

פרשנות אורתודוקסית לתורה בעידן של תמורות

הפולמוס בפירושיהם של רי"צ מקלנבורג ומלבי"ם

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

מיכל דל

המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן
רמת גן אדר ב' תשס"ח

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של ד"ר יצחק גוטליב

מן המחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר אילן

תודה-

לראשי המחלקה, מאז ועד עתה: פרופ' שמואל ורגון, ד"ר יצחק צפתי, פרופ' עמוס פריש ופרופ' יעקב כדורי, לצוות המחלקה חדווה קפלן וחניה שפונגין. כולם יחד תורמים לאווירה הייחודית והנעימה השורה במחלקה ועמדו לעזרתי בכל עת שהייתי זקוקה להם.

לד"ר אדם פרזיגר על ההיכרות עם עולמה של האורתודוקסיה ועל עזרתו בגיבוש נושא המחקר.

למנחה, ד"ר יצחק גוטליב, על האמון בי ועל חופש הכתיבה והמחשבה שנתן לי.

לעמיתי במחלקה לתנ"ך שהיו שותפים בלבטים שונים והיטו אוזן קשבת ויד מסייעת פעמים רבות. אני מאחלת לכולם הצלחה בהמשך דרכם האקדמית והאישית.

לכל חברי שהתעניינו ועזרו איש איש בדרכו, ובמיוחד לד"ר רקפת דילמון על עזרתה בנושאים לשוניים, ולאון צוברי על הבאת העבודה לצורתה החיצונית הסופית.

הורי, דני ועפרה ליברמן, גידלו אותי בבית שבו לימודים אקדמיים הם דבר המובן מאליי. אני

מודה להם על תמיכתם לאורך השנים, בדרכי האקדמית ובכלל, ועל חלקם בעבודה זו.

חותני, בן-ציון וצפורה דל, תמכו בי בשנות הלימודים תוך אהבה ואמונה. אני מודה להם על כל מה שעשו למעני.

לסבתי, אהובה נטע, ולסבי, ד"ר גיל ליברמן, על העידוד, האהבה והאמונה. צר לי שסבתי, עליזה

ליברמן ז"ל, לא זכתה לראות בסיומו של מחקר זה.

אני מאחלת לכולם אריכות ימים בבריאות טובה ונחת.

אחרונים חביבים-

לאהובי,

לילדי, יאיר, שירה ורעות, על חיוך ושמחה יום יומיים, על שהינם עוגן יציב בחיי.

לשרגא, בעלי, שבלעדיו לא הייתי מגיעה עד הלום.

תודה לקב"ה על כל אלה ויותר.

**Orthodox Biblical Exegesis in an Age of
Change**

**Polemics in the Torah Commentaries of R.J.Z. Meklenburg
and Malbim**

Michal Dell

The Zalman Shamir Department of Bible

Ph.D Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

March 2008

This work was carried out under the supervision of

Dr. Isaac Gottlieb

(Department of Bible)

Bar-Ilan University

תוכן העניינים

א	תקציר עברי	
4	מבוא	1.1
4	מטרות העבודה	1.1
5	סקירת המחקר הקיים	1.2
6	שיטת המחקר	1.3
8	הדור ותכונותיו	2.1
8	מצבם החוקי של היהודים	2.1
11	תרבות וחינוך	2.2
14	שינויים בחיי הדת	2.3
20	לימוד המקרא ומחקרו	2.4
24	חיי הפרשנים ושיטותיהם	3.1
24	הרב יעקב צבי מקלנבורג	3.1
24	תולדות חייו	3.1.1
29	פירוש "הכתב והקבלה"	3.1.2
53	מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל מלבי"ם	3.2
53	תולדות חייו	3.2.1
54	פירוש "התורה והמצווה"	3.2.2
61	סיכום	3.3
63	הפולמוס הפנים-יהודי בפירושים	4.1
63	הרפורמה, עקרונותיה וביטוייה השונים	4.1
63	התייחסות לרפורמה בהקדמות לפירושים	4.1.1
68	התייחסות לרפורמה בפירוש לתורה	4.1.2
73	תוקפה של התורה שבעל-פה ויחסה לתורה שבכתב	4.2
74	פירושים הצהרתיים בדבר הקשר שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה	4.2.1

