

סימן ד

בעניין שאין תיבה מיותרת בתורה; וסיפור מכירת הבכורה והנלמד מזה לעבודת ד'.

עיון בסוגיית "דברה תורה כלשון בני אדם" / אם כל מילה בדברי הנבואה הכרחית – דעת הרמב"ם וסיעתיה / בירור דעת הרמב"ן והראשונים שנוקטים חילופי אותיות במקרא / עוד מהסוברים שאין מילים יתרות במקרא / תורת ה' תמימה כגוף ומקשה אחת / ראייה שא"א שיהיו חסירות ויתרות סתם, ובדין ס"ת שחסר בו אות אי מקרי ס"ת / דברי חז"ל במדרש ובזוהר שאין מילים יתרות בתורה / באיזה כתב התורה נתנה ובעניין הכתיבה בלשונות אחרים / אם הלשון הסכמית או ברואה / הקרי והכתיב / היכולת להבין שאין יתור וחסור תלוי בתורת הנסתר / סרס המקרא ודרשהו ודברה תורה בלשון הבאי / גם בחז"ל אין חסר ויתר / מכל דברי התורה והנבואה יש ללמוד עבודת ה' / סיכום / למסקנה.

ביאור סיפור מכירת הבכורה

בכורת עשיו ובכורת יעקב / הבכורה - עבודת ה' / מלבוש הנשמה הוא המקדם לצדקות האדם / בכורת נחלה תלויה בראשית האון / חלקו של עשיו - קדושת פטר רחם / יעקב ועשיו - הבל וקין / סוד יעקב ועשיו - עוה"ב ועוה"ז / כוחו של עשיו – התפילה / תפקידו של עשיו לקשר עולמות התחתונים למעלה / עבודת יעקב ועשיו - סוד עץ החיים ועץ הדעת / אהבה לעומת יראה / שלוש בחינות בעבודת ד' / נפקא מינה במהות לימוד התורה לשמה והכנה לקיום המצוות.

לכבוד הרב ד"ר שליט"א

שלום רב!

אני שולח לך דברים שכתבתי בעקבות הויכוח בינינו, בו טענת שאין התורה מתכוונת למסור משהו בעל חשיבות בכל מילה ומילה ובכל סיפור, ויש "מסגרת סיפורית" (כלשוניך) בתורה, וכדרך התפיסה של בני האדם ודיברה תורה כלשון בני אדם. ואילו אני אמרתי שוודאי שבכל מילה יש חשיבות ובטח בכל סיפור, ולא רק לצורך הסיפור בעצמו אלא לדורות. כנגד זה הטחת בי שזה ממש לא

הגיוני לומר כך, ואדרבה שאלת אותי אם אני חושב שאוכל למצוא משהו לדורות בסיפור מכירת הבכורה ואם כן תשמח לשמוע.

ובכן בבואי הביתה החלטתי לנסות לקחת את האתגר על עצמי, ואע"פ שמה שאצליח או לא אין זו ראייה, כי בוודאי שגדולים וטובים ממני היו מוצאים דברים חשובים יותר, אך את חלקי אענה.

וקודם לכן אפרוש מעט היריעה להראות שכך דעת חז"ל וכן גדולי הדורות לייחס חשיבות לכל מילה שבתורה ולכל סיפור ולדורות. ובטוחני שחכם כמותו יחזור בו מדבריו ומודים דרבנן היינו שבחייהו. וזה החילי בעזרת צורי וגואלי.

עיון בסוגיית "דברה תורה כלשון בני אדם".

בסנהדרין (סד ע"ב) דרש: "הכרת תכרת, הכרת - בעולם הזה, תכרת - לעולם הבא". ואכן סיכם התוספות במנחות (יז ע"ב) שלא מצינו מי שלא דורש בשום אופן כפולות המקרא. ואף לגבי ר' ישמעאל שבכל המקומות בש"ס סבר כי דברה תורה כלשון בני אדם, כבר העיר התוס' שם שלא מצינו מי שחלק על הדרשה בחולין (יג ע"ב): "דתניא: איש - מה ת"ל איש איש? לרבות העובדי כוכבים, שנודרים נדרים ונדבות כישראל". ומכאן שאף ר' ישמעאל שבכל המקומות סב"ל שדברה תורה כלשון בני אדם כאן גם הוא סובר שיש לדרוש.

כיון שכך מסיק התוס' בכמה מקומות "דמאן דאית ליה דברה תורה כלשון בני אדם לאו בכל דוכתי אית ליה

לא מצאנו בחז"ל מי שאינו דורש כפולות המקרא

בנושא זה ראשית עלינו לדון בדברי חז"ל ובמאמרם המפורסם - "דברה תורה כלשון בני אדם". הנה סוגיא זו מופיעה בחז"ל בהרבה מקומות ומהם בברכות (לא ע"ב) וביבמות (עא ע"א), ובסנהדרין (צ ע"ב) ועוד. וצריך עיון בפירוש המושג, כיון שלא מצינו מי מהתנאים שלא הסכים לדרישת הלשונות הכפולים אע"פ שסבר במקומות אחרים שדברה תורה כלשון בני אדם. כך ר"ע התנגד לדרשת ר' אלעזר על דברי חנה "ראה תראה" שדרש שהכוונה אם ראה- מוטב, ואם לאו תראה שאלך ואסתתר וכו', ואילו ר"ע סבר שדברה תורה כלשון בני אדם. לעומת זאת, ר"ע עצמו

בני אדם, אלא אדרבה כוונתם לומר שזהו הכרח וצורך הלשון לדבר כך, ובשביל פשט המשמעות. ממילא אין ייתור, ואין זה משום מליצה וכד'. ודוגמא לכך נראה:

הנה בתורה תמימה על (ויקרא יז, ג) כתב בהערות שכשנאמר בתורה "איש איש" הכוונה לומר כללות האנשים. כאילו אמר "כל איש", וממילא ברור שאין כאן כפילות אלא לשון ריבוי.

עוד נראה לומר כי כשאומר "העבט תעביטנו" וכד' אפשר שזה בא לחזק החיוב ליתן לעני, ואין זה מליצה ויתור כלל, וכן כתב בספר החינוך (מצוה שמג) וז"ל: "זוה הענין הוא ממה שאמרת למעלה, כי התורה תכפול האזהרות לפעמים על מה שחפץ האל להרחיקנו ממנו הרבה. ואפשר שנאמר בזה כעין מה שיאמרו זכרונם לברכה בענינים אחרים: 'דברה תורה כלשון בני אדם'. וכמו כן תתמיד התורה ההתראות במה שיש עלינו להזהר בו מאד, כדרך בני אדם בהזהירם זה את זה בדבר חמור יכפלו תנאם וירבו דבריהם על הדבר, כדי שיהא המזורז נזכר וזריז על הענין על כל פנים".

א"כ, אפשר לומר שהתורה בכוחה האלוקי שיערה כמה יש לכפול הצווים על מנת שהדברים יהיו מחוזקים אצל בני האדם.

ביאור נוסף לכפולות במקרא יש

אלא שום הוכחה יש לו במקום שאינו דורש הכפילות". וראה גם בתוס' על ע"ז (כו ע"א) ד"ה דברה תורה שכתב דמאן דאית ליה 'דברה תורה' לא חולק על הדרשה מ"השב תשיב" ועל דרשת "הוכח תוכיח", דלא אשכחנא תנא דפליג.

אם כך לכאורה ברור כי אין הכוונה בדברי חז"ל - דברה תורה כלשון בני אדם - שכך לשון המקרא לדבר במליצה ולכן אין לדרוש. שאם כן מניין ההוכחה במקומות האחרים - שכן דרשו את כפולות המקרא - שאכן הדרשה אמת ואינה מהלשון המליצית?! ואמנם צריך עיון אם כן מדוע יש פעמים שחז"ל דורשים ומקומות שאינם דורשים.

ביאור התוס' למושג דברה תורה כלשון בני"א והנה מצאנו בדברי התוס' בסוטה (כד ע"ב ד"ה ורבי יונתן) שביאר העניין כך, וזה לשונו: "ובהא פליגי מאן דאית ליה דאמר דברה ודברת דלית ליה דברה. מאן דאית ליה דברה אין לו כח להוציא יתור הלשון ממשמעות. ואם (כ) אינו ענין לגופו. אלא כיון דמצינו למימר דברה תורה, אמר דיברה תורה ולא נוציאנו ממשמעותו דלאו קרא יתירא הוה".

מדברי התוס' הללו ברור כי תפיסתו שכשאומרים "דברה תורה" אין הכוונה שיש כאן ייתור לשון וכך דרך

והשייכות במקומה. וראייה הביא לכך מהגמ' בסוכה (כז ע"ב): "רבי אליעזר אומר: כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב ראשון של חג בלולבו של חבירו, דכתיב (ויקרא כג, מ): 'זלקחתם לכם' משלכם, כך אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב ראשון של חג בסוכתו של חבירו, דכתיב (דברים טז, ג): 'חג הסוכות תעשה לך'. מובן מדברי המזרחי, שדרשינן כפולות במקרא גם היכא שאין תמיהה על המשמעות. "דהיכא דאיכא למידרש דרשינן, הכא נמי אף על פי שדרך הלשון כן הוא, היכא דאיכא למידרש דרשינן".

וראייה לסברתו הביא הרא"ם - וכמה שכבר העלנו (ולא כדברי התוס' שם שדרשינן כפולות, היכן שישנה כפילות מיותרת) - שאם היתה אפשרות לדרוש רק היכא דמוכחי קראי, ובשאר מקומות אי אפשר שדברה תורה וכו', הרי זה מעיד שכך דרכה של תורה לדבר בכפולות, ואם כן, לכאורה אין מקום לדרוש בכל מצב ואופן. שהרי תמיד יש לומר דברה תורה, ומניין לנו שהדרשה אמת !?

אלא על כרחינו לומר שכאשר אפשר לדרוש ויודעים מה שאפשר לדרוש מהכפולות שבמקרא, אף שהעובדה היא שדברה תורה כלשון בני אדם, הרי שדורשים ואין הדברים סותרים זה את זה.

בכתב והקבלה על דברים (פרק כב, א) שהביא משם הרמ"ז שכתב בגמ' ברא מציעא שלפי ש'המקור' כולל כל הזמנים לכן כשבא במקום מצוה, הוא כולל את ההוה והעתיד. לפי דברים אלו ניתן לבאר מדוע לשון המקרא נוהג לצרף מקור למילה בפועל - כדי לבאר שהכוונה לזמן כולל כל הזמנים, וממילא אין כאן ייתור.

מחלוקת רש"י והרמב"ן מתי דורשים הכפולות

אמנם לך נא ראה מה שנחלקו רש"י והרמב"ן בפירוש המילים "לך לך" (בראשית יב, א) שכתב רש"י "לך לך - להנאתך ולטובתך". וכתב על כך הרמב"ן שאין בזה צורך כי כך משפט הלשון, וכמו 'הגשם חלף הלך לו'. ואמנם כתב הרמב"ן שמצאנו בחז"ל שעשו דרשות מכפילות שהייתה בה תמיהה. כגון במקום שנשמעה שייכות בפסוק לאדם אך מצד האמת אין לו שייכות בזה. כך ביומא (ג ע"א) דרשו את מה שנאמר "ועשית לך ארון עץ" והרי הארון אינו בשביל משה לבד ומדוע כתוך 'לך'.

מסוכם א"כ, שעל פי דברי הרמב"ן הללו אפשר להבין כי דווקא כאשר יש כפילות שיש תמיהה במשמעותה יש מקום לדרוש.

ואמנם כבר הקשה על כך המזרחי שאין זה כך, שהרי מצאנו בחז"ל שדרשו כפולות גם כאשר אין תמיהה

אחר כל זאת, נראה כי מדברי חז"ל ישנה ראייה דווקא לדברי הרא"ם. שהנה בספרא קדושים (פרשה י) נאמר כך: "ואל בני ישראל תאמר, ואל בני ישראל תדבר, אמור אל בני ישראל, דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל ואתה תצוה אל בני ישראל, רבי יוסי אומר דברה תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה, וכולם צריכים להידרש".

הרי שאף אם אומרים חז"ל 'דברה תורה כלשון בני אדם' אין זה כנגד הדרשה, ואף באופן של בד בבד – וכפי שביאר המזרחי.

כמו כן משמע בפסיקתא זוטרתיא (הוא מדרש לקח טוב לר' טוביה ב"ר אליעזר שכולו אסופה ממדרשי חז"ל קדמונים) דברים (ואתחנן ז ע"ב) שהביא כך: "ואל יתמה אדם על ההיכלות דר' ישמעאל ועל דברי ר' עקיבא אשר דיברו בספר הישר במעשה מרכבה כי כולם נכוחים למבין כי כוחות וגבורות בורא הכל המה. מצוי. ולא כמציאה שום דבר. קרוב. ולא כקריבת שום דבר בעולם. ראשון עד אין חקר. קדמון

סיכום מחלוקת רש"י והרא"ם עם התוס' והרמב"ן – מהי המשמעות של דברה תורה וכו'.

ואם כנים דברינו, ברור כי נחלקו הרא"ם והתוס'. שלתוס' כשחז"ל אומרים דיברה תורה כלשון בני אדם, כוונתם שאין כאן מקום לדרוש שהרי אין כאן ייתור לשון כלל- וכפי שביארנו לעיל. ואילו לדברי המזרחי אין המושגים סותרים זה לזה כלל. ומה דאמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, רצונו לומר שאין ידוע לנו מה יש לדרוש בפסוק וסיבת כפילות הלשון מבחינתנו תשאר להיות מוסברת מצד שכך דרך הלשון. (ואמנם ברור כי גם לדברי המזרחי אין כפילות סתמית אלא שאין אנו יודעים מה יש לדרוש במקום)⁴⁴.

ונראה כי כשיטת התוס' כך סבר הרמב"ן שהובא לעיל שלכן סבר שיש מקום לדרוש רק היכא שיש תמיהה על הכפילות, וכפי שהבאנו דבריו לעיל, ואילו הרא"ם הולך כשיטת רש"י.

ראייה מחז"ל לשיטת הרא"ם

44 וצ"ע מדוע הביאו המדפיסים (מהד' הרב פיליפ) ברא"ם בבראשית מקץ (מג, כ) על המילים היכא דאיכא לדרוש דרשינן וכו' (וכמילים שכתב בפר' לך לך הנז"ל) ציון מקור לתוס' בבא מציעא לה כשהתוס' שם נקט שרק היכא שלא מוכח קראי אפשר לדרוש, וזה הרי מנגד למובן ממילים אלו ולמה שביאר הרא"ם בפר' לך לך. ומה שכתב הרא"ם בדברים ראה יב, ב על הסיבה שרש"י דרש ולא כתב שם שדברה תורה והביא מדברי התוס' שהיכא דמוכח קראי אמרינן דברה תורה והיכא דלא מוכח קראי דרשינן, זה בוודאי לרווחתא דמילתא להסביר מדוע רש"י דרש שם, ולא אמר דברה תורה. שכן כבר הראנו שלדעת הרא"ם ברש"י דרשינן בכל אופן ואף היכא דלא מוכח קראי.

עד לא תכלית. את אחרונים עד אין סוף. ומי יכול לדבר על הנביאים אשר אמרו (שם ו) ואראה את ה'. (שם נה) דרשו את ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב. (שה"ש ה) ראשו כתם פז. (זכריה יד) ועמדו רגליו ביום ההוא. (דברים יא) עיני ה'. (ירמיה יב) נתתי את ידידות נפשי. וכיוצא באלה לאין סוף. אלא דברה תורה כלשון בני אדם. וכן הנביאים אחרי התורה. והכתובים אחרי הנביאים. וחכמים אחריהם. הכל דרך אחד להם ובינה בדבר וצריך שום שכל. וכן הוא אומר וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים".

הראשונים שביארו כשיטת הרא"ם

ובאמת כשיטת הרא"ם בביאור דברי חז"ל במושג זה כתבו כמה וכמה מהראשונים. (ואמנם הרבה השתמשו בו לא מצד מה שמצאנו בו בחז"ל שדרשוהו לבאר עניין המילים הכפולות. ולרוב הוא מופיע בראשונים על מנת להסביר את המושגים הגשמיים שיש כלפיו ית'. ואכן רבותינו לא ראו סתירה או שונות בביאור המושג 'דברה תורה' בין שני הצרכים הללו. ומ"מ אין לנו נ"מ לעצם מה שאנו עוסקים בו ובכל אופן נוכל להבין כיצד רבותינו אלה תפסו את המושג דברה תורה. הנה תראה מה שכתב ר' בחיי בבראשית (א, כו) וזה לשונו:

"ואחר שנתבאר לך זה בכ"מ שאתה

מוצא בתורה זכרון דברים גשמיים מיוחדים לבורא כגון יד ה', עיני ה', אזני ה', פני ה', בכולם תוכל להתבונן שאין הדברים כפשוטן, אבל הם מלות מורות ענינים נעלמים במין אחד ממניי החכמה, וזהו מאמר רז"ל תמיד (ברכות לא ע"א): דברה תורה כלשון בני אדם. ובאור המאמר: כי כיון שאנחנו בעלי חושים והרגשות אין בנו כח להשיג הענינים השכלים רק בציורי הענינים המורגשים אשר אנחנו מוטבעים בהם, מפני זה היתה כונת התורה לכתוב המלות והענינים כפי כח הבנת השומע כדי שיתישב הענין על לבו בתחלה מדרך גשמותו מתוך המלות הגשמיות, ואחרי כן יתחכם וידקדק להבין שכל זה אינו כי אם על צד ההקרבה והמליצה, והמשכילים מבקשי ה' יתברך יפשיטו קליפות המלות ההם וגשמותם ויבינו הפנימי שיש בתוכם, ושהם מלות נאמרות בחכמה, ועל זה אמר הכתוב (משלי כח, ה): 'ומבקשי ה' יבינו כל', ואילו לא היה ספור התורה בדברים גשמיים הקרובים לשכל ההמון רק בדברים שכליים וענינים שכליים, לא היו מבינים ההמון לא המלות ולא הענינים, ומפני זה נתן הספר בענין שיועיל לחכם ולסכל, וכל אדם יחזה בו כפי כחו וחכמתו ומדרגתו, יועיל לסכל שיתישב הענין בלבו ומחשבתו כי יש לו בורא נמצא שהוא חייב

ולא כפי שהם באמת, אין זה מכריח היותם סוברים שבאו בתורה מליצות שאין בהם צורך לעצם העניין. שהרי לדידם הצורך ברור והוא כדי להסביר לבני האדם מושגים אלווקיים שאין דרך לפורטם באופן אחר, אלא בהמשלה למציאות הגופנית. וממילא אין כאן לשון ייתר ומליצה ריקה. הנה תראה כי **הרמב"ם** (במו"נ ח"א פכ"ו) הביא כי מה שיתואר הבוי"ת בתארים המורים על הגשמות הוא להורות עליו ית' שהוא נמצא כי לא ישיגו ההמון בתחילת המחשבה מציאות אלא לגשם בלבד, וכו'.

ויותר מכן תראה במה שביאר **האברבנאל** שם, כי באמת לדברי הרמב"ם כל הלשונות המוגשמים כלפי הבורא אינו משל, אלא לשון משותפת המורה גם על המציאות הגשמית וגם על מציאות רוחנית אותה יש לשייך לבוי"ת (כפי שהראה בח"א עד פרק כה). ומה שנאמר 'דברה תורה כלשון בני אדם' הוא רק כדי להסביר מדוע נקטה התורה לשון משותפת ולא ביארה הדברים על נכון כפי שהם ממש. לפ"ז הרי שיש מקום להסביר שכל מילה נצרכת כיון שאינה מוסבת על המשמעות הפשוטה שנראית מיותרת אלא על הנשמע מהמשמעות המשותפת והרוחנית. ועוד נדון בשיטת הרמב"ם לקמן.

בעבודתו, ויועיל לחכם שיבין המלות ההם מצד החכמה, ועם זה יהיו הכל שוים בדעת מציאות הבורא יתברך".

הנה ברור שלדברי ר' בחיי המושג 'דברה תורה בלשון בני אדם' הוא הרובד הפשוט של דברי התורה, והמציאות הפנימית איננה סותרת לה וקיימת בד בבד עם הרובד הפשוט.

כדרך זו תמצא גם בעקידת **יצחק** בשער מח שכתב ש"באמרם ז"ל (ברכות ל"א א) 'דברה תורה כלשון בני אדם'. ירצו בזה ששמה התורה השגותיו יתעלה תלויות ומיוחסות אל כלים ואופנים גשמיים כמו שהם נמצאים בבני אדם לשכך את אזנם עם היות שהשגותיו נמצאות בו יתעלה במציאות יותר משובח לאין ערך ודמיון ולא בכלים ההם חלילה". היינו שהמילים המצויות בתורה הם כקליפה לתוך העמוק לאין שיעור ביחס אליו ית'. וגם בדברים אלו מובן שאין כאן ייתור או מליצה, אלא רובד פשוט שנושא בחובו רובד עמוק ושניהם קיימים בד בבד. וכן מובן גם בדברי **חובה"ל** בשער הייחוד פ"י.

גם לסוברים שהלשונות הגשמיים כלפי הקב"ה הם משל, אין זה מליצה ריקה

עוד צריך להבחין שגם לראשונים הסוברים שכל הלשונות המוגשמים בתורה כלפי הבורא אינם אלא משל

לאחת מכוונים כלפי האלוקות, אלא שהם משותפים גם לאדם בהשאלה והתורה דברה באופן שמשמע שמדברת כלפי תוארי ההשאלה לאדם - כלשון בני אדם - כשבאמת הוא להיפך. ומזה ברור לגמרי כי אין כאן שום לשון מליצית ויתרה כלל. ועוד נראה לקמן כדרך הזו בהרחבה.

סיכום היוצא מברור המושג דברה תורה כלשון בני אדם

לסיכום נקודה זו ניתן לומר כי המושג 'דברה תורה כלשון בני אדם', בין לתוס' הסובר כי יש לדרוש רק היכן שיש הכרח בזה, ובין למזרחי וסיעתיה שסב"ל שאין הדרישה ולשון בני אדם סותרים זל"ז, מצאנו כי אין בלשון המקרא ייתור ומליצה סתמיים לשם תפארת הלשון וכד'. אלא או שהדברים מוכרחים ואין ייתור לשון (תוס') או שיש צורך בהם אך לא תמיד ידוע לנו מהו (רא"ם). ולקמן יתבאר הדברים עוד. וראינו כי ראייה יש לדברי הרא"ם מחז"ל בספרא.

ביאור השל"ה למושג דברה תורה כלפי הלשונות הגשמיים

ראוי גם לציין מה שסברו חלק מהמקובלים בביאור לשון זאת בחז"ל ומהם השל"ה (תולדות אדם בית אחרון קנג) שביאר זאת באופן נפלא, ועל פי דבריהם ברור מדוע אין סתירה כלל בין 'דברה תורה כלשון בני אדם' להכרחיות הכפולות והלשונות ההמשליים הללו. וכך לשון השל"ה: "מה שאמרו רבותינו ז"ל (ברכות לא ע"ב) דברה תורה כלשון בני אדם, כדי לשבר האוזן. לדידי הוא להיפך, שבו יתברך השמות אמיתיים, ודברי לשון בני אדם הם נקראים כך דרך שאלה. אמנם הפירוש הוא כך: התורה היא מדברת אלה התוארים באדם, כאילו היה לשון בני אדם בעצם ולא בשאלה. ובאמת אינם לשון בני אדם אלא לשון קודש, והיה להתורה להזכירם באדם בענין אחר, ועל זה השיבו כדי לשבר את האוזן".

היינו שמבואר מדברי השל"ה כי באמת כל הביטויים שבתורה כולם עד

אם כל מילה בדברי הנבואה הכרחית - דעת הרמב"ם וסיעתיה

שהרמב"ם כתב בפתיחה למורה נבוכים על עניין המשלים בתורה. וזה לשונו:

"כי משלי הנבואה יש בהם שני

לשון הרמב"ם על משלי הנבואה בפתיחה למורה נבוכים

אחר הדברים האלה צריך לידע מה

הנביאים. ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים? שכל הנביאים בחלום... כל הנביאים על ידי מלאך לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה משה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר: 'פה אל פה אדבר בו'. ונאמר: 'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים'. ונאמר: 'ותמונת ה' יביט', כלומר: שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל. הוא שהתורה מעידה עליו: 'במראה ולא בחידות', שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו".

וכן מורה הרמב"ם עצמו בספר המורה (ה"ב פר' לה) שכל מה שיכתוב בספרו על הנבואה אינו מתייחס לנבואת משה: "וכבר בארתי לבני האדם כולם הארבעה הבדלים אשר נבדלה בהם נבואת 'משה רבנו' מנבואת שאר הנביאים, והבאתי ראיה על זה וגיליתיו בפרוש ה'משנה' ו'במשנה תורה', ואין צורך להשיבו, ואינו מענין המאמר. ואשר אודיעך אותו - כי כל דבר שאומר אותו בנבואה בפרקי זה המאמר אמנם הוא בצורת נבואת כל הנביאים, אשר לפני משה ואשר יבואו אחריו, אמנם נבואת 'משה רבנו' לא אדבר בה באלו הפרקים אפילו מלה אחת, לא בבאור ולא ברמיזה. והוא, ששם 'נביא' אמנם

דרכים. מהם - משלים, שכל מלה שבמשל ההוא יש בה ענין; ומהם - מה שיהיה כל המשל מגיד על כל העניין ההוא, ויבאו במשל ההוא הנמשל דברים רבים מאד, אין כל מלה מהם מוספת עניין בענין ההוא הנמשל, אבל הם ליפות המשל וסדר הדברים בו, או להפליג בהסתיר העניין הנמשל, וימשכו הדברים כפי כל מה שראוי בגלוי של המשל ההוא." עכ"ל.

היינו שמדברי הרמב"ם מובן שלא כל המילים הנאמרים במשלי הנבואה הכרחיים מצד עצמם אלא יש והם באים לנוי התיאור וכד', ולכאורה אפשר היה להשמיטם ולא היה נגרע מההבנה כלום.

