבים שבים לאביהם שבשמים, והנה עצם הדבר שיש קיבוץ גלויות וישנם למעלה משש מיליון יהודים בארץ ישראל, הוא 'אות לטובה', וכלשון שאנו אומרים בתחנון לשני וחמישי 'עשה עמנו אות לטובה וקבץ נפוצותינו'. וכן מה שהחקלאות בארץ ישראל משגשגת והארץ מאירה פנים לישראל ומוציאה פירות מובחרים, ועל זה אמרו חז"ל 'אין לך קץ מגולה מזה' (סנהדרין צח.). וברש"י – 'כשתתן ארץ ישראל פריה בעין יפה, אז יקרב הקץ, ואין לך קץ מגולה יותר'.

ובוודאי שבמצב זה מתעורר הלב לשמוח ביתר שאת במלכות ה' עלינו ובהיותו אלוקינו.

ואם בימי תוקף הגלות אשר היה לפני כשבעים וחמש שנה אמרו הגויים 'איה אלוקיהם', הנה היום מתנוצץ המצב של 'אז יאמרו בגויים הגדיל ה' לעשות עם אלה'. כשכל האומות רואים ומשתאים על הצלחת עם ישראל שה' נותן להם את הארץ ומאיר להם פנים, ואף שאין זה עדיין הגאולה וימות המשיח, אבל יש כאן תהליך ברור לקראת הגאולה, אשר אנו מייחלים ומקווים שתבוא במהרה בימינו.

שלש בחינות במשל 'דוד ורעיה' – אירוסין, נישואין, ויחוד השלם

והנה הקשר והחיבור בין הקב"ה לכנסת ישראל הוא כה הדוק עד כדי שהוא נמשל בבחינת 'דוד ורעיה' ככתוב בשיר השירים, אשרינו מה טוב חלקנו. וכלל תקופות עם ישראל מקבילים לבחינות 'אירוסין', 'נישואין', ו'יחוד השלם'.

דהיינו, מעת שכרת הקב"ה את הברית עם אברהם, ויציאת מצרים והכניסה לארץ וכל מהלך ההיסטוריה עד ימות המשיח הוא בחינת 'אירוסין'.

ו'ימות המשיח' הם בחינת נישואין, וכדכתיב 'ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלוקיך' (ישעיה סב, ה). וכמו שאמרו בגמרא על הפסוק 'והיה ביום ההוא נאום ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי' (הושע ב, יח), 'אמר רבי יוחנן ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה' (פסחים פז.).

אמנם ה'יחוד השלם' הוא בעולם הבא, אשר בו תהיה הדביקות השלימה של קוב"ה וכנסת ישראל, כלשון חז"ל 'אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם'.

בראשית מליון 3

ומתבטא באופן השראת השכינה שבישראל בשלשה אופנים בהתאם לכל תקופה, בעולם הזה שהוא בחינת אירוסין כתיב 'ושכנתי בתוכם', ובימות המשיח שהוא בחינת נישואין כתיב 'והיה משכני עליהם', ובעולם הבא שהוא מצב של ייחוד השלם, איתא 'אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם'.

וכמו כן ישנם שלשה דרגות מעין אלו בקשר של עם ישראל עם התורה, שנתנה הקב"ה לישראל ככלה שניתנת לחתן, כמו שדרשו חז"ל על הפסוק 'ויתן אל משה ככלותו' (שמות לא, יח), 'ככלתו - ככלתו כתיב חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן' (רש"י שם). אמנם אמרו חז"ל על הפסוק 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב' - 'אל תיקרי מורשה אלא מאורשה' (סנהדרין נט.). והיינו שהתורה ניתנה לישראל בבחינת אירוסין, ואיתא במפרשים (עיין מהרש"א שם) דהיינו לכלל המון העם, אשר עוסקים בתורה בבחינת 'למיגמר'. אולם תלמידי החכמים ההוגים בתורה וזוכים להבין ולהשכיל אותה בחינת 'למיסבר', הקשר ההדוק שלהם עם התורה הוא כבר בחינת 'נישואין'.

אמנם לפסגת המדרגה זוכה האדם כאשר עמל בתורה יומם ולילה וממית עצמו עליה, אזי הוא מתחבר עם התורה, והיא נעשית בחינת 'תורה דיליה' (עבודה זרה ג:), כי אז הוא במצב של דביקות וייחוד עם התורה. והנה בימות המשיח יזכו לדרגה נשגבה זו כל עם ישראל, כמו שכתוב 'נתתי תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה' (ירמיה לא, לא). ואמרו בקהלת רבה - 'כל התורה שאדם למד בעוה"ז הבל הוא לפני תורת של משיח'.

הרב דוד לייבל

ראש ישיבת ר' חיים וראש כוללי רבי עקיבא איגר

באר לחי ראי – בחירת יצחק על פני ישמעאל

באר לחי ראי

כשאליעזר שב עם רבקה אומרת התורה:

וַיֵּצֵק בָּא מְבוֹא בְּאֵר לְחֵי רְאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב: (בראשית כד, סב).

לא כתוב רק 'וַיֵּצֵק בָּא בְּאֵר לְחֵי רְאִי', אלא 'בָּא מְבוֹא בְּאֵר לְחֵי רְאִי'. כלומר, יצחק נוהג לבוא פעמים רבות לבאר לחי ראי, וכעת הוא שב מבוואו שמה. חשוב להבין, מדוע התורה מספרת שיצחק בא משם, ולשם מה נחוץ לציין שהוא רגיל במקום זה?

אנו מוצאים אותו שם גם אחרי מות אברהם:

וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אַבְרָהָם וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יִצְחָק בְּנֵו וַיֵּשֶׁב יִצְחָק עִם בְּאֵר לְחֵי רְאִי: (כה, יא).

ברור שהתורה מתכוונת לומר משהו בציון מקום ישיבתו זה. ואמנם, אנו יודעים שזהו המקום בו התגלה המלאך להגר, אך אין זה הסבר מספק שהרי מקומות רבים יש שהתגלה בהם ה' לאברהם. אין סיבה שדווקא מקום זה ישמש לו ליציאתו לשוחר בשדה ולמגוריו. בפרט עלינו להבין את החלטתו לעזוב את באר לחי ראי עם נישואיו לרבקה, וחזרתו לשם אחרי מות אברהם.

יצחק וישמעאל

בכמה מקומות ניכר שאברהם מתקשה לקבל את הדחת ישמעאל מן התפקיד שהוא ייעד לו, להמשיך את דרכו. בהתבשר אברהם על לידת יצחק:

וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים אֶל אַבְרָהָם שְׂרִי אֲשֶׁתְּךָ ... וּבִרְכָתִי אֶתָּה וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֶּן וְגוֹ':

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹקִים לֹא יִשְׁמַעְאֵל יְחִיהָ לְפָנֶיךָ: (יז, טו-יח).

"לו ישמעאל יחיה לפניך". לאברהם מספיקה לידת ישמעאל. הוא אינו זקוק לילד אחר שיחליף אותו. בפסוקים הבאים נראה, כי הקב"ה צריך ממש "להתעקש" אתו על העדפת יצחק, ולהדגיש שוב ושוב כי הברית ממשיכה דווקא עמו ולא עם ישמעאל, וכיון שכנראה אין בכך די עבור אברהם, הקב"ה מוסיף "פיצוי", כביכול, על הדחת ישמעאל:

בראשית מליון 3

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבֵל שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ יִלְדֶּת לָךְ בֶּן וְקָרָאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק וְהִקְמַתִי אֶת בְּרִיתִי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזֶרְעוֹ אַחֲרָיו: וְלִישְׁמֵעָאֵל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בְרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרִיתִי אֹתוֹ וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ בְּמָאד מְאֹד שְׁנַיִם עָשָׂר נָשִׂימָם יוֹלִיד וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל: וְאֵת בְּרִיתִי אֲקִים אֶת יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לָךְ שָׂרָה לְמוֹעֵד הַזֶּה בְּשָׁנָה הָאַחֲרִית: (שם, יט-כא).

תמוה מאד להיווכח כי גם דברים ברורים אלו בנוגע לבחירת יצחק, לא הספיקו לאברהם. כאשר שרה מבקשת לגרש את ישמעאל, אומרת התורה:

וַיֵּרַע הַדָּבָר מְאֹד בְּעֵינֵי אַבְרָהָם עַל אֹדֶת בְּנוֹ: (כא, יא).

היה אפשר לטעון כי אברהם אמנם מקבל את בחירת יצחק, ורק אינו רוצה בגירוש ישמעאל, אך מדברי הקב"ה אליו מוכח שמה שהורע בעיניו קשור לשאלת בחירתו של יצחק על פני ישמעאל:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם אֵל יֵרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנָּעַר וְעַל אֲמֶתֶךָ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שָׂרָה שְׁמַע בְּקֹלָהּ כִּי בִי־יִצְחָק יִקְרָא לָךְ זֶרַע: וְגַם אֶת בֶּן הָאֲמָה לְגוֹי אֲשִׁימְנֶנּוּ כִּי זֶרַעֲךָ הוּא: (שם, יב-יג).

מכאן שהייתה הוא אמינא לאברהם שבישמעאל יקרא לו זרע, ושגירושו אומר שהוא אינו ממשיך את משפחת אברהם. בשביל לשכנעו לשמוע בקול שרה מכחיש הקב"ה הוא אמינא זו, ואומר: א. ביצחק יקרא לך זרע, כלומר, הוא הנבחר מבין שני בנים. ב. ישמעאל יכול להמשיך אותך 'כי זרעך הוא', אף שאינו ממשיך את הברית המיוחדת שנכרתה עמך. זאת אומרת שהיה צורך לשוב ולומר לאברהם ש'ביצחק יקרא לו זרע', אף שזה נאמר לו מפורשות כבר בבשורת הלידה. מוכרחים לבאר תופעה תמוהה זו.

חז"ל הסיקו גם הם שאברהם אינו מזדהה עם העדפת יצחק על פני ישמעאל. כך נראה מדרשתם:

את בנך - שני בנים יש לי. את יחידך - זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו, - אשר אהבת - תרוייהו רחימנא להו. (סנהדרין פט, ב).

אב המון גויים

התפקיד של אברהם הוגדר לו באופן מאד ברור:

אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתְּךָ וְהָיִיתָ לְאֵב הַמּוֹן גּוֹיִם: וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת שְׁמֶךָ אַבְרָם וְהָיָה שְׁמֶךָ אַבְרָהָם כִּי אֵב הַמּוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיךָ אִתְּךָ בְּמָאד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּךָ יֵצְאוּ: (בראשית יז, ד).

- ומהותו של אברהם - על כך השתנה שמו - היא 'אב המון גויים'. צריך לשים לב לכך. הבשורה שלו חורגת מעבר לעם ישראל. גויים רבים עתידים לצאת ממנו. ובהקשר הזה, גם ישמעאל ממשיך את דרכו, גם הוא מפיץ את קריאתו בשם ה', גם הוא בכלל זרע אברהם. כמו שמדויק בדברי הקב"ה אליו:

וְגַם אֶת בֶּן הָאִמָּה לְגוֹי אֲשִׁימְנוּ כִּי זֶרַעָהּ הוּא: (כא, יג).

אם כן, יש ממד בברית עם אברהם הכולל את כל הגויים היוצאים ממנו. אך ישנו ממד אחר, עיקרי, בברית, המכוון דווקא ליצחק ולזרעו. כאן יש להבין נקודה חשובה: הייחודיות של הברית המכוונת דווקא לזרעו של יצחק, תלויה ביצחק! אברהם מצדו הוא 'אב המון גויים'. אם יצחק ממשיך אותו רק בגלל שהוא זרעו, אין סיבה להתייחסות מיוחדת ליצחק, אין הוא שונה במידת היותו 'זרע אברהם', מישמעאל. רק אם תימצא ביצחק ייחודיות, בה הוא יתבלט על פני ישמעאל, תהיה זו סיבה להקים את ברית אברהם דווקא עם זרע יצחק.

נסביר: אברהם מבטא משהו בגינו רוצה בו ה'. התפקיד 'אב המון גויים' – מורה כי את הקריאה בשם ה' אפשר להמשיך דרך כל הגויים היוצאים ממנו. אם יש גוי אחד – עם ישראל – המקבל תפקיד ייחודי בהמשכיותו של אברהם, מחייב הדבר שיש בשורה נוספת המדייקת את בשורתו של אברהם. אם יש אחד מבניו – יצחק – שהברית מוקמת דווקא עם זרעו, בהכרח שיש לאותו בן תוספת על האמירה של אברהם. אחרת, הרי הוא כשאר זרעו. התוספת הייחודית, ה"יצחקיות", צריכה לצאת לפועל על ידי יצחק, אם הוא לא יהיה "יצחק", אם הוא לא יצוק תוכן נוסף ושונה לקריאה של אברהם, הוא לא יזכה בהקמת הברית, יותר משאר זרעו.

נראה כי לכן אברהם ממתין לאורך כל הדרך. התגובה לבשורת הלידה – 'לו ישמעאל יחיה לפניך' – נובעת מכך שבשניהם הוא רואה את 'זרעו' המבורך. גם כשה' אומר לו 'את בריתי אקים את יצחק', אברהם מצפה לראות שבנו זה יתבלט בדבר מה שיצדיק את הקמת הברית עמו דווקא. על יצחק מוטל 'לקחת' את הקמת הברית עמו. על אברהם אמנם מוטל לוודא שיצחק עושה זאת אך כל עוד זה לא קורה בפועל הרי ש'תרוייהו רחימנא להו'.

פחד יצחק

בפסוקים רואים שאת התפקיד להוציא מיצחק את ייחודיותו לוקחת על עצמה שרה. היא עומדת על גירושו של ישמעאל. אברהם מצדו 'רע בעיניו' לגרשו בטרם הוא רואה מידה מיוחדת שיצחק מתבלט בה על פני ישמעאל. את דבר ה' לשמוע בקול שרה יש לפרש תוך דיוק הפסוקים:

וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת בֶּן הָגֵר הַמִּצְרִית אֲשֶׁר יָלְדָה לְאֶבְרָהָם מִצֶּחֶק: וַתֹּאמֶר לְאֶבְרָהָם גֵּרֶשׁ הָאִמָּה הַזֹּאת וְאֶת בְּנָהּ כִּי לֹא יִירָשׁ בֶּן הָאִמָּה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עִם יִצְחָק: (כא, ט).

- ישמעאל מלגלג על יומרתו של יצחק לגבש לעצמו תפקיד ייחודי במשפחת אברהם.

שרה מבינה שכל עוד ישמעאל נותר בבית אברהם, יתקשה יצחק לגבש את זהותו הייחודית. במצב זה נותרים שניהם כזרע אברהם הכלול בהבטחת 'אב המון גויים', וממילא המצב הצפוי הוא ש'יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק'. הגירוש אמור לאפשר ליצחק ליצור את ייחודיותו, הוא אמור לאפשר לו להיות אחר מישמעאל.

מהי אותה תפיסה מיוחדת שמוסיף יצחק על אברהם? בעלי האגדה הרחיבו בזה הרבה, אך בפשט הפסוקים טמונה ההגדרה הממצה בפסוק אחד:

אֱלֹהֵי אָבִי אֲבֹרָהּ וּפָחַד יִצְחָק... (שם לא, מב).

'פחד יצחק', כך אומר יעקב. פשט הכתוב הוא שיצחק תופס את גילוי ה' בעולם בנקודת הפחד, בשונה מאברהם. במסגרת לימוד פשוטי המקראות לא נרחיב על משמעות מידה זו ושינויה ממידת אברהם, רק נבקש לומר כי הנקודה בה נמזג תוכן ייחודי זה לדמותו של יצחק היא העקידה. משם הוא מקבל את מידת הגבורה. רק מן העקידה ואילך יש הצדקה להקמת הברית עם אברהם עם זרע יצחק. הסיבה שעם ישראל מתייחס גם ליצחק ולא רק לאברהם כשאר 'המון הגויים', היא משום שליצחק יש אמירה מסוימת - פחד יצחק - השונה מאברהם. זו הסיבה שרק אחרי העקידה אנו מוצאים יחס מיוחד של אברהם ליצחק, המתבטא בחיפוש אשה עבורו.

באר לחי ראי

בנקודת זמן זו, לאחר העקידה, אנו שומעים על חזרתו של יצחק לבאר לחי ראי. המיקום הזה מהדהד את בשורת המלאך להגר על לידת ישמעאל. בשורה שהיו לה שני פנים, האחד: את שבה לבית אברהם ובנך, ישמעאל, יהיה חלק ממשפחתו, והשני: את שבה להתענות תחת ידי שרה, כלומר, בנך זה לא יהיה הבן הנבחר. שם המלאך גם מגדיר לה את מידתו של ישמעאל "פרא אדם ידו בכל ויד כל בו ועל פני כל אחיו ישכון"¹. (מידה שאין לפרשה בהכרח באופן שלילי, כמבואר בחלק ממפרשי הפשט). למקום זה שב יצחק כאשר הוא מבקש לברר את ייחודיותו על פני ישמעאל.

אחרי נישואי יצחק לרבקה, לוקח אברהם את קטורה. חז"ל דורשים שהגר זו קטורה, ושיצחק שב לבאר לחי ראי כדי להשיב את הגר לאברהם. אפשר לפרש שעיקר דבריהם מכוונים לכך שמשעה שיצחק בולט בייחודיותו, מתבטל הצורך בגירוש. השבת הגר מסמלת את בהירות הבחירה ביצחק, שרק הספק שנפל בבחירה זו הוביל את שרה לבקש את הגירוש.

ואכן, רק אחרי העקידה, ורק אחרי חזרת יצחק לבאר לחי ראי, מספרת התורה על סיום ההתלבטות של אברהם:

וַיֵּתֶן אַבְרָהָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ לְיִצְחָק: וְלִבְנֵי הַפִּילִגְשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אַבְרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחם מֵעַל יִצְחָק בָּנָו בְּעוֹדָנָו חַי קְדָמָה אֶל אַרְצֵ קְדָם: (שם כה, ה-ו).

'וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי'. מדויק שיש חשש מסוים שאחרי מותו של אברהם לא תבוא לידי ביטוי העדפת יצחק, ואברהם דואג לכך טרם מותו. כעת, לא 'רע בעיניו' על שילוחם. להיפך, כעת הוא זה שדואג לכך. בהכרח שהתורה אומרת לנו שרק כעת משתכנע

¹ בראשית טז יב.

בכך אברהם. ובהכרח שאין זה משום שבתחילה פקפק אברהם חלילה בדבר ה' המפורש שביצחק יקרא לו זרע, אלא מפני שעד עתה לא התבלט יצחק במידה המצדיקה את העדפתו.

נותר לבאר את חזרתו של יצחק אחרי מות אברהם לבאר לחי ראי, כמבואר בפסוקים:

וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ יִצְחָק וַיִּשְׁמְעָאֵל ... וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אֲבִרְהָם וַיִּבְרַךְ אֱלֹהִים אֶת יִצְחָק בֶּןוֹ וַיֵּשֶׁב יִצְחָק עִם בְּאֵר לַחִי רָאִי: (שם שם, ט-יא).

נראה כי יש קשר בין חזרתו לבאר לחי ראי להופעתו של ישמעאל יחד עמו בקבורת אברהם. כיון שישמעאל כבר שם לבית אברהם, חשוב ליצחק לברר ולחדד את החילוק בינו לישמעאל, בפרט לפי מה שדייקנו שאברהם חושש שאחרי מותו תתערפל העדפה זו.

פסוק אחד אחר כך "מאשרת" כביכול התורה את נחיתות ישמעאל ואומרת:

וְאֵלֶּה תִּלְדֹּת יִשְׁמָעֵאל בֶּן אֲבִרְהָם אֲשֶׁר יִלְדָּה הָגָר הַמִּצְרִית שְׁפֹחַת שָׂרָה לְאֲבִרְהָם: (שם שם, יב).

- ישמעאל הוא חלק מתולדות אברהם, אך בהסתייגות הנדרשת 'אשר ילדה הגר המצרית שפֹּחַת שָׂרָה'. הוא בן האמה, גוי אחד מתוך המון הגויים היוצאים מזרע אברהם. רק עם ישראל מתייחד בהיותו זרע יצחק, עמו מוקמת ברית מיוחדת הנמשכת מברית אברהם כשיצוק לה התוכן הייחודי של 'פחד יצחק'.