81	פירושים המדגימים את הקשר שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה	4.2.2
95	שימוש במושגים הלכתיים בפירושי הסיפור המקראי	4.2.3
105	סיכום	4.2.4
108	סוגיות הלכתיות שנויות במחלוקת בתקופה	4.3
108	ברית מילה	4.3.1
114	שמירת כשרות	4.3.2
116	אכילת קטניות בפסח	4.3.3
117	שמירת שבת	4.3.4
119	גילוח הזקן	4.3.5
120	נישואי תערובת	4.3.6
122	טבילה במקווה	4.3.7
122	סיכום	4.3.8
125	יחס הפרשנים להשכלה, לתפיסות רווחות בתקופה וללימודי חול	4.4
125	ציטוט משכילים	4.4.1
130	ידע בלימודי חול	4.4.2
141	תפיסות ברוח התקופה	4.4.3
152	סיכום	4.4.4
154	ידיעת גרמנית באופן מעשי ועקרוני	4.5
155	תרגום לגרמנית כשפה מדוברת	4.5.1
156	ביקורת על תרגום אחר לגרמנית	4.5.2
161	סיכום	4.5.3
163	השפעת התקופה על מגמות בפירושים	5
163	יחס למדרש אגדה: הפיכת הדרש לפשט	5.1
177	יחס הפרשנים למעשי האבות: ביקורת או אידיאליזציה?	5.2
179	לימוד סגוריה על האבות	5.2.1
182	העצמת חטאן של דמויות שליליות	5.2.2

188	אידיאליזציה של דמויות	5.2.3
191	מקרים יוצאי דופן	5.2.4
199	סיכום	5.2.5
201	שלמותו של נוסח המקרא	5.3
202	מקרא חסר	5.3.1
207	מקרא מסורס	5.3.2
211	כפילויות וייתורים	5.3.3
217	טעמי המקרא	5.3.4
220	התייחסויות נוספות לנוסח המקרא	5.3.5
223	סיכום	5.3.6
225	הרחקת הגשמה	5.4
233	סיכום ומסקנות	.6
237	נספח 1: מפת גרמניה	.7
238	נספח 2: השוואה בין תרגומים לתורה	.8
245	נספח 3: הידיעה על פטירתו של מקלנבורג	.9
247	ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים	.10
i	תקציר לועזי	

1. מבוא

1.1 מטרת העבודה

עבודה זו תעסוק בפרשנות התורה האורתודוקסית של המאה הי"ט באירופה המרכזית. באמצע המאה הי"ח התחיל להתפשט באירופה, ראשית במערב ואחר כך במזרח, גל של תנועות חברתיות, פוליטיות ואינטלקטואליות, שלא פסח גם על היהודים. ההשכלה הכללית באירופה ותנועות שדרשו שינויים בדת לבשו צורה מיוחדת ביהדות והביאו להולדתה של התנועה הרפורמית בשנות השלושים של המאה הי"ט. במוקד הדיון יעמדו שני אישים בולטים שהגיבו לרפורמות בדת על ידי פירושים חדשים לתורה: הרב יעקב צבי מקלנבורג, מחבר פירוש "הכתב והקבלה" והרב מאיר ליבוש מלבי"ם, מחבר הפירוש "התורה והמצווה"¹. שניהם חיברו פירושים למקרא שנועדו לתת תשובה לטענות המתנגדים להמשך ההלכה כבסיס לקיום היהודי ולאמונה במסורת חז"ל ובאחדות התורה. ניוכח לדעת, כפי שקרה בדורות קודמים, שהפולמוס הדתי גרם לצמיחת דרכי פרשנות חדשות שהרחיבו את עולם הפרשנות של התורה בכלל, אך באותה מידה שרוחות הזמן עודדו תגובה דרך פרשנות המקרא, הן גם השפיעו על האישים הללו ועל פרשנותם. יש להניח כי התגובות של הפרשנים וכן השפעת הרפורמה והמודרנה על הפרשנים היו שונות בכל מקרה ומקרה.