מוכרח שדברי הרמב"ם מוסבים על ספרי הנביאים ולא על התורה

והנה אחר העיון מוכרחים אנחנו לומר כי כל דברי הרמב"ם כאן אינם מוסבים על התורה אלא על משלי הנבואה שבנביאים וכתובים⁴⁵. שכן הרמב"ם עצמו בהלכות יסודי התורה (פ"ז הל' ו) כתב שאין נבואת משה רבינו כוללת משלים כלל. וכך לשונו: "כל הדברים שאמרנו הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים חוץ ממשה רבינו רבן של כל

45 וכן העירוני הני תרי צנתרי דדהבא, האחים הרבניים ליאור ודניאל לביא שליט"א.

למחלוקת הרמב"ם עם המלבי"ם ועוד אם כל מה שכתוב בדברי הנבואה, הם מילות הנביא, או הנבואה עצמה שניתנה לו. דמכל מקום גם למלבי"ם דברי הכתובים נכתבו בלשון המחבר. ועם זאת הרי שמצאנו הוכחה **בזוהר** הק' כנגד שיטת הרמב"ם וסיעתיה. שכן כתב בפר' תולדות (קלה ע"א) כך: "תא חזי כתיב בשלמה (מ"א ה יב) וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף, והא אוקמוה, דחמשה ואלף טעמים הוו בכל משל ומשל דהוה אמר. ומה שלמה דאיהו בשר ודם כך הוו במלוי, מלין דאורייתא דקאמר קב"ה על אחת כמה וכמה, דבכל מלה ומלה אית בה כמה משלים, כמה שירין, כמה תושבחן, כמה רזין עלאין, כמה חכמאן, ועל דא כתיב מי ימלל גבורות יהוה".

הרי מפורש כי גם בדברי הכתובים כגון בספרי משלי קהלת ושיר השירים שחיבר שלמה, יש משמעות לכל מילה ומילה ויש בה עומק לפנים מעומק. וא"כ בוודאי שאין הזוהר מסכים כי יש כאן מילים מיותרות לא בדברי הנביאים ולא בכתובים.

ואף אם תאמר שבדברי שלמה יש רבותא לעומת שאר הכתובים, אין זה אלא בכמות המשלים והמשמעויות שיש בכל פסוק, אך לא שנאמר שבשאר הכתובים שנכתבו גם הם ברוה"ק ישנם מילים מיותרות.

יאמר אצלי על משה ועל זולתו בסיפוק. וכן הענין אצלי עוד בנפלאותיו ונפלאות זולתו, כי אותותיו אינם מכת נפלאות שאר הנביאים".

הרי שמוכרח שדברי הרמב"ם מוסבים על מה שכתוב בנ"ך ולא בתורה.

ואף שקודם לכן ביאר הרמב"ם כי שלמה המלך ביאר המשלים הנבואיים וכתב שם: "איני חושב שידמה אחד מבעלי הדעות השלמות שדברי התורה הרמוז כאן אשר ביקש (שלמה) עצות להבנתם ע"י הבנת המשלים הם דיני עשיית הסוכה והלולב ודין ארבעה שומרים". והרי דינים אלו כמובן מצויים דווקא בתורה ולא בנביאים וכתובים, ולכאורה על זה ביאר הרמב"ם דבריו, ועל זה נסוב הדיון; אמנם צריך לבאר שלא בא לומר אלא שמה שנאמר במשל שדברי תורה כמים עמוקים בבאר וכו', הכוונה לדברים הדורשים ביאור ולא דברים פשוטים ומובנים כהלכות ארבעת המינים וכד'. ואין כוונת הרמב"ם לרמוז לנו כי כוונתו גם על דברי התורה.

הזוהר – אין מילה מיותרת לא בתורה לא בנביאים ולא בכתובים

והנה לעצם מה שמוכן מהרמב"ם שבתורה אין מילים יתירות ואילו לגבי הנביאים והכתובים, הרי שיש מילים יתירות. ואין אנו נכנסים כאן

דעת הראב"ע

אמנם הנה⁴⁶ לכאורה מצאנו מי שסבר שישנם מילים מיותרות ומילות מליצה אף בתורה שבכתב ולא רק בנ"ך, ולא לכל מילה או אות יש לדבריהם חשיבות ומוכן.

כך כתב **הראב"ע** (הארוך, שמות כ, א): "ודע, כי המלות הם כגופות, והטעמים הם כנשמות, והגוף לנשמה, הוא כמו כלי, על כן משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים, ואינם חוששים משנוי המלות, אחר שהם שוות בטעמן... שפעם יאחזו דרך קצרה, ופעם ארוכה, כך יעשו פעמים להוסיף אות משרת, או לגרוע אותו, והדבר שוה", עיי"ש שהאריך בדבר, והביא דוגמאות רבות לזה, כגון: "אמר השם 'ותכלת וארגמן' (שמות כה, ד), ומשה אמר 'תכלת וארגמן' (שמות כה, ו). אמר השם: 'אבני שהם' (שמות כה, ז), ומשה אמר: 'אבני שהם' (שמות לה, ט), וכאלה רבים, ושניהם נכונים, כי הכתוב בלא וי"ו

אחז דרך קצרה, ולא יזיק, גם הכתוב בוי"ו לא יזיק, בעבור שהוסיף לבאר...".

עוד כתב שם ראב"ע: "משפט אנשי לשון הקדש פעם יבארו דבורם באר היטיב, ופעם יאמרו הצורך במלות קצרות, שיוכל השומע להבין טעמם. ודע, כי המלות הם כגופות, והטעמים הם כנשמות, והגוף לנשמה הוא כמו כלי, על כן משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים, ואינם חוששים משנוי המלות, אחר שהם שוות בטעמן".

הרי שלדעת הראב"ע לכאורה גם בתורה עצמה יש ייתורי לשון ומליצות שאין בהם חשיבות מצד עצמם, אלא לתפארת המליצה וכד'. אמנם צריך בזה עיון. שאפשר שהראב"ע מדבר רק מצד משמעות הלשון הפשטית, ולא יטען שאין כאן עומק לפנים מעומק, וצ"ע בדבריו ובמה שכתב בהקדמה לפי לתורה⁴⁷.

46 כך העירני והראני מקורות רבים בזה שהכנסתים בתשובה זו, הרב שמואל ישמח שליט"א מגבעת אסף - יכוננה עליון - וישר כוחו הגדול על זאת.

47 והנה במאה הקודמת הרהיב עוז בנפשו הגאווה ד"ר צבי גרץ, לדבר סרה בתורת ישראל, דברים אשר אוזן ישראל לא תוכל לשמוע, וכתב (כרך רביעי פ"ב עמ' 33 הוצ' יזרעאל ת"א, תש"כ) כי המדקדק הנודע ר' יונה ג' גנאח היה מבקר המקרא הנבון הראשון, שאם כי האמין באמונה שלימה כי כתבי הקודש קדושים בקדושה אלוקית, לא חשב את אפני ביטוייה לנעלים כ"כ עד כי יוכלו להביע דברים נעדי הגיון. כי אם סבר שאך כי הם מלאי רוח אלוקים, בכל זאת נאמרו בלשון בני אדם כיון שנתנו לבני אדם (עפ"ל). עד כאן דברי המנאץ ומחרף מערכות אלוקים חיים בגאווה ובוז. וכל המכיר את ספריו יראה כמה כפירה ואוון מצויים בדברי אותו

בירור דעת הרמב"ן והראשונים שנוקטים חילופי אותיות במקרא

משמעות בחילוף זה - שזו מצוות עשה וזו לא תעשה. אמנם בשינויי אותיות וכד' לא טענו חז"ל כן ולא נדרשו לכך, שאין חילוף האותיות ותוספת הוא"ו כלום לעניין המשמעות הנגלית. אמנם אין זה רומז על כך שהרמב"ן סובר שאין משמעות פנימית לפחות לשינויים אלו כלל.

מוכרח שלדעת הרמב"ן יש משמעות לכל שינוי וחילוף באותיות התורה

ודע שדבר זה מוכרח בהבנת הרמב"ן כפי שאראך מישרים. שהנה הרמב"ן כתב בהקדמתו לפירוש התורה כי משה רבינו כתב כל התורה מפיו של הקב"ה. ולא יעלה על הדעת שהקב"ה אמר לו כתוב כך והוא שינה מדעתו לכתוב אחרת. ומילא תאמר כן בשינוי אות בכתוב חסר או מלא (שזה נראה לקמן שגם הוא בלתי אפשרי), והרי

אמנם מה שכתב הרמב"ן (בשמות כ, ז ד"ה 'זכור את יום השבת') שחסרון או תוספת וא"ו וכדו' אינה בעלת משמעות - שהרי כתב על השינויים שבין כתיבת עשרת הדברות בספר שמות לכתיבתם בספר דברים: "אם החליף בדבור השני 'וכל תמונה' ואמר 'כל תמונה' בחסרון וא"ו, והוסיף אותה ב'ועל שלשים', וכן כל כיוצא בזה בשאר הדברות - אין בכך כלום, כי הכל אחד". אין כוונת הרמב"ן לומר שאין לכך שום חשיבות וההחלפה נעשית כאקראי. אלא נראה שאמר זאת לעומת מה שכתב קודם לכן כנגד דברי הראב"ע שהבאנו לעיל (שטען על החילופין שבין הכתיבה בדברות הראשונות והשניות, שאם אכן הדברים נאמרו דיבור אחד מדוע חז"ל לא נזדקקו לומר כן בכל השנויים השונים לומר כן), ועל זה אמר הרמב"ן שדווקא בזכור ושמור טענו חז"ל כן, שהרי יש שינוי

ד"ר נלוז. וטענתו על ר' יונה ך' גנאח היא כי "השכיל לתקן" את המקרא במאתים מקומות לערך ולשנות תיבות פה ושם, כדי שימעו הדברים הגיוניים. והאמת שלא הייתי נדרש לזה כלל, אלא שלצערנו בושתינו וחרפתינו, ישנם אנשי דלא מעלי שמחרים מחזיקים אחר הטעיותיו. ובעוני בדקתי בספרו של ר' יונה ך' גנאח - ס' הרקמה פרק כה' -כח' וכלל לא מצאתי מה שכתב. שאע"פ שאכן הוא מציע שם שינויים בלשון המקרא, אין זה מצד הרצון לשנות התיבות, ולא היה הוא כלל מבקר מקרא ח"ו, אלא נקט בדרך פרשנות בסגנון של "אל תקרי כך אלא כך", וכל דברי אותו ד"ר אינם אלא כדברי הכסיל החפץ בהתגלות ליבו וכבר עמד על כך הר' חיים הרשנון בספרו על התורה.

ליפוף, קוץ וכד' יש לו חשיבות שכן נכתב ע"פ הקב"ה בעצמו. וכבר ראינו שבזה היו רמוזים שערי הבינה וכד'. ועוד שאין פעולת חכם באה לשוא. ומזה ברור כי ק"ו שאין לומר שחסרון אותיות או שינויי מילים אינם בעלי חשיבות.

הרמב"ן - כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה עוד כתב הרמב"ן שם בהקדמה כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, וכולה במקורה רצף אחד ללא פיסוק אותיות:

"עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה. שהתיבות מתחלקות לשימות בעניין אחר. כאלו תחשוב על דרך משל כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות. כגון בראש יתברא אלוקים. וכל התורה כן מלבד צירופיהם וגימטריאותיהם של שמות. וכבר כתב רבינו שלמה בפירושו בתלמוד עניין השם הגדול של שבעים ושתיים באי זה עניין הוא יוצר משלשה פסוקים ויסע ויבוא ויט. ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר - פסול, כי זה העניין יחייב אותנו לפסול ספר תורה שיחסר בו וי"ו אחד ממילת אותם, באו מהם ל"ט מלאים בתורה. או שיכתוב הו"ו באחד משאר החסרים וכן כיוצא בזה. אף על פי שאינו מעלה ואינו מוריד כפי העולה

הביא הראב"ע שיש שינויים בלשונות בין הדברות השונות.

עוד כתב הרמב"ן שם, כי כל שערי הבינה נמסרו למשה, "כפירוש או ברמיזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות, בכתובות כהלכתן או המשתנות בצורתן כגון הלפופות והעקומות וזולתן. או בקוצי האותיות וכתריהן כמו שאמרו: כשעלה משה למרום מצאו לקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות. אמר לו אלו למה? אמר לו עתיד אדם אחד לדרוש בהם תילי תילים של הלכות".

הרי מובן מזה שניים:

א. שהקב"ה כתב עצמו את התורה וממנה העתיק משה רבינו. וכמו שכתב הרמב"ן עצמו: "והנה משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכתוב". ואם תאמר שהרמב"ן כתב שכל התורה כולה הגיעה מפיו של הקב"ה למשה, והרי זה סותר למה שאמר לפני כן שזו כהעתקה מספר. יש לומר ברור כי כיון שאמר לקמן שהתורה כולה הייתה כתובה באופן של אותיות רצופות בלי הפסק מילים, היה הצורך לקב"ה להשמיע למשה את הפסק המילים. אך צורת האותיות - חסרות ויתרות, ליפופים וכתרים - וכד' היה משה מעתיק מהתורה השמימית שכתבה הקב"ה.

ב. נוסף לכך מובן שכל מילה, אות,

אהו"י שמתחלפות ולא כתבו שיש לזה חשיבות וכד'. כך תמצא ברס"ג על מדבר כו, ט; וברש"י ויקרא יט, טז; רד"ק מל"א יא, יז; רד"ק שמ"א כח, לב; רמב"ן בראשית ל, כ; רמב"ן שמות טז, י ושמות כח, כח; בכור שור שמות יב, יג; חזקוני שמות ג, טז; ר' בחיי שמות כ, יז ושמות כא, א והוא ע"פ חילופי אתב"ש ומקור הדברים בבמד"ר יג; ועוד רבים רבים. וכל המעיין במקרא ימצא חילופי לשון זעירים בין פרקים מקבילים בספר שמואל ובספר דברה"י, לדוגמא, כמו 'בת שבע' שהופכת ל'בת שוע', 'דודנים' ל'רודנים', 'חשכת' ל'חשרת', 'בן הדד' ל'בן אדד', וכו'. וכל אלו הדוגמאות שבדבריהם ז"ל, י"ל שלא מפני שאין לזה עניין וחשיבות מצד האמת, אלא שע"פ הפירוש הפשוט אין לזה משמעות לשינוי הבנת העניין, ורבותינו אלה ביארו לנו כי אכן למשמעות הפשוטה אין בחילופים האלו עניין לשינוי התוכן.

ראיות לנכונות הביאור הזה בראשונים

והראיות לזה הם רבות, כך הגם שרש"י נקט בכמה מקומות שישנם אותיות מתחלפות ולא כתב החשיבות שבזה, הרי שהוא עצמו פירש את הגמ' בסוטה (מט ע"א) שאמרה משמת ר"ע בטל כבוד התורה, וזה לשונו:

במחשבה. וזהו העניין שהביא גדולי המקרא למנות חסר ויתר בכל התורה והמקרא, ולחבר ספרים במסורת עד עזרא הסופר הנביא שנשתדל בזה. כמו שדרשו מפסוק ויקראו בספר תורת האלוקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא. ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה בעניין הזה שהזכרנו היה. שהיתה הכתיבה רציפה בלי הפסק תיבות, והיה אפשר קריאתה שתקרא על דרך השמות ותקרא על דרך קריאתנו בעניין התורה והמצווה. ונתנה למשה על דרך חילוק קריאת המצווה. ונמסר לו על פה קריאתה בשמות".

הרי מפורש כתוב בדברי הרמב"ן, כי מה שנאמר שאין בחסרון הו"ו או יתרונן חשיבות, זהו רק מצד המשמעות הפשטית, ולא מצד האמת. ותדע שכן הוא, שכתב הרמב"ן על הפסוק "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (ויקרא ד, כה) "כי תורת ה' תמימה אין בה חסר ויתר.

כך יש לפרש בשאר מקומות שמפורשים מעין זה הראשונים

והנה כך כפי שביארנו בדברי הרמב"ן ע"פ ההכרח בדבריו, יש לבאר בכל המקומות שכתבו הפרשנים שיש חילופי אותיות וכד'. כגון אותיות

ומליצויות בלבד בתורה, גם לדעת רבותינו אלה.

ואפשר שיש לדבר זה עוד ראייה ממה שהעיר הראב"ע (בפי' הארוך שהבאנו לעיל (שמות כ, א). שאע"פ שהוא טען שאין שום חשיבות לשינויים במילים וכו' ואף אלו המצויות בתורה- נראה שלא זאת היתה שיטת הפרשנות המקובלת בדורו, שהרי כתב: "והנה בני הדור יבקשו טעם למלא גם לחסר". הרי שהפרשנות המקובלת היא שיש משמעות פנימית לשינויים, ויש לחפשם ולמוצאם.

"שהיה נותן ליבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות, וכל שכן תיבות יתירות ואותיות יתירות, כגון כת ובת אני דורש (סנהדרין נא ע"ה) וזהו כבוד תורה גדול שאין בה דבר לבטלה". הרי שגם רש"י סבר שיש לדרוש כל קוץ וקוץ מן התורה ויש לזה חשיבות ועניין, אף שנקט בכמה מקומות - כפי שהראנו לדעת לעיל - שיש חילופי אותיות שאינם בעלות משמעות. וכן נקט גם ר' בחיי כפי שנראה לקמן. א"כ אין לנו הכרח וצורך לומר דבר זר כזה שישנם מילים יתרות וכפולות

עוד מהסוברים שאין מילים יתרות במקרא

ומכלל דבריו מובן שכוונתו לכל מילי ומילי. וכן כתב ר' עובדיה מברטנורה על מסכת אבות (פרק ד משנה ו) ש"הדורש החסרות והיתרות שבתורה ומראה טעם כל קוץ וקוץ לומר שאין בה דבר לבטלה אין לך כבוד תורה גדולה מזה". ונראה שמקורו מדברי רש"י (שהבאנו לעיל) על הגמ' בסוטה מט ע"א שאמרה משמת ר"ע בטל כבוד התורה. וביאר שם רש"י: שהיה נותן ליבו לדרוש כל קוץ וקוץ של כל אות, וכל שכן תיבות יתירות ואותיות יתירות, כגון כת ובת אני דורש (סנהדרין נא ע"ה) וזהו כבוד תורה גדול שאין בה דבר לבטלה". וכן כתב

ואכן, אחר העיון והחיפוש מעט (ויש עוד להשלים היריעה ועוד חזון למועד), אחשוב כי רוב רובם של גדולי ישראל שבכל הדורות סברו שאין לומר שיש דבר בטל במקרא, ולא הסכימו לקבלם כלל כלפי התורה, ורובם כלפי הנבואה ויש אף כלפי דברי חז"ל. ולכן להלכה בוודאי שדברי הראב"ע נדחו.

דהנה ר' יונה בשערי תשובה (שער שלישי אות קמה) כתב שהפירוש בדברי חז"ל למגלה פנים בתורה, הוא האיש אשר העיז פניו לדבר על התורה ואומר שחנם נכתבו בתורה אלה הפסוקים וסיפורי העניינים האלה.

אלף שנים, שנאמר (תהלים צ, ד): 'כי אלף שנים בעיניך כיום' וגו'. ומזה תוכל להבין שאין אות אחת בתורה לבטלה, אבל הכל בחכמה ובהשגחה גמורה. וכן העיד לנו משה ע"ה בסוף התורה (דברים לב, מז) כי לא דבר ריק הוא מכם, ודרשו חז"ל (בראשית רבה א, יד) ואם ריק הוא, מכם הוא ריק. עכ"ל ר' בחיי.

כל התורה שמותיו של הקב"ה וממילא אין חסר ויתר

והנה כבר ראינו בהק' הרמב"ן שכתב שכל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, וממילא מובן שאין בזה חסר ויתר. ובאמת מצאנו כן בזה פר' אחרי מות (עא ע"א) שכתב שס"ת פסול הרי הוא שקר בשמיה דמריה. וכן בספר **שערי אורה** (השער החמישי) כתב ש"התורה שבכתב היא סוד השם הזה הנקרא הוי"ה יתברך, כי כל התורה היא כמו סוד צורתו של יהו"ה יתברך, ואם חס ושלום יחסר בה אות אחת או נוסף בה אות אחת אינה תורת הוי"ה, לפי שאינה צורת סוד זה השם". וכן ביאר ר"א **אבולעפיה** בספר מפתח הספירות - פרשת מסעי, "כי מאחר שכל התורה כלה שמות (של הקב"ה) אין בה דבור גדול או קטון ואפילו נקודה גדולה או קטנה שאמרה משה מדעתו, אבל הכל היה מפי השם לאזני משה". וכן

הרשב"א בתשובה (שו"ת הרשב"א החדשות סי' ספז) שמאז ימי מרע"ה עמדו החכמים שקבלו התורה מפי מרע"ה ודקדקו בכלל המצות עד שלא השאירו מילה מיותרת בכלל התורה שלא באו לענין סיבת כתיבתה.

ועי' בדברי **הבאר שבע** על הוריות (דף ג ע"ב) שהביא דברי **המהרלב"ח** בתשובות (סי' קמז ד"ה והואיל ואתת) שסב"ל שלא רק בדברי תורה אין מילה מיותרת אלא אף בדברי נביאים.

רבנו בחיי על בראשית (פרק יח פסוק ה) דרש כזאת, והוא סב"ל שאין אף ייתור או חסור אפילו של אות אחת בתורה. ומזה למד, שאברהם הכיר באנשים שבאו אליו שיש בהם צד מלאכות שהרי כתוב: 'וסעדו לבכמ'. "ועל כן אמר לבכמ ולא אמר לבבכמ, כענין שכתוב בבשר ודם (תהלים קד, טו) 'ולחם לבב אנוש יסעד', לפי שבשר ודם יש לו שני לבבות יצר טוב ויצר הרע, אבל המלאכים אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים. הנה חסרון אות הבי"ת למדנו כמה ענינים. וכן: 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ' (שמות לא, יז) שעל דרך הפשט היה ראוי שיאמר בששת, וחסרון אות הבי"ת מלמדנו כמה ימות העולם. כי ה' יתברך עשה את השמים ואת הארץ ששת ימים, כלומר ששת אלפים - כי יומו של הקב"ה

כן דעת רבותינו האחרונים

עוד מרבותינו האחרונים כתבו כן, ראה מה שכתב בשל"ה בתולדות אדם (בית חכמה א), וכן **המנחת שי** על במדבר (כט פס לה), וכן רבינו **בעל אור החיים** כתב בפר' נשא פ"ז שיש לדעת כי סדר תורתנו הקדושה ותיבותיה ואותיותיה ספורות, מזוקקות וחצובות ממחצב קדוש ונורא, ונפלאים המה למכיר בהם ויותר פליאות נעלמים מעין כל. והביא לכך ראייה שאין אפילו אות אחת שאינה במקומה: "הלא תמצא כי יש אותיות נרגשות במבטא התיבות ואינם בכתב כגון יהושע. כי במבטא ישנו להרגש של אות הוי"ו בין שי"ן לעי"ן ואינה במכתב, וישנה להכיר כי אותיותיה ספורות מזוקקות ואי אפשר להוסיף אפילו אות אחת הגם כי תצטרך למבטא הקריאה ותהיה נקראת הגם שאינה כתובה, ותהיה קרי ולא כתיב, וקבעה התורה הוא"ו שלא במקומה להעיר בנסתרות".

כמו"כ כתב הרב **חיד"א בפני דוד** (בראשית פרשת תולדות פס' יג) "שאינו לנו לתלות בתורה תיבה יתירה משום יפוי הלשון". **והש"ך** על בראשית (א), א) האריך בעניין זה. גם **הגר"א והמלב"ם** הפליאו להראות איך אין אפילו מילים נרדפות והכל בדרך מכוונת. ועי' גם **באגרא דכלה** (שטו, א) לגר"צ מדינוב. ועי' עוד במה שכתב

כתב **המבי"ט בבית אלוקים** שער היסודות (פר' סד).

וכן כתב ר' **שמעון לביא בעל הכתם פז** על הזוהר בפרשת נח (דף סא ע"א), וז"ל: "וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה". אמאי נשחתה? בגין דהשחית כל בשר - הדגיש כפל הענין במלו' שונות. וזה שצריך אתה לדעת, שאין בכל התורה אפילו אות אחת נוספת וכ"ש תיבה אחת וכ"ש כפל ענין, ואפילו בנביאים ובכתובים. ומה שכותבים המפרשים הפשטנים כפל הענין במלות שונות - לפי שלא מצאו ידיהם לפרש הכפל ההוא כפי דעתם ועשוהו כדמיון מליצה המכפלת דברים במלות שונות. ולא כן הדבר, כי הכל נכתב בדיוק, אם דברי התורה כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני ואם דברי הנביאים והכתובים, כלם נכתבו ברוח הקדש ואין בהם דבר נכפל ונוסף שלא לצורך כי כלם נכתבו כידי אלהיהם עליהם".

ועוד הוסיף לומר כן בזוהר פרשת בראשית (דף ח"י ע"א) וז"ל: "כל תיבות התורה עשויים באמת וישר, ואפילו בתיבות השונות שהם ממשמעות אחד, לא יכתוב הכתוב תיבה אחת מהן ויניח חבירתה שהיא מהמשמעות עצמו, אם לא לרמוז על ענין סוד".

ועי' כמו כן בדעת ר' **שם טוב ך' שם טוב בספר האמונות** (שער ד פ"ב).