הרב מרדכי פראנק

ירושלים

משפחת אברהם ומשפחת נחור

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, וַיֵּגֶד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יְלִדָה מִלְכָּה גַם הוּא בָּנִים לְנַחֲוֹר
אָחִיד:

אֵת עֹזָן בְּכֹרוֹ וְאֵת בּוּז אָחִיו וְאֵת קִמּוֹאֵל אָבִי אָרָם:

וְאֵת כְּשֵׁד וְאֵת חֲזוֹ וְאֵת פִּלְדֵּשׁ וְאֵת יִדְלָף וְאֵת בְּתוּאֵל:

וּבְתוּאֵל יָלַד אֶת רִבְקָה. שְׁמוֹנָה אֵלֶּה יְלִדָה מִלְכָּה לְנַחֲוֹר אָחִי אַבְרָהָם:

וּפִילְגֶשׁוּ וּשְׁמָה רְאוּמָה וַתֵּלֶד גַּם הוּא אֶת טִבַּח וְאֵת גַּחַם וְאֵת תַּחֲשׁ וְאֵת מַעֲכָה: (כב, כ-
כד).

פרשה זו זוקקת הסבר, למה נאמרה ומה צורך בה? ומה שייכותה לעקידה עד שפותחת היא
ב'ויהי אחר הדברים האלה'?

ומה שפירשו חז"ל שנתבשר עתה בלידת רבקה אינו מתיישב לפי הפשט; שלא בשרוהו עתה
בלידת רבקה אלא בלידת בתואל ואחיו, ורבקה נולדה כמה וכמה שנים אחר כך. והזכרת
רבקה אינה אלא מאמר המוסגר של כותב התורה להסב את תשומת לבנו מיהו בתואל.

ונראה ששייכותה של פרשה זו היא לנאמר בסוף פרשת העקידה, שהבטיח ה' לאברהם
שיתרבה זרעו ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים. ועתה בא לומר שנתרחבה ברכה
זו גם למשפחת אברהם בכללה, שאף אחיו נחור נתרבה זרעו מאד ונולדו לו שנים עשר בנים,
וכמנין שבטי ישראל אשר אף הם מונים שמונה בני גבירות וארבעה בני שפחות. וכן
לישמעאל נולדו שנים עשר נשיאים. ונראים הדברים שזהו מספר שלם המבטא תחילת
הקמת עם שלם, הוי אומר שעם במקרא יסודו בהקמת שנים עשר בתי אב.

ואם כן העולה מן הפרשה מסר נכבד בעל משמעות כלל עולמית, שאין רצון ה' בעולם בלעדי
לזרע אברהם יצחק ויעקב. אלא אף שהם העם הנבחר וממלכת כהנים, מכל מקום גם
הקרובים ברוחם אל בית אברהם יש בהם חפץ ואהבה מאת ה', יתר על אהבתו כל באי עולם
באשר הם. ועל כן בית נחור, שהיה קרוב ברוחו ובמעלתו לבית אברהם, אף הוא נרצה אצל
ה', ויש לאברהם שמחה וברכה בריבוי משפחתו, ואף התורה ראתה לנכון לספר סדר
תולדותיו.

ומסר זה אינו לשעתו בלבד אלא משמעותו לדורות. שאין יחסו של הקב"ה שווה לכל אומות העולם, אלא כל עם כפי מידת תיקון מעשיו וקרבתו אל האמת האלוהית כך מידת אהבת ה' אליו, והוא מתברך לפני ה' כפי מידת קרבתו אל עם אברהם.

ובזה מתבאר גם פרשת חיי ישמעאל שנראה בעליל שיש לתורה ענין בסקירת חיו והצלחתו, לא רק בהנגדה ליצחק, אלא גם כשלעצמו בהיותו בן אברהם שהושפע מחינוך אביו.

ומעתה נראה להוסיף שאף לידת רבקה שהוזכרה כאן איננה ענין צדדי אלא הוא מענין הפרשה ממש. שהרי מה שנבחרה רבקה להיות אשה ליצחק אינו ענין מקרי, אלא היותה ממשפחת אברהם הוא דבר עקרוני בהתאמתה להיכנס לבית אברהם, כי משפחת נחור מתוקנת היא במעשיה ומידותיה ויאה היה לה להוציא מקרבה נערה בעלת חסד כרבקה.

בית יעקב אל מול בית לבן

וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וַיְלַךְ פְּדֻנָּה אֲרָם אֶל לָבָן בֶּן בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי אֲחִי רַבְקָה אִם יַעֲקֹב
וַעֲשׂוּ: (כה, ה)

כתב רש"י "איני יודע מה מלמדנו", והרמב"ן נדחק בזה. והנה אף בראש הפרשה נאמר:

וַיְהִי יִצְחָק בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקָחָתוֹ אֶת רַבְקָה בַּת בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדֵן אֲרָם אָחוֹת לָבָן
הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה: (כה, ב)

ואף כאן יש לתמוה מה צורך בפירוט יחוסה של רבקה בהיותה אחות לבן הארמי.

ורש"י תירץ בשם מדרש רבה שבא לומר שאף שגדלה בין רשעים זכתה להיות צדקת. אך אין זה פשוטו של מקרא, שהבחירה במשפחת נחור הייתה רצויה לכתחילה, כפי שאמר אליעזר בשמו של אברהם:

אִם לֹא אֶל בֵּית אָבִי תֵלֵךְ וְאֶל מִשְׁפַּחְתִּי וְלִקְחָתְ אִשָּׁה לְבָנִי: (כד, לח)

[ואף שלפי הפשט נראה שאברהם עצמו לא ביקש זאת אלא שיקח אשה ממולדתו, אין זאת אלא שלא היה יכול לצפות אברהם מראש בוודאות שתימצא אשה ממשפחתו בדווקא, אך בודאי אליעזר משקף כאן את רצונו האידאלי של אדונו שאם תהיה אשה זו ממשפחתו הרי זה עדיף עשרת מונים על אשה ממשפחה אחרת].

ונשים נא אל לבנו ששני פסוקים הללו הם ראש הפרשה וסופה [כי הליכתו של יעקב מסיימת את תולדות יצחק, והפסוקים הבאים מ'וישמע עשו' עד סוף פרשת תולדות הם נספח הבא אחר סוף הסיפור וכוונתם להצביע על השפעת מעשיו של יעקב על עשו]. ומעתה נראה שפתיחתה וחתירתה של פרשת תולדות יצחק הן זיקתו אל לבן, הוי אומר שמשם מוצאו ולשם הוא הולך. כי הורתו של בית יצחק היא בבית לבן, אשר רבקה מתייחסת אליו יותר מאשר אל אביה בתואל. כך נראה בפרשת עבד אברהם שלבן היה האיש המרכזי בבית בתואל [ואף בברכה שבירכוה אמרו לה אחותנו את היי לאלפי רבבה], ולשם גם נשלח יעקב על מנת לקומם את בית ישראל.

ובזה יתיישב, שהאמור 'אם יעקב ועשו' בא להסב את תשומת לבנו אל תחילת הפרשה שרבה ילדה את יעקב ועשו, ומכך נבחין שהליכת יעקב אל לבן היא חזרה אל המקור שממנו באה אמו.

אם כנים הדברים, שומה עלינו להבין מה ייחודו של לבן במידה כזאת שהוא מרכזי כל כך בהקמת בית ישראל. כה מרכזי עד שעמו נשתדך אברהם ושוב חוזר יצחק לשלוח את בנו להשתדך עימו, והלוא לכאורה לבן היה אדם מושחת כפי שהתבטא בהחלפת בנותיו ובהחלפת משכורתו של יעקב.

והנה יש לנו פרשה שלמה העוסקת בפרידת יעקב ולבן בהר הגלעד, ואף ברית כרתו ביניהם כמתואר באורך בסוף פרשת ויצא. והקורא שב ותמה מהי חשיבותו הגדולה של לבן שכל כך האריכה תורה בסיפור פרידתו ממשפחת יעקב עד שראתה תורה צורך לספר לנו:

וַיֵּשְׁבוּ לָבֵן בְּבֶקֶר וַיִּנָּשֶׂק לְבָנָיו וּלְבָנוֹתָיו וַיְבָרֶךְ אֶתְהֶם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבֵן לְמִקְמוֹ: (לא, נה).

סוד הענין הוא שאין לבן מייצג כאן את עצמו אלא את בית נחור [וכאשר ראינו ביעקב עצמו המכנה אותו 'לבן בן נחור'], באשר כפי הנראה הוא היה נכבד בכל בית אביו¹ ויתירה מזו מצינו שכאשר לבן משביע את יעקב הרי הוא משביעו באלהי אברהם ואלהי נחור, אשר מזה נראה שהיו כאן שני אחים שהם אישים נכבדים שהקימו שבטים בעמם, משפחת אברהם ומשפחת נחור, וכאשר ביארנו לעיל. ואשר על כן היו רחל ולאה ראויות להיכנס לבית אברהם בזכות מה שגדלו במשפחת נחור הנכבדה, ואף שהיה אביהן רשע מכל מקום המשפחה בכללה נהגה במנהגים מתוקנים ולא הושחתה במידות הנפסדות של עמי הארץ באותם דורות.

והנה בית אברהם ובית יצחק טרם עמדו ברשות עצמם במנותק ממשפחתם ומכלל שבטי העברים אשר משם מוצאם, ודבר זה בא לידי ביטוי בשידוך הכפול שנשתדכו עם בית נחור. רק יעקב בצאתו מבית לבן עם כל משפחתו השלמה [לבד מבנימין] בא לידי ניתוק משאר שבטי העברים ומעתה יצא שבט ישראל לדרך עצמאית כעם אשר לבדד ישכון. זה פשר אריכות פרשת הפרידה של יעקב מלבן, כי אכן מאורע היסטורי יש כאן שבו עם ישראל יוצא לראשונה לדרך עצמאית, תוך פרידה של שלום משאר בני שבט העברים.

ולא על חינום אנו מוצאים שמיד בפרידתו מלבן הוא נפגש בעשו, ואף ממנו הוא נפרד לשלום בסוף המעשה. כי בהיות שכעת יעקב עוסק בקביעת מעמדו כעומד לעצמו, אזי עליו לקבוע את פרידתו וניתוקו אף מאחיו ההולך לדרכו להר שעיר. ואף דמיון יש בלשונות הפרידה של לבן ועשו, שבלבן נאמר: וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבֵן לְמִקְמוֹ, וַיַּעֲקֹב הָלַךְ לְדֶרֶכוֹ:

ובעשו נאמר: וַיָּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֵשָׂו לְדֶרֶכוֹ שְׁעִירָה, וַיַּעֲקֹב נָסַע סְפֹתָה:²

¹ כן כתב ראב"ע, (כה, כ).

² ויש להתבונן בכך שלבן ויעקב שניהם הולכים למקומות בלתי מסויימים - 'למקומו' 'לדרכו', ואילו בעשו הרי הם הולכים למקומות מסויימים בשמות - עשו הולך שעירה ויעקב הולך סוכותה. וזאת על שום שלא הושלמה עצמאותו של יעקב בפרידתו מלבן וכפי שביררנו, ורק משנפרד מעשו ונשלמה עצמאותו נזכר מקום הגעתו, שיש בזה ביטוי להגעתו אל המנוחה ואל הנחלה.

הערות והארות

הרב משה צוריאלי

מחבר ספר "אוצרות המוסר"

בני ברק

וירא

מסכת בבא מציעא דף פו ע"ב:

"נפק איהו [=אברהם] חזייה להקדוש ברוך הוא דקאי אבבא, היינו דכתיב 'אל נא תעבור מעל עבדך'. כיון דחזא [הקב"ה] דקא אסר ושרי [=תחבושת שעל אבר המילה] אמר [הקב"ה] לאו אורח ארעא למיקם הכא. היינו דכתיב 'וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו, וירא וירץ לקראתם'. מעיקרא אתו קמו עליה. כי חזיוהו דהוה ליה צערא אמרו "לאו אורח ארעא למיקם הכא" [=לכן היה צריך אברהם לרוץ אחריהם]. מאן נינהו שלשה אנשים מיכאל וגבריאל ורפאל".

הרי חז"ל עצמם עשו זיהוי מאחד, שהקב"ה אמר כך, והמלאכים אמרו כך, כי בא סיפא ופירש הרישא.

משמעות "גוי גדול" בתורה

יש איזה אי-התאמה בין ההבטחות דלהלן:

בראשית פרק כא: [בדיבור ה' אל אברהם]:

וירא אליו ה'

בראשית יח -

(א) וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאַלְנֵי מְמָרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל בְּחֹם הַיּוֹם:

(ב) וַיֵּשָׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נִצְבִּים עָלָיו וַיֵּרָא וַיֵּרֶץ לִקְרֹאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתָּחוּ אַרְצָה:

פירש רשב"ם: "וירא אליו ה', היאך? שבאו אליו שלשה אנשים שהיו מלאכים".

רשב"ם לכאורה הוציא המקרא מידי פשוטו שהקב"ה בעצמו נתגלה לאברהם. אבל הכרח יש לפירושו כי לא מבואר מה הקב"ה אמר לאברהם או מה עשה לאברהם? כתוב "וירא אליו" ומיד הפסיק הענין! ועבר לדון באנשים שהגיעו אליו. ודרשת חז"ל ידועה שאברהם הפסיק ההופעה של ה' כדי לטפל באורחים, ועל זה אמרו "גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה (שבת קכז, א). אבל מצאנו דברי חז"ל המבססים את פירושו של רשב"ם.

בראשית מילון 3

לתאר ברכה במה שבן השפחה יהיה "גדול" כי אפשר לטעות בזה להיות המובן במעלה רוחנית. כמו:

ספר שמות פרק יא

(ג) גם האיש משה גדול מאוד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם:

וכן ספר דברים פרק ד:

(ז) כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כידוד אלהינו בכל קראנו אליו:

אבל ההבטחה להגר היתה אך ורק בחומריות. כמו:

ספר שמואל א פרק כה

(ב) ואיש במעון ומעשהו בכרמל והאיש גדול מאוד ולו צאן שלשת אלפים ואֵלֶף עֲזִים וַיְהִי בַּגֹּזֹז אֶת צֹאנוֹ בַּכְרָמֶל:

ספר שמואל ב פרק יט

(לג) וברזלי זקן מאד בן שמנים שנה והוא כלכל את המלך בשיבתו במחנים כי איש גדול הוא מאד:

לכן הקב"ה השמיט מלת "גדול" בענין ישמעאל, בדברו אל אברהם.

(יב) ויאמר אלהים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה כי ביצחק יקרא לך זרע:

(יג) וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא:

בראשית פרק כא: [בדיבור המלאך אל הגר, השפחה הבורחת]:

(יז) וישמע אלהים את קול הנער ויקרא מלאך אלהים אל הגר מן השמים ויאמר לה מה לך הגר? אל תיראי כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם:

(יח) קומי שאי את הנער והחזיקי את ירך בו כי לגוי גדול אשימנו:

אין שום שינוי במקרא בלי שיש לו סיבה. מדוע הקב"ה העלים מלת "גדול" בדברו לאברהם, ולהגר כן פרט?

אלא שיש שני מובנים למלת "גדול". או באיכות ובדברי רוחניות או בכמות ובחומר. בהבטחת הקב"ה לאברהם כי יצחק הוא הזרע האמתי של אברהם, אין

הרב נחמן טוקר זצ"ל *

ראש ישיבת כנסת ישראל חברון

וירא

מעשי בנות לוט ושמות בניהם

"והצעירה גם היא ילדה בן ותקרא שמו

* נערך [ע"י יה"ל] מתוך אוצרותיו של הגרנט הנמצאים בשלבי עריכה סופיים לקראת צאתו לאור. תודות לה"ה נתנאל נשר אדלר הי"ו על מסירת הדברים. 'ועד התלמידים': TALMIDIMARAVTOKER@GMAIL.COM

"וימצאהו איש והנה תעה בשדה" (לז, טו),
ודאי אין נראה לפרש שם שהיה תועה
בדבר ע"ז ח"ו.

והנראה לבאר שההפרש בין האמור אצל
הגר להאמור אצל יוסף הוא בהטייה של
השורש 'תעה'. בהגר כתוב "ותתע" משמע
שה"תעה" מיוחס אליה שהיא פעלה זאת
ולא ממילא. אבל אצל יוסף נאמר "תועה"
לשון של מצב הווה, ומשמע שהיה ממילא
תועה ולא שהוא תועה בדבר.

ולפי מה שהקדמנו (יעוין בספר שייצא
לאור בקרוב) שענייני רוחניות מתייחס אל
פעולות האדם שענין זה מסור בידו [הכל
בידי שמים חוץ מיר"ש], מובן דברי רש"י
אשר הוציא המקרא מידי פשוטו ופירש
"תתע" לגילולי אביה.

[עוד צריך עיון, דלקמן (פרק כ"ה פסוק א')
על הפסוק "ויסוף אברהם ויקח אשה ושמה
קטורה" פרש"י: "קטורה: זו הגר, ונקראת
קטורה על שם שנאים מעשיה כקטרת",
והדברים סותרים, הכיצד נאים מעשיה אם
חזרה לגילולי בית אביה. ויש לומר דבאמת
לא התחילה לעבוד עבודה זרה, אלא
שהתביעה עליה היתה היאך עזבה את בית
אברהם והלכה לבית אביה ולגילולי אותו
מקום, בעוד שאין סיבה מספקת לעשות
כן.]

תולדות

**בענין אזהרת ה' ליצחק על היציאה
מארץ ישראל**

שכן בארץ אשר אמר אליך: גור בארץ
הזאת... (בראשית כו, ב – ג)

משמע ברש"י, שאף הצעירה התכוונה
לכוונת אחותה הבכירה, שמאביה הוא,
אלא רק שקראתו בלשון נקיה, וצריך
ביאור היכן הוא שם האב הרמוז בשם 'בן
עמי'.

ובלשון ערבי 'יא עמי' פירושו 'דודי' מצד
האב [אחי האב], ואפשר שמשום כן
קראתו 'בן עמי', היינו ממשפחת אב.

וצריך עיון מדוע קראו בנות לוט שם
במשמעות כזו, שהלא מצינו בכל מקום
בתורה שקראו לבנים שמות עם תוכן
מסוים, והכא מהי סיבת הדבר.

והביאור, דהלא חשבו בנות לוט ש"איש
אין בארץ", וחששו שיטעו התועים לחשוב
שהן התחלת העולם ובניהם אינם מאיש
אלא מאלהות כביכול נתעברו שתיהן, [וכן
היא טענת הפוקרים לומר על אותו האיש
יש"ן], ודבר זה רצו להפקיע בנות לוט,
שלא יבואו דורות הבאים לטעות ויבואו
לכפור, לכן רמזו דבר זה בשמותם של
ילדיהן, ולשם שמים נתכוונו שתיהן,
שיכלו לספר שבניהם נולדו בדרך נס
ולייסד דת חדשה, ולכן קראו לבניהן כנ"ל.
[והצעירה שצנועה הייתה קראתו בלשון
נקיה, והצניעה בתוך השם רמז זה].

ביאור "ותלך ותתע" שנאמר בהגר

"ותלך ותתע במדבר באר שבע"
(בראשית פרק כ"א פסוק י"ד)

פרש"י: "חזרה לגילולי בית אביה".

ויש להקשות שהלא בפשטות הכוונה
שהיתה תועה במדבר ולא מצאה את
דרכה, ומהיכן לרש"י שאין כוונת הפסוק
כפשוטו. וכמו שמצאנו ביוסף שכתוב עליו

בראשית מליון 3

אמו" ותמוה, וביאר ר' אייזיק שיעקב התכוין בכל פעולותיו אלו לקיים כיבוד אם והכל בגלל "אחי אמו". ולפי"ז רציתי ליישב שלכן הקדים יעקב את המעשים האלו אף לשלום רחל, ומשום כיבוד אם רצה בתחילה לכבד את אחיה, והכל מדין כבוד אמו רבקה ולכך כיבד בתחילה את לבן בכך שהשקה את צאנו, ורק אחר כך נשק לרחל.]