מטרות העבודה:

1. בדיקת ההשפעה של התקופה ושל תפיסותיה על הפרשנות של כל אחד מן הפרשנים;
2. מיקום ההשפעה: בתפיסות כלליות, בציטוטים, בהתייחסויות מפורשות לאירועי הזמן או בפירושי הפסוקים והמילים.
3. השוואה בין הפרשנים: כל פרשן התבטא בצורה שונה מבחינת הנקודות שביקש לתקוף, היסודות שביקש לחזק, המקומות בפירושו שבהם דן בכל נושא ושיטות ההוכחה שלו. הפרשנים שנעסוק בהם הם אחדים מבין הרבים² בעת החדשה, והמשותף להם הוא הצהרתם כי בפירושיהם הם באים להתמודד עם הרפורמה ועם תופעות החילון. נרצה להבין כיצד מקלנבורג ומלבי"ם הגיבו לתופעות חברתיות ודתיות דומות בשיטות נבדלות זו מזו. האריס בספרו *How*

¹ מלבי"ם חיבר פירושים גם לרבים מספרי הנ"ך, אך עבודה זו תעסוק רק בפירושו לתורה.

² מהבולטים בהם: ר' חיים בן עטר, משה מנדלסון, שד"ל, הנצי"ב, רד"צ הופמן, מאיר שמחה כהן מדווינסק ("משך חכמה"), ברוך הלוי עפשטיין ("תורה תמימה").

Do We Know This: הציג כל אחד מהפרשנים שנעסוק בהם בתוך דיון כולל על פרשנות אורתודוקסית; מחקרו מהווה נקודת מוצא לעבודה זו. אנו נעמיק ונחקור את דרכי הפרשנות של כל אחד מהפרשנים בפני עצמו ובהשוואה לאחרים. הבדיקה של פרשנות על רקע היסטורי עשויה להעשיר הן את תפיסת הפרשנות ומגמתה והן את הבנת התהליכים ההיסטוריים בהתפתחות החברה הדתית בעם היהודי.

1.2 סקירת המחקר הקיים

הפרקים הבאים יציגו בהרחבה את הרקע ההיסטורי של התקופה הנדונה, את הרקע הביוגרפי של הפרשנים ואת שיטות פירושיהם על פי המחקרים הקיימים; לכן, יוצגו להלן עיקרי הדברים בצורה תמציתית בלבד. על פירוש "הכתב והקבלה" נכתב מספר מועט של מאמרים. בן מנחם³ פרסם שני מכתבים שכתב מקלנבורג וערך רשימה של המהדורות השונות של הפירוש. וורצברגר⁴ ודרוק⁵ תיארו את קורות חייו ונגעו מעט בפירושו. רבינוביץ⁶ סקר את שיטתו הפרשנית של מקלנבורג והתייחס לרקע הפולמוסי לכתיבת הפירוש. ארבעת המאמרים הללו, כמו המבוא של קופרמן⁷ נכתבו מתוך הערכה רבה לאיש ולמפעלו הפרשני, ונעדרת מהם כל נימה ביקורתית. ברויאר⁸ עסק בפירוש וביחס בינו להשכלה ולאורתודוקסיה, והתמקד בעיקר במהדורה הראשונה של הפירוש. פריש⁹ עסק בשני מאמרים בנושא היחס לחטאי האבות בפירוש הכתב והקבלה. נושא זה יידון בהרחבה בגוף העבודה. מאמרים אלה, יחד עם מחקרים היסטוריים על תולדות העיר קניגסברג,¹⁰ מהווים בסיס למחקר זה. למעט מקרים בהם צוינה הפניה למהדורה מוקדמת, נעשה שימוש במהדורה הרביעית של הפירוש, בהדפסותיה החוזרות.