מלה זו הונחה להורות על הנפעל. כמו: ראובן הכה את שמעון. אם נאמר ראובן הכה שמעון, לא נדע מי המכה ומי המוכה, וע"י מלת 'את' נדע שהמוכה הוא שמעון. ומה שאמרו חז"ל 'את השמים' - לרבות תולדות השמים, דע על מה אדני דרשת רבותינו הוטבעו. והוא: כי כל מלה שם ופעל משותף בהבנה לכמה ביאורים. ופשט המלה הוא ביאור המלה לפי המשך ענינה, והדרש הוא הבנת ביאורה המשותפת לה. והבנת מלת 'את' היא לשני פנים: הא' - אשר יורה על הנפעל, והב' - על דבר המצטרף, כמו: 'אתי', 'אתך'. הנה לפי השקפת ביאורו הפשוט מלת 'את' הכרחית כאן. ולרבותינו כפי הבנה המשותפת 'את השמים' - עם השמים, ולזה אמרו: תולדות השמים. והא לך לשון רבותינו במדרש: ר"י שאל את ר"ע וא"ל: בשביל ששמשת את נחום איש גם זו, הדין 'את' דכתיב הכא מה הוא? א"ל: אם נאמר 'בראשית ברא אלהים השמים וארץ', היינו אומרים שמים אלהות הן. א"ל: כי לא דבר ריק הוא ואם ריק הוא מכם, למה שאין אתם יודעים לדרוש! אלא: 'את השמים' - לרבות חמה לבנה ומזלות. 'ואת הארץ' - לרבות אילנות דשאים וג"ע. ע"כ, הנה ר"ע הראה לו שאינו מיותר, ומה השיב לו ר"י? אמנם בלשון צחה שאין אתם

הרצ"ה מלובלין בפרי צדיק פר' חיי שרה (אות ז) ובפר' תזריע (אות ט). כן כתב גם **הנצי"ב בהעמק דבר** בהקדמת ספר ויקרא. והוסיף (בדברים לב, מז) שם שזוהי דווקא סגולת ישראל לדעת לדרוש כל הייתורים והחסורים שיש לכאורה בתורה.

גם לאחר דרשת בחז"ל, יש חשיבות למה שנכתב באופן פשוט ולא נכתב לשוא באופן הזה.

בכתב ובקבלה (בדברים כד, טו) הוכיח מהגמרא כי גם כשלמדו חז"ל דברים מייתור לשון או על דרך המדרש מלשון התורה, עדיין סברו כי יש ללמוד מעצם פשט המילים והם לא נכתבו לשוא. והביא שם שכך כתב **הרב מגלת אסתר** (בפרש השני לסה"מ), ולזה מצאנו בכמה מקומות בתלמוד שאחרי שדרשו את המקרא, מקשו פשטי דקרא במאי כתיב? - עי' קדושין פ' ע"ב, עירובין ס"ג ב', חולין קל"ג א', ערכין ח' א'. ועי' שכן כתב גם **המלבי"ם** על הפסוק "עדות ה' נאמנה" (תהילים יט, ח). ועוד הוכיח בעל **הכתב והקבלה** (על בראשית פרק א פסוק א) כי גם כשיש מילים שנראות מוכרחות בתורה, אך אם מצד משפט הלשון אפשר להבינם באופן אחר, בהכרח שיש בהם הבנה נוספת. וראיתו מדברי חז"ל: "שהנה 'את'.

שלא נאמר 'את צעיר' או 'בצעיר' לכן תלוי בבחירתו (הגר"א) "עכ"ל הרב כתב וקבלה.

הרי שאין בתורה שום אופן של יתרון וחסרון, ואף שום הבנה היכולה להעמס על המילים אינה מיותרת או נדחית.

יודעים לדרוש. ר"ל לפי הפשט אינו מיותר כי הוא הכרחי, אבל לפי הבנתו השנייה שהוא מצטרף, אין אתם יודעים לדרוש, כי הדרש יובן מאופן המשותף אל התיבה, ודרש לרבות חמה וכו', וע"ז הדרך אמרו רבותינו על 'זרב יעבוד צעיר' - זכה וכו', מפני

תורת ה' תמימה - כגוף ומקשה אחת

השמים, חוץ מפסוק זה שאמרו משה מעצמו, הוא בכלל "כי דבר ה' בזה" (במדבר טו, לא), וכופר בכל התורה. כי מאחר שכל התורה כולה דבור אחד הוא, ואין זה בלא זה, דהיא כמו נקודה אחת, ואין לה מקצת, ואם כופר במקצת - הוא כופר בכל התורה. עכ"ד. ע"פ דברים אלו, מובן לדברי המהר"ל שאין חלק בתורה שאינו אחוד עם שאר החלקים כמקשה אורגנית אחת, וממילא אין לחלק בין מילים הנראות נצרכות לבין מה שאינו נראה מוכרח מצד הפשט.

כדברים אלו כתב גם בספר **מעולפת ספירים לר' שלמה אלגזי** (יום שני אות כז), שכשם שיש באדם אברים אברים והכל מתחבר בגוף אחד, כן התורה כולה איברים ופרקים ומתחברים למסכתא אחת. ועי' עוד בדברי **הגר"א** על משלי (א, ט) שכתב שהתורה כולה אור אחד. וכן דעת נאמן ביתו **הגר"י חבר באור תורה**

ונראה לומר כי לכך כיון דוד המלך ע"ה בכתבו (תהילים יח, ט): "תורת ה' תמימה משיבת נפש". היינו: שהתורה שלימה ואין בה חסרון ויתרון כלל. וכן כתב **בשושן סודות** (אות תקכג) שהתורה תמימה אין בה חסרון כי נתנה ממדת אמת, ולכן אין להוסיף בה או לגרוע ממנה. וכן מפורש **בעיקרים** (מאמר שלישי פכ"ג).

ע"פ זה מהלכים גם דברי רבותינו המסבירים שהתורה כולה גוף אחד, כפי שתראה את דברי **המהר"ל בגור אריה** (על שמות כ, א) שכתב שכל התורה כולה היא מקשה אחת כולה, שכולה נאמרה בדיבור אחד - שהרי עשרת הדברות אמר הקב"ה בדבור אחד כו'. ואף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, הרי נעשה זה כדי לומר כי כל התורה עניין אחד ודבור אחד, שהרי כל התורה הם יוצאים מעשרת הדברות. ונפקא מיניה בזה: שאם אמר ש'כל התורה כולה מן

כולא חד ולא אברין דמלכא לחוד כפיקודין עכ"ל. ממילא ברור כי כיון שאורייתא וקב"ה כולא חד, כשם שאין בו פרקים ואברים וכו' כך התורה כולה מקשה אחת. וכן תמצא **בדגל אפרים** פר' האזינו ד"ה כי, **ובתפארת שלמה** פר' יתרו ד"ה נעבד להון כיתרין.

(לט) שכתב שהתורה כולה דמות אדם שלם בכל פרטיו. כך גם מובן מדברי האדמו"ז **בעל התניא** שכתב בספרו ליקוטי אמרים (פכ"ג) כי כל צירופי אותיות התנ"ך הן המשכת רצונו וחכמתו המיוחדות בא"ס ב"ה בתכלית היחוד, שהוא היודע והוא המדע וכו' וז"ש דאורייתא וקב"ה

ראייה שאי אפשר שיהיה יתרות וחסרות סתם, ובדין ס"ת

שחסר בו אות אי מיקרי ס"ת

ספר אחד ע"פ רוב ספרים, משמע שלא קיבלו שיש אפשרות של שינוי וחילוף כלל אף אם אין בזה משמעות. והגה נפשך: לו לא הייתה משמעות לשינוים אלו, מה הטורח לחפש ולמצוא השינויים ולהכריע ביניהם?!

ראייה ממשכת מנחות שספר שחסר אות אינו בגדר ס"ת

והנה כמו כן תמצא בגמ' מנחות (ל ע"א) שנחלקו חז"ל לגבי שמונה פסוקים אחרונים שבתורה אם כתבם משה או יהושע. וגזר שם ר"ש בפשטות: "אפשר ס"ת חסר אות אחת וכתב לקוח את ספר התורה הזה?!" הרי שברור לגמ' כי ספר תורה איננו יכול להיות חסר אף אות אחת. ודע, שגם הסוברים שם שיהושע כתב שמונת הפסוקים הללו לא חולקים על

ראייה ממשכת סופרים

ואמת נראה עוד, כי ישנם כמה וכמה ראיות מחז"ל לכך שכל מילה ומילה בתורה יש לה חשיבות ומשמעות, ואין מילים מיותרות או כפולות לשוא. וכך **במשכת סופרים** (פרק ו הלכה ד) איתא: "אמר ר' שמעון בן לקיש, שלשה ספרים נמצאו בעזרה, ספר מעון, ספר זעטוטי, ספר הוא. באחד מצאו כתוב מעון, ובשנים מצאו כתוב מעונה אלהי קדם, וקיימו שנים וביטלו אחד; באחד מצאו כתוב וישלח את זעטוטי בני ישראל, ובשנים מצאו כתוב וישלח את נערי בני ישראל, וקיימו שנים וביטלו אחד; באחד מצאו כתוב אחד עשר הוא, ובשנים מצאו כתוב אחד עשר היא, וביטלו אחד וקיימו שנים".

הרי ממשכתא דא, שנאמר שביטלו

איברא, דבגיטין (ס ע"א) הביאו בגמ' דברי ר' יוחנן שס"ת שחסר יריעה אחת אין קורין בו. וכן הסיק למעשה **התוס'** במסכת מגילה (ט ע"א ד"ה בשלמא) שיש לדייק שדווקא בחסרון יריעה אין לקרות בו ולא בחסרון פחות מזה. ולכאורה יש ראייה מזה שגם בחסרון כזה מיקרי ס"ת ונשאר בקדושתו.

ואף לרמב"ן בגיטין שם שכתב לחלק בין חסרון באמצע הספר שפוסל אף בחסרון אות אחת, לבין חסרון בסוף הספר שחסר דווקא ביריעה, הרי לכאורה גם הוא סב"ל שעדיין מקרי ס"ת ואף בחסרון יריעה - דמה לי בהתחלה ומה לי בסוף.

אמנם עי' ברשב"א שם שהקשה על דברי הרמב"ן מהא דאדרבה בסופו ותחילתו ניכר יותר החסרון מאשר באמצעו, וראייתו ממגילה שנפסלת בחסרון ההתחלה שבה ולא בחסרון אותיות מטושטשות אפילו הרבה באמצעה. וכן כתב המאירי שם.

חלוקת הראשונים בין חובת הקריאה לבין הגדרת ס"ת

על כן נראה היה ליישב ולבאר דברי הרמב"ן והמרדכי, שהם סב"ל כפי מה שהביא הר"ן בפ"ב דמגילה, וכן הביא מרן הב"י ביו"ד (סי' רעט) בשם מהר"י **בי רב והרשב"ש** שהביא גם הוא דברי הר"ן (ע"מ ליישב הסתירה שבין הרמב"ם

כך שיתכן שיהיה חסר אות אחת, אלא רק האם יתכן שעל שם שיהיה כתוב בעתיד שמונה פסוקים אלו, יחשב כבר עתה כספר תורה. ועי' בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' רעח' שכתב שכך פשוט לגמ' שלא יתכן שם ס"ת בחסרון אות אחת. וזה הוא המורה שיש משמעות לכל אות ואות בתורה.

מחלוקת הראשונים בדיון ס"ת שחסר אות

אמנם ידעתי כי נחלקו רבותינו בעניין דינו של ס"ת שחסרה בו אות אחת. שהנה **המרדכי** בפ"ב ממגילה (רמז תשצג) כתב שגם ס"ת שחסרים בו אותיות או תיבות אין להפסיק את הקריאה בו. וכבר ראינו מה שהקשה **החת"ס** על כך וראייתו מהגמ' במנחות שאף בחסרון אות אחת לא קרוי כלל ס"ת. ואכן בטור יו"ד (סי' רעט) הביא מרן הב"י מה שכתב **הרא"ש** בתשובה שהקורא בס"ת שחסרה בו אות הקריאה שקראו לא כלום היא, וכן כתב **הרשב"א**, ו**במגדול עוז** הביא שכן הסכימו כל חכמי ספרד ומהם **הראב"ד הרמב"ן והר"ן**. ובשו"ת **הרא"ם** (סי' י) הרחיב לומר שס"ת שחסר אות אחת אינו נקרא פסול, אלא אינו ס"ת כלל. וכן כתב **ר"י שוועיב** בפר' בהעלותך שזוהי הסיבה שהתורה צוותה לכתוב כסימניות נ' הפוכה שאל"כ הרי הוי אות מיותרת בתורה ויפסל הספר.

גם למהר"ל ישנה חשיבות בכל אות ואות
שבס"ת

והנה טרם נעלה דברי המהר"ל על ראשנו ונדון במה שיש להשיב על דבריו, צריכים אנו למודעי, שאף למהר"ל פשוט שכל אות וכל תיבה חשובות ובעלות משמעות אלוקית שאין לשערה ואין כאן דבר בטל. וכפי שכתב בעצמו (בפרק סד) ש"אין לומר בתורת ה' שום תיקון כלל ואין בו שינוי, כי דברי אלוקים חיים אין בו תוספת וגרעון כלל ולא שינוי לא בתיבה ולא באותיות ולא בנקודות, רק הכל נמסר הלכה למשה מסיני". וכן כתב (בפר' סג), כי אף התגין אינם לבטלה ויש לדרוש מהם תילי תילים של הלכות. וכן (בפר' סז) כתב בביאור הגמ' בעירובין שנבארה לקמן, כי מה שנאמר שאם מחסר תיבות בס"ת נמצא מחריב את העולם, הוא מפני שהתורה היא סדר העולם. וכל תיבותיה מכוונות איפוא כנגד איברי העולם, ואם מחסר בהם הרי שמחסר בעולם.

המהר"ל – אין לחלק בין חובת הקריאה לבין קדושת ס"ת

ומכל מקום נדון עתה בדבריו. וראשית צריך לזכור מה שהעלנו לעיל, כי המהר"ל התנגד בדבריו כפי שעולה מהם- אע"פ שלא מקשה על דבריו ישירות, ואע"פ שבסוף הפרק

בפסקיו לתשובותיו), שיש לחלק בין חובת הקריאה - שבזה יתכן ויוצא אף בס"ת חסר, לבין עצם ההגדרה של ס"ת - שלזה אי אפשר שיקרא ספר אם חסר בו אות. וכן ראיתי שכתב ב"תפארת יעקב" (גזונטהייט). וא"כ, יש לומר: כי גם לדעת הרמב"ן מצד עצם הגדרת ספר התורה אינו אלא באופן שהוא מלא בלא שום חסרון ואף של תיבה אחת, אבל לעניין חובת הקריאה יש להקל אף ביריעה חסירה.

בירור שיטת המהר"ל

ואחר כל הנז"ל, צריכים אנו לברר שיטת המהר"ל בתפארת ישראל (פר' סז). שהנה כתב הרב לסתור דעת רבותינו הראשונים הנ"ל, שהוא סב"ל שאף בחסרון אות אחת או תיבה אחת עדיין הוי ס"ת ונמצא בקדושתו. אמנם יש לדעת כי אע"פ שכותב המהר"ל בסוף הפרק הנ"ל כי הוא מצדד כשיטת התוס' והר"ן שהתירו לקרוא בס"ת שיש בו חסרון תיבות, רחקו מעגלותיו מדרכיהם, וכפי שהביאם הב"י. שכן לדעת הר"ן יש לחלק בין תקנת הנביאים לקריאה בתורה לבין מה שנאמר במצוות כתיבת ס"ת - ואף לדידיה אין כאן ס"ת כשחיסר תיבות, ורק משום קריאת ס"ת יש להתיר שבכל אופן מקיים תקנת הנביאים.

בעירובין (יג ע"א) שכתוב שם מה שאמרו משום ר' מאיר: "אמר לו ר' ישמעאל: בני מה מלאכתך? אמרת לו לבלר אני. אמר לי: בני, הוי זהיר במלאכתך, שמלאכתך מלאכת שמים. שמא אתה מחסר אות אחת או מיותר אות אחת. נמצא אתה מחריב את כל העולם".

והנה על גמ' זו עמד המהר"ל ובראשית דבריו דחה ביאור רש"י ותוס', שסברו שמירי בחסרון אות שמשנה את המשמעות ושאפשר להסיק מחסרון זה שגיאיות תמורות באמונה. היינו כשמחסר אות א' מהפסוק "ה' אלוקים אמת" וכד'. ודחה זאת המהר"ל שאין זה שכיח, ועוד: שאם היה ספר התורה פסול בכך, כבר מוזהר הסופר ועומד ומה לר' ישמעאל לומר שמחריב העולם. ועוד: שא"כ לא היה לומר שמחריב העולם אלא שעושה האדם כופר.

מסיק מכאן המהר"ל, שהוכרח לנו לומר שאף בחסרון אותיות מקרי ס"ת ועומד בקדושתו, שאל"כ לא היה בחסרון זה בכדי להחריב העולם. היינו: שכיון שהתורה היא סדר העולם, אם מחסר או מיותר, הרי שמחסר ומיותר בעולם ובזה מחריבו. וזה אפשר רק אם תאמר שיש כאן ספר שהוא סדר העולם - ספר תורה, וכן שעומד בקדושתו.

ואמת, כי רעדה אחזתני בבואי למידה

כותב שהולך כדבריו - לתירוץ הר"ן ושיטתו המחלקת בין הגדרת ס"ת וקדושתו לבין מצוות הקריאה. שכן לדעת המהר"ל אף בחסרון אות או תיבה עד כדי יריעה מקרי הספר - ספר תורה ועומד בקדושתו. ותחילת ראייתו במה שהביא מדברי ר' משה גאון שהובא בטור יו"ד סי' רעא, ושם נקט כי אע"פ שמצווה מן המובחר לעבד עיבוד לשמה, מ"מ מתורת ספר שקורין בו בציבור לא נפיק אף אם לא עובד לשמה. והנה הסיק מכאן הגה"ק רבינו המהר"ל (בעמ' רח מהד' לונדון), ש"הנה אתה רואה שאף כאשר אינו מעובד לשמה דודאי לא מהני ליה תיקון ובעי גניזה, אפילו הכי מתיר רב משה גאון".

והנה בכדי להחזיק דברי הראשונים כמלאכים, יש לומר בפשטות שדברי רבי משה גאון מתפרשים היטב דווקא כדברי הר"ן. שכן כתב: "שלא יצא מתורת ספר שקורין בו בציבור". ומדויק היטב שזהו לעניין קריאה בציבור. ואם היה סב"ל שלא יצא מתורת ספר תורה בכלל, כך היה לו לומר, ומה לו להוסיף: 'שקורין בו בציבור!'

ראיית המהר"ל מהגמ' בעירובין ומה שיש להשיב על כך

אך נדמה כי עיקר ראייתו ושיטתו של המהר"ל נובעת ממה שמדייק מהגמ'

מקום ובעפולים וכיו"ב, או שכתב סתומה פתוחה או שכתב השירה כשאר הכתב, או שכתב פרשה אחת כשירה - הרי זה פסול ואין בו קדושת ספר תורה כלל, אלא כחומש מן החומשים שמלמדין בהם התינוקות".

הרי שהרמב"ם פסל את ספר התורה בחסרון או יתרון אות ותיבה, ואפילו בחסירות ויתרות הידועים לנו. ועל דבריו אלו רצו לומר ולחלק כדברי הר"ן. ומכאן שהמהר"ל בוודאי שלא סב"ל בדבריו כדברי הראשונים הנ"ל שהבאנו - שכולם סב"ל שאין דין ספר תורה או קדושת ס"ת בחסרון האותיות או ביתרונם.

והנה לעצם הוכחתו של המהר"ל מהגמ' בעירובין, גם לזה יש להשיב. שבוודאי שאין להזחית דברי הראשונים הנ"ל בשל הבנה זו בגמ' בעוד שלצידם יש גמרא מפורשת שבחסרון אות או תיבה לא מקרי ס"ת כלל, וכפי שהבאנו לעיל מהגמ' במנחות.

לכן נראה לבאר בפשטות בכמה אופנים מדרש זה. שאפשר לבאר כי ר' ישמעאל מיירי בחסרון ויתרון תיבות בעשיית התפילין. והרי אם מחסר או מיתר תיבה, מי שיהיה מניחם יהיה בחי' קרקפתא דלא מנח תפילין, ובזה הורס 'העולם קטן' -

זו, להיות חושב לדחות דברי האי גאון וקדוש רבן של ישראל אריה דבי עילאי, המהר"ל זלה"ה, זכותו תגן עלינו ועל כל ישראל. אך מה אעשה ודברי הראשונים כמלאכים, רש"י ותוס' והרמב"ם, הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן, הרשב"ץ והרשב"ש ומהר"י בי רב, ור"י נ' שוועיב, הכריעוני, וכאוחז בשיפולי גלימתם אומר כי לא זכיתי להבין דבריו הקדושים. ולענ"ד יש לתפוס כשיטתם וכפי שהכריע מרן הבית יוסף. שאכן אע"פ שכתב המהר"ל בסוף הפרק כי שיטתו לקרוא בספר תורה חסר תיבות היא כתוס' ור"ן, כבר ראינו כי רחקו דבריו מדבריהם.

דאילו הם סב"ל שלא מקרי ספר תורה ואין בו קדושה, אף שהתירו את הקריאה בו. ודע שכן הוא. שהרי בב"י וכן הרשב"ש בתשובה רצו ע"י חילוק זה לתרץ דברי הרמב"ם הסותרים: בין מה שכתב בתשובה (פאר הדור סי' ט) שמתיר לקרוא בס"ת חסר, לבין מה שכתב בהל' ס"ת. וכן הב"י ביאר כך שאר דברי הראשונים המתירים לקרוא בס"ת פסול. והרי בהל' ס"ת (פ"ז הי"א) כתב הרמב"ם: "וכל הדברים האלו למצווה מן המובחר, ואם שינה לא פסל. אבל אם כתב המלא חסר או החסר מלא. או שכתב מילה שהיא קרא וכתב כקריאתה כגון שכתב ישכבנה מקום ישגלנה, ובטחורים

המהר"ל בעצמו בביאור דברי הגמ' על מה אבדה הארץ בהקדמה.

ראייה מהזוהר שבחסרון אות אין ק' ס"ת והאמת, שישנה ראייה כנגד דברי רבינו המהר"ל במה שנביא לקמן **מזוהר** פר' אחרי מות (עא ע"א) שקורא לספר תורה שיש בו אות יתירה בחסירות ויתרות - ספר פסול (ובזה גם ראייה כנגד מה שכתב במשנת יעב"ץ חלק או"ח חג השבועות סי' ל שרצה לחלק בין תחילת כתיבת ס"ת שאז פסול בחסרון אות ותיבה, לבין לאחר שכבר נכתב, שלא פסול. ולדברי הזוה"ק משמע שפסול תמיד כיון שמשקר בשמיה דמריה).

סוף דבר הכל נשמע, שנראה פשוט לבאר כדברי הראשונים, וכפשט הגמ' במנחות, שס"ת שחסר בו אות או תיבה לא מקרי כלל ספר תורה ולא עומד בקדושתו.

למהר"ל יש לחלק בין התורה לספר התורה ואף אם תאמר כמהר"ל, לענין סוגייתנו - הרי שראינו לעיל שגם לשיטתו אין שום מילה מיותרת בתורה בלא עניין, וגם לדבריו, כל המציאות העולמית עומדת ומתחייב מכל אות ואות. ואחר כל זאת נראה לבאר שלשיטתו של המהר"ל יש לחלק בין התורה לספר התורה.

הוא האדם, שיחשב כפושע ישראל בגופו, וכל המציל נפש אחת מישראל כאילו הציל עולם מלא.

ועוד אפשר לפרש באופן אחר, והוא: דהרי ביאר הרשב"א שאם קורא בס"ת פסול כל קריאתו אינה כלום, והרי תקנת הנביאים לקרוא בתורה הייתה כדי שלא יעברו ג' ימים בלא תורה. וכאשר תהיה קריאתם כלום, הרי שמפריד העולם ממקור חיותו היא התורה, שהיא סדר העולם ובזה מחריב העולם.

ועוד יש לפרש: שבאם תהיה קריאתו כלום, הרי שעובר על 'לא תשא שם אלוהיך לשוא' ע"י שיהיו ברכותיו לבטלה. והרי בזה מתרחק העולם מבוראו שהוא חיי העולם, ונמצא מחריב העולם.

ויותר מהכל הוא שבאמת יש להסביר בשופי כדברי רש"י ותוספות, וגברא רבה דאמר מילתא לא תזחיח דבריו, וקושיות המהר"ל לא זכיתי להבינם. שר' ישמעאל בא להדגיש החומרה בכך שיהיה ספר תורה זה פסול, ובוודאי שיש כאן יתרון אזהרה. ועוד שאר קושיותיו שאין בזה חורבן העולם ע"י שמטעה אותם בקריאה - אדרבה! לפי הדוגמאות שהראו רש"י ותוס' הרי שע"י טעות קריאתם יתרחק האדם מבוראו ואין לך הרס העולם יותר מזה. וכפי שהראה

קראי לו, וזה אפשר אף בחסרון ויתרון, והעובדה היא שכן אנו לא בקיאים בחסירות ויתרות.

שהתורה כולה היא בלא חסרון ובלא יתרון ובלא דבר לבטלה, אלא שספר התורה מקרי על פי מה שהאינשי

דברי חז"ל במדרש ובזוהר שאין מילות מיותרות בתורה

ואלף. והא אוקמוה, דחמשה ואלף טעמים הוו בכל משל ומשל דהוה אמר. ומה שלמה דאיהו בשר ודם כך הוו במלוי, מלין דאורייתא דקאמר קב"ה על אחת כמה וכמה. דבכל מלה ומלה אית בה כמה משלים, כמה שירין, כמה תושבחן, כמה רזין עלאין, כמה חכמאן, ועל דא כתיב מי ימלל גבורות יהו"ה.

וכן יש בזוהר משפטים (צ"ט): "אורחא דאורייתא כך היא: בקדמיתא ארמיזת ליי ברמיזו וכו' עד דיסתכל זעיר זעיר ודא הוא דרשה. לבתר דאיהו רגיל בגוה אתגלית לגביי אנפין באנפין, כדין חמי דעלאין אינון מלין, וכדין פשטי דקרא כמה דאיהי דלא לאוספא ולא למגרע אפי' אות חד".