וישלח

הקדמת הנשים לבנים

"וַיִּקַּח אֶת שְׁתֵּי נָשָׁיו וְאֶת שְׁתֵּי שְׁפָחָתָיו
וְאֶת אַחֵר עֶשֶׂר יְלָדָיו וַיַּעֲבֹר אֶת מִצְרָיִם
בְּכַן" (בראשית פרק ל"ב פסוק כ"ג)

חזינו דהקדים יעקב את נשיו לפני בניו.

ותימה דהא בראשית דרכו הקדים בניו דכתיב "וַיָּקָם יַעֲקֹב וַיֵּשָׂא אֶת בָּנָיו וְאֶת נָשָׁיו עַל הַגָּמְלִים" (בראשית פרק ל"א פסוק י"ז) וברש"י (שם) הדגיש דזהו במכוון ולהבדיל מעשיו הרשע וזה לשון רש"י: "הקדים זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים", דכתיב בו "וַיִּקַּח עֲשׂוֹ אֶת נָשָׁיו וְאֶת בָּנָיו..." (בראשית פרק ל"ו פסוק ו').

והביאור בכך כי בסכנה קודמות הנשים, ואפילו השפחות, כי סכנת הנשים ופחדם מרובה ולכן הקדימן לבניו.

[א.ה. וצ"ע דהא האיש קודם לאישה להחיות, וצ"ל בכה"ג של סכנה שאמנם כולם יכולים לינצל, אבל יש להקדים הנשים כנ"ל, ועוד י"ל דלשבי האיש קודמת לאיש, והכא להכי חייש].

בציווי הקב"ה ליצחק מצינו לכאורה שיסנה כפילות דברים, בתחילה ציווהו "שכון בארץ", ולאחר מכן ציווהו בשנית "גור בארץ" וצ"ב מדוע ציווהו פעמיים, [וכן צ"ב בלשון הפסוקים דבתחילה אמר "שכון" ולאחר מ"כ אמר "גור" ומה השינוי בלשון].

והביאור בזה שאין זה כפילות דברים אלא נחלק לב' ציווים, וזהו מכיון שיצחק היה עולה תמימה, ומחמת כן היו כאן ב' הציווים. הא' ציווי כללי שנאמר לו שלעולם אין לו לשכון אלא עפ"י מאמר ה', והב' ציווי לשעה זו שיש לו לגור בארץ הזאת [וכן היא משמעות הלשון שבתחילה נאמר 'שכון' שהוא לשון קבע, ואח"כ נאמר 'גור' שהוא לשון ארעי].

ויצא

הקדמת השקיית צאן לבן לוישק

יעקב

"וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רְחֵל בֶּת לָבָן
אָחִי אָמֹן וְאֶת צֹאן לָבָן אָחִי אָמֹן... וַיִּשָּׂק
אֶת צֹאן לָבָן אָחִי אָמֹן: וַיִּשָּׂק יַעֲקֹב
לְרְחֵל... (בראשית פרק כ"ט פסוקים י"א-י"א)

קשה לי לכאורה בתחילה היה צריך יעקב להגיד שלום ולנשק לרחל, ורק אח"כ להשקות הצאן ומן הפסוקים נראה שהוא נהג להפך.

[ונו"ב אמרה שבתחילה צריך לעזור ואח"כ אומרים שלום, ואפילו לפני שאומרים שלום, ראשית כל חייבים לבא לעזרת הזולת. ואנכי רציתי ליישב לפי היסוד ששמעתי בשם הג"ר אייזיק שר, עיין היטב בפסוק י' שמוזכר שם שלש פעמים "אחי

הרב משה פרידמן

ירושלים

ויצא

שנואה ואהובה

"וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה ורחל עקרה" (כ"ט, ל"א)

לכאורה קשה לומר כי יעקב אבינו שנואה ללאה.

וביותר, לא מסתבר שבנו ראובן [אשר נולד בטרם אמרה "כי עתה יאהבני אישי"] היה 'בן שנואה' [אחת מבני תשע מידות, נדרים כ:].

וכן קשה מפסוק אחר "ויבא גם אל רחל ויאהב גם את רחל מלאה", ומהמילה "ויאהב גם" משמע שאף את לאה אהב, אך את רחל אהב מלאה.

על כן לכאורה, פשט הכתוב ודרך הלשון היא, כי כאשר יש שתי נשים ואחת מהן גדולה באהבתה, אזי השנייה תיקרא "שנואה", שהיא "שנואה כלפי ה' אהובה". ומצינו כעין זה "יד כהה", שאין כוונת הכינוי שהיא חלשה ושמוטה, אלא רק כלפי יד הימין החזקה.

וכך פירש ברד"ק, והביא הרמב"ן פי' זה ביש אומרים. [וכן צ"ל ב"כ כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה" (דברים כ"א ט"ו). רד"ק.]

אמנם רבים מהמפרשים פירשו שנואה כמשמעו. ואכן אפשר לקבל זאת אף

בפשוטו. ולא קשיא השאלה הראשונה – איך שנא יעקב אבינו ללאה, דודאי לא שנואה שנואה גדולה, אלא שהיה לו טענה כלפיה מדוע רימתה אותו [רמב"ן ומב"ר]. וכן צ"ל על הקושיא מבני שנואה – [ויעויין בספרים אשר ענו על כך בשלל רעיונות].

ועל הפסוק "ויאהב גם את רחל מלאה", יעויין ברשב"ם שפירש "וגם אַהֲבָה יותר מלאה, כלומר בא אליה וגם אהבה". דהיינו שה'גם' מוסב על האהבה ולא על רחל, לאמר – יעקב גם 'בא אליה' וגם 'אהב אותה יותר'.

ויתכן שפירוש זה – [שנואה' ממש] נתמך מהפסוק "כי עתה יאהבני אישי", משמע דעד עתה לא אהבני. אך אין זו ראייה, כמו שאמרה "עתה הפעם ילוח אישי אלי", וכי עד עתה לא נלוח אליה. [אע"פ שנחלקו המפרשים בביאור "ילוח", מ"מ לא גרע מן "הפעם אודה את ה'" דהפי' הוא ש'עתה אודה יותר', א"כ הכא נמי, יאהבני יותר.]

ובאמת צריך תלמוד ועיון מוסר, לפי הפירוש הראשון [ש'שנואה' זהו רק ביחס לרחל], וכי איזה טענה היה ללאה דכתיב "וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח ה' את רחמה ורחל עקרה".

[ואולי לא היה זה טענה ושכר ללאה ועונש לרחל, אלא רק רחמי ה' עליה (עיין רמב"ן), שיאהבה יעקב, אבל רחל עקרה היתה עקרה בכל מקרה (עיין ספורנו).]

הרב מאיר רביץ

ירושלים

וישלח

גיד הנשה

עַל כֵּן לֹא יֹאכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד
הַנֶּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כֶּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי
נִגַע בְּכֶף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנֶּשֶׁה:

הנה בטעם איסור אכילת גיד הנשה מצינו שתי שיטות מרכזיות בדברי רבותינו. הא' דעת רשב"ם (וכן ר"י בכור שור, רלב"ג וחינוך) שהיא לזכרון כבודו של יעקב, שהמלאך לא היה יכול לו, ונגע בכף ירכו. והב' דעת הרד"ק שהוא מפני שיעקב לקה באותו מקום אסרוהו בני ישראל על עצמם. ומפשטות הפסוק לכאורה נראה דטעם האיסור כרד"ק, דהפסוק לא מסיים "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך" ותו לא, דאז היה משמע דקאי על כל הסיפור, כולל "וירא כי לא יכול לו", אלא שהפסוק ממשיך - "כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה" - שנראה ברור שעיקר טעם האיסור בגלל הנגיעה בכף ירך יעקב. ולפי האמור צריך לבאר שיטת המפרשים, מה טעם נטו מדרך הפשט כפי' הרד"ק, לפרש שהוא לזכרון כבודו של יעקב. [ודבריהם אינם מובנים גם בתוכן העניין, מה המשמעות של זכירת גבורת יעקב דווקא במקום בו לקה].

ונראה שמה שהביאם לפרש כך, הוא מפני הלשון "ע"כ לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" - דבשם זה ["ישראל"] קראו המלאך כאן, ולא מצינו שהשתמשה בו התורה [לבד מיעקב על עצמו] עד שקראו

כן הקב"ה עצמו בבית אל. על כן למדו הראשונים, שהאיסור הוא מכח היותם 'בני ישראל' ולא מכח היותם 'בני יעקב'.

[אלא שיל"ע, דאולי אפשר לומר, שנכתב פסוק זה רק אחר מתן תורה, ונכתב כאן כי זה מקומו. אלא שאכתי היה צריך להיכתב בלשון המתאימה לפרשיה כאן. (ובכלליות יל"ע בזה עוד, דיתכן דהתורה נכתבה לעם ישראל, דהיינו, אע"פ שמספרים את הסיפור מראשיתו, מספרים בלשון המובנת לבנ"י אחר שיודעים על היותם בני אברהם יצחק ויעקב ויודעים עקרי מסורתם. וכמה דברים יובנו לפי"ז כגון קושיית הרמב"ן בריש לך-לך איך כתבו על אברהם בלי להקדים מיהו ואכמ"ל.)]

אלא דעדיין יקשה מה שהפסוק חוזר ומפרש "כי נגע בכף ירך יעקב", והיכן - "בגיד הנשה", מה טעם בהוספת שם תורפה וחולשה למקום. אלא צ"ל, שהדגישה התורה שהכהו רק במקום התורפה של הירך, שהוא גיד הנשה. וביותר יש לפרש לפי זה, שגיד זה מבריאתו הוא נושה בקל ממקומו, ולא שנקרא כן רק אחר המעשה ועל שמו.

ועוד יש להוסיף, שאי אכילת גיד הנשה הרי אינה מחסרת מן האכילה, דהא אין בגידים טעם. ולפי"ז יתבאר, דכשבני ישראל אינם אוכלים זאת, נזכרים מיד בגבורתו של יעקב, שהכהו המלאך במקום שולי בלבד. וביותר, לפי שיטת רבי יהודה שמספיק ליטול קצת מגיד הנשה. (ואולי לפי שיטת ר"י הנ"ל שהדין הוא נטילה מגיד הנשה, ולא איסור אכילה בכלול, א"כ, הוא אך דין ומצוה לרמז שאיננו צריכים את גיד הנשה כלל. ואכמ"ל.)

מתורתם של רבותינו

הרב יחיאל משה ורטהיימר

עורך ראשי במכון כתבי 'בן מלך'

לדרכו של הגאון רבי לייב מינצברג זצ"ל בלימוד המקרא

עדיין עומדים אנו תחת הרושם הקשה של הסתלקותו הפתאומית של מורי ורבי הגאון רבי לייב מינצברג זצ"ל רבה של 'קהל עדת ירושלים', אשר היה רב ורועה, ידיד ואהוב לכל תלמידיו. זאת נחמתי בעניי, כי הייתה לי הזכות להיות קרוב אליו ולקבל ממנו תורה ודרכי הנהגה. הגר"ל זצ"ל התפרסם כמי שסלל דרכים ונתיבות במקצוע של לימוד המקרא, יחד עם היותו מנהיג ומורה דרך בדרכי ההנהגה והעבודה. המאמר דלהלן ינסה להציג את עיקרי משנתו ודרך לימודו במקרא.

בלימוד תורתו ובהליכה בדרכיו נתחזק ונתנחם.

ספר תורת האלוקים – יסודו של היהודי

נראה כי חידושו הראשון של הגאון רבי לייב מינצברג זצ"ל בלימוד המקרא, הוא עצם העיסוק בו. דורות רבים הוגים יהודים בעיקר בחלק התלמוד וההלכה, מעטים בלבד עסקו במקרא בצורה יסודית ושיטתית.

הגר"ל חידש שחשיבותו של לימוד המקרא היא בעיקר בכדי לעמוד על הידיעה מה רצון ה' מאתנו. בכללות להבין מה היא צורתו הנדרשת של 'יהודי', ובפרטות לקיים את המצוות מתוך הגישה הנכונה.

גם תנועות החסידות והמוסר התפתחו מתוך צורך זה, שאין די בלימוד הגמרא לרוב ובידיעת ההלכות כדי להיות יהודי שלם. כי צריך האדם להשתלם גם באמונה, ביראה ובאהבה, בהשקפות ובמידות. ובאמת יתכן שצורת בניין יראת השמים המקורית של יהודי הייתה על ידי לימוד חומש ושאר ספרי נ"ך ומדרשי חז"ל. בהתאם לכך, חתירתו של הגר"ל לעבר עיון המקרא אין מגמתה בשאיפה עיונית בעלמא - כ"מחקר אקדמי", אלא יסודה ברצון

לשוב למקורות, לדעת 'מה ה' אלוֹקִיךָ דורש מעמך'. זאת כיון שהבסיס והדרך לכל בירור כזה בהכרח נעוץ בתורה שבכתב.

ולשם כך צריך להיות קשוב לסגנון התורה שבכתב, לחיות את המציאות של התגלות והנהגת שם ה' בעולם, לחוש את היחס של בחירת ה' בעם ישראל, ולדעת שה' מדבר אלינו ומצפה לעבודתנו.

כמובן שיש ללמוד את החומש בצורה נכונה, להביט על כל פרשה במבט רחב ולשאול מה זה בא ללמדנו, בחלק ממהלך כללות סיפור התורה.

וזה יתרון מעלה בלימוד התורה שבכתב משום שהיא מלמדת את האדם את שרשי הדבר וצורתו היסודית, הן בכללות חובת המצוות, והן בפרט בכל מצוה ומצוה. ולעומתה התורה שבעל פה מורה לנו את צורת הביצוע המעשי. אך את עקרונות 'רוח התורה' והרגש המתלווה לקיום המצוות, ניתן לדעת דווקא מעיון מעמיק בסגנון התורה ומצורת כתיבת הדברים וסדרם, מתוך התבוננות ויגיעה הן בחלק הפשוט והן בחלק הדרש. דברים שאי אפשר לעמוד עליהם מתוך ההלכה לבד.

ידיעת תוכן המצווה נצרכת אפוא כדי לדעת את הגישה וצורת הקיום של המצווה. כשם שיש הבדל עצום בין אמירת הלל לאמירת קינות, ומי שמבצע את פעולת המצווה אך אינו מבין את משמעות התוכן שלה, הרי הוא קרוב למתעסק, וחסר לו בשלימות קיום המצווה.

כל חייו של הגר"ל היו מסע אחד ארוך לפתור את שאלת 'מהו יהודי', לימוד המקרא היה אחד התחנות המרכזיות לפתרון שאלה זו.

דוגמאות לטעמי המצוות המתבארים מתוך לשונות המקרא

במבט על המצוות מתוך הלכותיהם המעשיות, נראה הכל כמערכת חוקים אחת שבה אין הבדל בין איסורי רציחה וגניבה, עריות וחילול שבת ומורא מקדש. רק לימוד המצוות במקורם מאפשר ללומד להתבונן ביסודם של הדברים.

אחת הדרכים להבחין בתוכן וכוונת המצוה בתורה שבכתב הוא ההקשר וכללות הנושא שבה נכתבה המצוה, וכגון הרבה מצוות שבראשם נאמר 'פסוק כותרת' המגדיר את כללות עניין המצוה. ובהמשך הפסוקים בא הפירוט.

ישנן מצוות שהנימוק הכתוב בתורה משנה את המבט השטחי עליהם. אמנם בחלק מהמצוות האופי פשוט יחסית לזיהוי. לדוגמא, באיסורי אכילה, הרי פשוט שהרגש הנכון לאיסור אכילת שקצים ורמשים הוא מחמת התיעוב והמיאוס שבהם. מה שאין כן מה שנמנע האדם מלאכול תרומה וקדשים הוא מחמת המעלה והקדושה שבדבר. הרי שאף שקיומם בפועל של שני האיסורים הוא שווה, מכל מקום צורת קיומם היא שונה ורחוקה מאד זה מזה.

והנה אכילת חֶלֶב ודם נראה לכאורה שהוא סוג של תיעוב. אולם המתבונן בפסוקי התורה נוכח לדעת שאדרבה, איסורם הוא משום שהם חלק ה'.

וְהִקְטִירָם חֲבָהוּ הַמִּזְבֵּחַ לַחֵם אֲשֶׁה לְרִיחַ נִיחַח כָּל חֶלֶב לַהּ:

חֶקֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּל מוֹשְׁבֵיתֵיכֶם כָּל חֶלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ: (ויקרא ג, טז-יז)

וכן הוא בכל המצוות, שעל ידי ידיעת תוכנם מקיים אותם האדם בגישה ובצורה נכונה.

עוד יש ללמוד מסדר הדברים בכל עניין, שדרכו של הכתוב תמיד הוא באופן של מוסיף והולך בדרך 'לא זו אף זו', ומסדר זה יש לנו ללמוד על אופי המצוה ורוחה. וכגון "ונפל שמה שור או חמור"¹, שמהקדמת השור אנו למדים שיותר יש לחייב את בעל הבור על נפילת השור מאשר על נפילת החמור. וזה מכוון אותנו להבנת גדר החיוב בבור, שקשור במידת הכנת הבור למכשול, שכן השור הוא פיקח יותר מהחמור ונזהר בעצמו מבורות, אבל החמור היה צריך בעליו לשמור עליו יותר.²

יש דרך להבין את התורה על פי הפשט

כנראה, הסיבה העיקרית שגרמה לרבים להימנע מלעסוק ולהעמיק בלימוד התורה שבכתב, היא בשל העובדה שהיא לכאורה כספר החתום, והקשיים והתמיהות בו עולים מכל צד. מי שניגש אל החומש ומבקש לקרות בו כאחד הספרים, נתקל מיד בעניינים מוקשים, כמו למשל פרטים שנכפלו לכאורה ללא צורך בכמה מקומות, או לשונות הנראים כשפת יתר. לפעמים נדמה שהתורה מאריכה ומפרטת דברים פשוטים, בעוד שבעניינים אחרים התורה מקצרת אף שהיה מקום להרחיב יותר.

כמו כן נראים לפעמים עירוב וסמיכות עניינים שאינם קשורים לכאורה, והלומד מתקשה להבין מדוע באו עניינים אלו סמוכים וקשורים זה לזה. כמו כן מתעוררות תמיהות רבות בסדר העניינים, מדוע הפרשה מתחילה בפרט מסויים. ולכל לראש הניגוד הנחזה לכאורה בין התורה ככתבה לבין ההלכות העולות מתוך דרשות חז"ל, כאשר במקומות רבים אי אפשר להבין כיצד ניתן להגיע להלכה זו מתוך פשטות הפסוק. הלכות רבות הם 'כהררים התלויים בשערה', או שאין אפילו שערה, ויש מקומות שאפילו נראה כהיפך הפשט.

ריבוי הקושיות מרפה את ידיהם של רבים ומביא לייאוש מהסיכוי להגיע להבנת הדברים. אחרים סבורים שניתן לפתור את הדברים רק על פי הדרש הרמז והסוד.

יש שמקשים ושואלים קושיא בפשט הכתוב, כגון ייתור לשון או שינוי לשון, ומיישבים בדרך דרש או רמז או סוד. אמנם שיטתו של ר' לייב היא כי מבחינת הפשט עדיין הקושיא במקומה עומדת, כי אם הקושיא היא בפשט גם התירוצן צריך להיות בפשט. אלא אם ניתן להבין שהדרש נמצא בפשט עצמו.

עלינו להאמין שהתורה שבכתב ניתנה לנו על מנת ללומדה ולהבינה, ואינה חלילה רק ספר חתום של רמזים וחידות. אמנם אין חולק על כך שבתורה רמזים עניינים נשגבים וסודות

¹ שמות כא, לג.

² ועיין בן מלך על התורה על אתר.

עליונים, אך אל לנו להימנע משום כך מלגשת אל התורה גם כפשוטה, שהיא ללא ספק מובנת ומיושבת מתוך עצמה.