³ בן מנחם, שתי אגרות.

⁴ וורצברגר, הכתב והמילה.

⁵ דרוק, מקלנבורג.

⁶ רבינוביץ, מקלנבורג.

⁷ קופרמן, מבוא.

⁸ ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה.

⁹ פריש, מקלנבורג - חטאי האבות; פריש, פרשנים - חטאי האבות.

¹⁰ בעיקר מחקרה החדש של אייזנשטיין, יהודי קניגסברג.

על מלבי"ם נכתבו מספר ספרים,¹¹ וניתן לשאוב מהם רבות. על יצירתו הספרותית של מלבי"ם כתב מרגליות,¹² ושכטר¹³ עסק במכלול תפיסת עולמו של מלבי"ם על פי פירושו לתנ"ך ועל פי חיבוריו ההלכתיים והספרותיים. מאבקיו מול הרפורמים בבוקרשט נחקרו על ידי גלר.¹⁴ ברגר ורוזנבלום¹⁵ עסקו בידיעותיו הכלליות והמדעיות של מלבי"ם ובשילובן בפירושו. גישתו של מלבי"ם לשירה המקראית ולתקבולת מפורסמת ונחקרה, בין השאר, על ידי קוגל ואלמן.¹⁶ קדרי העמיד במרכז מאמרו את שיטתו הלשונית של מלבי"ם ובדק מספר כללים מתוך החיבור הלשוני "אילת השחר".¹⁷ סגל, מלמד, טוויטו ופריש¹⁸ תיארו את הפירוש והרקע לכתיבתו באופן כללי. כל אלה מהווים בסיס למחקר זה.

1.3 שיטת המחקר

עיקרה של העבודה בודק את יחסי הגומלין בין המצב ההיסטורי ובין הכתיבה הפרשנית. לשם כך בראשית העבודה נלמד הרקע ההיסטורי של התקופה באופן כללי ושל כל פרשן באופן פרטי, בעזרת ביבליוגרפיה מתאימה. מחקר זה אינו מתיימר להציג חידושים היסטוריים, ועיקר עניינו הוא בפרשנות.

לאור לימוד הרקע נבחרו מספר נושאים לבדיקה בפירושים. בחלקה הראשון העבודה עוסקת בפולמוס הפנים יהודי: יחס ישיר של שני הפרשנים לרפורמה בדת, הגנה על תוקפה של התורה שבעל-פה ויחסה אל התורה שבכתב; התייחסות פולמוסית לסוגיות הלכתיות ספציפיות שהיו שנויות במחלוקת במאה הי"ט. כמו כן, נבדק יחסם של הפרשנים ללימודי חול, להשכלה ולמקורות משכיליים וכן יחסם לשימוש בשפה הגרמנית שהייתה השפה המדוברת בפי העם. בחלקו השני של המחקר נבדקה השפעת התקופה על מגמות בפירושים. בכלל זה נבדק יחסם של הפרשנים למדרשי אגדה; יחסם למעשי האבות: האם הם מבקרים או בוחרים לעשות

¹¹ ישר, הגאון מלבי"ם; רוזנבלום, המלבי"ם.

¹² מרגליות, יצירתו של המלבי"ם; מרגליות, מגמות וקווי יסוד.

¹³ שכטר, משנתו של המלבי"ם.

¹⁴ גלר, המלבי"ם בבוקארשט, גלר, מאבק בנאורים, גלר, המלבי"ם ומאבקו.

¹⁵ ברגר, הידע הכללי, רוזנבלום, בריאה, ובספרו המלבי"ם.

¹⁶ קוגל, שירה מקראית, אלמן, הולדתה מחדש.