ועוד מובא בזוהר (מביאו הרמ"ק שניבא לקמן) פרשת בשלח (זהר ח"ב נט): "תפול עליהם אימתה ופחד. אימה מבעי ליה, מאי אימתה? דהא לית לך מלה באורייתא או את באורייתא דלא אית בהו רזין עלאין. מאי אימתה? אמר רבי שמעון: כלומר דחילי דשכינתא. כהאי גוונא: 'תביאמו' - תביאם מבעי ליה, מאי

עוד ראיות יש בדברי חז"ל להנחה שאין דבר בטל בתורה, וכבר ראינו כבר בדברי הגמ' במנחות שאין נקרא ס"ת בחסרון אות או תיבה. וכן ראינו דברי הגמ' במנחות (כט ע"ב) שהיה הקב"ה קושר כתרים לאותיות ומזה דרש ר' עקיבא תילי תילים של הלכות, ומכאן שהכל נצרך להבנת המשמעויות החבויות בתורה, ואין שם דבר בטל וללא צורך. וכן איתא בעירובין (כא ע"ב): "קווצותיו תלתלים. אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מלמד שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות".

הרי שכל אות ותג וקוץ יש להם משמעות ממשית לדרישת ההלכה.

כן יש הרבה גם בדברי הזוהר הק', וכגון מה שכתב בפר' תולדות (קלה ע"א): "תא חזי אתא שלמה ובעא למיקם על מלוי דאורייתא ועל דקדוקי אורייתא ולא יכיל, אמר (קהלת ז, כג): 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני'. דוד אמר (תהלים קיט, יח): 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'. תא חזי כתיב בשלמה (מ"א ה, יב): 'וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה

הכא לאתערא לן בספר תורה, ואנא וחבראי אקדימנא לגבי דמיכי חברון. וכד אתחברו בגן עדן ברוחיהון דצדיקייא, אשתכח קמייהו דההוא ספר תורה דאייתו לקמן אינון חייא הוה פסול, ומשקר בשמא דמלכא, על דאשתכח וא"ו יתיר בההוא קרא (דברים יד, ו) דושסעת שסע שתי פרסות, ואמרו: דהואיל ושקרו בשמא דמלכא, דלא יתובון לגביהון. ודחו לי ולחבראי בההיא שעתא מבי מתיבתא".

הרי שקראו מי שמוסיף אות אפילו ביתירות וחסירות שבספר תורה, שנחשב שמשקר בשמו ית'.

עוד ידועים דברי הזוהר בפרשת בהעלותך (קמט ע"ב) ששואל מדוע נזכרו סיפורים שלכאורה אין בהם תועלת ודבר חשוב בתורה. וראוי להביא זוהר זה כלשונו: "תא חזי, מלך בשר ודם לאו יקרא דיליה הוא לאשתעי מלה דהדיוטא, כל שכן למכתב ליה, ואי סליק בדעתך דמלכא עלאה קודשא בריך הוא לא הוו ליה מלין קדישין למכתב, ולמעבד מנייהו אורייתא, אלא דאיהו כניש כל מלין דהדיוטין?! כגון מלין דעשיו, מלין דהגר, מלין דלכך ביעקב, מלין דאתון, מלין דבלעם, מלין דבלק, מלין דזמרי, וכניש להו וכל שאר ספורין דכתיבין, ועביד מנייהו אורייתא, אי הכי אמאי אקרי (מלאכי ב, ו) תורת אמת? (תהלים יט, ח) תורת יהו"ה תמימה? עדות

תביאמו? אלא רוחא דקודשא אמר על אנון דרא בתראה דגזר יהושע, ואתגלייא בהו גלויא דרשימא קדישא דשמיה דקב"ה, דאלין אחידן ביה בוא"ו, ואילין אתחזיאו למירת ארעא. כמה דאת אמר: 'זעמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. כל מאן דאתגזר ואתגלייא ביה רשימא קדישא ונטיר ליה איקרי צדיק. בגיני כך: 'לעולם יירשו ארץ'. ועל דא 'תביאמו' - ו' יתירא, תביאמו מלא. ולית לך מלה באורייתא או את זעירא באורייתא דלית בה רזין עלאין, וטעמין קדישין דזכאה חולקהון דאנון דידעי בהו".

גם הזכרנו כבר את דברי הזוהר בפר' אחרי מות (עא ע"א) ששם ישנו סיפור המדגיש את החומרא של האמירה כי יש אות יתירה בתורה. וז"ל:

"תאנא, אמר רבי יהודה: יומא חד הוו אזלי רבי חזקיה ורבי ייסא באורחא, ערעו בגוש חלב, והוה חריב. יתבו סמוך לבי קברי, ורבי ייסא הוה בידיה חד חוטר אדספר תורה דאתקרע. עד דיתבו, אתרגיש חד קברא קמייהו, וצווח: ווי ווי דהא עלמא בצערא שכיח, הא אורייתא הכא דאתגלייא, או חייא אתו לחייכא עלן ולכספא בכסופא עלן באורייתיהו. אזדעזעו רבי חזקיה ורבי ייסא: אמר רבי חזקיה מאן את? אמר ליה: מיתא אנא, והא אתערנא לגבי ספר תורה, דזמנא חדא הוה יתיב עלמא בצערא, ואתו חייא

תורת יהו"ה תמימה, וכל מלה ומלה אטייא לאחזאה מלין (אחרנין) עלאיין. דההוא מלה דההוא ספור לאו לאחזאה על גרמיה בלבד קא אתיא, אלא לאחזאה על ההוא כללא קאתי, כמה דאוקימנא."

יהו"ה נאמנה? פקודי יהו"ה ישרים? מצות יהו"ה ברה? יראת יהו"ה טהורה? משפטי יהו"ה אמת? וכתוב: הנחמדים מזהב ומפז רב? - אלין אינון מלי דאורייתא! אלא ודאי אורייתא קדישא עלאה איהי, אורייתא דקשוט,

באיזה כתב התורה נתנה ובעניין כתיבתה בלשונות אחרים

המקורות בחז"ל

ראשית - במשנה במגילה (דף ח ע"ב) איתא: "אין בין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון, ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית". למסקנה נחלקו האמוראים בגמ' בביאור ובייחס המשנה והברייתא שהובאה שם ("כתב עברי אינו מטמא את הידיים עד שיכתבנו בכתב אשורית על הספר ובדיו"), ומ"מ לענייננו יצא שלכו"ע אין החיוב לכתוב רק בכתב עברי ובלה"ק. שלרבא התירו רק בכתב אשורי אך נחלקו אם מותר בכל הלשונות או רק ביוונית; לאב"י נחלקו כנ"ל אך התירו גם בכתב וגם בלשון - מלבד במגילה שנאמר בה ככתבם וכלשונם; ואילו רב אשי סב"ל שת"ק ורשב"ג נחלקו כנ"ל בכל התנ"ך, אך ר"י התיר רק בתורה משום מעשה דתלמי.

עוד נחלקו בסנהדרין (כא ע"ב) כיצד

והנה, מה שנאמר בגמ' שהבאנו לעיל המסיקה שיש לדרוש בכל אות ואות ובכל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, וכן מה שראינו בחז"ל בזהר ובראשונים שישנה חשיבות לכל מילה ואות ואות שבתורה, הרי שזה צריך עיון עם הסוגיות שבחז"ל המבארות שהתורה נתנה בכתב עברי ומותר לכותבה בלשון אחרת. והנה, סוגיא זו רחבה מארץ מידה, ואע"פ שכבר ישב על המדוכה הגאון הגדול הרמ"מ כשר ב'תורה שלמה' כרך כט' ובישלו כל צרכו, ואין לי לכאורה אלא ללקט באמרים מדבריו ומקורותיו, מכל מקום הוי כדברי תורה הפרים ורבים, ומצטמק ויפה לו, ובייחוד בבישול נוסף לענייננו.

בכמה מקומות מחז"ל ישנה התייחסות לעניין כתיבת התורה באופן אחר מאשר באשורית ולשון הקודש.

כרשב"ג שאפשר לכתוב אך יונית, אלא שפסקה כרמב"ם שכיום שנאבד כתב היוני מאיתנו לכן למעשה אין לכתוב בשום כתב אחר. אך לא זכיתי להבין הדברים, שהרי ממה שמעשה דתלמי בתרגום התורה ליונית נחשב בהלכה ז' כשקול למעשה העגל, משמע שאין לעשות כן.

באופן אחר רצה הרמ"מ כשר לבאר (שם בפ"ב פס' ט), ובשני אופנים: א. שאפשר לומר שלאחר מעשה תלמי התירו לכתוב יונית וכדעת ר' יהודה, וכרשב"ג.

ולענ"ד גם זה אינו מובן ונראה שלא שייך לומר כן, שאם כן תהיה הלכה ז' מעשה לסתור להלכה ו', ולא נשנתה ההלכה המחודשת לאחר מעשה תלמי כפי שהיה ראוי על פי פירוש זה.

על כן נראה יותר לבאר כדרך שכתב הרמ"מ כשר בפירוש הב', היינו: שמסכת סופרים סב"ל כדעת ר"א המודעי שהתורה לא ניתנה לכתוב אלא אשורית ובלה"ק ולא נשתנתה מזאת לעולם.

הקושי בין המשמעות שאין תיבה מיותרת בתורה לבין ההיתר לתרגם התורה והנה, ע"פ כל הנז"ל עלינו ליישב מה שהערנו לעיל ביחס לחשיבות כל תיבה שבתורה. שאחר שמצאנו שלכל הדעות שבגמ' מותר לשנות הלשון

נתנה התורה. לרש"י וכן רב שרירא גאון ורב האי גאון (תשובות הגאונים הרכבי ס"י שנה) וכן ר' חננאל (וכן משמע מתוספתא סנהדרין ד, ה), זוהי מחלוקת משולשת, וגם שם מצאנו כי מר זוטרא ורב עוקבא ור' יוסי בברייתא סב"ל שהתורה נתנה בכתב עברי הנקרא דעץ, ורק בימי עזרא שינו זאת לאשורית (הכתב הרגיל אצלנו); רבי סבר שהתורה נתנה באשורית אך כשחטאו נהפך לדעץ וחזר לאשורית בימי עזרא; ורק ר' אליעזר המודעי סב"ל שהתורה נתנה באשורית ולה"ק ולעולם לא השתנתה (ולקמן נראה מה שסבר הריטב"א וסיעתיה בדברי ר' יוסי).

עוד מקור להנ"ל יש במסכת סופרים פ"א ה"ו ושם נאמר כך: "אין כותבים לא עברית ולא ארמית ולא מדית ולא יונית. כתב בכל לשון בכל כתיבים לא נקרא בו עד שתהא כתובה אשורית". בהמשך (הלכה ז) מופיע המעשה בתלמי וכתוב שם שהיום שבו נתרגמה התורה היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל.

ביאור הנכתב במסכת סופרים

והנה לענין ביאור הנאמר במסכת סופרים גופא, כבר 'הנחלת יעקב' שפירש מסכת סופרים, תמה על דברים אלו שלכאורה אחר שנפסק בגמ' כרשב"ג אין להם בית אב, ומזה רצה לומר שמסכת זו אכן סב"ל

כתבו לעניין תרגום שנתחבר בארץ ישראל (שאיננו תרגום אונקלוס) כי יש לשלול אותו מהיות תרגום, וביארו באריכות מהו החסרון בתוספת דוגמאות. ומפני החשיבות להבנת העניין נביא התשובה בלשונה: "אבל לתרגם את הפסוק ולהעתיקו מלשון ללשון זה הוא שאנו מגנין אותו. כי יש דברים שהן משוקלין להעתק בכמה טעמים ואי אפשר למעתיק מלשון ללשון לאמרם כלם. ואם אומר אחד מהן וטוען כי לכן נתכוון משה הרי זה בדאי לפי שאינו יודע מה נתכוון משה. כגון מה שעבר במדרשנו בשבת הזאת אשר עברה: 'אך אם אתה לו שמעני'. אם תאמרו מלה במלה בלשון ישמעאלי: 'אמא אך את לית אסמעני' אינם דברים נכונים ואין אדם מבין טעמם ונמצא זה כמגדף. לפיכך יש אומ' כן טעמן אם אתה הוא עפרון שמעני ולו תשמעני. ויש אומ' כן טעמן אם אתה נותן לי ולו תתן שמעני וקח כסף השדה. ויש אומ' טעם אחר - וזה בהעתיקו מעתיק טעמו. וכל אחד אומ' כי זה פתרון תורת משה. וכאמרו כי זה פתרון תורת משה הרי זה בדאי. וכמה פסוקין כזה רבים מאד. כגון למע"ן ספו"ת הר"ה א"ת ה"צ'. יש שמפרשין מלשון הוספה. למען ספות חטאת על חטאת. ויש שמפ' מלשון ספייה. פן תספה. ויש

לשפה אחרת (רבא במגילה הנו"ל); ואף אם נאמר שבמסכתא דסופרים סב"ל שאין לשנות והוא כדעת ר"א המודעי שבגמ' סנהדרין, סו"ס הלכה נפסקה במגילה כדעת רשב"ג שאפשר לכתוב ביוונית; וא"כ, כיצד אנו אומרים שלכל אות ותיבה בתורה ישנה משמעות ואין שם דבר בטל?

ויותר מזה קשה. דאיתא בכמה מקומות מחכמינו ז"ל, שאין שום אפשרות לתרגם התוכן של התורה באמת ובמדויק. כך בברייתא בקידושין (דף מט ע"א) נאמר על מי שמתרגם שהוא בדאי: "תנו רבנן: על מנת שאני קריינא, כיון שקרא שלשה פסוקים בבית הכנסת - הרי זו מקודשת, ר' יהודה אומר: עד שיקרא ויתרגם. יתרגם מדעתיה? והתניא: ר' יהודה אומר המתרגם פסוק כצורתו - הרי זה בדאי, והמוסיף עליו - הרי זה מחרף ומגדף! אלא מאי תרגום? תרגום דידן".

וביאר רש"י שם מדוע ניתן לתרגם ע"פ תרגום אונקלוס: "אונקלוס כשהוסיף לא מדעתו הוסיף, שהרי בסיני ניתן אלא שנשתכח וחזר ויסדו כדאמרי' במגילה (דף ג) ושום שכל זה תרגום". הרי שרק מפני שניתן התרגום בסיני, ניתן לתרגם התורה לארמית כפי שיסדו אונקלוס.

וכן הרחיבו הגאונים בעניין זה, ובתשובות הגאונים (הרכבי סימן רמח)

את התורה זולתי תרגומא דילן שנשמע מן הנביאים ולאמר זה העתקת התורה - לא נכון. כי אין לנו דרך אחת שאין לזוז ממנה. ויש בזאת בידוי ויש בה חרוף וגידוף. וכל שכן דברי הנביאים כי מה יעתיק איש: היעזוב מצור של"ג לבנו"ן. ומה יעתיק איש: הודשנה מחלב. ומה יעתיק איש: כי בחן. ומה אם: גם שבת מואסת לא יהיה. ומה יעתיק איש כמה וכמה מקראות כאלה אשר ודאי האוחז דרך אחת ואומ' זו העתקת המקרא הזה מבדה ומבדה הוא. ואולם כך נכון לקראו כצורתו ולדרוש בו. אפשר לומר כך ואפשר לומר כך. ודע, כי אם אתה נסתפקו עליך דברינו שאתה חכם גדול, על אחת כמה אחרים. לפיכך הוציא את דברינו אלה ופרשם והכריז במ למען יודע לכל איך אמרנו ואי זו דרך אחזנו. כי מי יוכל לתרגם ספר אחד באי זה לשון שירצה ולומר אלה דברי הנבואה בלא שינוי וזה הוא הבידוי".

הרי שמדברי הגמ' והגאונים ברור כי אי אפשר לתרגם דברי התורה במדויק. וא"כ איך אפשר להבין מאן דס"ל שאפשר לכתוב התורה שלא בלה"ק, וביותר שזה סותר לכל מה שהראנו לעיל שכל מילה ומילה יש לה חשיבות בס"ת. ובחסרון מילה אחת כבר ראינו דלא מיקרי ס"ת!

נספה. וכמו ונירם. יש שמפרשין מלשון ירות. ויאמר ירה. ויש מפרשין מזולתו. וכמו את והב בסופה. שרבים חיפשו ולא עמדו על אמתתו מתוכן הלשון. וכמו ותהינו לעלות ההרה. יש שפיר' מלשון הין כי לפני מזה נמנעתם ואז אמרתם הן נעלה. ויש שמפרשין מזולת הלשון הזה. וכמו פני ילכו והנ' לך. שכמה טעמים משוקלין בו יש לומ' כך ויש לומר כך. ותרגום כל אחד רחוק מחבירו. וכמו פח"ז כמ"ם א"ל ת'. ב"ן פור"ת יוס"ף. כל אלה המקראות הרבה כמוהם בהביטך בהעתקת המעתיקים אותם אתה מוצא כי זה אחז דרך וזה אחז דרך אחרת. וכל אחד אומ' כי זו כונת תורת משה וקורא ואומר כי העתקתי את התורה. זה התורה אשר העתיק פל' ואמ' כן כל אחד מהן לבדו בדוי הוא. אבל בזמן שאדם קורא את הפסוק כאשר אמרו משה בלשון הקדש ודורש בו כתורת הגדה שאמרה אמון פדגוג אמון מכוסה [אמון] מוצנע אמון אומן. הרי זה נכון לאמר. כי יש לומר כך ויש לומ' כך ונאמר לשון זה להדרש בו כל המדרשות הללו. לפיכך לדברינו אגדות וקטנות וכל מדרשות ששאלת עליהן הן נכונים הן ויש להביט בהן וכל דבר נאה דורשין אנו אותו. ואם יראה לנו עוד דבר אחר דרוש נדרשהו. אבל להעתיק מלשון ללשון

מילה ומילה תהיה מדויקת ולא יהיה בה דבר בטל, ובאופן שיתגלה הפירוש הנכון והאפשרי. (ואף שנראה בוודאי שאז גילוייה נמוך יותר ולא כפי לשון הקודש). ונראה שכיון שכך, סברת רשב"ג היא שכיון שאי אפשר לשחזר כתיבה אלוקית זאת בכח אנושי רגיל, אלא בנבואה או בהארת אלוקית וכד', הנה במעשה דתלמי שנפלה הארה אלוקית על ע' הזקנים וכווננו כולם לדבר אחד- הרי שהיה כאן הארה אלוקית לתרגום התורה באופן נכון, ומשום כך התיר רשב"ג לכתוב התורה רק ביונית משום מעשה דתלמי וכפי שענה ר' יהודה.

עפ"ז נראה בהכרח, שמה שהתיר רשב"ג להעתיק התורה ביונית הוא דווקא כאותו התרגום שעשו שבעים הזקנים. ודע שכן מורה לשון הרמב"ם בפיהמ"ש (מגילה פ"ב מ"א). וז"ל: "אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית והטעם מפני שהם פירשו התורה בלשון יונית לתלמי המלך ונתפרסמה אצלם אותה העתקה עד שהייתה אצלם אותו הלשון כמו לשונם וכאילו הייתה אשורית... ומוסיף על זה כי זה הלשון היה משובח אצלם".

מדברי הרמב"ם ברור שיש כאן שני טעמים: א. משום שהייתה העתקה מפורסמת בניהם. ונראה שכוונתו שלכן יכלו להעתיקה והיא נחשבה

התורה עצמה ניתנה בע' לשון, וההיתר לתרגם יונית הוא רק כתרגום ע' זקנים שכווננו לתרגום הניתן בסיני ברוה"ק

והנה לענות על זה, ראשית י"ל שחכמינו ז"ל בגמרא למדו שמותר לשנות הכתב והלשון לשפה אחרת מדרש בקרא. שלדעת רשב"ג ליונית מותר משום מה שבקרא: 'פת אלוקים ליפת' וכו', ולדעת רבנן ביארו הגאונים (הביא סברתם הרמ"מ כשר שם פ"ב פס' ה) שלמדו זאת ממה שנכתב "משנה תורה"- הכתב העתידי להשתנות. היינו שגלוי היה לפני נותן התורה שהיהודים יגלו מארצם למדינות שונות וישכחו כתבם ולשונם, ולכן התיר להם לכתוב ס"ת בכל זמן ובכתב שהם יודעים ומבינים (תלוי ע"פ השיטות השונות שבאמוראים במגילה כנו"ל).

ומ"מ לעניין השאלה הנז"ל, נלע"ד לומר שהוא כפי שביארה הגמ' בשבת (פח ע"ב) וכן הביא למסקנה התוס' (בברכות יג ע"א) ד"ה 'בלשון הקודש נאמרה'. היינו: שהתורה נאמרה בסיני בכל לשון, וכל דיבור ודיבור שהיה יוצא מפיו של הקב"ה היה מתחלק לשבעים לשון. וכן מצאנו שהתורה נכתבה על האבנים בע' לשון בכניסתם לארץ, ובוודאי נכתבה כפי שהורם הקב"ה באופן מדויק ע"פ כח הנבואה דבר דבור על אופניו. הרי שיש אופן אלוקי בו יתכן לכתוב התורה אף בלשון אחרת באופן שכל

ימי החשך משום שטעו בתרגום בהכרח, וכי אחר שטעו והביאו לימי החשך יחזורו להפיץ ולתרגם שוב ככלב השב אל קיאוו! ועוד שראינו שכך נפסקה הלכה כרשב"ג, ואפשר להעתיק התורה ליוונית!⁴⁸

והאמת שג' ימי החשך הללו אינם מופיעים בגמ' במגילה, ובתחילה נראה היה לומר שהוא משום שבגמ' פסקו כרשב"ג שניתן להעתיק התורה ליוונית כפי העתקתם של ע' הזקנים, ובשופי.

וכן מה שנאמר במסכתא דסופרים שהיה שקול מעשה זה כמעשה העגל, כבר הורנו לעיל כי נפסקה הלכה במסכת סופרים כר' אליעזר המודעי שאין להעתיק ולשנות התורה לשום לשון בשום זמן.

אך האמת שבכל אופן עלינו לקבל דברי הראשונים כמלאכים שהביאו מעשה זה של ג' ימי החושך שכן נקטוהו ראשוני הקדמונים כבה"ג סי' יח, סדר רב עמרם גאון תענית, מחזור ויטרי סי' רעא, טור או"ח סי' תקפ, וכן בשו"ע שם.

ומ"מ ניתן לומר שלא היה זה מפני שהעתקתם לא הייתה נכונה כפי

כמדויקת שהייתה שם סיעתא דשמיא לתרגומם ומעשה ניסים.

ב. משום שלשון יוון לשון משובחת, ומעין מה שנאמר יפת אלוקים ליפת וכו'.

הקושי לביאור הנ"ל מהיערות דבש והתירוץ לכך

והנה אחר זמן ראיתי כי לביאור זה קשה ממה שכתב ביערות דבש דרוש ב' שהיו ג' ימי חשך בסוף תרגום התורה ליוונית בזמן תלמי המלך, וזה משום שאי אפשר לתרגם התורה כדבעי אלא בהארה אלוקית, ועל כן דווקא בימי משה שעוד זכרו מה שקיבלו ממנו פירוש על התורה יכלו להעתיק התורה בע' לשון, אבל בימי תלמי שכבר שכחו ועלו פירושים שונים בתורה, לכן כשנתרגם היה חשך ג' ימים.

והנה מדברים אלו עולה שאף העתקת הזקנים אינה ראויה ובוודאי טעות היא, וכנגד מה שכתבנו.

ואחר המחילה רבה, הנה לא זכיתי להבין דבריו הקדושים, שהרי הגמ' מביאה דברי ר' יהודה (מגילה ט ע"א) שאומר שמשום מעשה דתלמי אפשר להעתיק התורה ליוונית. ואם היו ג'

48 ועוד שחלק מהפרשנים סב"ל שכל התירו של רשב"ג הוא כר' יהודה ומשום מעשה דתלמי. ומלבד מה שהבאנו למעלה שמוכן מלשון הרמב"ם בפיהמ"ש מגילה פ"ב מ"א, יש עוד ברש"י מסכת שבת דף קטו ע"א ד"ה טעונין גניזה, ובגבורת ארי יומא י' ע"א.

וכתבים. ודי לנו מה שחז"ל לימדונו על הגנוז בתנין שעל האותיות שזה אינו אלא בכתב אשורי (ואח"כ מצאתי שמשוהו מעין זה כתב בעל התורה תמימה בספרו שפה לנאמנים - וורשא תרנג' עמ' 28).

באיזה כתב ניתנה תורה לישראל

אחר כל זאת, עלינו לשוב ולהבין מה שנחלקו בגמ' כיצד נתנה תורה לישראל. שכבר ראינו כי לדעת ר' יוסי נתנה התורה בכתב עברי הנקרא דעץ ולא באשורית. והנה ראשית לכל צריך לדעת כי נחלקו רבותינו הראשונים והאחרונים אם הלכה כר' יוסי, וכן בביאור דבריו. ונזכיר העניין בקצירת האומר ומשם נסוב לענייננו.

ראשית יש לומר כי כמה וכמה מדרשים יש שסב"ל גם הם שהתורה נתנה דווקא בלשון הקודש ובכתב אשורי. כך ראינו בילקוט שמעוני (תתקפט) שיש לדרוש תילי תילים של הלכות על כל קוץ וקוץ, וכן עשה ר"ע כמובא במנחות (כט ע"ב). וכן מצאנו בשבת (קד ע"א) ובמגילה (ג ע"א) שמ"ם וסמ"ך היו עומדים בלוחות בנס. וא"כ ברור שזה דווקא בכתב אשורי. ואכן הגאונים - רב שרירא גאון ורב האי גאון, וכן ר' חננאל פסקו

האפשרי ובסיוע אלוקי, אלא מפני כמה אפשרויות:

א. אפשר שמפני ששינו בהעתקתם ממה שהיה צורך בו להעתיק באמת כפי שהגמ' מביאה כמה דוגמאות, ולכן הוחשך העולם⁴⁹. אמנם מלבד זאת היה תרגומם נכון בסיעתא דשמיא, ולכן התירו חז"ל להעתיק תרגום זה, (מלבד השינויים כמוכח).