רשאים אנו להתבונן לבד בתורה, וכפי שמצינו שמפרשי החומש האחרונים מפרשים הרבה פעמים בניגוד לפירושי הראשונים ולמדרשי חז"ל, מתוך ההבנה ש'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. וידועים דברי בעל 'אור החיים' שכתב שניתן רשות לפרש שלא כחז"ל ובלבד שלא ישנה את המשמעות להלכה.³

החומש כספר למדני

העיקרון המרכזי שהגר"ל ניגש עמו אל התורה שבכתב, הוא שהיא כתובה על פי העקרונות היסודיים של הדברים, בשונה מכתובה שמתייחסת להיבט המעשי והפרקטי. ספרים רבים, ובמיוחד ספרים הבאים להדריך את קוראיהם כמו המשנה והשלחן ערוך, כתובים בסגנון המתייחס לצד המעשי של הדברים, הן מבחינת הסדר והן מבחינת מבנה הכתיבה והלשון. אך התורה שבכתב מעמידה את שורש הדברים כפי שהם מצד העקרונות.

לומדי בית המדרש יודעים למשל כי ב'משנה תורה להרמב"ם' ניתן לדייק וללמוד דברים אפילו מבחירתו היכן לקבוע את מקום כתיבת ההלכה. הקו המנחה הוא שסידור ההלכות אצל הרמב"ם נעשה על פי הקשר למדני ולא פרקטי. [לדוגמא, העובדה שאת אמירת 'על הניסים' בחנוכה הרמב"ם קובע בהלכות תפילה ולא בהלכות חנוכה, מביאה מפרשים רבים לדייק שהוא נוקט שאמירה זו אינה מתקנות חכמים של ימי החנוכה.]

הקושי של לימוד החומש נובע מכך שהלומדים מצפים שהדברים יהיו כתובים כפי שהם מתבצעים בפועל. אולם עלינו לדעת שככל שהרמב"ם הוא ספר 'למדני', הרי ספר תורת האלוקים נכתב על פי סדר עקרוני אף יותר מכך. בסגנון הכתיבה של התורה שבכתב לא בא לידי ביטוי כל ההיבט המעשי-פרקטי. ואכן לשם כך באה התורה שבעל-פה, בכדי להשלים את החלק הזה, המעשי וההלכתי. לכן, יחד עם התורה שבכתב ניתנה למשה רבינו התורה שבעל פה, והיא מפרשת כיצד יש לקיים בפועל את התורה שבכתב.

כלל נוסף הנובע מסגנון כתיבה זה, הוא שישנם דברים שאינם נכתבים מפאת היותם עמוקים מכדי להיכתב. בתורה נכתב העיקרון הראוי לכתיבה, אך בפנימיות הדברים ישנם מעמקים עדינים שאי אפשר להגדירם בכתב, דברים שכתבתם תחטיא את מהותם, שכן מעצם טבעם הם יכולים להימסר רק בעל-פה.

לפי זה מובן שהתורה שבכתב ניתנה בסגנון הזה לא בכדי לכתוב בלשון קצרה, אלא כדי למסור לנו את האמת העקרונית כפי שהיא. כי לפעמים בהיבט המעשי אין באה לידי ביטוי המשמעות הפנימית, ואילו צורת הכתיבה בתורה מלמדת את הדברים כפי שהם ביסודם. הכלל הוא שהחומש הוא 'הספר הכי למדני'.

³ אור החיים על בראשית א, א אות ג.

הגדרה זו היא יסוד איתן שעל פיו נוכל לפתור כל קושי שעולה בפנינו בלשון התורה הקדושה, והדוגמאות הם למאות ואלפים. כל שינוי לשון, כל כפילות, מדוע הקדימו את המאוחר, מדוע נדמה לפעמים שהכתוב מקצר בפרטים מסוימים ומאריך בפרטים הנראים כשוליים. מדוע אותה מצוה נכפלת כמה פעמים, ומדוע ישנם הבדלי סגנון בין המקומות השונים.

מלבד השאלות הללו הנוגעות לעצם פשט הכתוב, ישנה התמיהה הגדולה, מדוע דרשות חז"ל במקומות רבים שונים ממשמעות הפשט. במבט רגיל לא היינו מבינים מתוך החומש את ההלכות המתקבלות בפועל בתורה שבעל-פה. מהיכן נובע הפער הזה.

התשובה לכל אלו נעוצה בעיקרון היסודי האמור. זהו סגנון כתיבה דייקני הבא ללמדנו את המצוות ולהעביר לנו את העובדות מהזווית העקרונית-רעיונית. אין מטרתו להעביר אותן מהזווית המעשית-הפרקטית ההלכתית, שאותה משלימה עבורנו התורה שבעל-פה.

יגדיל תורה ויאדיר

דוגמא יסודית לכלל זה, שבתורה שבכתב מבואר ה'עקרון' ולא דווקא ההתמודדות המעשית, ניתן לראות במה ששנינו במתניתין:

כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת. (נדה ו, ט)

ואמרו בגמרא:

ולכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר. א"ר אבהו וכן תנא דבי רבי ישמעאל יגדיל תורה ויאדיר. (נדה נא:)

כלומר שמאחר שכל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, נמצא שהגורם הקובע לטהרת הדגים הוא רק הקשקשת, ואם כן למה נכתב בתורה כלל שנצרך סנפיר. ותירצו בגמרא שנכתב משום 'יגדיל תורה ויאדיר'.

והביאור בזה הוא, שאין התורה רק הדרכה מעשית כיצד לקיים את המצוות, כי עבור זאת אכן היה די בנתינת סימן הקשקשת שהוא הוכחה שהדג טהור לאכילה. אכן התורה באה ללמד את האמת והראוי מצד עצם הדבר, ומפורש בזאת שהסנפיר והקשקשת הם הם שגורמים לדג להיות טהור, ואין אלו סימני היכר גרידא. ומאחר שהסימנים הם גורמי הטהרה, הלא הם גופי תורה, ובזה יגדיל ה' תורה במה שהורה לנו בתורתו שסיבת הטהרה נעוצה בסנפיר כבקשקשת. אלא שבפועל אין נפקא מינא בדבר, כיון שבלאו הכי כל שיש לו סנפיר יש לו קשקשת. אבל זאת האמת וקביעת התורה בעצם, שטהרת המינים הללו לאכילה היא רק משום שיש בהם גם סנפיר וגם קשקשת.⁴

⁴ ונראה שזו כוונת דברי הריטב"א שם: "יגדיל תורה ויאדיר - פירוש דלסמוך בודאי בקשקשת סגי לן, ומיהא כתב רחמנא סנפיר משום דלא סגיא דלא להוי התם, כיון שיש שם קשקשת, ואולי הוא גם כן גורם טהרתו, ואף על פי שהוא לבדו אינו גורם טהרה".

עין תחת עין

הדוגמא הבולטת לכלל זה היא מה שכתוב בתורה:

עין תחת עין: (שמות כא, כד)

ודרשו בו חז"ל שהכוונה תשלומי ממון דהיינו דמי עינו.⁵ חז"ל לא באו פירשו כך את הפשט, אלא שההלכות נקבעות לפי דרכי הדרש.

ואכן יש לבאר מדוע באמת כתבה התורה "עין תחת עין", ולא כתבה במפורש שיש לשלם ממון. התשובה מיוסדת על הכלל האמור, שכן מצד האמת והצדק ענשו הראוי של החובל הוא עין תחת עין, ולכן כתבה תורה בסגנון הכתיבה 'עין תחת עין', כי התשלום אינו אלא כופר.⁶ הטעם שמשלמים דווקא ממון ולא עין תחת עין כפשוטו, מבואר בסוגיא שם מכמה וכמה נימוקים מעשיים, שמחמתם לא יתקיים הצדק אם נבצע עין תחת עין כפשוטו.

מעתה, אם היה כתוב דין תשלומי ממון בפירוש, היינו מקבלים רושם מוטעה והיינו סוברים שיסוד חיובו הוא רק ממוני. אבל תורת האלוקים התמימה המזוקקת שבעתיים, כתובה באופן שבפשוטה היא באה ללמדנו את עצם יסודי חוקי הצדק והמשפט. ואילו ההנהגה בפועל כיצד לבצע זאת למעשה, זאת לימדה אותנו התורה בדרכי הדרש, שתמורת העין משלם ממון כופר.

עם זאת, למרות שהדרש אינו הפשט וגם לא בא להחליף את הפשט, בכל זאת הוא קרוב אליו ביסודו. הדרש תמיד נובע מהרעיון האמור בפשט. מתוך הרעיון הכללי של הפשט למדו חז"ל לדקדק את ההלכה מלשון הכתוב בדרך דרש, אף שהדרש עצמו אינו בדרך הפשט.

פרשה שנאמרה ונשנית

אחד הקשיים הבולטים בלימוד החומש הוא כפילות הפרשיות. מצוות שונות נאמרו בתורה במספר מקומות, ומלבד הקושי בעצם הכפילות שנראה כלשון מיותרת, ישנם הבדלים בסגנונות.

בגמרא נאמר שכל פרשה שחזרה ונשנית נשנית בשביל דברים שנתחדשו בה.⁷ הדבר צריך ביאור, מדוע לא נאמרו אותם דינים מחודשים במקומם, בפרשה הראשונה בה נכתבה המצוה.⁸

אחד היסודות המרכזיים בתורתו של הגר"ל הוא המושג של 'שתי פרשיות'. לומדי הישיבות מכירים את המושג 'צווי דינים', כלומר יש שבאותה הלכה עצמה מעורבים שני יסודות הלכתיים שכל אחד מהם גורם לדינים מסויימים. עלינו לדעת שגם בחומש ישנם 'שני דינים'

⁵ בבא קמא פג, ב

⁶ כמו שמפורש ברמב"ם ובאבן עזרא ושאר מפרשים.

⁷ סוטה ג, א

⁸ וכפי שמעיר ה'אור החיים' (ויקרא יב, ג).

ולפעמים גם שלשה ויותר. דהיינו, שמצוות שנכתבו בתורה ושוב חזרו ונשנו, המשמעות היא שמצוה זו מתקיימת מחמת שני שרשים וגדרי חוב. והדינים המחודשים נובעים מהגדר הנוסף שיש במצוה, אשר התחדש רק בפרשה זו.

ספר 'בן מלך' - המצוות התמידיות שבמקדש', רובו ככולו מיוסד על עיקרון זה. הוא מראה כיצד משמש כלל יסודי זה במצוות שבמקדש: תמידין, מוספין, לחם הפנים, הדלקת המנורה, קטורת. כל אלו נשנו כמה פעמים בתורה, והוא מסביר את הגדר המיוחד שבכל מקום וכיצד נובעים ממנו הדינים שנאמרו בו. מהלך זה מיישב כמו מאליו עשרות קושיות שהעלו המפרשים.

עקרון נוסף שמחדש הגר"ל הקשור אף הוא ביסוד של 'פרשה שנשנית', הוא עקרון חמשת הספרים. כל אחד מחמשת חומשי התורה מייצג גישה מחודשת ביחס של עם ישראל והקדוש ברוך הוא. לפי זה מצוות שנאמרו בכמה חומשים נכפלו משום שהם מתחייבים מתוך כמה עקרונות, ובכל חומש נכתב העיקרון השייך לאותו חומש. העניין כמובן דורש הרחבה שאין מקומה במאמר זה.

דרשות חז"ל

חלק נוסף בדרכו של הגר"ל נוגע ליחס בין 'פשוטו של מקרא' לדרשות חז"ל. הגר"ל מבאר בדרכם של הראשונים, שהדרש והפשט הם כשני אפיקים מקבילים השונים זה מזה, ועל זה דרשו חכמים את הפסוק

אַחַת דְּבַר אֱלֹהִים שְׁתֵּים זֶה שְׁמַעְתִּי כִּי עֹז לְאֱלֹהִים: (תהילים סב, יב)

גם כלל זה נובע מן העיקרון המקיף האמור. קריאת החומש בסגנון 'פשוטו של מקרא' מלמדת אותנו את העיקרון הבסיסי, ואילו ההלכות הם צורת עשיית הדברים בפועל.

מבואר בספרי הקדמונים, הרמב"ם, המהר"ל ועוד⁹ שהטעם שהתורה שבע"פ לא נכתבה הוא משום שיש הבדל בין הצורה הראויה למסירת דברים בכתב, לבין הצורה הראויה למסירת דברים בעל פה. אלו האחרונים הם מעצם טבעם דברים מופשטים שאין יכולים להימסר אלא בעל פה, ואם יכתבו הם מצומצמים בלבוש מסוים, בעוד שלפי האמת הם עניינים עמוקים שאינם מוגבלים דווקא להגדרה כפי שנכתבה.

יש גם הלכות רבות שאין תוקף חיובם באותו דרגה כמו הדברים המפורשים בתורה. שכן מה שכתוב בתורה הוא הדרישה הרשמית הנתבעת בתוקף הרב ביותר, אלא שישנם עוד עניינים והידורים והוספות המתחייבים מצד התורה. אולם אף שרבים מהם הם מדאורייתא בכל זאת אין הם בדרגת החוב של המפורש בתורה. כמבואר בהרבה מקומות בראשונים ואחרונים.

⁹ מורה נבוכים חלק א פרק עא, ריטב"א גיטין ס, ב, גור אריה שמות לד, כז.

וכן בסיפורי התורה זהו ההבדל בין הפשט לאגדות החכמים, שמה שנכתב בפשוטו הוא מה שפשוט וגלוי לעין במבט טבעי, וכן מה שהיה מפורסם בין הבריות באותו הדור. לעומת זאת המדרש הוא מה שטמון בעומק הדברים, במעמקי הלב או בהסתר מרוב הבריות.

ונזקקים אנו לכל אחד מחלקי התורה, התורה שבכתב והתורה שבעל פה, כי יש בזה מה שאין בזה. התורה שבעל פה בחלק ה"הלכות" מלמדת אותנו את ביצוע הדברים בפועל, כיצד ההלכה מתקיימת למעשה. דבר שלא נוכל לדעת אותו מן התורה שבכתב.

לעומת זאת התורה שבכתב היא עבורנו הוראת דרך ולימוד לדעת את האמת והצדק כפי שהם מצד עצמם ומהותם. ובלמוד ההלכות לבדם לא נוכל לדעת את טעמי הדברים, גדרם, שרשם, מה דבר עיקרי ומהו דבר פרטי. זאת נוכל להבחין רק מתוך סגנון התורה, במבנה ובסדר הדברים בפסוקי המצווה עצמה, בקביעת מקומה בסמיכות לאיזה מצוות היא כתובה, ובאיזה ספר נכתבה. [ומתוך עיון זה אנו באים לחלק העמוק של תורה שבע"פ: הטעמים, הנימוקים, הרגשות והתוכן של המצוות].

אלא שלמרות זאת, מעוצם קדושת התורה ופלאי כתיבתה האלוקית, יש בה דבר נפלא נוסף. כי אף אמנם שכתובתה כפשוטה היא כפי הראוי לה להיות מצד היותה בכתב, כתיבה עקרונית-רעיונית, אולם נוסף על זה טמן בה נותן התורה יתברך שמו באופן כתיבתה, שיהיו רמוזות בה גם ההלכות כפי שהן מתבצעות בפועל על פי תורה שבעל פה - 'אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי'.

ולכן הרבה פעמים דרשות חכמים אינן מתיישבות עם פשוטו של מקרא, שכן כאמור התורה שבכתב והתורה שבעל-פה ביסודם הם שני עולמות שונים. כי פשוטו של מקרא בא ללמדנו את הדבר כפי שהוא מצד העיקרון היסודי, והתורה שבעל-פה מצוה אותנו על צורת הקיום המעשי. הדרשא באה רק לנעוץ אחיזה בכתוב, כיצד גם ההלכה בפועל רמוזה בעומק התיבות ובצורת הכתיבה בדרכים שונות.

והסיבה שהביאה את החכמים לדרוש, בדרך כלל הייתה מכוח הלכה שנתקבלה מדור לדור או מסברא. שמחמת כן חיפשו באותם מקראות את הדרשה, וביקשו למצוא היכן יש שם איזה רמז או שינוי או צורת קריאה חדשה שנוכל להתפיס בה את ההלכה. ורק במיעוט מקומות יסוד סיבת הדרשא הוא בלשון הכתוב, שהשינוי עצמו מרמז ואומר דרשני.

אך למרות שביארנו שמטבע הדברים אין הדרשות נובעות בהכרח מעומק 'לשון' הפשט עצמו, אלא פעמים רבות אינם אלא בדרך רמז ואחיזה רחוקה מלשון הפשט. עם זאת יש שייכות בין הדרש ל'תוכן' הפשט, והמקום בו נדרשת הדרשה מכוון אותנו לתוכן הכללי של טעם וגדר ההלכה. כלומר שאמנם יש הקשר הגיוני בין הכתוב לבין הדרשה, למרות שהקשר זה אינו מבואר בלשון הכתוב בפשוטו, אולם בהתבוננות בעומק הפשט, מובן כיצד נרמז דבר זה בפשט עצמו. ויש לכך ריבוי דוגמאות בספרי 'בן מלך על התורה'.

הרב שמואל בן שלום

ישיבת מיר – ירושלים

'ברית עולם ערוכה בכל ושמורה' – הקדמה ללימוד פירוש הרמב"ן על התורה (מאמר ראשון)

תפיסת התורה של הרמב"ן מהווה את הבסיס לכל סוגי הפרשנות שלו, עד שראוי לומר שלא ניתן באמת להבין את פירושי הרמב"ן מבלי להבין את עומק תפיסת התורה שלו. לא לחינם פרש הרמב"ן את תפיסת התורה שלו בהקדמתו לפירושו. אולם החפץ להבין את תפיסת הרמב"ן לעומקה צריך להעמיק היטב בלימוד הקדמתו, ולהשוותה ליתר כתבי הרמב"ן, שכן הרמב"ן עצמו סתם את דבריו וחתמם, כמבואר בסוף ההקדמה¹. לכן, ברצוני לפרוס כאן את תפיסתו של רבינו הרמב"ן כהקדמה בסיסית לכל החפץ להעמיק בלימוד פירוש הרמב"ן על התורה.

את תפיסת התורה והפרשנות של רבינו הרמב"ן ניתן לסכם במשפט אחד: החרוז המופיע בשיר שכתב הרמב"ן בהקדמת התורה.

"כי כל יקר וכל פלא כל סוד עמוק וכל חכמה מפוארה, כמוס עמה חתום באוצרה, ברמז בדיבור בכתיבה באמירה."

בסדרה זו אבאר את עומק כוונתו.

א. מטרת המין האנושי בעולם

ה' יצר את העולם כדי שיוודע שמו יתעלה בעולם. זוהי מטרת המציאות כולה ומטרת המין האנושי, שהוא מבחר המציאות².

ידיעת השם צריכה להגיע בכמה דרכים: ראשית, עצם ההתבוננות בטבע כדי להבין מה מקורו, ומה נדרש האדם לעשות בו, היא ראשית מהות האדם וההבדל בינו ובין החמור שהוא רוכב עליו³.

¹ ואע"פ שהרמב"ן השביע את הקורא שלא יסבור בסודותיו סברות מפי עצמו, רק מפי חכם מקובל, באו תלמידיו ותלמידי תלמידיו ופירשו דבריו, ועיין ס' כתר שם טוב הקדמה עמ' ב.

² רמב"ן לבראשית א, כו', ב, כז, שמות יג, טז, דברים לב, כו, דרשת תורת ה' תמימה.

³ דרשת תורת ה' תמימה, עמ' קמג (כל ההתייחסויות לכתבי הרמב"ן הן לפי מהדורת שעוועל).

כיוון שזוהי מהות האדם, זהות בני האדם מוגדרת ע"פ אמונתם. עם ישראל נבחר מכל העמים בגלל האמונה - אברהם אבינו היה לוחם למען אמונת האמת⁴ ומסר נפשו עליה, ולכן בחר בו ה' ⁵. פירוש 'ויקרא בשם ה' ⁶ הוא שהיה מפרסם את האלהות בכל מקום. זוהי מעלת זרע אברהם, ששמרו את אמונת אברהם. וזה כולל את צאצאי אברהם שאינם מבני ישראל - המפרשים כולם תוהים על התמקדות ספר איוב באיוב וחבריו שע"פ הפשט היו לכאורה גויים, ומפרשים בדרכים שונות. הרמב"ן סובר שהם היו מזרע אברהם ולכן ידעו את האמונה האמיתית, ולכן הם ראויים לנבואה ולכבוד⁷.