¹⁷ קדרי, פרקי תחביר וסמנטיקה. ראה עוד להלן בפרק "חיי הפרשנים ושיטותיהם".

¹⁸ סגל, פרשנות המקרא, עמ' קיא-קיג; מלמד, פרשנותו של מלבי"ם; טוויטו, בין פשט לדרש; פריש, פרשנותו של המלבי"ם.

אידיאליזציה? ולבסוף, גישתם בנושא נוסח המקרא. בכל הפרקים נבחן עד כמה הפירושים קרובים לפשט, לאור שאיפתם של הפרשנים לכתוב פירוש פשט.

בדיקת הפירושים נעשתה על ידי קריאה מדוקדקת של הפירושים בקטעים הסיפוריים בתורה ובמיוחד בספר בראשית כמייצג. בסיפורים אלה עולות שאלות פילוסופיות, תיאולוגיות ואף הלכתיות, והם פותחים פתח לפירושים שרוח הזמן משתקפת בהם. בחלק העוסק ביחסם של מקלנבורג ומלבי"ם לתורה שבעל-פה נבדקו פירושים מקטעי החוק שבמקרא, כמו כן נעשה שימוש במפתחות קיימים ובמאגרים ממוחשבים לעריכת חיפושים ממוקדים בטקסט.

ניתוח הדוגמאות שנבחרו נעשה מתוך התייחסות לרקע ההיסטורי שיוצג בראשית העבודה. בסיומו של כל חלק נערך דיון מסכם המשווה את גישות הפרשנים לנושאים השונים שהועלו. בסיומו של המחקר הוסקו מסקנות כוללות באשר להבדלים העיקריים שבין מקלנבורג ומלבי"ם. ברקע הדברים עומדת שאלת ההשפעה ההדדית בין שני הפרשנים, בעיקר השפעתו של מקלנבורג על מלבי"ם שכתב מעט אחריו. נראה לנו כי הייתה השפעה כזו, וכי מלבי"ם אף כתב את פירושו כתגובה לפירוש "הכתב והקבלה".

2. הדור ותכונותיו

מטרתו של פרק זה היא להביא בפני הקורא רקע היסטורי מתומצת המקיף תחומים שונים בחיי היהודים במאות הי"ח והי"ט, כרקע למחקר הפרשנות. מאות אלה התאפיינו בתמורות רבות בכל תחומי החיים: המעמד החוקי בתוך מדינות אירופה והשאיפה לאמנציפציה, חינוך הילדים, המעורבות בתרבות הכללית וחיי הדת. מובן שלא ניתן לבודד אף אחד מהתחומים, ומדובר בתהליך מורכב שהקיף את כל תחומי החיים. תשומת לב מיוחדת תינתן לעיסוק המחודש במקרא בכלל ובלימוד בדרך הפשט בפרט.

2.1 מצבם החוקי של היהודים

בבואנו לבחון את מצבם החוקי של יהודי אירופה¹⁹ יש לזכור כי לא מדובר במקשה אחת, וכי המצב החוקי לא היה זהה בכל מקום.²⁰ מתן זכויות אזרחיות ליהודים חל בהדרגה ובצורה שונה בכל מקום, עד לאמנציפציה מלאה בתחילת המאה העשרים. את האמנציפציה יש לראות ולהבין על רקע שינויים תרבותיים וחברתיים שקדמו לה והכשירו את הקרקע לקיומה, וכאלה שצמחו בעקבותיה.

באופן כללי יש לומר כי קיים פער בין רצונם של היהודים ובמיוחד המשכילים להידמות לסביבתם הנוצרית, ובין מעמדם החוקי שהיה נחות משל הנוצרים, אף לאחר הענקת זכויות שונות. כמו כן יש לשים לב לעובדה ששינויים מדיניים כלליים באזור זה בתקופה זו, השפיעו בכל פעם גם על מצב היהודים, וגרמו לעליות ולמורדות במצב זכויותיהם בהתאם לכך.