ב. בפשטות ניתן לומר שהחושך היה מפני שהוכרחו ללמד תורה לנכרי. {אמנם צ"ע, שכבר נחלקו הרבה באיסור זה שיש שאומרים שזה דווקא בתורה שבע"פ ולא בסתם (הגה' מהרצ"ח על סוטה לה), ויש מחלקים בין סתרי תורה לתורה בפשט (מהרש"א חגיגה יג)}.

ג. היותר נראה באופן פשוט, שזה מפני שהתורה מאבדת מזוהרה ועומקה האין סופי בכתיבתה בשאר לשונות. ואע"פ שבכניסתם לארץ כתבו התורה על האבנים בע' לשון (סוטה לה ע"א) י"ל שהיתה זו הוראת שעה כדי שלא יהיה פתחון פה לנכרים (רש"י שם). ובאמת אף כאשר התרגום הוא נכון, אין הוא מוסר כל אנפין שבתורה המתפוצצת לניצוצות הרבה, דזה אי אפשר בשאר לשונות

49 דוגמא לבעייתיות במה שעשו אותם ע' חכמים ומה שזה מחשיך אורה של תורה, ראה במאמרי הראי"ה א עמ' 246 מה שכתב הרב זצ"ל על שינוי המילים בין בראשית ברא אלוקים לאלוקים ברא בראשית.

סנהדרין (ד, ה) ששם מופיע דעה זו בסתמא כדעת חכמים, וא"כ סבר שכך הלכה.

ואמנם כנגד דבריו יצאו רבים, ומהם **המהר"ם אלשקר** (סי' עד) שכתב ש"כל דבריו בזה אין בהם טעם לא מלח ולא תבלין ולא ריח ולא טעם כעיקר". וכן **במאור עיניים** (ח"ה פנ"ו) כתב ש"נטיית הר"י אלבו אל התורה שנתנה בכתב עבר הנהר הוא אפס ותוהו. ודעת חכמים שנתנה באשורי הוא יזכר על טוב לנצח". ובחריפות יצא נגד זה **המהר"ל בתפארת ישראל** פס"ד שכתב ש"דבר זה דברי הבאי וצריך הוא כפרה על דיבור זה".

ביאור הראשונים שדעת ר' יוסי רק בתורות שנתן משה לשבטים

עוד יש לומר שאף לדברי ר' יוסי שתורה נתנה בכתב עברי, יש חבל ראשונים שסב"ל שאין מדובר לדבריו אלא על ספרי התורות שנתן משה לשבטים ומה שכתבו האנשים לעצמם או המלך לעצמו. שהנה כתב **הריטב"א** במגילה (ב ע"ב) שאי אפשר לפרש את דברי ר' יוסי שקאי על הלוחות, שהרי נאמר בסתמא שמ"ם וסמ"ך בנס היו עומדים. ועוד מדרשים רבים כפי שהראנו לדעת מוסברים רק באופן של כתב אשורית, ואלו נכתבו בסתמא ובלא פלוגתא. אלא נראה ברור שאף לר' יוסי

(תשובות הגאונים הרכבי סי' שנח) בסכינא חריפא כי הלכה כר"א המודעי שהתורה נכתבה באשורית ולא השתנתה. וכן מצאנו כי איתא **במסכתא דסופרים** (שלדברי החיד"א בשם הגדולים נכתבה בזמן הגאונים). וטענתם של הגאונים הנז"ל הוא שכך יש לפסוק משום: א. ר"א המודעי הוא רב לכולם ואלו כולם תלמידי תלמידיו. ב. ראיות שלו ברורות, ויש ראיות לו ממדרשים אחרים, וכפי שהבאנו לעיל. ג. הסוגיא דנה כפי שיטתו בהמשך.

וכן פסק **הרמב"ם** בפירוש המשניות על מסכת ידים (פ"ד מ"ה) ש"הכתב הזה אשר נכתב בו אנחנו התורה הוא כתב אשורי, והוא הכתב אשר כתב יתברך התורה". וכן משמע גם **מהרמב"ן** בהקדמתו לתורה, וכן פסק גם בחידושי **הר"ן** (סנהדרין כא ע"ב). ועי' עוד בספר "יחס הכתב האשורי" לר' יעקב בכרך (ורשא תר"ד) מה שהאריך בזה מאוד.

דעת הר"י אלבו שתורה נתנה בכתב דע"ץ ומה שהקשו עליו

אמנם **הר"י אלבו בעיקרים** אשר לו, קבע (בח"ג טז) שהלכה כר' יוסי ולטענתו תורה נתנה בכתב העיברי, והשתנתה בזמן עזרא זכר לעלייתם מאשור ולגאולה שניה. הסתמכותו של העיקרים באה על דברי התוספתא

הקב"ה הייתה בכתב אשורי. ורק מזמן עזרא חזרו לכותבה באשורית.

והנה **הרדב"ז** בתשובה (סי' תמב) רצה להביא ראיה לסברת הריטב"א ודעימיה מהא דרב חסדא הוא שאמר בשבת שמ"ם וסמ"ך היו עומדים בנס, ומאידך אמר שהתורה נתנה בעיברית, ואיך יסתדרו שני חלקי הסותר?! אלא שבוודאי שאף לשיטתו שהיא שיטת ר' יוסי הלוחות עצמם היו כתובים באשורית ובזה לית מאן דפליג.

אמנם למסקנה חזר בו הרדב"ז שאי אפשר לומר כן, שמצאנו בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) דעת ר' לוי שמה שנאמר מ"ם וסמ"ך בלוחות היו עומדים בנס זהו רק למי שסב"ל שהלוחות היו כתובות אשורית. אמנם למ"ד שהיו כתובות בדעץ הרי שעי"ן הייתה עומדת בנס.

וגמר הרדב"ז אומר, שכיון שלא מצאנו חולק בבבלי על הנחת ר' לוי הנ"ל, א"כ מוכרח שר' יוסי עצמו סב"ל כהנחתו של ר' לוי וסב"ל שהיו כתובות הלוחות עברית ולא אשורית. ואמנם, למה שהקשו כל הני רבנותא כריטב"א ודומיו, ענה הרדב"ז: שאמת שלוחות הראשונים היו כתובים אשורית, אלא לאחר שחטאו פרחו להם האותיות והוכרח מרע"ה לכתוב על הלוחות עברית, והיינו סברת ר' יוסי. והוסיף הרב הנז', שלפ"ז הרי עדיין סברת רב חסדא מועיל לומר

וסיעתיה על הלוחות היה כתב האשורי, אלא שמפני קדושתו לא היו כותבים אותו בס"ת התורה. אמנם ס"ת שכתב משה מפי הגבורה (כך הבין הר"י חביב על עין יעקב בריטב"א בפשטות, וכך מורה הלשון "ניתנה תורה" בסנהדרין כא ע"ב) והכתב על הלוחות היה אשורית ועליו מוסבים כל המדרשים. ולאחר עליית עזרא התירו לכתוב האשורית בכל ספרי התורה.

ע"פ ביאור זה, אין צורך ואין קושיא במה שאמר העיקרים, שכן לפי זה כל המחלוקת בגמ' סנהדרין היאך נכתבה תורה, מיירי רק לגבי ספרים שנתן משה לשבטים או ספרים שכתבו לעצמם.

וצריך אתה לדעת שכסברת הריטב"א סבר גם הר"י **ן' שוועיב** בפר' שלח לך וגם הוא סב"ל שאף לר' יוסי הכתב שעל הלוחות ובספר התורה שקיבל משה היה אשורית, "כי חלילה שיעלה בשום דעת כי תורתנו והלוחות נתנו בשום כתב אחר אלא בזה שבידינו שהוא אשורי". אלא שספרי התורה שנתן לישראל היו בכתב עברי, ובימי עזרא החליפום לאשורית. כך גם איתא **בעין יעקב לר"י חביב**, ומעין זה כתב גם **המהר"ל** בתפארת ישראל פס"ד. אמנם לשיטתו אף תורה שכתבה משה מפי הגבורה הייתה כתובה עברית בתחילה, אע"פ שתורה שכתב

וסמ"ך בנס. ומדוע לשוות פלוגתא היכן שאין צריך?!

אלא מכאן שלר' לוי אי אפשר לאחד הנפרדים, והוא סב"ל שלמ"ד שתורה ניתנה בדעץ היינו בין לוחות ראשונות ובין לוחות שניות, וזה אי אפשר בבבלי כפי שראינו משני מאמרי רב חסדא שמוכח כדברי הריטב"א ודעימיה.

ונראה לענ"ד כי דברי הר"ן על סנהדרין כא ע"ב מכוונים כפי שביארנו כאן, עי"ש ותמצא נחת.

ואחר זאת מצאתי ראיתי כי **היעב"ץ** **במגדול עוז** בית מידות חלק עליית הלשון, ענה על קושיא זו מהירושלמי באופן אחר. וסברתו כי מה שאמר ר' לוי בירושלמי הוא שלמ"ד שהתורה נתנה בדעץ כשרצו לומר לישראל שהלוחות הסמ"ך שם עומד בנס, נקטו אות עי"ן, מאחר וישראל לא הכירו את האות סמ"ך בכתב אשורי מאחר שלא היה להם הספרים אלא בכתב עברי. והנה הביא לתירוץ זה ראייה גדולה ר' יעקב בכרך בספרו 'יחס הכתב האשורי' עמ' 45 - והיא שאם היה רצונו של ר' לוי לומר שהכתב בלוחות היה עומד בנס, מדוע נקט רק אות עי"ן? היה לו לומר גם אות זי"ן וגם אות חי"ת שבכתב עברי. וכן לא נקט אות מ"ם בכתב אשורי. הרי זה ראייה שרצה להסבירם לגבי

בה שני האופנים: שמ"ם וסמ"ך היו עומדים בנס - היינו בלוחות ראשונים, וכן שתורה נתנה עברית בלוחות שניים.

עם זאת גם הרדב"ז מסיק שרוב תנאים ואמוראים וכן האמת, שתורה נתנה אשורית.

הוכחה שלית מאן דפליג בבבלי שתורה ניתנה רק באשורית

ונראה לענ"ד ליישב דברי הריטב"א והר"י ן' **שוועיב** שסב"ל שלית מאן דפליג שלא נתנה תורה אלא באשורית, וזה שאע"פ שאמר ר' לוי מה שאמר, יש לומר שהבבלי אינו מסכים לדבריו ולית הלכתא כוותיה. והוכחה לכך יש מהא דאמר רב חסדא עצמו וממה שהביא זאת הרדב"ז להוכיח. שאם היה כדברי ר' לוי איך אמר ר' חסדא שסבר שתורה נתנה בדעץ שמ"ם וסמ"ך היו עומדים בנס? היה לו לומר שעי"ן הייתה עומדת בנס!

וממאי נפשך: אם תרצה לחלק ולומר שעל לוחות ראשונות מוסבים דברי ר' חסדא באומרו שמ"ם וסמ"ך היו עומדים בנס, א"כ מה לו לר' לוי להפליג בין הסברות? הרי אף לדעת הסוברים שתורה ניתנה בדעץ וזה מיירי על לוחות שניים, אף הם עצמם סוברים שבלוחות ראשונות היו המ"ם

ישראל לקבל כל הסודות וכל הקדושה המופיעה בתורה שבעצם, ולכן זו נכתבה וניתנה להם רק במקצת קדושתה ובלא התגין ומה שצפון בהם. אמנם לאחר שניטהרו בימי עזרא, אפשר שזכו לקבל גם מדרגת התורה שבכתב האשורי כולל התגים וצפונותיהם.

וניתן לסכם ולומר, שאין קושי לאמת האמורה, שאין דבר בטל בתורה, מסוגיות אלו ששנינו כאן.

אם הלשון הסכמית או ברואה

עוד רגע אדבר בשאלה אם הלשון הסכמית או ברואה שיש בזה לעניינינו כפי שנעיר לקמן. ובקצרה נאמר שבעניינין זה נפלה מחלוקת רבותינו. עיי' רש"י בראשית (ב, כג) עה"פ זיקרא את שמה אשה כי מאיש לוקחה זאת' שכתב להוכיח מזה שהעולם נברא בלה"ק. וכן הוכיח הרמב"ן במאמר על פנימיות התורה, שהלשון טבעית אלוקית ממה שיש בתורה מילים חסרות ויתרות וכן צורת אותיות לפופות ועקשות, ואם הכל היה הסכמי אין בזה תועלת כלל. ועוד ראה כתב הרמ"ק בפרדס רימונים (שער כז פ"א) מחיוב ההלכה ללמוד שנים מקרא ואחד תרגום אף ב'עטרות ודבון' גם כשאין תועלת בהבנה וזה לא יתכן אם נאמר שהכל הסכמי, אלא טבעי אלוקי שהאור שוכן באותיות

האות סמ"ך שלא הכירו ולהראות הנס שהיה בלוחות.

ביאור דעת העיקרים ביחס לק' התורה

והנה, אחר שגמרנו הסיכוב, נסוב אל נחלתנו ונאמר: שאכן ראינו כי לדעת רוב ככל גדולי ישראל שבכל הדורות (וראינו רק מקצת מקצתם, והרוצה להרחיב עוד יעיין נא בספר תורה שלמה הנז"ל) ופשט המדרשים, כולם מורים כי התורה נתנה בכתב אשורי ובלה"ק - בין אם סברתם כר"א המודעי שלא נשתנה לעולם, ובין אם כרבי שנשתנה הכתב וחזר בימי עזרא. ומ"מ אחר האמת והדברים הנ"ל, הרי שיש להודות שדעת ר' יוסי למקצת הדעות כדעת בעל העיקרים, היא שהתורה נתנה לכתחילה בעברית ובכתב דעץ ולא באשורית. וא"כ קשה לדעה זו מה נאמר על כל דברינו בדבר האמת והדיוק, ובזה שאין דבר בטל בדברים המופיעים בתורה עד שכל תג ותג יש לו חשיבות. ואם היה כן, כיצד יתכן שניתנה התורה בכתב שאין לו תגין, ומזה הרי משמע שאין חשיבות התגין גדולה עד שתאמר שיש בהם תילי תילים של הלכות לדרוש?!

והאמת, שבפשטות ניתן לומר שגם לפי דברים אלו לא קשה. שכן אפשר לבארם כדברי המהר"ל (תפא"י ס"ד) שביאר שמתחילה לא היו ראויים

והנה עתה עלינו להבין הדבר ביחס לענייננו. שבעניין הלשון נראה שאין קושיא על מה שנאמר שאין דבר בטל בתורה, גם אם נסכים שהלשון מוסכמת מבני אדם ואינה ברואה. שכן אפשר שהלשון תהיה הסכמית ובכל אופן הבוי"ת השתמש בכלי זה שיצרו בנ"א באופן שכל דברי התורה כולם מתאימים ואין בהם מליצה ריקה וכד'. אמנם ביחס לכתב עצמו, אם נאמר שהוא מוסכם הרי שיקשה עלינו מהא שיש בסה"ת תגין וכד', ומה שמצאנו שיש בהם תילי תילים של הלכות, כלשון המדרשים.

והנה לדברי הרמב"ם י"ל שלא יקשה כלל. כיון שהוא ז"ל כתב בפירושו לאבות (פ"ה מ"ה) על המשנה "עשרה דברים נבראו ביה"ש" ומהם "הכתב והמכתב", כי "הכתב הוא התורה הכתובה לפניו יתעלה", "ומכתב הוא הכתב אשר על הלוחות". ולפ"ז אפשר יהיה לומר שלרמב"ם הלשון אמנם היא הסכמית, אך הכתב ברוא כבר מששת ימי בראשית. וכן תמצא שכתב בספר הפליאה ד"ה 'ועתה בני' שכתב שהלשון הסכמית והאותיות טבעיות.

אמנם נראה לענ"ד לומר, שאף אם יהיה מי שיסבור שגם הכתב הוא הסכמי, עדיין לא יקשה על טענתנו שאין חסר ויתר בתורה, כיון שנוכל לומר שהקב"ה הוא זה שברא התגין

ומנוענע ע"י לימודנו וכו'. וכן הסכימו הרבה מהראשונים ע"י בכתבי הר"א **אבולעפיה** כגון באמרי שפר (ח"ג), ובמעשי ה' **אשכנזי** חלק מעשה בראשית (פ"ו) שביאר בזה עניין תארי ה'. וכן דעת ריה"ל **בכוזרי**. וכן כתבו מהאחרונים ע"י **חסד לאברהם** (מעין ב' נהר יא) **והשל"ה תולדות אדם** (בית אחרון י). וראה גם במה שחקר באריכות גדולה והוכיח במישור וגזר אומר כי כך הוא בהכרח, ר' עזריה בפנ"ז מספרו **מאור עיניים**.

אמנם הרמב"ם (במו"נ ח"ג פ"ל) כתב להוכיח ממה שאדה"ר קרא שמות לבעה"ח שמכאן ראייה שהלשון הסכמית, וכבר דחאו **במעשי ה'** (שם) וביאר שהכוונה שהקב"ה בחן חכמת האדם בהכירו שלמות נפשות בעה"ח ע"י קריאת שמותם. וגם הרלב"ג במלחמות ה' (מאמר ו פט"ו) כתב להוכיח שהלשון הסכמית שאם לא היה כן היה מתחייב לכל האנושות לשון אחת או לכל אומה או אקלים בפני עצמו ולא היה האדם יכול להשתנות בלשונו כלל. ולכאורה אעיר שגם זו אינה ראייה כ"כ, שכן התוכי מצפצף אע"פ שאין זה טבעי לו, וכן ברור שהלשון האנושית יש ביכולתה ללמוד לשונות אחרים שהרי זהו כלי לכל אשר יחפוץ יטנו. אמנם כדעת הרלב"ג כן גם דעת בעל **אור ה'** (מאמר ג ח"א כלל א פ"ג).

וקשרם לאותיות לצורך אותם הלכות גנוזות שבתוכם. וגם ע"פ ביאור זה תובן החשיבות שמצויה בכל תג ותג שבתורה.

קרי וכתביב

רוב חילופי הקו"כ מצוים בספרי הנביאים, ולא בתורה! ועוד קשה שרוב הדוגמאות שהגמרא מביאה הם מהנביאים, ואיך יתכן שיהיה הלכה למשה? ואמנם העלה ר' אליהו בחור במסורת המסורת (הקדמה שלישית) שיש מהאחרונים הסוברים כך. והוא ביארם שזה מעין כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש שהוא הלמ"מ. וכן סב"ל **הרדב"ז** (בח"ג ס"י תקצ"ד).

ר' אליהו בחור והמהר"ל – כל הקו"כ מפי הנבואה, כל נביא בספרו

והנה ר' אליהו בחור בספרו **מסורת המסורת** (הקדמה שלישית) ביאר שהגמרא התכוונה שחילופי הקרי וכתביב שבתורה הם מסיני, ואילו חילופי הקו"כ שבנביאים הם מפי הנביא או מפי המסורת שנמסרה מן הנביא עד לכותבי ספרו (כדאיתא בב"ב יד ע"ב), ומה שנאמר שם הלמ"מ הוא רק דוגמא לקרי וכתביב. וכן כתב בפירוש **נחל אשכול** על האשכול בהל' סדר הסדרים של כל השנה אות כ'.

הקושי שיש בשינויי הכתיב וקרי לענייננו אחר דברינו עד כה עלינו לברר מה יש להשיב ביחס לקרי וכתביב שבתורה ובכל כד' כתבי הקודש, מלבד יונה וצפניה. שלכאורה נראה כי המקרא חסר ובא הקרי להשלימו. ובייחוד הדבר תמוה היכן שנמצאת התיבה בכתביב ולא נקראת או להיפך, היינו שנקראת התיבה אך חסירה כולה בכתביבה. וכן כשיש כתוב בכתביב אך נקרא בקרי באופן שונה לחלוטין. וכל כך מצוי הדבר במקרא עד שיש תתמ"ח פעמים של קרי וכתביב בתנ"ך כולו (מניינו של ר' אליהו בחור במסורת המסורת- הקדמה שלישית, ועי' מה שדרש על מספר זה במגלה עמוקות פרשת ניצבים).

רדב"ז – גם הקו"כ שבנביאים מקורו מסיני והנה בגמ' בנדרים (לו ע"ב) איתא: "א"ר יצחק מקרא סופרים ועיטור סופרים וקריין ולא כתיבן, וכתביבן ולא קריין הלכה למשה מסיני". וביאר רש"י: "הלכה למשה מסיני דנקראין הכי". הרי המובן הוא שמרע"ה קיבל בסיני שיש לכתוב כך ולקרוא כך. והנה על דבר זה קשה להבין, שהרי

מקומות במקרא שהם מסופקים, ואין אנו יודעים אם מילותיהם אמת. וצריך אתה לידע שכדעת הרד"ק סבר גם האפודי - ר"י פוריפוט דוראן (בעל פי' האפודי על המו"נ) בספר 'מעשה האפוד' על חכמת הדקדוק (פ"ז), אלא שהוא סבר שהמתקן לקרי וכתוב הוא עזרא ובית דינו, וכן סבר המאירי על נדרים. וצריך עיון מה יאמרו רד"ק והאפודי והמאירי על מה שאיתא בגמ' שקריין ולא כתיבן וכו' הלכה למשה מסיני, ולא משום תיקון של אנשי כנה"ג. אמנם אפשר היה לתרצם שהם תפסו שמה שנאמר בגמ' הוא רק סוג אחד של קו"כ, היינו קריין ולא כתיבן ולהיפך שהוא המעט מסוגי הקו"כ, ואילו שאר סוגי הקו"כ הוא מפני טעויות וכד' וכפי שביארו.

הקושיות הגדולות שיש על שיטה זו

ומ"מ ישנם קושיות רבות על ביאורים אלו למהות הקו"כ, וכן הקשו **האברבנאל** (בהקדמה לירמיה) ור' אליהו **בחור** כמה קושיות על דברים אלו, ומהם ניכר הקושי לקבל דברי הרד"ק והאפודי, ואביאם לפניך, ואוסיף ממה שעלה לי.

א. מה שאמרו שבגלות ראשון אבדו הספרים ולכן התעוררו הספקות, זה קשה. מצד שגם אם אבדו ספרי הנביאים לא אבדה תורת משה! והרי כל שבוע היו קוראים בתורה כפי

באופן אחר ביאר רבנו המהר"ל **בתפארת ישראל** פס"ו ולדבריו אין כוונת הגמ' שמה שיהיה בכתוב ובקרי הוא הלכה למשה מסיני. אלא שההלכה היא שהספר שנכתב ברוח הקודש יהיה מתוקן בו גם הכתיב וגם הקרי כאשר ראוי ולא יתחלפו. והגמרא הביאה לכך דוגמאות בלבד.

ומ"מ המשותף בין שני המפרשים הנ"ל הוא שהקו"כ הוא מסורה שנמסרה ממרע"ה והנביאים כל צד לספרו.

רד"ק האפודי והמאירי – מקור הקו"כ באנשי כנה"ג או עזרא ובית דינו

אמנם מצאנו מי שלא סברו כך, ונפרט דעותיהם ומה שיש להשיב עליהם, ומשמ נסוב לעניינו.

הנה לגבי מקור הכתיב והקרי, כתב **רד"ק** בפירושו לשמואל ב' (טו, כא) כך: "והמלות האלה דכתיב ולא קורין או דקורין ולא כתיבין וכן קרי וכתוב, נראה כי בגלות הראשון אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי המקרא מתו. ואנשי כנסת הגדולה שהחזירו התורה ליושני מצאו מחלוקת בספרי הנמצאי, והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם. ובמקום שלא השיגם דעתם על הברור, כתבו האחד ולא נקדו, או כתבו מבחוץ ולא כתבו מבפנים, או כתבו אחד מבחוץ ואחד מבפנים".

הרי שלדעת רד"ק, ישנם כיום

חז"ל שמנשה עמד בתשובה לג' שנים ולא דרש את התורה למצוא אותה. וכי נאמר שבמשך כל ע' השנים שישבו בבבל גדולי ישראל המוזכרים שלעולם לא עזבו את התורה, וכי הם לא דרשו את ספר התורה לתקן טעויותיו?!

ב. מה שאמרו שבגלל שהחכמים מתו בגלות ראשונה לכן לא היה מי שיחזיר הטעויות, גם זה קשה מאוד שהרי בגלות עצמה היו החרש והמסגר, וברוך בן נריה ודניאל ועוד. וכן כתב **בעיקרים** (ח"ג פרק כב).

ג. קשה ביותר מה שהקשה ר' אליהו **בחור** בספרו **מסורת המסורת** הקדמה שלישית (זולצבן תקל"א): אם נתהוו הספיקות בגלות הראשונה לבבל, מניין א"כ יצאו הקו"כ שבעזרא נחמיה ודברי הימים שהם יותר מעשירית מסך כל הקו"כ? הרי אלו נכתבו לאחר שובם לארץ? וגם אין לומר שנעשו לאחר מכן, שהרי הטעם שאמרו שזה קרה, הוא משום הטלטול שבגלות. והרי בזמן עזרא ונחמיה שהגיעו לארץ ישבו תחת גפנם ותאנתם. וכן עוד זמן לא רחוק מאז נתהוותה כת בעלי המסורה, ובקלות יכלו לתקן הטעויות.

ד. ועוד הקשה הרב הנ"ל: איך אפשר לומר שמקור הקו"כ בא מטעויות כשיותר מכא' פעמים ישנם שינויים

התקנה שהובאה בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א): "משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד שנאמר (ויקרא כג, מד) וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל. עזרא התקין לישראל שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה". ואם ההיפגשות עם התורה הייתה כל כך שכיחה, כיצד יתכן שאבדה התורה?!