וגם מצב העמים האחרים נקבע לפי אמונתם: הנוצרים והישמעאלים נעלים מהטטרים והטורקים והצאבה ובני רומניה שבפאת צפון כיוון שהגיעה אליהם התורה ולמדו לחשוב בדבר האמונה⁸. באותה דרך מפרש רבינו את זהות מלכות אדום: הראשונים דנו רבות מדוע רומי מזוהה עם אדום, ופירשו בדרכים שונות. לדעת רבינו, מלכות אדום אינה לאום אלא אמונה - הנצרות התפשטה לראשונה בקרב בני אדום, ולכן כל מאמיני הנצרות, מכל עמי אירופה, מכונים 'מלכות אדום'⁹. כמו כן, מלך אדום אינו שליט חילוני אלא מנהיג הדת האדומית, האפיפיור היושב ברומא, לפניו יתייבב המשיח ויאמר לו 'שלח את עמי ויעבדוני'¹⁰.

אחרי שהאדם מתבונן בשאלה זו, עליו להגיע למסקנה שה' ברא את העולם. כאמור, הידיעה הזו היא מטרת העולם, והיא מתחלקת לכמה סוגים: ראשית, קיימת הידיעה: 'שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלוהיו שבראו'¹¹. בהבנה זו נכללים שני עניינים: א. שנדע שה' ברא את העולם, שהוא יודע את המתרחש בו ושהוא משגיח עליו. ב. שנודה בזה בפה, באמצעות התקבצות בבתי הכנסת לתפילה, ובמעשה, בקיום המצוות.

בידיעה זו נכללת האמונה 'שכל דברינו ומקרינו כולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם כלל', דהיינו שכל מה שנראה לנו כמונהג בדרך הטבע הוא למעשה הנהגתו יתעלה.

במעשי המצוות יש ארבע דרגות, שניתן להקביל אותן במידת מה לתהליך האמונה: א. שלא לשמה, היא ההתנהגות בעולם כראוי כדי לקבל פרס בעוה"ז. ב. יראה, היא עשיית המצוות כדי לזכות לעוה"ב במובנו הגשמי, הצלה מייסורי הגיהנום ועונג בגן עדן (הרמב"ן מתמקד בגיהנום, כי גן עדן אמיתי נעלה יותר והוא שייך בדבקות¹²). ג. אהבה, היא עשיית המצוות עם עסקי העוה"ז מאהבת ה' המצווה. ד. דבקות. הדבקים בה' הם 'העוזבים כל עניני העוה"ז

⁴ בר' יא, כח.

⁵ שם יב, א.

⁶ שם שם ח.

⁷ איוב א.

⁸ שם עמ' קמב.

⁹ ספר הגאולה עמ' רלח.

¹⁰ ספר הויכוח עמ' שיב.

¹¹ שמות יג, טז.

¹² ראו בשער הגמול.

ואינם משגיחים עליו כאילו אינם בעלי גוף, וכל מחשבתם וכוונתם בבוראם בלבד כאשר היה הענין באלהיהו¹³, הדבק מיישם במעשיו את האמונה שכל דברינו ומקרינו הם נסים, ואין לעולם הזה שום משמעות אמיתית.

במקומות אחרים¹⁴ מתוארת דרך העיון: לפי דרך זו, השגת ה' היא התבוננות בספירותיו לפי סדרי הקבלה, הרמב"ן אינו מפרש הרבה, אבל לכאורה כוונתו לעיון שכלי עמוק בכל ספירה וספירה מספירותיו של ה', הבנתה והתבוננות בה עד שהאדם נטמע בה, לאחר שהאדם חווה את הספירה הנמוכה, הוא עולה בדרגה אל הספירה הבאה. לכאורה, זוהי דרך התעלות מקבילה ומשלימה לדרך המצוות ולדרך האמונה. כי מצב האדם העושה מראה מקביל לעיון במידת הדין, שהיא ספירת יראה, ומצב העושה מאהבה מקביל לעיון במידת הרחמים, שהיא ספירת אהבה. (פרטי הספירות יתבארו בהמשך)

מאחר ומטרת העולם להכיר מתוכו את ה', הוא נוצר כך שהמתבונן בו ילמד להכיר ממנו את ה'¹⁵. בלשון חריפה יותר נאמרו הדברים בספר האמונה והביטחון המיוחס לרמב"ן, ועכ"פ הוא מבית מדרשו, בשם ר"י סגי נהור והרמב"ם 'היה מביט בתורה. ראה הויות בעצמו שהיו הויות מן החכמה, ומתוך הויות ההם שהיו הויות החכמה מכיר שהם עתידין להגלות. כך שמעתי זה"ל בשם החסיד ר' יצחק בה"ר אברהם ז"ל. וכן היתה דעת הרב בעל מדע¹⁶ באמרו מתוך שהוא יודע בעצמו יודע כל הנמצאים¹⁷. כלומר, ה' יצר את העולם ע"פ הויותו יתעלה, ולכן העולם משקף את ה' יתברך. לכן, גם התבוננות בבריות העולם יכולה ללמד אותנו את ה'.

ב. מהות התורה

כאשר רצה ה' לברוא את העולם, ברא ראשית את התורה¹⁸, היא ראשית הכל, ובה ברא את העולם כולו. כל חלק וחלק מהבריאה נברא בכוח שם הגנוז בפרשה אחת מן התורה¹⁹.

מטרת התורה היא הגשמת מטרת העולם, דהיינו גילוי שמו יתברך.

וכשם שמטרת העולם צריכה להגיע בדרכים שונות, וכולן מביאות לתכלית אחת ברבדים שונים, כך התורה פועלת ברבדים שונים לאותה מטרה. ופעולתה נמצאת בכל הרבדים הנמצאים בטקסט התורה. החל מרובד הסיפור, דרך רובד הרמזים, המילים, האותיות ועד לצורת האותיות – לכל אחד מהרבדים יש משמעות. לכאורה נראה לומר שכך מפרש

¹³ ויקרא יח, ד, דברים יא.

¹⁴ בראשית א, א. שם כד, א מתוך ספר הבהיר. במדבר ד, כ ועין כתר שם טוב על המקום. הדברים מפורשים יותר בספר אמונה וביטחון.

¹⁵ תחילת דרשת תורת ה' תמימה, עמ' קמא.

¹⁶ הל' יסוה"ת פרק י הלכה ב.

¹⁷ ספר האמונה והביטחון פי"ח.

¹⁸ ב"ר א, א, רמב"ן בראשית א, א.

¹⁹ דרשת תורת ה' תמימה עמ' קסח.

הרמב"ן את הפסוק 'תורת ה' תמימה משיבת נפש'²⁰, התורה היא שלמה, לכל היבט שבו ניתן להתבונן בה יש משמעות. וכולם אותו הדבר עצמו בעולמות ובדרכים שונים זה מזה. זהו עיקרון גדול בתורת הרמב"ן (והקבלה בכלל), שכל המציאות עשויה רבדים רבדים וכולם משתקפים זה בזה מהיבטים שונים.²¹

מצאתי ברמב"ן שלוש עשרה דרכים בהן ניתן להתבונן בתורה, ובכולן מביאה התורה לגילוי השם בעולם. הדרכים הללו תבאנה בעז"ה בסדרה זו. במאמר זה אעסוק בדרך הראשונה והשנייה, הנכללות בדרך הפשט. ובמשמעותן בתפיסת הרמב"ן.

ג. דרך הפשט

הדרך הראשונה בה מביאה התורה לידיעת ה' היא דרך הסיפורים, ועניינם הוא ללמד את האדם שה' ברא את העולם מאין, ויודע אותו, ומשגיח עליו, וגומל חסד לעושים רצונו ומעניש את עוברי רצונו.²² עוד מלמדים הסיפורים שה' מגרש את החוטאים נגדו מן הארץ, אם מארץ הקודש, אם מגן עדן, אם מן האדמה²³, אם מהעולם כולו. לכן גורשו הכנענים מארץ ישראל, ולכן גורשו בני ישראל מארץ ישראל כשחטאו²⁴. זוהי דרך האמונה השכלית.

הדרך השנייה היא דרך המצוות, וכוונת כולן היא להורות את האדם להכריז בכל מעשיו על אמונתו בה', להודות בהם שהוא קיים,²⁵ רוב המצוות מייחדות את חיי האדם לעבודת ה' תמיד.²⁶ והן מחולקות למצוות לא תעשה המביאות ליראה ומצוות עשה המביאות לאהבה²⁷ זוהי דרך המעשה.

שתי הדרכים הללו נכללות בדרך הפשט של התורה, דהיינו שהן עולות מקריאת הסיפור הכתוב בתורה, כספר רגיל הנכתב לבני האדם. דרך הפשט היא ההתבוננות בסיפור התורה כולו, ובסיפורים הקצרים מהם הוא מורכב. לכן הרמב"ן בפירושו תמיד מתבונן ברעיון הכללי של הסיפור, ובסדר הסיפורים זה עם זה, כי הם היוצרים את הסיפור השלם. לכן הרמב"ן מפרש ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה'²⁸ תקף רק כאשר יש סיבה הגיונית להציב פרשה שלא בזמן התרחשותה²⁹. ובניגוד לדעת רש"י והראב"ע.

אבל כבר אמרנו שזו רק אחת מדרכי הקריאה בתורה, ולתורה יש משמעות בכל דרך שתתבונן בה.

²⁰ תהלים יט, ח.

²¹ מהר"ם אבוסאולה בראשית א, כד בשם ר"י סגי נהור.

²² שמות יג, טז.

²³ במובן של עבודת האדמה.

²⁴ בראשית א, א. ועיין ויקרא יח, כה.

²⁵ שמות יג, טז, עיין דברים ו, ג.

²⁶ ויקרא יח, כה.

²⁷ דברים יא.

²⁸ פסחים ו, ב, ירושלמי מגילה ז, א, ועוד.

²⁹ במדבר ט, א, טז, א.

ד. הפיכת הפשט לפני התורה

ברצוני להתמקד בקטע עמום בהקדמת הרמב"ן.

"ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה ע"ג אש לבנה כענין הזה שהזכרנו היה שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות. והיה אפשר בקריאתה שתקרא על דרך השמות, ותקרא על קריאתנו בענין התורה והמצוה, ונתנה למשה רבינו על דרך חלוק קריאת המצוה, ונמסר לו ע"פ קריאתה בשמות".

נראה לבאר, שהפשט שונה מכל דרכי הפירוש האחרות של התורה בכך שהוא הדרך הפשוטה ביותר העומדת מול הלומד מיד, ואינה זקוקה לדקדוק והעמקה יתרה. אבל כל הדרכים האחרות הרי הן נסתרות במעמקי התורה. הדבר הזה נכון הן לדרך השמות הן לכל דרכי הפירוש האחרות שאינן פשט – כולן אינן נראות במבט הראשון וצריכות להעמקה ועיון.

מתי נוצרה בכורתו של הפשט? לדעת הרמב"ן הדבר הזה התרחש במתן תורה בהר סיני, שבו ירדה התורה לארץ. לפני שירדה התורה היתה אוסף אותיות, וכל פירוש אפשרי יכל לעלות מהן בשווה³⁰. וכיוון שירדה התורה לארץ נתלבשה בדרך המתאימה לעולם שלנו, היא דרך הפשט שעניינה להביא את האדם לידיעת ה' דרך סיפורי האמונה ודרך המצוות המכריזות את האמונה.

לכן, סובר הרמב"ן³¹ שפירוש מאמר חז"ל 'קיים אברהם אבינו כל התורה כולה'³² הוא שלמד אברהם את סודות התורה וקיים את המצוות לפי העולה מהסוד, כי לפני מתן תורה היתה דרך הסוד שקולה לא פחות מדרך הפשט ברבדי קריאת התורה, וממילא היה ראוי לא"א ללמוד אותה, כי היא התוכן העמוק של המצוות.

והדברים יתבארו מתוך ביאור דברי הרמב"ן בפרשת מעמד הר סיני.

שנינו בספר הבהיר "בשבע קולות ניתנה תורה, ובכלם נגלה עליהם אדון העולם וראום. והיינו דכתיב 'וכל העם רואים את הקולות'...בתחילה רואים את הקולות, ומה ראו, שבע קולות שאמר דוד. ולבסוף שמעו הדיבור יוצא מבין כולם"³³.

³⁰ יש מי שפירש שאוסף האותיות עצמו הוא ספירת חכמה, כי בספירת חכמה נמצאת כל השתלשלות האלהות בכוח, ודרכי הקריאה שלו הן תלויות בספירות השונות. עיין כתר שם טוב הקדמה עמ' ה, בר' א, א, אבוסאולה שם.

³¹ בר' כו, ה.

³² יומא כח: ומקבילות.

³³ כט-לב (כל הציונים לפי מהדורת שלום).

ושם נאמר "אשו הגדולה היתה בארץ שהוא קול אחד, ושאר קולות היו בשמים...ומאין היה יוצא הדיבור, מתוך האש"³⁴.

המאמרים הללו הם יסוד שיטת הרמב"ן בביאור מתן תורה³⁵.

התורה ניתנה בשבעה קולות, כלומר, בכל שבע הספירות³⁶. אבל רק משה רבינו שמע את שבעת הקולות. בני ישראל שמעו רק קול אחד, ככתוב 'קול גדול ולא יסף'³⁷. איזה קול שמעו בני ישראל? את הקול שיצא מתוך האש. האש היא סמל לשכינה או מידת מלכות, שהיא הספירה התחתונה והיא מנהיגה את העולם הזה³⁸. במידה הזו העולם מתנהג לפי סדרי הטבע הרגילים, וכל יתר המידות שופעות אליה, כך שהיא כלולה מכולם.³⁹

הרמב"ן שב ומזכיר ש'שמו הגדול ירד על הר סיני ושכן עליו באש'⁴⁰, מידת תפארת היא המכונה 'השם הגדול'. היא הספירה המרכזית בהנהגת העולם יחד עם מידת מלכות, היא מידת הרחמים ומלכות היא מידת הדין הרפה. מידת תפארת היא הנהגת העולם בדרך נס שמחוץ לגדרי הטבע⁴¹. מידת תפארת ירדה על ההר ושכנה בתוך האש שהיא מידת המלכות. בני ישראל השיגו רק את מלכות, אבל משה רבינו השיג את מידת תפארת שנתלבשה בתוך המלכות, והוא לימד זאת את בני ישראל. זה מה שנאמר 'אנוכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום', כלומר, בני ישראל שמעוהו מפי מידת הגבורה שהיא מלכות. אבל יתר עשרת הדיברות לא שמעו בני ישראל בעצמם אלא משה רבינו שמע ולימדם. לכן, בעשרת הדיברות שביתרו נאמר 'זכור' כי כך שמע משה עצמו, כי זכור הוא ממידת האהבה, ומסמל את מידת תפארת והרחמים, ובעשרת הדיברות שבואתחנן נאמר 'שמור', כי כך שמעו בני ישראל⁴², כי שמור מסמל את מידת הדין או המלכות.

על זה כתב הרמב"ן 'התורה ברית עולם, ערוכה בכל ושמורה' ובגרסת אבוסאולה נאמר 'כלולה בכל ושמורה'.

וביאור המשפט הזה נראה, שידוע בקבלת הרמב"ן שמידת היסוד 'ברית עולם' היא מאספת את כל המידות שקדמו לה ומעבירה את השפע למידת מלכות. לכן נקראה מידת יסוד 'כל', ומידת מלכות נקראת 'בכל' כי היא בתוך מידת הכל, והיא כלולה מכל הספירות כולן⁴³.

³⁴ 5.

³⁵ עיקר הדברים נמצאים בפירוש לשמות יט, כ, והרמב"ן חוזר ומפרט עוד בכמה מקומות.

³⁶ עיין בספר הבהיר אות לב שלמעשה ניתנה תורה בעשר ספירות.

³⁷ דברים ה, יט.

³⁸ בר' יז, א.

³⁹ שם כד, א.

⁴⁰ שמות יט, כ.

⁴¹ שמות ו, ב.

⁴² דברים ה, יא ע"פ פירוש מהר"ם אבוסאולה שם. מקור החילוק בין זכור ושמור בס' הבהיר קכג-קכד. השווה לחלוקה שהבאתי לעיל, בין יראה ואהבה – לדעת הרמב"ן יראה היא מלכות ואהבה היא תפארת. אבל אע"פ שמצוות עשה מביאות לתפארת אין בכך כדי לסתור את שיטתי, כי כל הסמלים הללו נכונים מהיבטים שונים. כך גם יתכן היבט לפיו תורה שבכתב היא תפארת ותושבע"פ היא מלכות.

⁴³ בר' ט, יב, כד, א.

א"כ פירוש דברי הרמב"ן שהתורה היא במידת מלכות, ועניינה העניין הזה שבמלכות שהיא כלולה מכל המידות הקודמות בעולם, אבל היא 'שמורה', כלומר היא נמצאת במלכות ובדין, בסדרי העוה"ז. כלומר, בתורה יש רבדים רבים כנגד כל הספירות, אבל היא עצמה נתגלתה לבני ישראל כמלכות, בדרך הפשט שהיא דרך סדרי העולם הרגילים⁴⁴.

הרמב"ן ממשיך ומבאר שהתגלות בהר סיני היא עצמה אותה התגלות ששכנה במשכן, "והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני, ובבוא משה היה אליו הדיבור אשר נדבר לו בהר סיני...היה הקול בא מן השמים אל משה מעל הכפורת, ומשם מדבר עמו. כל דבור עם משה היה מן השמים ביום, ונשמע מבין שני הכרובים, כדרך 'ודבריו שמעת מתוך האש'⁴⁵". כלומר, היתה שם התגלות 'הכבוד' הוא השכינה, והקול של התפארת ירד מן השמים ונשמע למשה מתוך המלכות.

אם כן, כל המצוות שנצטוו בני ישראל באהל מועד נאמרו גם הן באותה דרך. והרמב"ן מבאר⁴⁶ שכל המצוות כולן נאמרו במדבר סיני, אם בהר סיני ואם באהל מועד, כך שכולן ניתנו בדרך זו.

בספר דברים⁴⁷ שב משה וביאר לבני ישראל את המצוות שכבר ניתנו בהר סיני, וכבר לבשו את דרך הפשט.

ובע"פ מסר משה רבינו את ההבנות העמוקות הצפונות בתורה, הן הכלולות בשבע הספירות, והן דרכי הסוד שנמסרו מדור לדור עד היום.

⁴⁴ ועיין כתר שם טוב בהקדמה עמ' ה "נמצא תורה שבכתב כלולה ומאצלת תושבע"פ הכלולה מן הכל הנמשלת לים, כאמרו כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא, והיא כלולה מל"ב נתיבות החכמה הראשונה בראשית וסוף התורה שבכתב, והם כ"ב אותיות ועשר ספירות".

⁴⁵ שמות כה, א.

⁴⁶ ויקרא כה, א.

⁴⁷ ראה הקדמתו לס' דברים, שם טו, יב.

פניני פשט מספר 'בן מלך' על פרשיות השבוע

לך לך

הקשת (לעיל ט, ח-טז) שיש 'ברית' ויש 'אות הברית'. ה'ברית' הוא עצם ההסכמה וקשר בין הצדדים אשר כורתים ברית לחיזוק ותוקף תמידי של ההסכמה והקשר ביניהם, וכדי שתיזכר הברית ויהיה לה קיום, עושים 'אות ברית' לסימן ולזכרון לקיים את הברית.

וזה פשר הכפילות שישנה לכאורה בלשון פסוקים אלו, תחילה 'המול לכם כל זכר', המוסב על מעשה החיתוך עצמו והטפת הדם, גם לפני שנקבע היכן מקומו, ושוב 'ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות וגו'', דהיינו כריתת והסרת הערלה, שעל ידי כך נחתם החותם בבשרו. ויתבאר בארוכה בחלק המאמרים (מאמר יא' - שני דינים בברית מילה).

שני דינים במילה: 'ברית' ו'אות ברית'

יז, י-יא - זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם כל זכר. ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם.

שני חלקים מרכיבים את מצות המילה 'המול לכם כל זכר' - דהיינו מעשה המילה עצמה - שהוא עצם החיתוך [אף בלא הסרת העור], שזה קיום הברית בפועל, ומזה נובע עניין הטפת דם, החלה גם על הנולד מהול. ועוד נכלל במעשה המצוה חלק נוסף - 'ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם' - דהיינו החותם שניתן בבשר, המהווה אות והנצחה תמידית לברית הנכרת בין איש מישראל לאלוקיו. וכשם שמצינו באות

וירא

לעיל הבאנו דברי הספורנו שהיראות ה' אל אברהם היתה עבור כריתת הברית, ויש להוסיף שעל כן שלח ה' את מלאכיו בצורת אנשים בכדי שישתתפו עם אברהם בסעודת הברית. ומצינו, שבעת כריתת ברית עושים משתה כמו שמצינו באבימלך

סעודת כריתת ברית וגדר סעודת

ברית מילה

יח, ח - ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו.