עד שנת 1812 שימש בפרוסיה המזרחית החוק הכללי משנת 1750. על פי חוק זה, שתיקן פרידריך השני, הוטלו מספר הגבלות על היהודים: זכות החסות²¹ של אב יהודי יכולה לעבור רק לבן אחד; נאסרו על היהודים מספר משלחי יד ובכללם מסחר, למעט סחר של יין כשר; לעומת זאת, הותר סחר חוץ שניצל קשרים עם יהודי פולין, וכן מסחר של סחורות מיוחדות. קנה המידה לסובלנות כלפי היהודי היה מידת התועלת שהוא יכול להביא למדינה. במשך השנים הוכנסו בחוק זה

¹⁹הסקירה ע"פ מאיר, יהודי גרמניה, ב, עמ' 15 – 54, 269 – 305; אטינגר, תולדות ישראל בעת החדשה, עמ' 38 – 51; 86 – 98.

²⁰וולקוב, יהדות פרוסיה, עמ' 6 – 7; כ"ץ, היציאה מן הגטו, עמ' 10 – 12.

²¹מעמד חוקי מיוחד שניתן ליהודים באירופה החל מימי הביניים ועד מתן האמנציפציה בתחילת העת החדשה. מטרת החסות לתת ליהודי זכות לחיות לפי דתו, איסור על השלטון לגבות ממנו מיסים שלא כחוק ורשות לעסוק במסחר. (ע"פ: אנצ' עברית, יהודי חסות, כרך י"ז, טור 748 – 749)

בהדרגה מספר הקלות, ובכל זאת עדיין הייתה קיימת חלוקה של היהודים לחמש קטגוריות על פי הזכויות שהיו זכאים להן. מטרתן של כל ההגבלות הייתה מתן עדיפות לאוכלוסייה הנוצרית וצמצום האוכלוסייה היהודית.

בסוף המאה הי"ח החלו לדון בשיפור מעמדם החוקי של היהודים, אם כי עדיין לא דובר על שוויון אזרחי. דבר זה נבע מתפיסת הדת הנוצרית כרציונליסטית ומערער על זכותם האלוהית של השליטים. בשנת 1781 הופיע חיבורו של דוהם (1751-1820), פקיד פרוסי בכיר: "על תיקונם האזרחי של היהודים" (Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Dohm .C. W). יצירה זו נכתבה על פי בקשתם של הסופר והעיתונאי פרידריך ניקולאי ושל משה מנדלסון.²² דוהם ניתח את מצבם של היהודים לאורך השנים, וטען כי יש לתת להם שוויון זכויות משום שהם בעלי יכולת שווה לשאר האזרחים. הענקת הזכויות תתבצע בחסות המדינה ובפיקוחה, תוך חינוך היהודים. דוהם הגביל את גישת היהודים למשרות ציבוריות, אך תמך בחופש דת. התגובות לרעיונותיו של דוהם היו שונות; היו אנשים שתמכו בחלק מן הרעיונות וביקרו אחרים. התומכים באמנציפציה סברו כי כאשר יינתנו ליהודים זכויות, ממילא יקפידו פחות בקיום המצוות ויהיו פחות מלוכדים כקהילה.

לעומת דוהם, טען דויד מיכאליס, מזרחן ותיאולוג פרוטסטנטי מגטינגן (1717-1791) כי לא ניתן לתת ליהודים זכויות. לדעתו היהודים לא ישתלבו לעולם בחברה הנוצרית בשל ההגבלות הדתיות שלהם. מסקנתו היא כי הפתרון היחיד לבעיית היהודים הוא התנצרות. דוהם הגיב בכתבת מאמר נוסף בשיתוף עם מנדלסון כתגובה למיכאליס, אולם בעוד דוהם קיווה להחליש את היהדות על ידי מתן זכויות, מנדלסון קיווה כי המדינה תתיר ליהודים לעסוק בתם ללא הגבלות, והם יהיו אזרחים נאמנים למדינתם.