ועוד, שהרי בימי יאשיהו מצאו את ספר התורה (מלכים ב כב, ה) והרד"ק עצמו ורוב המפרשים (ראה עיקרים ח"ג כב) מבארים שהיה זה ס"ת שהיה מונח בצד הארון, וכמה וכמה ספרי תורה בוודאי כתבו מאז, ואם היו להם ספקות יכלו לבדוק בסה"ת הזה. ומזמן מותו של יאשיהו ועד גלות החרש והמסגר עברו רק כאחת עשרה שנה של יהואחז, יהויקים, ויהויכין. וכיצד יתכן שבפרק זמן כזה כבר אבדו וספו כל ספרי התורה? והרי הרד"ק עצמו תמה שם כיצד אבדו כל ספרי התורה עד יאשיהו, כך שהיה חידוש שמצאו את ספר התורה, ונדרש לומר שאין זה אלא בגלל שעברו נה' שנים שעזבו כל ישראל את התורה משום מעללי מנשה. וכאן שעברו כ"כ מעט שנים, ולא עזבו כל ישראל את התורה, כבר נאמר שהתורה אבדה?!

ועוד, שהיה קשה לרד"ק לקבל דברי

אמנם גם לזה יקשה, שאם כן מדוע לא קבעו הקרי שהוא הצורה הנכונה לפי דברים אלו, בתוך גוף הספר?!

האברבנאל - מקור הקו"כ שבנביאים: תיקון
עזרא לשיבושי הלשון של הנביאים

דעה נוספת היא מה שכתב **האברבנאל** בהקדמתו לירמיהו. כתב הרב הנז' כי כל נביא משתלם ע"פ ג' שלמויות: החכמה שבו, יופי הדיבור והמליצה, ויושר הכתיבה ע"פ חוקי הלשון. ואמנם כתב הוא ז"ל כי ירמיהו היה שלם בחכמה קרוב לנבואת משה רבינו ע"ה, אלא שבחכמת הלשון ויושר הכתיבה לא כן היה. לכן, נמצאים בספרו כ"כ הרבה פעמים חילופי קו"כ לעומת שאר ספרי הנביאים וספרי התורה. וזאת כיון שלדעת האברבנאל הקו"כ נכתב בימי עזרא על ידו, ומתפרש בב' אפשרויות: א. או שנאמר שהנביאים ברוח קודשם כתבו לשונות זרים לרמוז דברים עליונים, אך עזרא תיקן את הקרי כדי לפרש את הנאמר באופן סתום, בצורה פשטית כדי שייבנו המוני העם.

ב. אופן אחר הוא שהאמת כי הכתיב הוא מה שכתב הנביא אלא שיש בו מן הזרות והטעות הלשונית, ולכן עזרא תיקן לקרוא את הכתוב באופן שיתאים לחוקי הלשון. כיון שכך, מובן כי ירמיהו שלא היה צח לשון

בין 'נער' ל'נערה' מה שמוכיח שיש כאן עניין מכוון!

רוב הראשונים ודברי הזוהר מפורשות נגד
סברא זו

עוד ברור כי גדולי הראשונים לא יכולים לקבל דברי הרד"ק והאפו"די אחר שברור שלשיטתם ס"ת שחסר אות אחת לא עומד בקדושתו ופסול הוא (וכן הקשה האברבנאל בהקדמה לירמיהו). וכן אתה הראת לדעת שכך דעת הרמב"ם, הרשב"א, הרא"ש המגדול עוז, ראב"ד, רמב"ן, ר"ן, רא"ם, ר"י ו' שוועיב, מהר"י בי רב, רשב"ש. וכן ראינו לעיל במפורש בדברי הזוהר שס"ת שחסר אות אחר פסול מקרי. וא"כ, וכי נאמר שמאז ימי חורבן ראשון אנו מסופקים לגבי כשרותם של ספרי התורה?! בוודאי שדברים אלו קשים להולמם, ואע"פ שמי שאמרום היו ראשי אלפי ישראל, אי אפשר לנו לקבלם, כך שלא התקררה רוחו של המהר"ל עד שלא התבטא שהיה ראוי להם ללחך עפר באומרם סברא זו.

ואמנם ניתן היה לומר בדוחק רב ליישב שיטת גדולים אלו, כי גם אם אכן היו ספקות והחזירות בעלי כנסת הגדולה או עזרא למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אפשר שעשו זאת בכח הנבואה שעוד שרתה עליהם, ומזה התיקון שבס"ת תיקון גמור הוא.

את הקרי כתיקון טעות לשונית בספרי הנביאים, הרי שיצא מתיקונו של עזרא מכשול גדול ח"ו. שיחשוב מי שקורא ושונה בתורה כי גם שם יש חסרון וטעות לשונית ושלכן עזרא תיקן את הכתוב. ועלול לבוא לידי מחשבה בדבר חסרונה של נבואת משה רבינו וכי לא ניתן לו הכל מסיני, שהרי יש כאן טעויות לשוניות , ח"ו.

ג. אם החליט האברבנאל כי אין לומר על תורת משה כי יש שם טעות לשונית- ח"ו, וכי כל הקרי וכתוב גונזים בתוכם סודות עליונים, מדוע ישלול זאת מספרי הנביאים?

ד. לענ"ד, קשה ביותר מה שהאברבנאל בעצמו הסכים (בשמות ד, י) לדברי הר"ן כי נביא הוא מגזרת 'ניב שפתיים'. היינו שעניינו הדיבור והתוכחה לעם. וכן הסכימו גדולי המפרשים כמו רש"י (שמות ז, א) ורד"ק (שמואל א ט, ט) ור' בחיי (שמות ז, א) ועוד. וכן תרגם אונקלוס נביאך- מתורגמן. וביאר האברבנאל עצמו כר"ן שלכן במשה יש צורך להסביר מדוע לקחו ה' ית' והוא ערל שפתיים, עד שדבריו לא ישאו פרי בתוכחתו לעם. ושם ביאר שזה נעשה בדווקא כדי להוכיח אמיתות התורה - שלא יעלה על הדעת שקיבלו את דברי התורה כאמת משום הכושר הלשוני של מרע"ה. וזה הרי ברור

כ"כ (לטענת האברבנאל) כמו שאמר "הנה לא ידעתי דבר"- שהרי נתנבא עוד שהיה נער - מצוים אצלו כ"כ הרבה פעמים תיקוני קרי. אמנם גם לפי ביאור זה מסכים האברבנאל כי כל זה דווקא אצל הנביאים, אך לגבי תיקוני הקו"כ שבתורה בוודאי שמוכרחים אנו לומר שהכל הוא לפי הנאמר ע"י הקב"ה לתקן העניין בקרי וכתב, ויש בזה רמזים עמוקים ברוח ה' אשר בתורה.

הקושיות הגדולות שיש על סברא זו

והנה, אחר שגם לדעה זאת באברבנאל כל הקרי וכתוב שבתורה איננו פועל המקרה וגם הוא מדויק כפי רצון ה' ית', אין לנו כ"כ צורך להתווכח עם דברי הרב אברבנאל.

אמנם כיון שרבים מגדולי ישראל היכו על קודקוד סברא זו ודנוה ברותחין, נביא מה שקשה בזה.

א. ראשית קשה מדברי הגמ' בנדרים שהבאנו לעיל, שנאמר שם שכל הקרי והכתיב אמור למשה מסיני. ואין לומר שכל זה דווקא לגבי תורה אך בנ"ך לא, שכן הביאו שם דוגמאות בעיקר מהנ"ך (וי"א- כר"ן והגר"א - שרק מהנ"ך). ואמנם ביארנו כבר בכ' אפשרויות מה הכוונה שהקו"כ הוא הלמ"מ.

ב. עוד קשה: שאם חושב האברבנאל

האברבנאל כי עזרא תיקן הלשון בשל הטעויות הלשוניות, ומזה תיקן גם ב'עפולים' שאין לו משמעות בעניין האמור שם אלא הוא מלשון להעפיל, לטחורים. והנה הקשה באמונת חכמים הנז"ל, שאין לומר שהיה תיקון זה מפני טעות לשונית, שהרי הגמ' במגילה (כה ע"ב) נקטה שכל המקראות הכתובים בתורה לגנאי קורין אותן לשבח. והביאה לכך דוגמאות של קרי וכתוב כמו בעפולים וטחורים. הרי שנקטו שיש לקרוא לשון שבח ולא מפני טעות לשונית כלל.

ח. עוד קושיא הקשה שם באמונת חכמים: אם היה זה מפני הטעויות הלשוניות, מדוע לא עשה עזרא כפי שכתוב במסכת סופרים שהיו שם שלשה ספרים בעזרא ותיקנו טעויות על פי רוב הנוסחאות שבין שלשת הספרים. וא"כ מדוע לא עשה עזרא כן, לתקן הטעויות הלשוניות והשאירם על כנם?!

בשל כל הנ"ל דחו רוב ככל גדולי ישראל טענה זו של האברבנאל, ולא קיבלו דבריו.

משמעות הזוהר שגם הקרי וגם הכתיב אמת עוד צריך אתה לדעת כי משמעות דברי הזוהר היא כנגד סברות אלו, ומשמע מדבריו שהכל אמת, גם הקרי וגם הכתיב. וכפי שמביא מדבריו

שאינו שייך בשאר נביאים שתורת משה כבר הוכחה כאמת. א"כ, כיצד יתכן ויהיה ירמיהו נביא שלוח להוכיח העם כשהוא חסר כל כך בידיעת הלשון, עד שיש אצלו "טעויות" לשוניות פשוטות לכאורה?!

ה. ראייה חזקה לסתור הראה **המלבי"ם** בהקדמתו לירמיהו. והיא: שמקובלנו (ב"ב יד ע"ב) שירמיהו כתב מלבד את ספרו גם ספר מלכים וקנינות. ולך נא ראה בעצמך איך שיש בספר ירמיהו קעד' קו"כ בעוד שסכום פסוקיו 1363, ואילו בספר מלכים יש מעט יותר ממאה וסכום פסוקיו 1534. הרי שאם היה זה מפני טעויות לשוניות הרי שהיה צריך להיות קרוב למאתיים טעויות קרי וכתוב?!

ו. עוד קשה ממה שחלק משינויי הקרי וכתוב הינם תיקון של השמות. כמו חמוטל במקום חמיטל. נבוכדנצר במקום נבוכדרצר. נכניה במקום נכוניה. והגע בנפשך. הרי בוודאי שלא שייך כאן לטעון על טעות לשון. וכי ירמיהו לא יודע כיצד כותבים השמות הללו? ועוד מניין לעזרא לומר ששם אדם שחיי בתקופת ירמיהו ולא בתקופתו, שהוא 'יכניה' יותר מאשר טען ירמיהו - 'יכוניה'?

ז. טענה נוספת מצאתי לר' אביעד **שר שלום באזילה באמונת חכמים** (פרק כב) שהקשה על מה שאמר

זעירא באורייתא דלית בה רזין עלאין, וטעמין קדישין דזכאה חולקהון דאנון דידעי בהו".

ואכן תמצא הרבה דרשות של קרי וכתוב בזהר ולא רק לגבי התורה אלא גם לגבי הנביאים והכתובים, כפי שדרש הזהר (ח"א קס ע"ב) קרי וכתוב שבספר איוב (יג, טו), וכן (בח"ג קנה ע"ב) קו"כ שבספר ישעיה (סג, ט), ועוד ועוד. הרי ברור שלדברי הזהר אין כאן טעות או ספק אלא מעשה מכוון הגונז בתוכו נסתרות.

כן דעת האריז"ל והמקובלים הקדמונים

וכן משמע בדעת האריז"ל שדרש בספר הליקוטין פר' וזאת הברכה פס' ח קרי וכתוב, ובירר העומק הצפון בהם.

ובספר הפליאה לר' אביגדור קרא בד"ה "וראה עתה והבן שתרי"ג מצות" כתב על מי שחושב שיש כאן טעות דברים חריפים מאוד. וזה לשונו: "ודע והבן שזה אני יודע מאבי ז"ל שפיו כפי השכינה בתורת משה ע"ה שהתורה ברורה כולה אמורה מפי הגבורה ואין בה אות ונקודה ועוקץ וניקוד וטעם שלא לצורך וכולה בנין אלהים חצובה בשמו של הקב"ה ואין הפרש בין ותמנע היתה פלגש ובין אלוף מגדיאל ובין עשרת הדברים ובין שמע ישראל והמחסר ממנה אות אחד כאלו החסיר שם

במנחת שי במדבר (כג, ט) שבמתיבתא עילאה דרשינן 'ומגבעת' חסר ו'ו, ובמתיבתא דרקיע לומדים הכתוב עם ו'ו - 'ומגבעות'. וכן כתב הרמ"ז בספר ערכי הכינוים (פס' שעו) על הערך 'קרי וכתוב', שהתורה נדרשת בשתי ישיבות, עליונה ותחתונה. בעליונה שאין פחד מהחיצונים נקרא כמו שכתוב. והשם נקרא ככתבו. אבל בתחתונה שיש פחד צריך להעלים האור בנרתק, ולקרבו למושכל, הוא הפשט המובן לרבים. עכ"ל. וכן הביא הרמ"ק באור נערב (חלק ה פרק ב) מזהר פרשת בשלח (זהר ח"ב נ"ט): "תפול עליהם אימתה ופחד, אימה מבעי ליה, מאי אימתה? דהא לית לך מלה באורייתא או את באורייתא דלא אית בהו רזין עלאין. מאי אימתה, אמר רבי שמעון, כלומר דחילי דשכינתא, כהאי גוונא תביאמו תביאם מבעי ליה מאי תביאמו, אלא רוחא דקודשא אמר על אנון דרא בתראה דגזר יהושע, ואתגלייא בהו גלויא דרשימא קדישא דשמיה דקב"ה, דאלין אחידן ביה בוא"ו, ואילין אתחזיאו למירת ארעא, כמה דאת אמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ. כל מאן דאתגזר ואתגלייא ביה רשימא קדישא ונטיר ליה איקרי צדיק, בגיני כך לעולם יירשו ארץ. ועל דא תביאמו ו' יתירא, תביאמו מלא, ולית לך מלה באורייתא או את

שמנינום ועוד נוספים, ותראה שכך הוא דעת סתמא דרבנן.

הנה כנגד הרד"ק והאברבנאל וסיעתם, סברו כל הני שהבאנו לעיל הסוברים שס"ת פסול בחסרון אות אחת והם: הרמב"ם; הרשב"א; הרא"ש; המגדול עוז; ראב"ד; רמב"ן; ר"ן; רא"ם; ר"י ן' שוועיב; מהר"י בי רב; רשב"ש.

וכן נוסף לך שכך סברו הגאונים כפי שמובא בתשובות הגאונים (הרכבי סי' ריז), ובאשכול הל' סדר הסדרים של כל השנה אות כ', ובנחל אשכול (לזקנה של רעייתי שתחי' שהיא נינת נכדתו) מה שביאר שם; והרשב"א שמובא בב"י (סי' קמא) סב"ל שהכל הלמ"מ; ור' בחיי בפ"י לאבות (פ"א מ"א, הוצ' דייטש י-ם תשכ"ב); והעיקרים (בח"ג פרק כב); ור' אליהו בחור; והרדב"ז; וכן כתב בעל הכלי יקר - ר' שמואל לניאדו שהיה ראש חכמי אר"ץ בתקופת מרן הב"י בפירושו לשמואל (ב ח"א); והמנחת שי על זכריה (פ"ב) שכתב שחלילה לנו להאמין שהסופרים יוסיפו או יגרעו או ישנו אפי' אות אחת ממה שכתוב בתורה, ובזה דחה דעת הרד"ק.

והר"ד מסירלאון ב'נפת צופים' (פר' ב שער ז) כתב ש"כל הנמצא בדברי הנבואה והמדברים ברוה"ק אין בהם נפתל ועיקש לא כבודות או זרות על

שלם ועולם מלא רק צריך לספור האותיות והתיבות החסירים ויתירות וכתוב ולא קרי, וקרי ולא כתוב אותיות גדולות וקטנות, וזה יהיה נטוע בלבך וחקוק בקרבך וישמור כל אדם מלומר שעזרא הוסיף אותיות מלבו בהעתיקו אפי' אות א' ונקודה וטעם שזה כפירה גמורה וע"ז אמרז"ל בפ' חלק האומר אין תורה מן השמים או פסוק זה משה מפי עצמו אמר זה כי דבר ה' בזה וי לנפשיה האומר זה".

ועי' עוד ברקנאטי פר' לך לך ד"ה ספר הבהיר שלישי מחצב התורה שסבר כמו כן.

טיכום - רוב גדולי ישראל דחו טברות הרד"ק והאברבנאל

סוף דבר הכל נשמע, שרוב רובם של גדולי ישראל סברו כי כל עניין הקרי וכתוב שבתורה אין מקורו בטעות וכד', ח"ו. ואע"פ שהיו מראשי שלומי אמוני ישראל שסברו כך, כבר נדחו דבריהם בקושיות גדולות, וברוב גדול. ואמנם אם אלך ואמנה כל הנוקטים שלא כדעת הרד"ק וסיעתיה או האברבנאל וסיעתיה אלא שסברי שכל חילופי הקו"כ באו במסורה מקובלת מפי הנביאים והלמ"מ, הרי שיכלו הגליגונות והמה לא יכלו. אמנם אביא המרכזיים והמפורסמים שבהם

הרי כארבעים ראשונים ואחרונים מלבד הזוהר ובתוכם האר"י ז"ל ומרן הב"י, שהם כולם ראשי אלפי ישראל נשיאי העדה, וכולם דבריהם ברורים על לשונם, שחס ליה לאדם מישראל לסבור שיש משהו מהתורה שהשתנה מאז מעמד הר סיני, וכל עניין הקרי והכתיב כולו במסורה מסיני ומהנביאים.

עכ"ז, גם לדעת רד"ק והאברבנאל – אין חסר ויתר בתורה הנתונה מסיני

עם כל זה, ולמרות כל האמת הזו, נראה לומר ברור שאף אם יסבור מאן דהו כדעת הרד"ק – היינו שהיו טעויות שעזרא או אנשי כנה"ג תיקנו בס"ת, הרי שבזה הוא פוגם בקדושת התורה דעתה, אך אין זה מוכיח כלום על התורה הנתונה לנו מסיני, שקדושתה עליה, וממילא אפשר דכל אות ואות ומילה ומילה נצרכים וחשובים ואין שם שום דבר בטל.

וכן גם אם תאמר כדעת האברבנאל שכל הקרי וכתוב שבנביאים הוא משום חוסר צחות הלשון, הרי שאין זה כלום לגבי קדושת התורה עצמה כפי שביאר שם בדבריו. וא"כ נפיק לנו מזה שלכל הדעות והשיטות אין לנו שום קושיא על טענתנו הצודקת, שכל מילה ומילה, תו ותו שבתורה הרי שהיא נצרכת ומדויקת ובלא שום יתרון או חסרון ודבר בטל.

דרך האמת. כי איך ידבר אדון הלשון ותפארתו בתיבות ומאמרים כבדים בלתי מזוקקים? זה לא יפול על הדמיון כל שכל שהשכל ראוי שירחיק אותו". הרי שבזה דחה דברי האברבנאל.

וכנגד דברים אלו סבר גם ר' אביעד שר שלום באזילה באמונת חכמים; והיפה תואר על בראשית רבה (טו, יב). וכן סבר המהר"ל (בתפא"י טו) כפי שראינו שהרחיב והעמיק בזה, ור"ש לביא בכתם פז על פ' חיי שרה (דף קלג ע"ב). וכן סבר התפא"י על סנהדרין (פ"י מ"א, יכ"ן) שכתב שהכל הלל"מ, וכן דעת המלבי"ם.

וכן דעת גדולי המקובלים, שכן משמעות דברי הזוהר הק' כפי שראינו. ואכן כך כתב בספר הפליאה, והרקנאטי, והרמ"ק, והרמ"ז והאר"י ז"ל, והרמ"ע מפאנו, והמגלה עמוקות, והחיד"א (בדבש לפי) והגר"א (על משלי טז, יט), ובעל הכתב והקבלה; והבני יששכר, והבאר מים חיים שכולם כתבו שאין חסר ויתר בתורה, ופירשו את ההבדל בין הקרי וכתוב ע"ד הקבלה- היינו שהכתיב הוא הנסתר והגנוז בתורה והקרי הוא הנגלה והכל אמת ומסיני.

וראה עוד מה שכתב בספר תורת חיים לאדמו"ר מחב"ד (פר' תצווה ד"ה ופתחת עליו פיתוחי חותם) שביאר מהי החלוקה בין קרי וכתוב ואיך שהיא מיוסדת מסיני וביאורה ע"ד הקבלה שם.

היכולת להבין שאין יתור וחסור תלוי בתורת הנסתר

מילה דאורייתא לבושא דאורייתא איהי ומאן דחשיב דההוא לבושה איהי אורייתא ממש ולא מלה אחרא תפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי ובג"כ אמר דהע"ה גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך מה דתחות האי לבושא דאורייתא וכו' טפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאיהו ספור דאורייתא ולא יתיר וכו'".

וכן דעת הרב רמ"ע מפאנו בספרו עשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ב פי"ג) וביאר דבריו בפירוש **הכתב והקבלה** בדברים (כד, טו). הבאנו דבריו במוסגר: "חלילה לה (לתורה) מן הגזמות (אינה מדברת בדרך גיזום כמו שאר המדברים במליצה), והיא רחוקה מן השתופים ומן ההשאלות (כמו שרגילין המדברים ליפות הלשון בדרך שתוף השם או בדרך השאלה משם אחר), אלא שבעים פנים לתורה, וכל פן עולה לכמה טעמים (עד שנתנו דברי התורה לדרוש בע' פנים, מ"מ גם הדרך הפשוט אמת וצדקו יחדיו".

ובספר **מגלה עמוקות** על התורה - פרשת בלק כתב ש"חלילה להאמין שיהי' אות א' שפת יתר בדברי נביאים, ק"ו תיבה שלימה אבל רזא דא אתי לאשמועינן" ועי' עוד בבאר **מים חיים** פרשת בראשית (פרק ג).

והנה לימדונו רבותינו המקובלים מהי הדרך לראות יפיותה ועומקה של התורה, בכל תיבה ותיבה שבה. שכן כתב הרמ"ק בספר **אור נערב** (חלק ה פרק ב ד"ה הסגולה החמישית), כי היכולת להבין את עמקי התורה והמילים המיותרות לכאורה, תלויה בלימוד חכמת הנסתר. והביא לכך הרב ראייה מדברי הזוהר **הק' שהבאנו לעיל**, שאין שום יתור בתורה או חיסור: "כי העוסק בחכמה זו ידע לבאר כמה מענייני התורה הקשים אל בעלי הפשט, כענין אותיות נוספות, וכתוב ולא קרי, וקרי ולא כתיב, וכיוצא. והמשל בזה, בפסוק תביאמו ותטעמו כו' הנה וא"ו נוספת. וכן תפול עליהם אימתה ופחד, אימה מבעי ליה והתי"ו נוספת... ואם יקשה האדם קושיא זו אל המדקדקים, יענה ויאמר שהם מאותיות האמנתי"ו הנוספות. ולדעתנו האומר דבר יתר אות בתורה יותרו שיניו אם בזדון, ואם בשגגה שארי ליה מריה": עד כאן לשון הרמ"ק.

כדברים אלו כתב גם **המהר"ח** בהקדמה לשער ההקדמות והביא את דברי הזוהר בפ' בעלותך דקנ"ב ע"א שאומר ר' שמעון: "ווי לההוא בר נש דאמר דהא אתא לאחזאה ספורי בעלמא ומילי דהדיוטי וכו' ועוד האי

”סרס המקרא ודרשהו ו”דברה תורה בלשון הבאי”

דשמעתין קסבר אין עניות במקום עשירות.

וכבר פירשו מרי דאגדתא כי ערים גדולות ובצורות בשמים הוא כמשמעו שהן בצורות במרום שאין ע' שרים של מעלה נכנסים באוירה של א"י, אף אנו נאמר ותבקע הארץ בקולם. פי': כי א"י שהיא פעמים מתקפלת כטעם הארץ אשר אתה שוכב עליה פעמים מתרחבת כטעם ורחבה ונסבה למעלה כי על כן נקראת ארץ הצבי אז במלכות שלמה בקעה ורחבה כל האפשר בחק מציאותה של אותה שעה כיון שהיה עתיד לישב על כסא ה'; וההיא דתפוח הכי קתני אין מדשנין, שהוא נוי למזבח, ואעפ"כ א"א להיות עליו יותר מש' כור אבל טפי מהכי אינו נוי למזבח אלא מטריד במקום המערכה וצריך לפנותו, ומ"מ כיון שא"צ להגביה את התפוח כ"כ עד שנצטרך לדשנו מחמת דוחק שלא יצר המקום למערכה גוזמא או הבאי קרינן לה; וגפן שזהבה משמש לג' קדושות, וכן פרכת יש לפנים הימנה ג' קדושות אולם היכל ודביר, דייק ההוא מניינא דש' כהנים אלא דלא איכפת לן, וקושטא קתני דנמנו על הגפן ביום אחד כ"כ מתנדבים ונמנו כן בטבילת

כיון שכך, כתב השל"ה הקדוש (מסכת שבועות - פרק תורה אור, ג) כי גם בכל מקום שצריך לפרש סירוס המקרא או מקרא קצר וכיוצא בזה, הכל בערך הבנתינו. אבל לפי האמת, מי שהיה מבין חכמת ורמיזת הלשון באיזה דיקדוקים דקים אז הוא מבין הענין בלי סירוס. ומכח שהדבר רק ממנו, צריכין אנחנו לסרס או להפוך וכיוצא בזה.