* פנינים קצרים מכמה גוונים, נבחרו ונלקטו מספר 'בן מלך' על התורה לגאון ר' ליב מינצברג צוק"ל. חלקם הגדול נערכו או קוצרו וכן נוספו בהם כותרות והדגשים [ערך: יה"ל]. מבואות מאמרים ומערכות מהרב צ"ל [על פרשיות אלו. עד פרשת משפטים] הלא המה כתובים רובם ככולם בספרי בן מלך עה"ת. ניתן להשיג בחנויות הספרים. או במכון 'כתבי בן מלך' טל' 0548422488.

שהקפיד הקב"ה על שרה ולא הקפיד על אברהם.

והנה כן מוכח מתוך העניין שכאן הקפיד הקב"ה ואצל אברהם לא הקפיד, כמו שכתב רש"י, אולם נראה שיש לראות זאת גם מתוך לשון הפסוק, והיינו מן הכתוב 'בקרבה', כי צחוק של שמחה כל עניינו בגלוי, לגלות ולבטא השמחה, אבל צחוק בקרבה מוכח שהוא צחוק של העדר קבלת הדבר, ולכן האדם מסתיר הצחוק וטומנו בקרבו, [ואכן כיחשה שרה ואמרה לא צחקתי].

והנה רש"י טרח לבאר מילת 'בקרבה' על פי דרשת חז"ל - 'מסתכלת במעיה ואמרה אפשר הקרבים הללו טעונין ולד', משום שתיבה זו לכאורה מיותרת (כמו שביאר ב'גור אריה'), ואין בה הוספה לסיפור הדברים. ולפי דברינו בפשוטו בא הכתוב בזה לבאר את אופי הצחוק.

אפיית מצות של לוט ע"פ הפשט

יט, ג - ויפצר בם מאד ויסורו אליו ויבואו אל ביתו ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו.

ברש"י - 'ומצות אפה - פסח היה'. וכן איתא במדרש על מה שנאמר לעיל באברהם אבינו - 'לושי ועשי עוגות - הדא אמרת פרוס הפסח הוה' (ב"ר מח, יב. ומובא בתוספות ראש השנה יא. ד"ה אלא).

והנה זה מדרשו, אבל בפשוטו של מקרא נראה שכיון שבאו לעת ערב היה צריך לאפות בחפזון, אולם אצל אברהם לא נאמר שאפה מצות, כיון שבאו אליו בעוד היום גדול, ואכן אמר להם להמתין עד שיאפה לחם, ואקחה פת לחם וכו' ואמר

- 'תהי נא אלה בינותינו בינינו ובינך ונכרתה ברית עמך וגו' ויעש להם משתה ויאכלו וישתו' (כו, כו-ל), וביעקב עם לבן - 'ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה וגו' ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכל לחם ויאכלו לחם וילינו בהר' (לא, מד-נד), שזה ביטוי והוראת ידידות וחלות הברית. [וכן בעת הברית במעמד הר סיני כתיב 'הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם וגו' ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו (שמות כד, ח-יא)].

ונראה פשוט שאין טעם סעודת ברית מילה משום קיום המצוה החשובה, כי מצוות רבות אנו מקיימים ואין עושים סעודה עליהם. אלא היא על עצם כריתת הברית כאמור, וכמו סעודת הברית הראשונה שעשה אברהם אבינו למלאכים. ויש לומר שעל כן היתה הופעת המלאכים תחילה בצורת אנשים, כיון שביחס למלאכים אין מקום לסעודה ואכילה, ובכדי שתתקיים סעודה משני הצדדים לרגל הברית, הופיעו המלאכים בצורת אנשים וכביכול אכלו ושתו אצל אברהם, ורק אחר כך התגלו אליו כמלאכים ובישרוהו בשם ה' על פקידת שרה ולידת יצחק.

אופי צחוק שרה לעומת צחוק

אברהם

יח, יב - ותצחק שרה בקרבה לאמר אחר בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן.

לעיל (יז, יז) כתיב 'ויפול אברהם על פניו ויצחק', ועיין שם ברש"י - 'זה תרגם אונקלוס לשון שמחה 'וחדי', ושל שרה לשון 'מחוך', למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה, וזהו

ונראה שגם לפי פשוטו הסכין נקרא **מאכלת** על שם שהיא מכשירה את הבשר לאכילה, והדרש הוא מעניין הפשט. והנה כאשר הכלי משמש להריגה נקרא 'חרב' והוא מלשון חורבן והרס. ויש שאינו לאכילה ולא להריגה, אלא ככלי לחיתוך ואז נקרא 'צור', דהיינו דבר חד, וכמו שנאמר בצפורה לגבי מילה 'ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה' (שמות ד, כה), וכן ביהושע כתיב – 'ויעש לו יהושע חרבות צורים וימל את בני ישראל' (יהושע ה, ג).

לשרה' מהרי שלש סאים וכו' לושי ועשי עוגות'. אבל לוט לא היה סיפק בידו לאפות לחם בשעת ערב זו ואפה מצות.

'סכין' בחילוף לשונות: 'מאכלת' 'חרב' ו'מור'

כב, י - וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו.

במדרש – 'למה נקראת סכין מאכלת וכו' לפי שכל אכילות שישראל אוכלים בעוה"ז אינם אוכלים אלא בזכות אותה המאכלת' (ב"ר נו, ג).

חיי שרה

רבים מארץ לארץ, ומי יימר שהוא קובע מסמרות שכאן היא ארצו. [והרי כן היה מצבם של האבות כדכתיב 'ויתהלכו מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר' (תהילים קה).]

אולם במותו הרי מקום קבורתו הוא בדווקא בארצו ונחלתו. ולכן כאשר פנה אברהם לבני חת וביקש מהם 'תנו לי אחוזת קבר עמכם', עיקר מטרתו היתה להיאחז בארץ המובטחת לו בעתיד, ועל כן חפץ היה לקנות את מקום קבורת שרה לאחווה פרטית.

ועוד נראה לבאר, כי קביעת בית קברות מיוחד למשפחתו משמעותו שהוא נאחז כאן כעם בפני עצמו, כלומר שאילו היה אברהם קובר את שרה בין בני חת, אזי היתה משמעות הדבר שהוא בא להתערות בקרבם ולהיות נספח לעם היושב בארץ. ולכן בא אברהם לייסד בארץ 'בית קברות יהודי', שזה קנין תפיסה עמוק בנחלת

מטרת סיפור קניית אחוזת קבר ופישרה דבר דבור על אופניו.

כג, ד - 'גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם ואקברה מתי מלפני'.

פרשה זו של קניית מערת המכפלה מאריך בה הכתוב בתיאור נרחב ומפורט את כל מהלך המשא ומתן בין אברהם לבין בני חת ועפרון. ורבים מן המפרשים תמחו על כך, מה בא כל זה ללמדנו, ומהי החשיבות והמשמעות המיוחדת בקניית השדה לקבורת שרה.

ונראה בזה, כי קניית השדה והמערה אשר בה, היתה ההיאחזות הראשונה של עם ישראל בארץ, כי לראשונה מאז הובטחה ארץ כנען לאברהם, הוזקק אברהם לאחווה משלו, בכדי לקבור את מתו. והנה זה דבר פשוט ומובן, שמקום קבורתו של אדם מסמל יותר מכל את מקומו ונחלתו, שכן בחייו של אדם הרי לפעמים הוא נע ונד בכל הארץ, ויש אשר אף מפליג לימים

(בספר) בחלק המאמרים - מאמר ב' שלש
בחינות בארץ ישראל'.]

אמר העורך: וכיון שהדברים עוד ארוכים, ראה
עוד בספר בן מלך איך כל הפרשיה מובנת
ומסודרת כמין חומר. ואיך שהמו"מ מורכב מצד
אחד בדיבורם של בני חת ועפרון עם אברהם
בכבוד ומוכנים לתת לו 'קבר' ממבחר ה'קברים',
ומצד שני אינם מסכימים לתת לו 'אחוזת קבר' -
ובכך מיישב את הדעות החלוקות במפרשים אם
התייחסותם היתה של כבוד או להיפך, וע"פ דרכו
- אלו ואלו דברי אלוקים חיים. וכן יובן היטב
הכפילות של הפסוק "ויקם שדה עפרון אשר
במכפלה" ונכפל שוב אחרי ש"קבר אברהם את
שרה אשתו" - "ויקם השדה והמערה אשר בו
לאחוזת קבר מאת בני חת" - דבקימה השניה קם
האחוזת לאברהם 'לאחוזת קבר' מה שא"כ
בהתחלה שנקנתה רק 'למקנה'.

ועל כן לא מספיקה הסכמת עפרון בעל השדה,
אלא צריך את הסכמת בני חת שלא יתנגדו לכך.
וזה ההדגשה "לעיני בני חת" המוזכרת כמה
פעמים, דהיינו שהסכימו הסכמה מדינית לקבוע
את השדה ל"אחוזת קבר" לאברהם. וכן מובן
מדוע מוזכר ומודגש תמיד 'השדה שקנה מאת בני
חת', כגון בסוף פרשת חיי שרה נאמר "ויקברו
אותו יצחק וישמעאל בניו אל מערת המכפלה אל
שדה עפרון וגו' השדה אשר קנה אברהם מאת בני
חת וגו'". וכן בצוואת יעקב אבינו על קבורתו (מט),
(לב) "...אשר קנה אברהם את השדה מאת עפרון
החיתי לאחוזת קבר... מקנה השדה והמערה אשר
בו מאת בני חת".

'שכן' בלשון 'נפל'

כה, יח - וישכנו מחוילה עד שור אשר על
פני מצרים בואכה אשורה על פני כל
אחיו נפל.

וברש"י - 'נפל' - שכן, כמו 'מדין ועמלק
וכל בני קדם נופלים בעמק' (שופטים ז, יב).
כאן הוא אומר לשון נפילה, ולהלן הוא
אומר 'על פני כל אחיו ישכון' (לעיל טז, יב),

הארץ ובהכרתו כתושב בארץ, אולם כעם
בפני עצמו.

והנה בני חת תמיהו על בקשתו מדוע זקוק
הוא ל'אחוזת קבר', ואמרו לו 'שמענו
אדוני, נשיא אלקים אתה בתוכנו, במבחר
קברינו קבור את מתך, איש ממנו את קברו
לא יכלה ממך מקבור מתך', כלומר, שאם
משום רצונו לקבורה יינתן לו קבר ככל
אדם, ועוד הוסיפו לו שגם אין לו לחוש
שמצד היותו גר ואורח ינתן לו קבר במקום
פחות, אלא יוכל לקבור את מתו באחוזתם
במבחר הקברים. אולם אברהם השיב להם
- 'שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צוחר, ויתן
לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה
שדהו בכסף מלא יתננה לי בתוכם
לאחוזת קבר'. כלומר שביקש מהם 'אחוזת
קבר' דווקא, מכיוון שהיתה מטרתו
שמקום קבורה זה ישמש מכאן ואילך
בסיס לקנות אחיזה בארץ כעם לעצמו.

ומטעם זה עמד על כך שיהיה זה דווקא
בכסף מלא ובקנין מוחלט - אחוזה
שתעמוד מתוקף הבעלות המוחלטת לו
ולזרעו לנחלה. ויש שפירשו שבא להבטיח
עצמו מערעור בתוקף הקנין והבעלות,
שלא יחזור בו עפרון מן המתנה וכדומה.
אמנם נראה שעיקר הכוונה בזה היינו
מכיון שהמטרה היתה לקנות כאן קנין
אחוזה לעם אשר זרעו עתיד לרשת את
הארץ, לכן מצד חשיבות הדבר ראוי
שיהיה זה באופן של קנין בכסף מלא.

כלומר שעיקר משמעותה של פרשה זו,
היינו מטעם החשיבות המיוחדת שניתנה
לעצם קניית השדה, ותקומתה לנחלת
אברהם. שזה שלב מרכזי בקנין ארץ
ישראל לאחוזת עולם לעם ישראל, ואחוזת
קבורת האבות היא בית אחיזה לכלל קניינו
של העם בארץ [וראה מה שביארנו בזה

מהכתוב 'נופלים בעמק', כלומר שכיון שהיו בעמק נראים לצופה כנופלים, וכן יש לומר שמקום זה המתואר בכתוב מחוילה עד שור וכו' הוא מקום נמוך, ולכן מתאים לשון 'נפל' על מה ששכנו שם.

עד שלא מת אברהם ישכון, משמת אברהם נפל'.

וצריך ביאור מדוע נקרא כאן 'שכן' בלשון 'נפל', ורש"י כתב בזה מדרשו. ובדרך פשוטו יש לבאר על פי מה שהביא רש"י

תולדות

יש משקל וחשיבות להבנתה יותר מאשר להבנת האיש.

'שני גדיי עיזים' – ע"פ פשוטו 'שתי מנות', ועפ"י מדרשו

כז, ט - לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עיזים טובים.

הנה כבר תמהו חז"ל מדוע נצרכים היו שני גדיי עיזים – 'וכי שני גדיי עיזים היה מאכלו של יצחק' (רש"י בשם פרקי דרבי אליעזר פרק לא).

ובדרך פשוטו נראה, שאין הכוונה שהיה נצרך לכל בשר הגדיים להכנת המאכלים, אלא עשתה רבקה מטעמים רק מהחלק הטוב והמשופר ביותר שבכל גדי. אולם מה שהיה צריך שתיים, הכוונה בזה 'שתי מנות', כי כן דרך סעודה חשובה שבאה עם שתי מנות, אחת לשביעה, ואחת לחשיבות ועונג. ומכיון שהמטרה היתה כאן לעשות סעודה חשובה לרגל הברכות, עשתה זאת באופן הנכבד ביותר, עם שתי מנות מובחרות, לשביעה, ולעונג.

והנה חז"ל דרשו בזה – 'וכי שני גדיי עיזים היה מאכלו של יצחק, אלא להקריב אחד קרבן פסחים, ואחד עשה מטעמים וכו'. והיינו שהמטעמים הללו הם כנגד קרבן החגיגה הנאכל עם הפסח' (עיין פסחים ע. ושם קיד:). וכן מפורש בתרגום יונתן בן

דעת האשה בנוגע להשקפה על מצב הבנים

כה, כח - ויאהב יצחק את עשיו כי ציד בפיו ורבקה אוהבת את יעקב.

אנו מוצאים כי גם בעניינו של ישמעאל נתהוו חילוקי דעות בין אברהם ושרה על אודות קירובו או הרחקתו של בנם, כאשר שרה דורשת מאברהם להחמיר בדינו - ואילו אברהם נצטער על דבר זה, עד שהקב"ה הסכים לדעת שרה ומצווה על אברהם לעשות כדבריה (כא, י-יב).

ועיין שם מה שהארכנו ביסוד המשותף לשתי פרשיות אלו, כי בשתייהן אנו מוצאים את דעת האשה בנוגע להשקפה על מצב הבנים, מכוונת אל האמת יותר מדעת האיש, כאשר הקב"ה מסכים על ידה. הן בפרשת ישמעאל, והן בפרשתנו כשרבקה לבדה אוהבת את יעקב ומכירה בערך מעלתו, בעוד שיצחק נטה אחר עשיו בעבור הציד שבפיו. וביארנו על פי מאמרם ז"ל (נדה מה:) - ויבן ה' אלקים את הצלע (בראשית ב, כב) מלמד שנתן הקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש. כלומר שאף שהנשים דעתן קלה (ראה קידושין פ:). אולם לגבי התפקידים המיוחדים המוטלים על האשה, בהם ניחנה בבינה יתירה העולה בדרגתה על בינת האיש, כלומר שבעניינים המופקדים תחת ידה,

ישראל לאכול בלילה הזה, דהיינו חגיגה לשם שובע ופסח לאכילת גדולה. [והנה גם בזמן הזה שאין לנו קרבן פסח, אנו עושים זכר לפסח וחגיגה על ידי שני תבשילין, כדאיתא בגמרא 'אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה' (פסחים קיד:). אמנם כאמור, יש בשני תבשילין אופי של סעודה חשובה, שאחד בא לשם שובע ואחד בא לשם חשיבות. וזה לרגל חשיבות סעודה זו בליל הסדר, ובמקומו יבואר בעז"ה].

ברכת יצחק – ברכה למלכות ועליונות ולא דחיית הבן השני

כז, כח-כט - ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש. יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים הוה גביר לאחייך וישתחוו לך בני אמך אורריך ארור ומברכיך ברוך.

לכאורה, העניין כולו תמוה וצריך ביאור רב מפני מה רצה יצחק לברך רק את אחד מבניו, ולא את שניהם. ומדוע סבר יצחק להדיח את אחד מהבנים ולדחותו לגמרי מברית ה' ועמו, ואף כי אהב יצחק את עשיו, למה ידחה עבור זאת את יעקב מלהיות בחלק ה' ונחלתו.

אולם באמת לכשנעיין בתוכן הברכות, אין אלו אותם הברכות מעניין ההבטחה עם אברהם, אלא הברכות והברית שכרת ה' הם על תוספת עושר וגדולה בלבד, וכל עניינם ותוכנם הוא, **ברכת המלכות והנהגת העם**. כלומר שכאן בא יצחק לקבוע מי יזכה במלכות ובהנהגת העם. והנה שתי ברכות אמורות כאן – 'ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש'. דהיינו שפע ברכה כלכלית. ועוד ברכו – 'יעבדוך עמים וישתחוו לך

עוזיאל - 'חד לשום פסחא וחד לשום קרבן חגא'.

ולפי דברינו הרי הפשט והדרש עולים בקנה אחד, כי אכן בסעודה הקדושה של אכילת הפסח מצינו חלוקה זו, של אכילה לשם 'שובע', ואכילה לשם 'גדולה וחשיבות'. כי כן דינו של קרבן פסח **שיהא בשרו נאכל על השובע** (פסחים ע.), כלומר שלא תהא אכילתו כאכילה מחמת רעבון, אלא 'על השובע', דהיינו אכילת תענוג וחשיבות. כענין המנה היפה והנכבדה בסעודה. וכסדר סעודת חשיבות ועושר, שתחילה אוכלים פת ופרפרת, ובהמשך הסעודה אוכלים את המאכל הנכבד, לחשיבות וגדולה. ובמכילתא ילפי לה מקראי – 'על מצות ומרורים יאכלוהו מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע' (בא פרשה ו) והיינו שאכילתו היא אכילת עשירות וגדולה. וזה כוונת רש"י על הגמרא שם – 'שיהו נהנין באכילתו ותיחשב להן'. וכך מפורש ברשב"ם (שם קיט:) שדין אכילה על השובע הוא כדין 'למשחה לגדולה' כדרך שהמלכים אוכלים. וזה הטעם שקבעו חגיגת י"ד שיהא בשרו נאכל לפני אכילת קרבן הפסח, כדאיתא בגמרא 'חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה, כדי שיהא פסח נאכל על השובע' (פסחים ע.), כלומר שלאחר שישבעו מבשר החגיגה באכילת שביעה, אוכלים את בשר הפסח באכילת גדולה וחשיבות (ועיין מה שהרחבנו בזה בספר 'בן מלך - חג המצות' מאמר טו). ולפי זה 'שני גדיי עזים' אלו אכן היתה אכילתם בשני אופנים אלו, תחילה מנת גדי אחת לשם אכילת שובע, ולאחר מכן מנת הגדי השני – אכילה לשם חשיבות. והיה בזה גם זכר ורמז לפסח וחגיגה שעתידין

שנתבאר. אלא שאחד מהם יהיה המלך והשני יהיה ישראל סתם לפיכך אף אחר שברך יצחק את יעקב ומסר לו את המלכות, עדיין היה עשוי בכלל 'ישראל', כיון ששניהם היו בני יצחק ורבקה.

אולם מה שמצינו שנדחה עשוי לגמרי מחלק ה' ומברכת האבות ונחלת ארץ ישראל, אינו מצד הברכות של 'ויתן לך'. אלא הוא מהמבואר **בהמשך הפרשה** כאשר יצא יעקב ללכת פדנה ארם, שאז כבר נתגלה שחיתותו של עשוי, ושם כבר מפורש כי ברך יצחק את יעקב בברכת אברהם לו ולזרעו אחריו. וזה לשון הכתוב שם - 'ויתן לך אלוקים את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגורריך אשר נתן אלוקים לאברהם' (כח, ד). והיינו שהברית שכרת ה' את אברהם לתת לו את ארץ כנען, לא יתקיים אלא ביעקב. וכאן דחה יצחק לעשוי לגמרי, דהיינו שלא יהיה לו חלק בארץ ישראל ובברכת אברהם כלל, ורק יעקב יזכה בם. [עיין מה שביארנו שם (בספר)].

אות ק' זעירא ע"פ הפשט

כז, מו - ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לקח יעקב אשה מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים.

אות ק' של קצתי זעירא במסורה, ועיין ברבינו בחיי שכתב בזה טעמים על פי דרוש.

ועל פי פשוטו נראה לבאר, על פי מה שביארנו בכמה מקומות שעניין אות זעירא משמעותו הגבלה בתוקף המשמעות של התיבה, שאינה מתפרשת כאן במלוא מובנה. וכמו כן יש לבאר כאן, שהרי הטעם

לאומים הוה גביר לאחיק וישתחוו לך בני אמך אורריך ארור ומברכך ברוך'. דהיינו ברכת המלכות והשלטון.

ונראה, כי עיקר הברכה היא **המלכות והעליונות**, ואף ברכת הדגן והתירוש אינה אלא לצורך המלכות, וכדמפורש להלן בלשון הפסוק - 'הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים ודגן ותירוש סמכתיו וגו' (כז, לז). הרי מפורש שעיקר הברכה היא 'הוה גביר לאחיק' ואילו דגן ותירוש הוא רק נגרר ממנו ונסמך אליו שכן ראוי שהמלך והמנהיג את העם יהיה מבורך גם ברוב דגן ותירוש. וכמו שמצינו ביעקב שבירך את יהודה במלכות בלשון דומה - 'יהודה אתה יודוך אחיק, ירך בעורף אויביך ישתחוו לך בני אביך' (להלן מט, ח). ופשיטא שלא בא יעקב לדחות את אחיו של יהודה מנחלתו של יעקב והמשך דרכו, אלא שבחר את יהודה למלכות, ועל כן יודו לו וישתחוו לו אחיו. וכן בירך יעקב את יהודה בשפע יין וחלב. והיינו כמבואר שהמלך ראוי שיהא מבורך בכל מיני שפע וברכה, וזו גם היתה כוונת יצחק בברכת 'ויתן לך'.

והטעם שרצה יצחק לברך את עשוי ולתת לו את המלכות, כבר ביארנו שהוא משום שעשוי היה הבכור, ולכן ראוי לתת לו את המלוכה, וכמבואר בתחילת הפרשה - 'ויקרא את עשוי בנו הגדול', כלומר שמפני היותו הגדול רצה לברך אותו ולתת לו המלכות, כי כן ראוי ונכון. ואכן משום כך בא יעקב אבינו ועקב את אחיו לזכות את הברכות לעצמו, כלומר משום שבאמת הוא היה הבכור ואם כן הוא הראוי לברכות. אבל **בוודאי שלא היתה כוונת יצחק כאן לדחות את אחד מהבנים מלהיות חלק מעם ה' ומבריתו**, וכמו

וברש"י 'אם יעקב ועשיו - איני יודע מה מלמדנו'. ובפשוטו העולה מתוכן הפסוק שבא לומר חשיבות יחסו של לבן שהוא אחיה של רבקה, וחשיבות רבקה היא משום היותה אם יעקב ועשיו, שמחמת כן נעשה לבן מכובד ונודע שמו לכל. ומשקל התיבות הוא כמו תואר ארוך 'אחי רבקה, שמעלת רבקה שהיא אם יעקב ועשיו'.

ויתירה מזו מצינו בפסוק לעיל 'ויקח אברם ונחור להם נשים, שם אשת אברם שרי, ושם אשת נחור מלכה בת הרן, אבי מלכה ואבי יסכה' (יא, כט). הנה באותו פסוק גופו אמר 'בת הרן', ומיד שב ואמר 'אבי מלכה', כלומר שהיא בת הרן, שכל ייחוסו ופרסום שמו הוא משום שהוא אבי מלכה ואבי יסכה.

ויצא

נוכח לה, במזבח הסמוך לה או בשאר אופני עבודות. ונתינת נסך ושמן על המצבה היינו כדי לכבד את מקום האלוקים שזה מהותה של המצבה, ואינה באופי של הקרבה לפניו. והבן.

וזה הטעם שבימי האבות היתה המצבה רצויה ואהובה, ועכשיו שנאה ה', כיון שבימי האבות עדיין לא נבחר מקום לה' בארץ, ולא היה בארץ מקום קבוע לשכינה, ובכל מקום שהיה בו גילוי שכינה היה מן הראוי לשים מצבה, לסמל ולציין את מקום השכינה, כדי לכבד את המקום כמו שיצק יעקב עליה נסך יין ושמן. וכן לצורך העבודה בסמוך לה. אולם מאז שנצטוו ישראל 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', וירדה השכינה לשכון בבית המקדש, אסור לעשות מצבה בכל מקום אחר בעולם. ואפילו כאשר עושה אותה לשם שמים, כיון שמקום ה' בעולם הוא

האמיתי שחפצה רבקה שילך יעקב ללבן מבואר בפסוקים הקודמים שזה היה בכדי להינצל מעשיו הרשע אשר היה זומם להרגו, ואמרה רבקה ליעקב לברוח אל לבן עד שתשוב חמת אחיו. ורק ליצחק אמרה טעם אחר, מחמת שנמאסו בעיניה נשותיו של עשיו. ועל כן באה ראשית דבריה באות זעירה, כלומר שלפי האמת לא היה זה הטעם העיקרי ולא נאמרו דברים אלו במלוא התוקף, אלא במשמעות מוגבלת.

'אם יעקב ועשיו' מה בא ללמדנו

כח, ה - וישלח יצחק את יעקב וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל הארמי אחי רבקה אם יעקב ועשיו.

ביאור עבודה ב'מצבה'

כח, יח - וישם אותה מצבה, ויצוק שמן על ראשה.

צ"ב מה הוא עניינה של 'מצבה' ומה בינה לבין מזבח. וכן יש להבין מה טעם אסרה תורה להקים מזבח, כמו שכתוב 'ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלוקיך' (דברים טז, כב), וכמו כן צ"ב שמאחר שאינה רצויה לה', מה טעם היתה רצויה בעת שהקימה יעקב.

ועיין ברש"י וברמב"ן שם.

והנראה בביאור הדבר, ע"פ מה שכתב הרמב"ן שהמצבה אינה עשויה להקרבת עולה או זבח, ונראה שהמצבה אין היא מקום העבודה, אלא היא מסמלת את מקום האלוקים, כלומר שהיה דרך העובדים להציב מצבה, והעבודה נעשית

ייחוד האבן אשר שם מראשותיו למצבה

כח, יח - ויקח את האבן אשר שם
מראשותיו, וישם אותה מצבה, ויצוק
שמן על ראשה.

יש לבאר שמכיון שנתגלה עליו השכינה
בחלום, נמצא שמקום השכינה היה
כביכול במראשותיו, ומשום כך האבן אשר
שם מראשותיו ייחדו לבית אלוקים.

כבר קבוע בבית המקדש. וכאשר מציין את
מקום האלוקים במקום אחר, הרי זה
כפונה לאלוהים אחרים, שאינו האלוקים
יושב הכרובים אשר בא לשכון בירושלים.
ואכן איתא בחז"ל (פרקי דר"א מובא
ברמב"ן כאן, מדרש תהילים מזמור צא),
שהאבן הזאת שיעקב שם מצבה היא
עצמה נעשית אבן שתיה, דהיינו 'קודש
הקדשים' של בית המקדש בירושלים, שבו
שורה השכינה מכון לשבתו עולמים. [ועיין
מה שנתבאר לעיל (פסוק יב) בעניין האשל
שנטע אברהם בבאר שבע, והקבלתו
למצבה שקבע יעקב בבית אל].

וישלח

וכן לא יעשה'. כלומר שמכיון שמשפחתו
של ישראל נבחרה להיות בהווי של
קדושה, והיא 'בת יעקב' שהוא אדם נכבד
וקדוש וראש המשפחה, על כן חמור יותר
מפגיעה בבתו של אדם אחר.

ועל זה אמר להם יעקב שלמרות זאת הוא
מבליג, בכדי שלא להעכיר את מעמדו
בקרב יושבי הארץ, ומכיון שכל התביעה
היא מצד כבודו, אזי הוא מוחל על כך,
ומאחר שהוא הבעלים על כבודו והוא
מחל בשל שיקוליו ואחריותו, אזי אין הם
רשאים לנקוט בפעולות שאינם לפי רוחו.

אמנם בני יעקב רוח אחרת היתה עמם, כי
בכל מהלך הפרשה מודגש כמה פעמים
שכוונתם במלחמתם לא היתה מצד
הטעמים האמורים של 'נבלה עשה
בישראל' ו'בת יעקב'. אלא כעסם נבע
מתוך ענין האחוה שפגעו באחותם, כמו
שנאמר 'וידברו אשר טמא את דינה
אחותם'. וכן כתוב 'ויקחו שני בני יעקב
שמעון ולוי אחי דינה' כלומר שבאו מצד

ויכוח יעקב אבינו עם שמעון ולוי וביאור תשובתם "הכזונה יעשה את אחותינו".

לד, ז - לא - ובני יעקב באו מן השדה
כשמעם וגו' עד - ויאמרו הכזונה יעשה
את אחותינו.

צריך להבין מה תשובה השיבו שמעון ולוי
לאביהם ["הכזונה יעשה את אחותנו"], וכי
יעקב לא ידע טענה זו, ובכל זאת טען
לפניהם שאינו חפץ להעכיר את שמו
בקרב יושבי הארץ, כיון שהדבר עלול
לסכן אותו ואת משפחתו, ומעתה מה תתן
ומה תוסיף הטענה 'הכזונה יעשה את
אחותינו', ומה חידשו בדבריהם.

ונראה לבאר צדדי הויכוח בין יעקב ובין
שמעון ולוי, שמתחילה היתה התביעה של
שמעון ולוי נגד אנשי שכם מצד הפגיעה
בכבוד אביהם וכתוב בתחילת העניין - 'כי
נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב

כואבים', להרוג את כל אנשי העיר כנקמה שטמאו אחותם.

וַיִּשְׁכַּב אֶת בִּלְהָה פִּילְגַשׁ אֲבִיו ע"פ פשוטו ומדרשו

לה כב - ויהי בשכונ ישראל בארץ ההיא, וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו, וישמע ישראל, ויהיו בני יעקב שנים עשר.

ובגמרא (שבת נה:): 'כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, שנאמר ויהיו בני יעקב שנים עשר, מלמד שכולן שקולים כאחד, אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה פילגש אביו, מלמד שבילבל מצעו של עמה'. והובא ברש"י כאן - 'מתוך שבילבל משכבו מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה, ולמה בילבל וחילל יצועיו, שכשמתה רחל נטע יעקב מיטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אהלים, ונתנה באהל בלהה, בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, לכן בילבל'.

וצריך להבין מה היתה מחשבתו של ראובן, הן לפי הפשט, הן לפי מדרש חכמים. וכן צריך ביאור שייכות הדרש אל הפשט בזה.

והנה בכל המקרא, מכוונות בלהה וזלפה 'שפחות', ויש שנקראו 'נשי יעקב' (להלן לז, ב). רק כאן במעשה ראובן, שינה הכתוב בלשונו וכינה את בלהה 'פילגש'.

והנראה בזה, כי בלהה שפחת רחל היתה נחשבת כאשת יעקב - רק בחייה של רחל. שכן רחל היא אשר נתנה אותה ליעקב, כדי

שהם אחי דינה. וכן 'בני יעקב באו על החללים ויבזו העיר אשר טימאו אחותם'. [וכן איתא במדרש - 'אחי דינה, וכי אחות שניהם היתה, והלא אחות כל השבטים היתה, אלא לפי שנתנו אלו נפשם עליה נקראת על שמם' (ב"ר פ, י).]

וזה אשר השיבו שמעון ולוי ליעקב אביהם, שאמנם הוא מוחל על כבודו, מצד 'ישראל ו'בת יעקב', אולם הם באו על שכם גם מצד שדינה היא אחותם, כאמור, והם אינם מוכנים לוותר ולמחול על כבודם. והיינו מה שאמרו 'הכזונה יעשה את אחותינו', ועל זה אין בידו למנוע מהם.

תכנית מרמת שאר האחים לעומת

מעשה שמעון ולוי

לד, יג - ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה, וידברו אשר טמא את דינה אחותם.

ויש לתמוה שמאחר שכל בני יעקב היו שותפים במרמה, שהתכוונו לבא על העיר בהיותם כואבים, שהרי נאמר 'ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה'. וא"כ מדוע בפועל באו על העיר רק שמעון ולוי והרגו כל זכר. וכן תלונתו של יעקב היתה רק על שמעון ולוי ולא על שאר האחים, כדכתיב 'ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי, עכרתם אותי'. וכן בברכת יעקב לבניו אמר - 'שמעון ולוי אחים כל חמס מכרותיהם' (מט, ה).

ונראה מזה שהתכנית במחשבתם של כלל האחים, הייתה שהתייעצו לבא על העיר בהיותם כואבים ולקחת את דינה בכח, אבל לא להרוג כל בני העיר. אולם שמעון ולוי ע"ד עצמם נקטו בזה מהלך יותר חמור, והשתמשו במצב שנוצר 'בהיותם

לאה. ולכן התרעם יעקב על ראובן שבילבל יצועיו. והבן.

נקרא בשם 'ישראל' אחר שנולדו שנים עשר שבטים

לה, כא-כב - ויסע ישראל ויט אהלה מהלאה למגדל עדר. ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא וגו' ויהיו בני יעקב שנים עשר. וברש"י ויהיו בני יעקב שנים עשר – מתחיל לענין ראשון משנולד בנימין נשלמה המיטה, ומעתה ראויים להימנות ומנא'.

הנה הפעם הראשונה שהתורה מתייחסת ליעקב בשם 'ישראל' הוא בפסוקים אלו שאחר לידת בנימין – 'ויסע ישראל ויט אהלה מהלאה למגדל עדר', 'ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא', ואף שהקב"ה כבר קרא שמו 'ישראל' בבית אל לפני נסיעתו לאפרת ולידת בנימין. בכל זאת בפועל לא נקרא בשם 'ישראל' רק אחר שנולדו כל שנים עשר השבטים.

ונראה הטעם בזה, כי יחד עם מה שנאמר לו 'לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך' (פסוק י) נאמר לו גם 'פרה ורבה גוי וקהל גוים יהיה ממך' (פסוק יא), כלומר דהא בהא תליא, שכאשר יושלם בנין המשפחה בי"ב שבטים אז יזכה לשם 'ישראל', והיינו כמו שנתבאר לעיל

שתלד לו בנים בשבילה ותבנה גם היא ממנה. ולכן, כל עוד שהיתה רחל בחיים היתה בלהה נטפלת לה ומיוחסת אחריה, כי מאחר שבאה בשמה ובשליחותה, היו רואים אותה כאילו היא רחל, ובניה בני רחל. אולם משעה שמתה רחל – שוב אין לראות בבלהה שליחתה של רחל ומכאן ואילך נתמעט מעמדה ונידונה כפילגש. והטעם שציין זאת הכתוב כאן הוא כדי ללמד על מעשה ראובן, שלא הרהיב עוז לעשות כן אלא מחמת מיעוט מעמדה כאישה¹. אלא שראובן מכח סברה זו הפריז על המידה, והסיק כי מכיון שמתה רחל פקעה כל הזיקה שבין בלהה ליעקב, ומשום כך הותרה לו.

ובזה יבואר מה שאמרו חז"ל שלא חטא ראובן אלא בילבל את המשכב. וצריך ביאור מדוע נחשב הדבר כמי ששכב את בלהה. ולפי דברינו הרי מה שבילבל את המשכב הוא משום שסבר שעתה לאחר שמתה רחל פקעה זיקת בלהה ליעקב, ואין מקום שיתן את משכבו באהל בלהה. ונותרה רק לאה אשתו העיקרית. ולכן החשיבו זאת כשוכב עם בלהה, משום שהיתה סברתו להפקיע את אישותה כלפי יעקב והייחס אליה כאילו היא מותרת לשוק.

ואפשר שלאחר שנתן ראובן את יצועי אביו באהל לאה, שוב אין מקום שיחזיר יעקב את יצועיו לאהל בלהה, משום כבוד של

אברהם את קטורה כשמתה שרה פקע יחוסה, ומכאן ואילך לא נידונה אלא כפילגש כדכתיב 'ולבני הפילגשים אשר לאברהם' (כה, ו), ומפרש יותר בדברי הימים 'בני אברהם, יצחק וישמעאל... ובני קטורה פילגש אברהם, ילדה את זמרן ויקשן' (א', א, כט – לב).

¹ כיוצא בזה מצינו באברהם שבו נאמר 'ויסוף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה' (כה, א), ודרשו חז"ל 'קטורה זו הגר'. וביארנו שם (בספר בן מלך), כי מתחילה היתה הגר אשתו של אברהם משום שבאה מכח שרה, שמסרה אותה לאברהם ע"מ להיבנות ממנה, ולכן לא נחשבה כאשה לאברהם אלא בחיי שרה גבירתה. אמנם אח"כ בלקיחת

הנידון באותה שעה. כי עשרת השבטים עזבו את ה' ועבדו ע"ז, והיו בסכנה שיאבדו מתוך עם ישראל ויישארו רק שבטי יהודה ובנימין שנותרו נאמנים לה', וכבר החל להתקיים בהם 'ועצר את השמים ולא יהיה מטר ואבדתם מהרה וגו'. וביקש אליהו להשיב את ליבם לאביהם שבשמים בירידת האש, ולא יאבד ישראל. ועל כן עורר אליהו לפני ה' את זכות השבטים, והיה במעשיו רמז כלפי מעלה, שהרי היה דבר ה' אל יעקב 'ישראל יהיה שמך', כלומר ששם ישראל מותנה בכך שיהיו כל י"ב השבטים קיימים, ובלא זה תיאבד צורתו השלימה של עם ישראל, ולא יוכל להיקרא בשם 'ישראל', ואכן נענה אז אליהו בהר הכרמל, וירדה האש על המזבח עד שקראו כולם 'ה' הוא האלוקים'.

שמעלת עם ישראל היינו כשהוא 'גוי וקהל גוים', כלומר שהוא מורכב מעושר גוונים של י"ב שבטים שהם כי"ב עמים.

ודבר זה מפורש בנביא במעשה אליהו ונביאי הבעל, שנאמר שם - 'ויקח אליהו שתים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב, אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך. ויבנה את האבנים מזבח בשם ה' ובו' (מלכים א' יח, לא - לב).

והנה לשון הכתוב תמוה, מדוע דווקא במקום זה שמזכיר בדרך אגב את שמו של יעקב, מציין שהיה דבר ה' אליו 'ישראל יהיה שמך'. ולפי דברינו כאן מבואר שפיר, שכאשר באים להדגיש את העובדה שבני יעקב הם שני עשר, יש מקום לציין שה' נתן לו את השם ישראל, שהרי הא בהא תליא כאשר ביארנו.

ומה שהדגיש אליהו נקודה זו דווקא בעת הזאת, נראה משום שבענין הזה היה

נביאים וכתובים

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש כולל יד אהרן

איש הישר בעיניו יעשה

ישנן כמה שאלות בסיסיות ומהותיות על כלל ספר שופטים. במבט ראשון נראה הספר כספר הקודר ביותר מבין קורות עמינו המתוארים בספרי התורה והנביאים. נראה שהוא מתאר את כל השלילה שבאנרכיה שלטונית, וכלשון חיתום הספר הזה בעצמו:

בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיֹּשֵׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה: שופטים כא, כה

חיתום הבא לאחר כמה פרשיות עגומות במיוחד, כמעשי פילגש בגבעה ופסל מיכה וכולי. לדעתי פרשנות החלטית כזו איננה נכונה ולא לזאת כוונת הספר. אשתדל להוכיח זאת אם ירצה השם להלן.