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן עג) הסביר לפיכך מהו שנאמר בחז"ל שדברה תורה בלשון הבאי, שלכאורה משמע שאין כוונת התורה מדויקת. וכך לשונו: "שאלה: הא דאמור רבנן בשלשה מקומות דברו חכמים בלשון הבאי, קשה דאמר מר אפי' שיחתן צריכה שנון ומהו הלמוד בלשון הבאי. תשובה: לא חכמים בלבד אמרו, אלא דברה תורה בלשון הבאי: 'ערים גדולות ובצורות בשמים', דברו נביאים בלשון הבאי: 'ותבקע הארץ בקולם' - בשעה שנמשח שלמה. ובג' מקומות דברו חכמים בלשון הבאי: תפוח במסכת תמיד פ"ב גפ"ן במסכת מדות פ"ג ופרכת במסכת שקלים פרק ח', ואתא מניינא למעוטי כוס של זהב שבו משקין את התמיד [בפ"ג דתמיד]. דאיכא למ"ד גוזמא ומרא

הפרכת שהיו מתקבצים לראות טבילתה משום חבוב מצוה. והיינו הבאי שלהן, צריכה למוד בלי ספק".

גם בחז"ל אין חסר ויתר

רבנו הקדוש ברוח-הקודש גבה ונורא מאד, כי הם עצם התורה שבעל פה אשר ארכה מארץ מדה וכו'. וכל מעין יראה בעיניו ברב המשניות שהלשון אינו מישב כלל בשלמות על פי פשוטו, אפלו לאחר כל התרוצים שמישבין בעלי הש"ס, כי האם היה מהנמנע לרבנו הקדוש לחבר המשניות בלשון ברור וקל שלא נצטרך לתרץ ולשבר ולחסר ולהוסיף ולהפך בדבריו הקדושים! אך בודאי דברים בנו, כי כפלים לתושיה ולא היה אפשר לבאר ולהמשיך בזה העולם כל דיני ומשפטי התורה הקדושים כי אם בענין זה דיקא שבו מרמז כל חלוקי הדינים למעשה ובו נעלם ונסתר כל שרשי הדינים וטעמם על - פי סוד הנסתר והנעלם. מכל שכן בכל דבור ודבור של המקרא שבכל ספרי תנ"ך (תורה נביאים כתובים) שבודאי כלם מלאים סודות נוראות ונשגבות שאי אפשר לתפס במח. "עכ"ל עי"ש שם מה שהרחיב מאוד בזה בלב מורתח.

עוד הוסיף השל"ה שכן הוא אפילו בחז"ל. וגם כשהגמרא אומרת חסורי מחסרא כו', זה לפי ערך הבנתנו, אבל רבינו הקדוש חיבר המשניות ברוח הקודש ובמליצות לשון מובחר ועמוק עמוק הרמוז בו, ואלו היה מובן אז לא צריכין לחסר, על כן לשון המשנה לא זזה ממקומה. וזהו ענין אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שכל הדברים הם כפשוטן ממש מי שמבינם, ולא דבר ריק - רק ממנו, וצריכין אנחנו לסרס. וכן מפורסם בשם הגר"א. ועי' בספר דרכי התלמוד **לגאון מקסטיליא ר"י קנפנטון** שכל שיטתו הלימודית בנויה על עקרון זה. וכד תחפש תמצא כמו כן גם בספר **ליקוטי הלכות לר' נתן** תלמיד מוהר"ן מברסלב שכתב (הלכות שותפים בקרקע הלכה ד): "ידוע, שבכל דבור ודבור של כל בעלי התלמוד יש בהם רזין עלאין וכל שכן בזהר הקדוש. דהא מארי מתניתין כל תלמודא דילהון על רזין עלאין סדרו להון. ובפרט בלשון המשניות בעצמן שחבר

מכל דברי התורה והנבואה יש ללמוד עבודת ה'

באפשר לקיימם בעצמם, כמו מצות התלוין בארץ ושאר מצות, וזה שקרא הזהר (יתרו פ"ב ע"ב) את התרי"ג מצות תרי"ג עיטין, ר"ל שנותנים לאדם עצה איך להתדבק ביוצרו".

ועי' שם מה שהביא **מהמניד מזלאטשוב** שאמר שמעודו כל מה שרואה בספר אין לפניו הפרש או גמרא או קבלה אינו רואה שום דבר אחר זולת איך לעבוד את השי"ת.

וכן בתורת בית הגר"א הדברים מבוארים, וכן כתב הגר"ח **מוולאזין** בספר **רוח חיים** על אבות (ו, ט): "כי כל ספק שנולד לו לאדם איך יתנהג ימצא הכל בתורה ואם על פיה ינהוג לא יכשל. וזהו שאמר "נר לרגלי דבריך" בכל צעד וצעד הייתי אוחז התורה לנר לראות את הדרך אלך בה. (ועייין מ"ש לעיל פ"א מ"ב בזה). וזהו שאמר "בהתהלך תנחה אותך". אם תקבל עליך להיות נוהג על פי התורה. והתורה מוליךך ואתה מתהלך על ידה אז באמת תנחה אותך. ואמר "בהתהלךך" שפירושו שאחרים מוליכין אותו כמו ויתהלך חנוך וגו' (בראשית ה, כד), שפירושו שהיה לו עזר מהשם יתברך כן בהתהלךך התורה תנחה אותך ותהיה לך עזר מאת ה'".

עוד לימדונו חז"ל כי כל מה שהוצרך לדורות נכתב בתורה ובנביאים, ומה שלא נצרך לא נכתב אע"פ שהיו כפליים מיוצאי מצריים נביאים שעמדו להם לישראל. על כן הסיקו מרבותינו כי מכל דברי התורה והנבואה יש ללמוד ענייני עבודת ה' לכל אחד ואחד ובכל העיתים.

וכן כתב האדמו"ר מצ'רנוביל בספר **מאור עינים** בפרשת וירא: "היות התורה נקרא תורה על שם הוראת הדרך וצריך להבין בזה בכל סיפורים מכל תיבה שבתורה איך ליטול עצה לעבודתינו עבודת השם יתברך אף שהסודות אין באפשרי להשיג על בוריין עד ביאת משיח צדקינו במהרה בימינו כמו שכתוב ומלאה הארץ דעה וגו'. מכל מקום התורה נדרשת בדרך פרד"ס וצריך לראות הרמזים שבתורה המרמזין והמורים דרך לעבודתו יתברך שמו".

וכן הביא בספר **יושר דברי אמת** (אות כד) כי כל תורתנו כולה שבכתב ושבעל פה אין דבר אחד אפילו אות אחת יוצא לדבר אחר זולת לעבוד את השי"ת, ואפילו בדיני ממונות ושאר דינים, מי שעובד השי"ת בשלימות מגלין לו רזי תורה. וזהו הרזין איך ליקח עצה מכל תרי"ג מצות לעבוד בהם הבורא ית', אף על פי שאינם

סיכום

א. מוכח מהא שבחז"ל אע"פ שאמרו שדברה תורה בלשון בני אדם, עדיין דרשו כפולות המקרא להלכה, שאין הכוונה ב"דברה תורה" שיש מליצה ריקה, שא"כ מניין להם דיוק הכפולות לחידוש דין, שמא זוהי מליצה ותו לא?!

ב. נחלקו רש"י והרא"ם עם התוס' והרמב"ן במשמעות הביטוי "דברה תורה" וכו'. שלתוס' והרמב"ן הכוונה שאין כאן ייתור לשון כלל, ולכן רק היכא שמוכח התמיהה שבכפילות דרשינן הכפילות לחידוש דין, ואילו לרש"י והרא"ם אין המושג דברה תורה שבא מצד פשט העניין, סותר לדרשות הדין שהם ביטוי לעומק הגנוז במקרא.

ג. יש ראייה לדברי רש"י והרא"ם מדברי ר' יוסי בספרא שאמר: דברה תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה וכולם צריכים להדרש. וכדרך זו הלכו ר' בחיי, העקידת יצחק וחובה"ל.

ד. לדעת הרמב"ם יש במשלי הנבואה שבנ"ך תיאורים הבאים לתפארת המליצה (אך לא בתורה, שבנבואת משה אין משל וחידה) ולראב"ע לכאורה משמע שאין חשיבות לצורת הביטוי גם בתורה. אמנם מהזהר מוכח שאין שום מילה בתורה שאין בה כמה וכמה משלים ורוזין נסתרים ואף בנביאים ואף בכתובים.

ה. לדברי הרמב"ן ושאר הפרשנים שאין משמעות לשינוי הכתיבה אם חסירה או יתירה וחילופי מילים ואותיות, מוכח שהוא רק מצד המשמעות הפשוטה ולא מצד עומק העניין.

ו. הרבה ראשונים ואחרונים כתבו מפורשות שאין דבר בטל בתורה. כך: רש"י ור' יונה, רע"ב, ר' בחיי, רשב"א, מהרלב"ח, הבאר שבע, ר"א אבולעפיה, שערי אורה, ר"ש לביא, המגילת אסתר, ר' שם טוב ׳ן שם טוב, השל"ה, מנחת שי, אור החיים, החיד"א, הגר"א, הגר"צ מדינוב, הרצ"ה מלובלין, הנצי"ב, בעל הכתב והקבלה ועוד.

ז. עוד כתבו רבים מרבתינו שכל התורה כולה מקשה אחת וגוף אחד וכביאור הפסוק תורת ה' תמימה וממילא אין בה חסרון ויתרון כלל. וכך הם דברי השושן סודות, העיקרים, המהר"ל, הר"ש אלגזי, הגר"א והגר"י חבר, הדגל אפרים והתפארת שלמה לאדמו"ר מרדומסק.

ח. מוכח ממסכת סופרים בהא שטרחו להכריע בין ג' ספרים שבעזרה בחילופי

אותיות, שיש חשיבות לכל תו ותו בתורה. וכן בפשטות מהגמ' במנחות שס"ת שחסר אות אחת אין לו שם ס"ת.

ט. לדעת הרא"ש, הרשב"א, הראב"ד, הר"ן, הרא"ם, הר"י ן' שוועיב ברור שס"ת שחסר אות אחת מאבד גדר ס"ת. וגם לתוס' ולרמב"ן שסב"ל שאפשר לקרוא בס"ת עד חסרון יריעה כבר הסבירו מהר"י בי ר"ב והרשב"ש ע"פ דברי הר"ן שזה כי הם מחלקים בין חובת הקריאה בתורה שאפשר גם בס"ת פסול ובחומשים, לבין גדר ס"ת.

י. אף המהר"ל שכתב בתפארת ישראל כי גם בחסרון תיבות מקרי ס"ת, גם הוא כתב מפורשות שאין חסר ויתר בתורה. אך שהוא מחלק בין התורה עצמה לדין ספר. ומכל מקום לכל ראיותיו יש להשיב ובפרט שדבריו נדחים מדברי הזוהר בפר' אחרי מות.

יא. מדברי הגמ' במנחות מוכח כראשונים שסב"ל שבחסרון אות לא מקרי ס"ת, ובזוהר הק' הרחיב הרבה לומר שאין דבר בטל בתורה ולכל מילה ומילה יש חשיבות ורזין עילאין.

יב. מה שמצאנו בכמה גמרות שמותר לכתוב התורה בכתב אחר ובלשונות אחרים, זהו רק באופן שיש נבואה או הארה אלוקית מיוחדת המורה כיצד לתרגם. ועם זאת גם אז יש בזה להמעיט אורה של תורה, וכשנתרגמה התורה נחשך העולם לג' ימים.

יג. מה שמצאנו שלר' יוסי נתנה תורה בכתב עיברי וכן סבר העיקרים, זהו כנגד רוב המדרשים והגמרות ופסקו שלא כמותו רב שרירא ורב האי גאון, ר' חננאל, הרמב"ם, הרמב"ן, הר"ן, המהר"ם אלשקר, המאור עינים, המהר"ל.

יד. זאת מלבד שחבל ראשונים פרשו שלר' יוסי תורה שנכתבה בכתב עברי היינו יב' ס"ת שנתנו לשבטים ע"י משה, אך תורה שנכתב בסיני כתובה באשורית מראש מקדם. כך סברי הריטב"א, ר"י ן' שוועיב, ר"י חביב, המהר"ל.

טו. גם לדברי העיקרים י"ל שיש חשיבות לתגים, ומה שניתנה תורה בעיברי בלא תגים היינו כי לא היו ראויים בזמן נתינת התורה, וזכו לאורות אלו רק בזמן עזרא.

טז. גם לרמב"ם ולרלב"ג שסב"ל שהלשון הסכמית ולא ברואה, י"ל שהשתמש הבו"ת באופן שלם ומדויק שאין בו חסר ויתר. ולמי שסב"ל שאף הכתב מוסכם י"ל שהתגין נבראו ע"י הבורא לגנוז בהם אורות צפונים עליונים, ולא לתפארת בלבד.

יז. בעניין הקרי והכתיב: לדעת הרד"ק, האפודי והמאירי מקור הקו"כ מעזרא ואנשי כנה"ג בשל טעויות שהשתרשו בטלטול הגלות. וכבר הקשו על סברא זו קושיות רבות עד שאפשר לומר שנדחתה כליל. וגם סברת האברבנאל שהקו"כ הוא תיקוני עזרא לטעויות לשוניות אינה עומדת מול הקושיות הגדולות שעליה.

יח. דעת הזוהר הק', הרמ"ק, האר"י והרמ"ז שהקו"כ הם פנים שונות לתורה-נגלה ונסתר והכל מסיני.

יט. דעת רוב ככל גדולי ישראל בפשטות שהקו"כ מקורו מסיני. ומהם: תשובות הגאונים, האשכול, הרמב"ם, הרשב"א, הרא"ש, המגדול עוז, הראב"ד, הרמב"ן, הר"ן, הרא"ם, ר"י נ' שוועיב, מהר"י בי רב, רשב"ש, ר' בחיי, העיקרים, ר"א בחור, הרדב"ז, הכלי יקר (לניאדו), המנחת שי, הר"ד מסרליאון, ר"א ש"ש באזילה, יפה תואר, הר"ש לביא, מהר"ל, החיד"א, הגר"א, תפא"י, המלבי"ם, הבני יששכר והתורת חיים מלובביטש ועוד.

כ. עם זאת, גם לרד"ק והאברבנאל יש לומר שכל זה ביחס לתורה שלנו אמנם גם הם יודו שבתורה שניתנה מסיני אין חסר ויתר ומליצה ריקה.

כא. המקובלים ביארו שהיכולת להבין שאין חיסור ויתור וכד' תלויה בלימוד חכמת הנסתר. והשל"ה והרמ"ע מפאנו ביארו שמה שנאמר דברה תורה בלשון הבאי או סרס המקרא ודרשהו זהו רק להבנה הפשטית ולא מצד העומק והאמת.

כב. עוד כתבו רבים מחכמינו שמכל דברי התורה יש ללמוד עבודת ה' לדורות, ואינם ממילא יתרים בעבור הזמן שכל מה שלא נצרך לדורות לא נכתב.

למסקנה

אחר כל זאת, ברור ואמת כי הדעה השלטת והפשוטה שבדברי רבותינו היא שאין חסר ויתר בתורה, וכן בנביאים. ובוודאי שאין מליצות חנם או "מסגרת סיפורית", אלא כל דבר יש בו הכרח. ואף שהדברים לא תמיד מובנים על דרך הפשט, לכן ניתנה התורה להדרש בפרד"ס. ואחר שראינו ראיות מחז"ל שכך היא האמת- מהזוהר, ומהמדרשים, וכן דחינו מה שאפשר להעלות כנגד אמת זו, אין לנו אלא דעה זו להלכה.



ועתה אחל לבאר סיפור מכירת הבכורה שעשיו מכר ליעקב אבינו, מה בא עניין זה ללמדנו, ומה ארוכה תעלה למכתנו כיום ע"י סיפור דברים אלו, שכן כל נבואה שלא הוצרכה לדורות לא נכתבה. אמנם הדברים מסתעפים לשאר ענייני עבודת ה' כתכונתם של דברי תורה שפרים ורבים. וזה החלי בעניין יעקב ועשו, בעזרת שוכן שחקים ונוטה קו.

הבכורה - עבודת ד'

הנה דנו כבר המפרשים מהי הבכורה אותה תבע יעקב מעשיו למכרה לו. רש"י כתב כי עניינה הוא העבודה לד' שהיא בבכורות דווקא. וסיבת תביעת יעקב למכירה זו כי אמר שאין רשע זה כדאי שיקריב לקב"ה. והנה צריך עיון והבנה בזה, וכי כדי להקריב לקב"ה צריך להיות בכור? הרי טרם נאסרו הבמות ומדוע שלא יוכל יעקב לעשות כן אם כך ברצונו? ובכלל על מה שנאמר שהעבודה בבכורות, באותם ימים זאת מניין? והרי בבראשית (ה, לב) על הפסוק "ויהי נח בן חמש מאות שנה ויולד נח את שם את חם ואת יפת" כתב רש"י והלא יפת הגדול הוא, אלא בתחילה אתה דורש את שהוא צדיק ונולד כשהוא מהול ושאברהם יצא ממנו. עכ"ל. הרי שיפת היה הגדול, וכן כתב גם הרמב"ן (בבראשית ו, י) וראיתו ממה שכתוב בפס' כא אחי יפת הגדול.

והנה רש"י עצמו כתב (בבראשית יד, יח) עה"פ "ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לאל עליון", כי זהו שם בנו של נח. והסביר (שם כ) כי אברהם נתן לו מעשר לפי שהיה כהן. וכן תרגם יונתן שהוא שם. והרי אע"פ ששם לא היה בכור הוא היה הכהן לאל! וא"ת שהיה זה מפני מעלתו על אחיו, הרי בוודאי ולאין ערוך כך היה גם בנידון דידן ביעקב ועשיו, וא"כ מדוע היה צריך יעקב לקנות הבכורה!?

ועוד שהרי יעקב כבר ראה כי העבודה לכאורה לא לפי הבכורות שהרי אביו יצחק לא היה הבכור ובלא ספק הוא היה הכהן המשרת לפני ה'.

בכורת עשו ובכורת יעקב

ונראה שצריך לבאר שמה שכתוב "בכורתך" אצל עשיו אינה מצד שהוא היה הבכור שבין שני האחים, אלא מצד שיש לעשיו בכורה וכן ליעקב יש בכורה,

ורצה יעקב גם את בכורת עשיו. וזהו מה שכתב רש"י שיעקב היה בכור לטיפה ראשונה ועשיו בכור ליציאתו מהרחם.

והנה עניין טיפה הראשונה גם הוא בסוג של בכורה. שהרי ראובן נקרא בכור כיון שהוא ראשית אונו של יעקב ולא מצד יציאתו מהרחם וכפי שביאר רש"י ע"פ מדרש רבה (בראשית מט, ג. ובימות עו ע"א, ועי' עץ הדעת טוב פר' ויחי).

ומבואר בשער הפסוקים פר' וירא כי המלבוש הנעשה על הנשמה בא מ"ה הוא רוחא דשבק בה בעלה" בביאה ראשונה, והוא הלבוש שממנו נעשים לבושים לכל הנשמות הנוצרים באשה. אמנם הבכור הוא הלוקח את העיקר, והתמצית נשארת לנולדים אחריו. והנה בלא ספק שרוח זו נעשית בזמן ההזרעה ולא בזמן היציאה כפי שמדויק שם בלשון שלכן נפטרה רחל בלידתה את בנימין כיון שנתנה לו את רוחה שהיה צריך להשאר לה עצמה. ואמנם רק כיון שהיה בנימין שלקח רוחה עוד בבטנה יכלה לחיות כל זמן משך ההריון. ומבואר מאוד שכבר אז היתה רוח זו מלבישה את נשמת בנימין.

ומ"מ מבואר שיעקב הוא שנטל את עיקריות המלבוש הניתן ברבקה וזוהי א"כ בכורתו מצד מעלת המלבוש לנשמה.

מלבוש הנשמה - הוא המקדם לצדקותו של האדם

והנה ביאר האריז"ל בשער המצוות פר' יתרו בעניין כיבוד אב ואם, כי איכות עבודת ד' וצדקותו של האדם באה ממלבוש הנשמה. וכך לשונו: "דע כי כל נשמה ונשמה היא נמשכת מן החסדים או מן הגבורות שבדעת דז"א ויש לה שורש בפני עצמה שם. והנה בעת שמזדווג האדם עם בת זוגו הם ממשיכים הנשמות הנזכרים ואז אביו נותן בה מבחינת החסדים אשר בו קצת חלק מהם ומתחבר עם הנשמה החדשה הזו ונעשה בחינת אביו כעין מלבוש אליה כדי להדריכה ולסייעה בעוה"ז לקיום המצוות ולעסוק בתורה. כי הנה הוולד נולד קטן ואיך ידע מעצמו ללכת בדרכי התורה והמצוות אם לא ע"י חלק נשמת האב המסייעו ומייעצו ומדריכו ללכת בדרך זו יילך וכו'" עכ"ל.

והנה כיון שכך, מובן כי בזה הייתה מעלת בכורתו של יעקב מצד היותו הטיפה הראשונה- לילך בדרך הטוב והישר.

בכורת נחלה תלויה בראשית האון

ויש נ"מ מעשית לבכורת האון, שכן התורה תלתה עניין הנחלה באב כמ"ש (דברים כא, יז): "כי הוא ראשית אוננו לו משפט הבכורה". והנה ביאר האוהב ישראל בפרשת בא כי הסיבה שהנחלה תלויה בראשית האון היא כי הבן ירית לאשר היה כלול במח האב ובמחשבתו. ואבא הוא החכמה ושם העיקר וראשית אוננו, (שכידוע טיפת הזרע מקורה במח) בבחינת קדש ישראל לה' ראשית תבואתו. ולזה לו משפט הבכורה לירש את אביו. עכ"ל.

א"כ מצד האמת כן היה צריך להיות שיעקב אבינו ירש את הנחלה כיון שהוא ראשית אוננו של אביו (וע"פ המפרשים שביארו שהבכורה עניינה נחלה ברור מדוע יעקב סיבב העניין כך שעשיו ימכור את בכורתו שבאמת היתה בכורת יעקב שהיתה כנראה ידועה לו ורצה לתת לה גושפנקא). ובאמת בקול אליהו לאדוננו הגר"א על דברים (כא, יז) כתב עה"פ "כי תהינה לאיש שתי נשים וגו' וילדו לו בנים האהובה והשנואה והיה הבן הבכור לשנואה. והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו, לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אוננו לו משפט הבכורה". וביאר הגאון דמיירי באופן שראובן נשא אשה ושנאה וגרשה איזה שבועות אחר הנישואין ולקח תיכף אשה אחרת. והנה לא כלו שבעה חודשים ותלד לו האשה השניה בן ואחר זה בעוד זמן ילדה גם הראשונה לאחר תשעה חודשים ועכשיו איננו יודעים מי יהיה היורש נחלתו לקחת לו פי שנים. האם אזלינן אחר טיפה ראשונה שהוא בן השנואה שנולד לתשעה חודשים, או בן האהובה שהוא ראשון ליציאה לשבעה חודשים. וגלתה לנו התורה הק' שהגרובה שתכונה בשם שנואה אע"פ שיחפוץ האב לילך ולבכר את בן האהובה ע"פ השנואה המגורשת ולתת לו פי שניים וטעמו כוון שהוא נולד בתחילה, ע"כ צוותה התורה שלא יוכל לבכר את בן האהובה כי אם עליו לתת לבן השנואה שהוא בכור מצד ראשית אוננו פי שנים כי אחרי זמן ההריון וההזרעה אזלינן ולא אחר זמן הלידה. עכ"ד. והנה אחד המגיהים שם הקשה מתוך כך את קושייתו על המקרה דידן שלפ"ז לא היה צריך יעקב לקנות את הבכורה כיון שהוא היה טיפה ראשונה. ותיירץ כי באמת גם עשיו היה מטיפה ראשונה שנחלקה לשנים. עכ"ד.

ואחר המחילה רבה, מרש"י כלל לא משמע כן שהרי כל משלו על שתי האבנים שבשופרת שהנכנסת ראשונה תצא אחרונה לא יקום אם נאמר שהטיפה הראשונה נחלקה. ואמנם לקושייתו יש לתרץ בפשיטות שמה שידע יעקב שהוא

מטיפה ראשונה, אין זה דבר הידוע לרבים, ולכן היה צריך לעשות קניין של בכורתו.

אלא שמוכן שליעקב הייתה בכורת האון ולעשיו בכורת פטר רחם ולזה היה יעקב מחזר לקנות בכורת עשיו.

חלקו של עשיו - קדושת פטר רחם

והנה חלקו של עשיו הוא מה שיצא ראשון ללידה והוא הנקרא פטר רחם. וביאר באוהב ישראל פר' בא כי קדושת בכור תלויה בפטר רחם דאימו, וכוון שעניינו להעלות את כוחות השניות שרמוזים בבכ"ר - בסוד אי"ק בכ"ר, ולדבקם ולייחדם למידת הקודש והאחדות הפשוט. היינו להראות כי הכל תלוי ודבוק בחיי העולמים אחד יחיד ומיוחד.

וביאר שם הרב אוהב ישראל שזה תלוי דווקא באמא כוון שכוחות השניות שירשו מאמא שהיא בחינת בינה שמשם דינן מתערין והבורא בהוב"ש צווה לקדשם ולהעלותם לשרשם לעונג עליון באחדות. ולזה הדבר תלוי בפטר רחם לאמו. עכת"ד.

הרי ברור שעניינו של עשיו היה לדבק כוחות השניות המצויים בעולם, ולהעלותם לאחד הפשוט. וזוהי א"כ מעלת קדושת פטר רחם ועניינה שהיה מושת עליו.

יעקב ועשיו - הבל וקין

והנה הדברים מתאימים בשרשם כיון שנודע ע"פ דברי האריז"ל בשער הגלגולים כי יעקב ועשיו יסוד נשמתם מיסודות קין והבל. וביאר האריז"ל (שם הקדמה לא) "כי קין והבל באו מתרי עטרין, עטרא דחסד ועיטרא דגבורה הגנוזים תוך אבא ואמא ואדם וחווה הם או"א בעצמם והבל הוא עטרא דחסד וקין הוא עטרא דגבורה."

ועוד ביאר שם (הקדמה כט) כי ע"ד קין והבל יצאו יעקב ועשיו ואילו היה עשיו צדיק היה לו יתרון עם יעקב כי הוא היה הבכור.