נתחיל בשאלות פותחות. שמעתי מהרב אוריה ענבל שליט"א שאלה יסודית: מדוע לא מינה יהושע איש שייצא ויבוא לפני העדה לאחר מותו, כפי שעשה רבו משה? ותשובתו באופן כללי הייתה, שמבחינת יהושע באו כבר לתקופה של 'איש תחת גפנו ותחת תאנתו' ולכך לא ראה צורך כבר למנהיג. תשובה זו אינה מספקת. חדא, שהלא לא כך הייתה המציאות, שהרי עדיין לא השלימו אפילו את הכיבוש, כמתואר בראש ספר שופטים (א, א). שנית, הלא מנהיג נצרך בכל תקופה וגם בעתות שלום, וכדמצינו בזמן שלמה המלך. וצריך עיון.

דבר שני שמתעורר לכל קורא בפתיחת ספר שופטים הוא אי הבהירות בסדר הפרשיות שבתחילתו. הספר נפתח:

וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת יְהוֹשֻׁעַ וַיִּשְׁאַלּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּה' לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ אֶל הַכְּנַעֲנִי בְּתַחֲלָה לְהַלָּחֶם בּוֹ: וַיֹּאמֶר ה' יְהוּדָה יַעֲלֶה הֵנָּה נִתְּנִי אֶת הָאָרֶץ בְּיָדוֹ: וגו' (א, א ב).

ובסימן ב מתחיל:

וַיַּעַל מִלְכָּאֵד ה' מִן הַגִּלְגָּל אֶל הַבְּכִים וַיֹּאמֶר אֶעֱלֶה אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם וְאָבִיא אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם וְאָמַר לֹא אֶפְרַיִם בְּרִיתִי אֶתְכֶם לְעוֹלָם:

ובהמשך בפסוק ו' מתחילה פרשה שהיא כחזרה וסיכום לסיום ספר יהושע:

וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ אֶת הָעָם וַיֵּלְכוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ לְנַחֲלָתוֹ לְדָשֵׁת אֶת הָאָרֶץ: (ב, ו)

עד

וַיָּקָם דּוֹר אַחֵר אַחֲרֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אֶת ה' וְגַם אֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל: (ב, י)

ואז נפתחת פרשה נוספת:

וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה' וַיַּעֲבְדוּ אֶת הַבְּעָלִים: (ב, יא)

ובה הולך ומתאר הכתוב באופן כללי את תקופת השופטים ואופייה. איך שבני ישראל עשו הרע בעיני ה' ומכרם ה' בידי האומות שסביבם עד שצר להם מאד, ואז הקים להם ה' שופטים שהושיעו אותם, ואז במות השופט שבו והרשיעו וחוזר חלילה.

כל הנאום הארוך הזה מפסוק יא נראה בעצם כפתיחת ספר שופטים. ואינו מובן לכאורה איך בא סימן א' בפתיחת הספר, כאילו יש כאן ב' פתיחות שונות. והדבר צריך ביאור משני פנים, גם עצם הכפילות של ב' הפתיחות המקבילות האלה, וגם מדוע בא סימן א' לפני סימן ב' שהוא בעצם נראה כנאום הפתיחה של כל ספר זה, שכן סימן ב' מתאר את הספר באופן כללי, ואילו סימן א' הולך ומתאר כבר את השתלשלות המאורעות.

ומה שהיה נראה לענות על זה, כי על אף שעל פניו נראית התמונה האידיאלית שאין עם ללא מלך, הלא בתורה נאמר בפירוש לא כך. כי הרי על אף המצווה

שׁוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ: (דברים יז, טו)

שהיא מצות מינוי מלך בבואם אל הארץ, כמבואר ברמב"ם ריש הלכות מלכים. הלא נאמר בתורה בתחילת פרשה זו כאילו בלשון תרעומת

כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי: (שם, יד)

וכן כשהתממשה מצווה זו בשמואל

וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ כִּי לֹא אֶתָּה מְאָסוּ כִּי אֲנִי מְאָסוּ מִמֶּלֶךְ עָלֵיהֶם:

כָּכָל הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר עָשׂוּ מִיּוֹם הָעֲלֵתִי אֶתְּכֶם מִמִּצְרָיִם וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיַּעֲזְבוּנִי וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כִּן הָמָּה עֹשִׂים גַּם לָךְ: (שמואל א, ח, ז-ח)

והדברים ידועים¹ שהוא אמנם מצב של בדיעבד, אבל נאמר בנבואה שכך יהיה, שלא תהיה המצוה הזאת רק כשיבואו לידי כך שישאלו להם מלך, אז תהיה המצווה שישומו להם מלך מקרב אחיהם.

והטעם ברור², שעל אף העוצמה שיש למלך והמעלות בריכוזיות השלטון, ועל אף שהוא כמייצג את מלכות ה' בעולם, כמו שנאמר לגבי שלמה:

וּמִכָּל בְּנֵי רָבִים בָּנִים נָתַן לִי יְקֹנָק וַיִּבְחַר בְּשָׁלְמָה בְּנִי לְשֹׁכֶת עַל כִּסֵּא מַלְכוּת יְקֹנָק עַל יִשְׂרָאֵל: (דברי הימים א, כח, ה)

הלא מצד שני יש בו גם חסרון. הן פסול דתי, מצד הפגיעה בישירות הנהגת העם על ידי ה' בלבד, כדברי השם לשמואל לעיל, וכדברי גדעון המפורסמים בספרינו:

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גְּדֵעוֹן לֹא אֶמְשֵׁל אֲנִי בָכֶם וְלֹא יִמְשֵׁל בְּנִי בָכֶם יְהוָה יִמְשֵׁל בָּכֶם: (כח, כג)

דהיינו שמצד אחד המלך מייצג את הנהגת ה' בעולם, ומצד שני הוא מפריד ומסתיר את ההנהגה הזאת באופן ישיר מעם ישראל.

ואף ביתר עומק, כוחות העם המתגלים בלא מלך אין מה שישווה להם. דווקא חוסר ההגמוניה והשלטון מגלה לעיתים ביתר שאת צדדים חבויים ונעלמים, היפים ביותר שקיימים באומה. מצב כזה מאפשר חידושים רוחניים הנובעים מנשמת העם, ועל דרך שאמרו חכמינו זכרונם לברכה על הקרא:

כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמְמָה מִבְּנֵי בְּעוֹלָה אָמַר ה': (ישעיהו נד, א)

"הוי צדיקים העמידה לי בחורבנה יותר מצדיקים שהעמידה לי בבנינה".

¹ עי' רמב"ן שם: על דעת רבותינו (ספרי ראה סז, סנהדרין כ א) כמו "ואמור אשימה עלי מלך", והיא מצות עשה, שיחייב אותנו לומר כן אחר ירושה וישיבה, כלשון "ועשית מעקה לגגך" (דברים כב ח) וזולתם. והזכיר 'ואמרת', כי מצוה שיבואו לפני הכהנים הלויים ואל השופט, ויאמרו להם 'רצוננו שנשים עלינו מלך'. ולפי דעתי עוד, שגם זה מרמיזותיו על העתידות, שכן היה כששאלו להם את שאול, אמרו לשמואל "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים" (שמואל א ח ה), וכן כתוב שם "והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו וגו'", כי מה טעם שתאמר התורה במצוה "ככל הגוים אשר סביבותי", ואין ישראל ראויים ללמד מהם ולא לקנא בעושי עולה! אבל זה רמז לענין שיהיה, ולכך באה הפרשה בלשון הבינוני, כאשר פירשתי כבר. ועי' עוד באברבנאל שם, שהאריך להוכיח שאין המלכות בישראל (ואף לא בשאר אוה"ע) אידייליה כל עיקר. ובתו"ד כתב: 'והג' מאשר רז"ל במסכת סנהדרין פ' כהן גדול, כשאמרו "ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרען של עמלק ולבנות את בית הבחירה", לא סמכו מצות המלך אל "ואמרת אשימה עלי מלך", בהיותו הפסוק הראשון, אבל סמכו ל"שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו", והוא המורה שאין הפסוק הראשון מצוה כי אם הגדת העתיד, והמצוה היא בפסוק השני על הדרך שאמרתי, ויהיה כוח המאמר שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ, שכאשר ישאלו ישראל מלך, שאז ישימו מי שיבחר בו השם יתברך ושיהיה מקרב אחיהם, לא שימנו עליהם מלך בסתם, ולזה מה שאמר שם "רבי נחמיה אומר לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן של ישראל, שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך", הנה כוון החכם הזה לדעתי'.

² כדברי אברבנאל בהערה קודמת.

אמנם במצב כזה אין את סמכות ההנהגה הרוחנית כסנהדרין בזמן הבית, וההנהגה, אם היא בכלל קיימת הלא היא מוחלשת ללא סמכות וכוח. מצד שני הנהגה זו לגמרי מגלמת את רוח העם ואת הצרכים המשתנים בהנהגה לפי כל דור ודור. זאת בדומה לרבותינו שבכל דור ודור המשמשים בהנהגה טבעית, שהיא בסופו של דבר רוח ה' והתפשטות הנהגתו בכל דור ודור לפי ענינו. מה שאין כן בהנהגה קבועה המעקרת את הטבעיות ואת מקוריות רוח העם והנהגתו.

ועל דרך זה נראה לפרש דברי רבי אליעזר בתוספתא³: אָמַר לוֹ: אֵין לָךְ כָּל שֶׁבֶט וְשֶׁבֶט שְׁלֹא הָעָמִיד שׁוֹפֵט. שֶׁבֶט יְהוּדָה וּבְנֵימִין הָעֹמְדִים מְלָכִים עַל פִּי נְבִיאִים. שְׂבִימִי הַשּׁוֹפְטִים הַתְּגִלָּה יוֹתֵר מִימֵי הַמְּלָכִים כּוֹחוֹת הַהִנְהָגָה שֶׁבֶט וְשֶׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל, וְהַאֲוִמָּה נִיזוֹנָה מִכָּל גּוֹוִנִי הַהִנְהָגָה וּמִהַכּוֹחוֹת שִׁישׁ בְּכָל שֶׁבֶט וְשֶׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל.

לאור זאת נראה לומר, שהטעם שיהושע לא בחר מנהיג שיחליף אותו לאחר מותו, (אולי לא קיבל בנבואה כך והיה סבור שכך ראוי היה להיות), היה משום שהתקופה הזאת של שופטים, של 'אין מלך בישראל', הייתה תקופה מוכרחת וחלק מהמציאות של עם ישראל לטוב ולמוטב.

ואפשר לומר בפשטות, שיהושע רצה שהעם יגיע למצב שעליו נאמר לו 'שום תשים עליך מלך'. ובשביל כך הייתה מוכרחת להיות מעין תקופת אנרכיה, שהיא היא התוכן של ספר שופטים, זאת כדי להגיע למצב המתואר בתורה של שאילת מלך על ידי עם ישראל, מצב אליו הגיעו ישראל בספר שמואל⁴.

שלושת הספרים האלה, יהושע, שמואל ובתוכם שופטים, יוצרים חטיבה אחת של תזה אנטי תזה וסינתזה. יהושע מולך כמשה, מנהיג בגבורת ה'. לאחריו כבר אין ריכוזיות ומתחילה האנרכיה הגדולה. לכן הספר נפתח עם מות המנהיג יהושע, אבל בצד החיובי של התמונה: אין בכלל מנהיג, אפילו לא שופט. נשאלים בה' ומקבלים תשובה יהודה יעלה, הוא עולה וכובש עם אחיו אבל לא מצליח לגמרי לכבוש הכל.

אבל המצב לא יכול להישאר כמות שהוא, כפי שתמיד בהיסטוריה יש תנועה ושינוי, ודבר מביא לדבר. הרצף ההיסטורי, שפרטיו נראים למתבונן מקריים וחסרי הקשר, מתבררים ממרחק הזמן כמהלך שלם, כשבמשק כנפי ההיסטוריה מתגלית ההנהגה האלוקית. ואז חוזר הספר לנקודת ההתחלה, ומתאר זאת מהצד הבעייתי של הספר. וכך מתוארת המשימה שנותרה לדור הזה, שהשם השאיר להם עוד גוים כדי שילמדו מלחמה ולא ישבו רגל על רגל. ויש תנועה של נהיה אחר ע"ז, שופט, רגיעה, ושוב חוזר חלילה. והתהליך הזה לא יסתיים עד שיגיעו למסקנא שאין מלך בישראל וחייבים כעת מלך. והמהלך הולך ומבשיל לקראת כך, עוד מעט יבקשו זאת בני ישראל בעצמם. וגם בזה יש צד שלילי, שכן זאת תהיה

³ סוכה פרק א.

⁴ ואף שאין עידן המלוכה מתחיל מיד בתחילת שמואל אבל כבר מתחילתו אנו מוצאים מעין סיום של מצב האנרכיה והכשרה לקראת תקופת המלוכה וכמו שעוד יתבאר.

בראשית מליון 3

נסיגה משלטון ה': שימת מלך ככל הגוים, הנהגת הטבע המופרדת מההנהגה הרוחנית של הנביא, אבל זה מה שיהיה, זה מה שקרה והכרח היה שיקרה.

בתחילת ספר שמואל כבר הכל נראה בשל לקראת שלב המלוכה. יש עליה לרגל למקום מסויים, שילה. יש את אלקנה, הנוהג במסורת עליה לרגל, אח"כ שמואל הנביא שופט את עם ישראל, ובניו שלא הולכים בדרכו מביאים את התהליך ברובד המציאותי שלו אל סופו, אל המלוכה.

הרב חיים מצגר

ירושלים

למה ישבת בין המשפתיים

בשירת דבורה נמצאת פיסקה המתייחסת להתנהגותם של השבטים השונים בשעת המלחמה – השתתפותם או השתמטותם משדה הקרב. בהתבוננות רואים שבפסקה זו משתמשת דבורה בלשונות השאולים מברכת יעקב לבניו.

וכה שרה דבורה:

מִנִּי אֶפְרַיִם שְׂרָשָׁם בְּעַמְלֶק אֲחֵרֶיךָ בְּנִימִין בְּעַמְמִיד מִנִּי מְכִיר יִרְדּוֹ מְחַקְקִים וּמִזְבוֹלָן מְשִׁכִּים
בְּשִׁבְט סֹפֵר:

וְשָׂרִי בִישָׁשְׁכָר עִם דְּבֹרָה וַיִּשְׁשָׁכָר כֵּן בָּרַק בְּעַמְק שְׁלַח בְּרַגְלָיו, בְּפִלָּגוֹת רְאוּבֵן גְּדֻלִּים חֲקָרִי
לֵב:

לָמָּה יִשְׁבֶּתָּ בֵּין הַמְּשַׁפְּתִים לְשִׁמְעַ שְׂרָקוֹת עֲדָרִים, לְפִלָּגוֹת רְאוּבֵן גְּדֻלִּים חֲקָרִי לֵב:

גָּלְעָד בְּעֶבֶר הִירְדָן שָׁכֵן וְדָן לָמָּה יִגּוֹר אֲנִיּוֹת אֲשֶׁר יָשָׁב לְחוּף יַמִּים וְעַל מִפְרָצָיו יִשְׁכּוֹן:

זְבֻלוֹן עִם חֶרֶף נָפְטוֹ לָמוֹת וְנִפְתָּלִי עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה: (שופטים ה, יד-יח)

בולטת ההקבלה של הביטוי הנדיר "בין המשפתיים" (פסוק טז), לחבירו הנמצא בברכות יעקב לבניו:

יִשְׁשָׁכָר חֲמֹר גָּרָם רִבְצָ בֵּין הַמְּשַׁפְּתִים: (בראשית מט, יד)

וכן ההקבלה בין פסוק יז "גָּלְעָד בְּעֶבֶר הִירְדָן שָׁכֵן וְדָן לָמָּה יִגּוֹר אֲנִיּוֹת אֲשֶׁר יָשָׁב לְחוּף יַמִּים וְעַל מִפְרָצָיו יִשְׁכּוֹן", לבין חבירו:

יַמִּים וְעַל מִפְרָצָיו יִשְׁכּוֹן, לבין חבירו:

זְבֻלוֹן לְחוּף יַמִּים יִשְׁכּוֹן וְהוּא לְחוּף אֲנִיּוֹת וַיִּרְכָּתוּ עַל צִידוֹ: (בראשית מט, יג)

לאחר שמבחינים בהקבלות הבולטות ניתן להשים לב אף להקבלה פחות בולטת: הביטוי "בְּעַמְק שְׁלַח בְּרַגְלָיו", מקביל לברכת יעקב:

נִפְתָּלִי אֵילָה שְׁלַחָה: (בראשית מט, כא)¹.

¹ שמא אף הביטוי "מִנִּי מְכִיר יִרְדּוֹ מְחַקְקִים" מקביל לברכת משה לשבט גד: "כִּי שָׁם חִלַּקְתָּ מְחַקְקִים סָפוּן" (דברים לג כא). אם ההקבלה האחרונה נכונה יש לציין הופעות נוספות של השורש 'חקק' בשירת דבורה: "לְבִי לְחוּקְקִי יִשְׂרָאֵל" (פסוק ט), "גְּדֻלִּים חֲקָקִי לֵב" (פסוק טו), ומאידך יש לציין כי הפתיחה לשירת דבורה

בראשית מליון 3

ראינו כי קיימת הקבלה כללית בין ברכות השבטים לבין היגדיה של דבורה על השבטים, ומאליה צפה התמיהה: מפני מה אין ההקבלה מושלמת באופן שהדברים המופנים לכל שבט יתאימו לברכתו הפרטית ולא לברכת שבט אחר. הלא לפי ההקבלה הנזכרת ברכת שבט נפתלי מצוטטת כלפי שבט יששכר, ברכת שבט יששכר מצוטטת כלפי שבט ראובן, וברכת שבט זבולון מצוטטת כלפי השבטים גלעד [- מנשה] דן ואשר.

נראה כי תמיהתנו תעמידנו על תכנה הפנימי של תוכחת דבורה לשבטים, שכן בכוונה תחילה 'העבירה' דבורה את הביטויים משבט לשבט.

וכה רומזת דבורה:

ברק משבט נפתלי² נלחם בגבורה בשדה הקרב, ועמו הצטרף שבט יששכר:

”וַיִּשְׁשָׁךְ כֵּן בָּרַק בְּעֶמֶק שְׁלַח בְּרִגְלָיו” - הרי ששבט יששכר נהג כשבט נפתלי ”אֵלָה שְׁלַחָה”.

לעומת זאת, שבט ראובן השתמט מהמלחמה ומוכיחתו דבורה:

”לָמָּה יִשְׁבֶּת בֵּין הַמִּשְׁפָּתִים” - הלא שבט יששכר שהתברך בישיבת מנוחה בין המשפּתים בא ונלחם ושולח ברגליו במרחבי העמק [- עמק יזרעאל], ולמה זה נטלת את ברכתו וישבת במנוחה בין המשפּתים.

וממשיכה דבורה:

”גִּלְעָד בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן וְדָן לָמָּה יָגוּר אֲנִיּוֹת אֲשֶׁר יָשֵׁב לְחוּף יַמִּים וְעַל מִפְּרָצָיו יִשְׁכּוֹן”, הלא שבט זבולון התברך בברכת ”זְבוּלֹן לְחוּף יַמִּים יִשְׁכּוֹן וְהוּא לְחוּף אֲנִית וַיִּרְכָּתוּ עַל צִידָן”, ושלושת השבטים הנזכרים נטלו את ברכתו וישבו במנוחה בעבר הירדן ובחוף ימים בריחוק משדה הקרב, ולעומת זאת זבולון עצמו: ”זְבוּלֹן עִם חֶרֶף נִפְשׁוּ לַמּוֹת!”.

וכאז כן היום נזכה לנאמר: ”מִן שְׁמַיִם נִלְחָמוּ!”.

”ה' בְּצִאתָךְ מִשְׁעִיר... זֶה סִינִי...” מקבילה לפתיחה של ברכות משה לשבטים: ”ה' מִסִּינִי בָּא וְזָרַח מִשְׁעִיר לְמִי...”.

² שופטים ד, ו