כיון שכך ברור כי מתאים שלעשיו ששורשו מהגבורה יצא בקדושת האם שהיא

מקור הגבורות כנודע, ויעקב ששורשו מצד החסדים יצא כשכוחו כח האב צד ימין החסד.

סוד יעקב ועשיו - עולם הזה ועולם הבא

עוד ביאר לנו השל"ה בשער האותיות (עמק ברכה ג) כי יעקב ועשיו הם שני הפכים בנושא אחד והם רמז להשתלשלות הנמצאות היורדות מאת ה' שהם אחוזים וקשורים בצד הקדושה ועם כל זה הם נפרדים, והיינו עוה"ז ועוה"ב שאף אם הם מתחלפים שזה קם וזה נופל, מ"מ הם קשורים בקשר אחד בקב"ה כי הוא מחיה את כולם ומהווה את כולם. וזהו דמות יעקב ועשיו שהם כנגד ועוה"ז ועוה"ב, ושםם רומז על זה שעשיו מלשון עשיה עולם המעשה ויעקב מלשון עקב וסוף שהוא עולם הבא סופו של כל אדם. עכ"ד.

עוד ביאר השל"ה (אות ד) שלכן היה עשיו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אוהלים, לרמז שהעוה"ז הוא חלקו של עשיו.

כוחו של עשיו - התפילה

והנה מעיקרא צריך לומר כי חלקו של עשיו בעבודת ה' היה צריך להיות אחוז בעבודת התפילה, ולכן נקרא "איש שדה" שכן זהו מקום התפילה כפי שלמדונו חז"ל מיצחק "ויצא יצחק לשוח בשדה" (ברכות כב ע"ב) ואע"פ שלמדו תפילה משיחה, עכ"ז היה השדה מקום המוכן לתפילה. וכן ביאר הכתב והקבלה על בראשית כז, ד. ויצחק אכן כינה גם את הר המוריה בשם שדה (פסחים פח). ואמנם אף להלכה אע"פ שאין להתפלל בעיר אפשר להתפלל בשדה (עי' תוס' ברכות ג ע"א ד"ה היה לך להתפלל).

והנה כיון שכך, חלקו של עשיו היה בעוה"ז דווקא ועבודתו היא עבודת התפילה שכן תפילה נקראת חיי עולם. וכן ביאר בהעמק דבר (בראשית ב, ה) "מראשית הבריאה שיהיה עסק הפרנסה שבא בהליכות עולם מעורב בהשגחה עליונה מגיע רק ע"י בקשת התפילה, היינו או הקרבנות במקום הראוי לכך או התפילה בכל מקום, ומשום כך נקראו אלו סתם עבודה יותר משארי מצוות שבתורה שהם ג"כ עבודת ה'. היינו ע"ש הכתוב עובד אדמתו ישבע לחם פי' שארי מלאכות שאדם עושה אפשר שעושה בשביל פרנסה או צורך אחר,

משא"כ עובד אדמתו אינו אלא כדי לשבוע לחם. וכן הוא ההבדל כל מצוות שבתורה לעבודת הקרבנות או התפילה, דשארי מצוות ועבודת ה' שכרם שמור לעוה"ב או בעוה"ז אוכל פריו בעושר מידה כנגד מידה, משא"כ הקרבנות או התפילה עיקרם בא לפרנסה" עכ"ד.

תפקידו המקורי של עשיו היה לקשר עולמות התחתונים למעלה

מבואר מכל הנאמר עד כאן, שתפקידו של עשיו היה לקשור עולמות התחתונים למעלה. שכן כל יציאת והשתלשלות העולמות מלמעלה למטה בא בסוד התפרצות הגבורות (עי' ריש סי' הדע"ה לבעל הלש"ם) שהם המוציאים לפועל בהתגברותם ובצמצומם את העולמות כולם עד הופעתם בחוזה בעולם העשיה. ולכן לשון תפילה הוא קשר, "שידבק עצמו בבויו"ת בדבקות גדולה וזה מרמז לנו קשר של תפילין של יד לקשר המחשבה שבלב בו ית' ולזה צריך התאמצות להתפלל תמיד להשי"ת שיהיה בעזרו לבל יפרידו יצה"ר מדבקות הבויו"ת" (לשון הנועם אלימלך בראשית).

והנה עפ"ז אפשר להבין מהו שנאמר שיצחק אהב את עשיו כי ציד בפיו, וביאר בקדושת לוי שצדיק התענוג שלו מעליית הניצוצות שמעלה הניצוצות שניצודו בקליפות והוא המעלה אותם בתפילה או בפה וזהו כי ציד בפיו, בפיו מוציא ניצוצות. עכת"ד.

וידוע שזה עיקר עניין התפילה והקרבנות. (כך בכל כתבי האריז"ל וההולכים בדרכיו ראה לדוגמא בפתחי שערים נתיב גדלות דז"א - פתח נו) וכן זהו עניין שדה המיוחד לעבודת האדמה, כמה שביאר האריז"ל בפר' בהר (בשער המצוות):

"דע כי בתחילת האצילות נאצלו אותן שבעה מלכי אדום שמלכו ומתו ואח"כ נתקן עולם האצילות ואנו צריכים ע"י תפילותנו והמצוות המעשיות אשר אנו עושים למטה לגרום זווג בזו"ן ואנו מעלים לאותם שבעה מלכים בסוד מ"ן אל נוק' דז"א. ואז הם מתחדשים ונתקנים וחוזרים לחיות בסוד תחיית המתים ובכל יום ויום מתבררים ניצוצים וחלקים מהם מדרגה אחר מדרגה כפי כח תפילותנו ומעשינו בעת ההיא. ועולים ומתחדשים וכך אנו עושים בכל יום תמיד עד גמר בירור המלכים אלו כל הטוב והקדושה שבהם ויתקנו הכל. והסיגים שבהם הקליפות ישארו למטה בבחינת הרע ועליהם כתוב ובלע המוות לנצח... ונמצא

כל תכלית התפילות והמצוות שאנו עושים בעוה"ז אינו אלא לברר אלו המלכים ע"י מצוות מעשיות שאנו מקיימים ע"י מלאכה... נמצא כי המלאכות הם הוראות היות הדברים צריכים תיקון ע"י מעשינו... וטעם טורח אלו המלאכות כולם הוא כמ"ש אצלנו כי כל העולמות כולם וכל אשר בהם הוא מן מה שמתברר בעולם ונתקן מאילו ז מלכין דמתו" עכ"ל.

והנה בזה היה כוחו של עשיו לברר אלו הניצוצ', ובזה גם היה צד בפיו את אביו ומרמהו במה שהיה אומר לו איך מעשרים את המלח ואיך תורמים את התבן וכפי שביאר השפת אמת בפרשה: "כי מעשר הוא התרוממות הכל לש"י ע"י המעשר ומלח הוא הדומם מדרגה שפילה. לכך כתב להטביל במלח הלחם כדי לרומם גם את הדומם. וכן התבן נתרומם ע"י הפרשת החטה שהוא שומר לפרי ורצה להטעות את אביו כי יש לו להעלות גם את הדברים הרחוקים מהקדושה." עכ"ל.

ובזה יובן מדוע יש בשם המקובלים לומר לפני כל תפילה "הביאה ציד ועשה לי מטעמים" שלכאורה מה שייכות עניין זה לתפילה, אמנם ע"פ מה שביארנו הכל בא על מקומו באופן נכון וברור, שזהו עניין התפילה לצוד הניצוצ' ולהכין מטעמים לבו"ת (ע"י שפ"א שם שנת תרלא).

עבודת יעקב ועשיו - סוד עץ החיים ועץ הדעת

ואולי זו הייתה מחשבת יצחק שיוכל לקרב את עשיו בנו לקדושה (ע"י שפ"א שם) ויתן לו את ברכת העוה"ז להעלות ניצוצות. ואלו עניין יעקב יהיה הדבקות העליונה עבודת עץ החיים שהוא עניין התורה כפי שנבאר לקמן.

והדברים מבוארים מאוד בהעמק דבר בראשית (ב, ט) שביאר את ההפרש בין עץ החיים לעץ הדעת. וז"ל:

"עץ הדעת טוב ורע. אין הפירוש לעשות רע חלילה, דא"כ מה לזה האילן בנן עדין? אלא האוכלו יודע בשכל אנושי מה טוב לו ומה רע לו וממילא יוכל להיות צדיק וישיכיל שהמצוות טוב והעבירות רע. אלא שבזה יהיה יורד ממעלתו שהיה ע"י נשמת החיים שנופח באפיו דבוק בקונו ית' כחלק הדבור ומקושר בעיקר ולא הרגיש בטוב ורע לעצמו. וזהו עובד מאהבה. משא"כ האוכל מעץ הדעת נעשה עובד מיראת הרע לעצמו וגם זה צדיק כדאיתא בסוטה ספ"ה.

אלא שיש נ"מ בתשלום שכר דהעובד מיראה ואינו מוצא תענוג רוחני בעבודתו, א"א לקבל שכרו כל זמן שהוא בחיים. וע"ז נאמר באבות יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי עוה"ז... משא"כ העובד מאהבה ונהנה בעת שדבוק ביוצרו הרי החיים והתענוג על ה' יקר וע"ז נאמר שם יפה שעה אחת בתורה ומע"ט יותר מכל חיי העוה"ב. וא"כ ראוי לאיש כזה לחיות לעולם.

ואע"פ שאדם עובד מאהבה, וטוב לו לחיות לעולם, מ"מ מצד טבע האדם שנברא מעפר ראוי לו שישוב לעפרו...אלא שאכילת עץ החיים היה עלים לתקופה לקיום עפרו לעולם. נמצא שהיה מועיל עץ החיים למי שעובד מאהבה"

ואלו שתי עבודות ה' השונות: עבודת הדבקות ועבודת המעשים וההרחקה מהרע. ואלו היו עבודת ה' דיעקב עיטרא דחסד, ודעשיו עטרא דגבורה, אם שלא היה חוטא. ולאחר קניין הבכורה הרי שבשני העבודות זכו נשמות ישראל. ובזה מוכרחים אנו להרחיב מעט.

אהבה לעומת יראה

הנה נחלקו רבותינו ראשונים ואחרונים במידה המעולה יאחז בה האדם, האם היא אהבת ד' או שמא יראתו, יראת הרוממות. בעל העיקרים (במאמר ג פל"ה) כתב כי אהבת ה' היא המדרגה הגדולה שאין למעלה ממנה, ולא יגיע אליה האדם, אם לא אחר הגיעו למדרגה האחרונה מן היראה כמו שביארנו עכ"ל. וקדם לעיקרים בעל חובות הלבבות בשער עשירי בהקדמה שכתב גם הוא כן, וכן בדרשות הר"ן כתב כך (בדרוש חמישי נסח ב) וביאר מהי החשיבות בזה, וזה לשונו: "כי העובד מיראה שני מינים...והחלק השני שתקבל הנפש זכרון רוממותו ית' וגבורותיו ונפלאותיו... ותקבל הנפש בזה מורא גדול ובושה וצניעות מצויות בה בכל עת שיהיה דבר נמנע לעבור את פי ה', כאשר ירא העבד את רבו והבן את אביו גם כי יודע אליו שלא יגיענו העונש בביטול מצוותיו...ועל זאת המדרגה מן היראה אמר במסכת ע"ז יראת חטא מביאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי חסידות. כי אחרי זאת המעלה ראוי שישג מעלת החסידות...ומה שיש בין יראת בין יראת חטא לחסידות נתבאר בפר' כל כתבי במשנה: "ואומר לאחרים בואו והצילו לכם ועושה עמם חשבון אחר השבת. והקשו בגמ' חשבון מאי עבידתיהו מהיפקרא קא זכו. א"ר חסדא מידת חסידים שנו כאן...ואמר רבא

הכא בירא שמים עסקינן דלא ניחא ליה לאתהני מאחרים ובחינם נמי לא ניחא ליה לטרוח...הנה בארו שמי שיש עליו יראת שמים יתחייב להניח כל עניין אשר איננו נכון לפני השי"ת ויקיימהו כאשר צווה לא שיוסיף עליו. וזהו אומרם לא ניחא ליה למתהני מאחריני ובחנם לא ניחא ליה למטרח. אבל מידת חסידות הוא שיחפוץ ויאהב המצוות עד שיהדר אותם בכל כוחו ויחמוד כל דרך נאה אע"פ שאם לא יעשה אותו לא ימצא בידו פעל מגונה. והחלק הזה הוא חלק העובד מאהבה כי החפץ במצוות בתכלית החפץ, יגיע לאהוב השי"ת והאהבה המצוות אוהב השי"ת באמת.... ולפיכך עובד מאהבה הוא בכלל מידת החסידות".

הרי לנו מדברי הר"ן כי מידת האהבה היא תכלית המידות וסופם, ועיקר ביטויה בחשק המצוות וקיומם, וכן הוא המדד לרמת האהבה.

מאידיך דברים אחרים ביארו לנו **המהר"ל** וסיעתיה. הנה בנתיבות עולם נתיב יראת ה' פ"א, מבאר המהר"ל כי יסוד היראה הוא בכרת עצמו כעלול מהבויה"ת, הוא העילה "ואין היראה רק שעושה עצמו עלול והוא אצלו כאילו אינו. כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עלתו. וזוהי אמיתת היראה"

וביסוד אהבת ד' כתב המהר"ל אחר שהקשה שהרי האהבה באה מצד ההידמות "אהבת הדומים", ומה דמיון יש בין האדם השפל לבוראו הא"ס, ענה (שם פ"א) "אבל הדבר הזה כי האהבה שיש לאדם אל השי"ת בא האדם ואליו האדם שב כי הכל שב אליו ית' ואין דבר זולתו...ויותר שייך אהבה אל השי"ת ממה ששייך אהבה בשאר דברים כי כל אהבה שיש בינן האוהבים אף שהם דבקים זב"ז מ"מ יש לכאו"א מציאות בעצמו ובזה הוא מדבק לגמרי בו".

ובפשטות נראה כי מקור שתי התנועות בנפש הוא הביטול אל הבויה"ת. אמנם הדבר צריך עיון בדברי המהר"ל וכוונתו, כיון שבתפא"י פ"י כתב המהר"ל כי "יראת שמים על ידו הוא הקיום בו ית' ולא האהבה כאשר דבר זה ידוע למשכילים כי מי שיש בו יר"ש הוא דבק לגמרי בו, ולא כן האהבה אף כי הוא הדבוק בו ית' אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זל"ז. אבל היראה מפני שירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום ומבטל מציאותו אצל האחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השי"ת נמצא שאין לו מציאות מיד עצמו רק כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו ית'".

ונראה א"כ כי כוונת המהר"ל היא להבחין בין דבקות האהבה לדבקות היראה.

שכן באהבה האדם מכיר כי מקורו העצמי הוא הבוי"ת והשפעתו. היינו שמצד עצמו אינו כלום אלא רק בחדס ה' ודבקותו אליו. אלא שהתנועה היא מהאדם הקיים אל הבורא. וחשיבות החיים היא שחש עצמו אלא שמכיר שכל עצמו מכח הבורא בא. אמנם הירא אינו חש עצמו כלל, וכל תחושותיו ורעיונו מצד רצון הי"ת והשפעתו.

א"כ דבקות הירא גדולה מדבקות האוהב.

והנה רבותינו בעלי **החב"ד** ביארו לנו בספריהם במקומות רבים אין ספור יחס זה שבין הדבקות דיראה ואהבה (ראה לדוגמא בתורה אור מאדמו"ר הזקן פ' ויקהל ג ה-). וביאר **אדמו"ר הזקן בתורה אור** פר ויקהל ג' (עמ' קיד ע"ד) שזהו יתרון היראה ע"פ האהבה: "שנתבאר איך יש בחי' ביראה למעלה מבחי' האהבה, שהאהבה היא בבחינת יש מי שהוא אוהב, ונמשך מבחינת בינה. אבל היראה הוא בבחינת ביטול, ואף יראה תתאה היא חכמה תתאה מ"מ שרשה מחכמה עילאה שהיא מבחינת האין ולמעלה מהבינה שנקרא יש. כי חכמה ובינה הם אין ויש. ועד"ז מבואר שהמצה שהיא לחם עוני בחינת אתכפיא מגעת למעלה יותר מבחינת אתהפכא. ועוד נתבאר כן על הפסוק שימני כחותם שבחינת חותם שוקע שמלמטה, שהוא היראה ממשיך חותם בולט שמלמעלה שהוא ההמשכה מבחינת סובב כל עלמין. מה שאין כן בחי' האהבה".

שלוש בחינות בעבודת ד'

הנה לנו שנחלקו רבותינו אלו איזו מידה עליונה יותר. שלדעת הר"ן וסיעתיה מידת האהבה עליונה יותר כיון שממנה יבוא ריבוי המצוות. אמנם לדעת המהר"ל ובעלי החסידות יש בחינה ביראה שהיא גבוהה יותר כיון שיש בה ביטול גמור, עד היות האדם לאין ומזה נמשכת הדבקות במקור החיים ב"ה וב"ש, כוון שע"י מידה זו אין כלל חוצץ ואין אפילו יש מי שאוהב, אלא הפניית המבט רק כלפי בוראו. הרי שנחלקו אם העבודת ד' העיקר הוא עשיית המצוות או הדבקות בבורא. ובאמת **הנצי"ב** בשו"ת השב דבר (סי' מד) עמד על אלו בחינות בעבודת ד' וחילקם לסיעות בישראל. ואלו דבריו, ומפני הצורך לא נמנע להביאם כל צרכם:

"ראיתי בעלה מחזיקי הדת גליון ג' מאמר הקורא בשם ימין ושמאל ובאו בזה לדרוש בתורת שאלה...היוכל בית ישראל להחלק לג' גזרים, הנמצא ימין ושמאל

ואמצע במהלך אמונתנו. והוסיפו כי לדעתם עניין ימין ושמאל ואמצע בדת היה לפני שנות קדם, אולי נמצאו כתות כאלו היינו הצדיקים אשר התרחקו מכל הוויות העולם...ולעומתם נמצאו רשעים פורקי עול תורה ויראה...ובאמצע תמימים בדרכי השם הולכי בדרך העולם. והנני אומר במחילת כבוד המעריך לא במה שהחל לחקור סיים. הוא החל לחקור אם יש ימין שמאל ואמצע בדת ובמהלך אמונתנו וסיים כי השמאל הוא פריקת עול התורה ויראת ה'. והרי זה אינו בדת והוא חוץ ממהלך אמונתנו.

אלא כך יש לחקור. האם נמצאו בשומרי אמונה ודת ואינם פורצי גדר ימין שמאל ואמצע. זהו שאלה שנדרש לברר יפה.

ואמנם גם בזה יש ויש שלוש כתות בישראל ולפי ביאורנו לעניות דעתנו המה מכונים במקרא בשם מיימינים ומשמאלים כאשר יבואר.

ראשית דבר יש לדעת דמצוות עשה ואהבת את ד' אלוךך שאנו קוראים בכל יום נכלל שתי משמעויות ושניהם מבוארים בפרקי הרמב"ם. פי' אחד שמוסר גופו ונפשו וכל רצונו לרצון ה'...כמו מי שאוהב את בנו יחידו ונח לפניו להפקיר את כל אשר לו בשביל חיי בנו יחידו כי זה כל האדם רק מ"ע למסור עצמו על קידוש ה' בזמן סכנה...וזה הפירוש אפשר ומחויב בכל איש בישראל.

פי' השני שיהא דבק במחשבתו ותשוקה להשיג רוה"ק בזמן שהיה אפשר או עכ"פ הערה גבוה בזמן שהיה אפשר או עכ"פ הערה גבוה למעלה להשכיל...לפי דבקות הרעיון באהבה עזה וזה בפירוש אי אפשר לכל איש מישראל. וכמו שכתב ג"כ הרמב"ם בזה"ל והיאך היא הדרך לאהבתו ומפרש והולך ומובן שלא כל אדם זוכה ומגיע לכך.

והנה המשקיע דעתו תמיד באהבת ד' בדבקות זהו באמת דרך החסידות שהרי א"א בכך אלא במי שפורש עצמו מהליכות עולם והוא המכונה מיימין. היינו שמקרב עצמו לשכינה ביותר. ומי שעומד בדרך זה הגבוה א"א להתחבר עם אנשים אפילו ללמדם תורה ודרכי המושג וכל שיח ושיג עם בנ"א מפסיקים הרעיון לדבקות שא"א אלא בהתבודדות..ויש עובד את ד' ושומר תורה בכל דקדוקיה אבל אינו יודע טעם אהבה ודבקות ואינו מתבודד כלל להשיג אהבה זו. וזה היה דרכי הפילוסופים הקדמונים אשר לא סרו מעולם מדרך ה' ותורתו הקדושה חלילה וגם הורו לאחרים גדולת ה' ותורתו אך לא ידעו היאך אוהבים את ד' בדבקות, והמה מכונים משמאלים, היינו רחוקים מקרבת השכינה ורוה"ק ביותר.

ויש הולכים בדרך ממוצע היינו בשעת ק"ש ותפילה מקרב דעתו לאהבת ד' ודבקות אבל שאר היום הליכות עולם לו. וגם בזה יש שני דרכים הנקראים חסידים אחד מזכה הרבים והשני שעושים המצוות בדרך הפלגה ולמעלה מטבע האנושי כידוע בפרקי דחסידי במסכת תענית. ונמצא שלש דרכי חסידות בישראל".

וכן כתב **מרן הראי"ה קוק** (בקובץ ה' סב) כשהוא מחלק זאת לסיעות והמפלגות בישראל: "האורטודוכסיה האשכנזית היא הדרכה נאותה לצדיקים גמורים, בעלי סדר ומשטר בכל הליכות חייהם, מתוקני המדות והמזגים מיסודם, אבל אין בה אותה תכונת הדליגה הראויה לבעלי תשובה. החסידות לקחה לה את התוכן התשובתי לאופי קבוע, ובשביל כך יש בה אותו הברק הפתאומי, והעליות המחשביות המורדות בכל הדרגות. היהדות הליטאית יש בתוכיתה תמצית מאוצרת משני התכנים, סידור מודרג לצדיקים, ונוחם פנימי, ואופן התעמרות בעצמיותו, כשהתשובה מחייבת. אלא שעל פי רוב היא מספגת את התשובה לא בדליגה ציורית לבד, אלא בחומר מעשים ובהרבות תורה, וחשבון נפש אטי, ההולך ונמזג בתוך סידור החיים התמידיים. וסוף כל סוף צריכים אנו למיזוג פנימי של שלשת הפלגים הללו, והתחברותם של אוצרותיהם המסויימים לעושר גדול אחד".

הרי לנו כי ג' דרכים מסתעפים בעבודת ד' בקרב מחננו והדבר נוגע לחלוקת נפשות כפי שנראה לקמן.

ומ"מ לענ"ד מנקודה זו מסתעפות מחלוקות רבות בדרכי עבודת ד' ויראתו, ואציין לשתיים מהם המפורסמות.

נפקא מינה במהות לימוד תורה לשמה והכנה לקיום מצוות

הנה מפורסמת העובדה שנחלקו רבותינו ראשונים ואחרונים בנוגע ליחס הנכון ללימוד התורה ומה יקרא בשם לימוד תורה לשמה. ושלש שיטות מצאנו בזה. דעת הרא"ש ואחריו הגר"ח מוולאז'ין ברוח חיים ועוד סברו שתורה לשמה היינו לשם התורה עצמה, היינו התפשטותה והרחבתה. ועי' שכן כתב הנצי"ב בהעמק דבר ויקרא (יח, ה). מאידך בעל אור החיים (דברים לד, ג) הלך כסוברים שלשמה היינו לשם ה' לפאר ולגדל שם כבודו, ובקרבן אורה על יבמות קכב ע"ב ביאר שהכוונה להשיג יחודו ואחדותו ית' ולהדבק בו עי"כ.

שיטה שלישית היא מה שמצאנו בראשית חכמה בהקדמה וכן כתב הכלי יקר בדברים (כו, יב) ועוד הרבה שלשמה היינו לשם קיומה (ועי' באדרת אמונה לגר"ע קלכיים מאמר נפלא בזה).

הרי שמחלוקת זו היא בשלשת הקצוות האמורים לעיל במאמרו של הנצי"ב. שמי שסובר שעיקר עבודת ה' היא הדבקות הרי שנקט כן גם כלפי לימוד התורה. ואילו מי שסובר שעבודת ה' עיקרה העשייה כן סב"ל בלימוד התורה, או שסובר שתורה לחוד ומעשה לחוד ומעלה את ערך לימוד התורה מעל המעשה ועל כן סובר שלימוד תורה לשם התורה.

הרי שאפשר שזוהי נפקא מינה הבא מתפיסת שני סוגי עבודת ד'.

כמו כן אפשר לציין למחלוקת הגדולה אם העיקר בקיום המצווה הוא הכוונה וממילא ההכנה הנדרשת למצווה היא גדולה מאוד ונראה שהסיבה שכך סברו כי המצווה עניינה הדבקות בבורא וזה לא יתכן אלמלא הכוונה הגדולה. או שהעיקר במצווה הוא קיומה וזה כי העיקר בתורה ובמצוות הוא לעשות רצון הבורא.

סיכום

אחר כל זאת, הרי שמובן שע"פ הנבואה (עלי אתאמר בנבואה דרבקה) הצטרכו ישראל לעסוק בשתי סוגי עבודות ה' אלו- עבודת הדבקות ועבודת הבירורים שנעשים ע"י תפילה ומצוות מעשיות (לגבי לימוד תורה נראה שיש שתי בחינות, לימוד תורה בפה שהוא מעבודת הבירורים ולימוד תורה בעיון שהוא קשור לדבקות אך אין כאן אפשרות לברר העניין ועוד חזון למועד בע"ה)

והרי לנו כי גם מסיפור הבכורה יש ללמוד דרכים בעבודת ה', והאמת כי יש עוד הרבה להרחיב בעניין זה וראוי הדבר לעיסוק מצד עצמו, אך אני באתי רק להראות איך בכל עניין שבתורה יש מקום ללימוד עבודת ד' , ואידך זיל גמור.