בשנת 1806 נחלה פרוסיה תבוסה צבאית, שבה אבדו לה שטחי ארץ. היה צורך ברפורמה חברתית כוללת שתבטל את שיטת המעמדות שהביאה להתפוררות המדינה. חלק מהרפורמה היה קשור במעמדם של היהודים ובהענקת זכויות. כבר ב-1808, בהתאם לתקנה עירונית, יכלו היהודים לבחור ולהיבחר למשרות מוניציפליות. בתאריך 11 במרץ 1812 נכנס לתוקפו "הצו בנוגע למעמדם האזרחי של היהודים במדינת פרוסיה". הצו העניק ליהודים שוויון זכויות, למעט סייגים מעטים בנוגע לקבלה למשרות ציבוריות ולגיוס לצבא. על מנת לקבל זכויות אזרח היה על היהודים לקבוע

²²על משה מנדלסון ראה להלן סעיף 2.2.

לעצמם שם משפחה, להשתמש בגרמנית או בכל שפה חיה אחרת ברישומים עסקיים ורשמיים ולחתום את שמם בכתב גותי, כל זאת בתוך שישה חודשים.

בשנת 1815, בעקבות קונגרס וינה, חלו שינויים גיאוגרפיים בגבולות המדינות הגרמניות. שינוי זה השפיע גם על מצבם החוקי של היהודים, שעתה ניטלו מהם הזכויות שהוענקו להם לא מכבר. בפרוסיה חל הצו הפרוסי מ-1812 רק על המדינות שהיו חלק מפרוסיה בשעה שנחקק החוק: פרוסיה המזרחית, ברנדנבורג, פומרניה ושלזיה.²³ בשאר חלקיה של פרוסיה חזר המצב לזה שהיה לפני השלטון הצרפתי. היה מספר רב של תקנות שלעתיים אף סתרו אחת את השנייה. היהודים לא יכלו לשפר את מצבם על ידי עקירה למקום אחר, שכן זו נאסרה.

בשנת 1815 נכרתה "הברית הקדושה" של פרוסיה, רוסיה ואוסטריה, לפיה הדת הנוצרית היא הבסיס למדיניות פנים וחוץ. בעקבות התערורות דתיות זו, התעורר פולמוס ספרותי אנטי יהודי. בין השאר הובעה דעה שרק על ידי ויתור על יהדותם יוכלו היהודים להפסיק לאיים על הגרמניות. עתה, בניגוד לסוף המאה הי"ח, למדו היהודים לענות ולעמוד על שלהם, לפחות באמצעות ספרות. בשנים 1815-1850 פורסמו קרוב ל-2500 חיבורים בדבר הענקת זכויות ליהודים, על ידי מחברים יהודים ולא-יהודים, ובהם מובעות עמדות שונות בשאלה זו.

ב-2 באוגוסט 1819 פרצו פרעות ה"הפ-הפ" ביהודים בוויירצבורג, ומשם התפשטו לאזורים נוספים בגרמניה. משערים כי הרקע לפרעות היה חברתי-כלכלי, או על רקע ההתנגדות לאמנציפציה. בפרעות אלה נגרמו נזקים כבדים לרכוש וכן פגיעות פיזיות חמורות. המשטרה הצליחה לדכא את הפרעות במהירות יחסית, בפרוסיה צפו את הפרעות והצליחו למנוע אותן.

בשנות העשרים העניקו מדינות שונות זכויות מסוימות ליהודים, אולם בו בזמן חלה נסיגה במעמד היהודים, במיוחד בפרוסיה. נסיגה זו התבטאה בהגבלות בענייני נדל"ן, שנגעו בעיקר לשכבה האמידה, שהייתה קטנה. מעבר לכך היו הגבלות על תעסוקתם של היהודים, ונשללה מהם הזכות לכהן במשרות ציבוריות ומוניציפליות.

בשנות השלושים הוצע על ידי קארל שטרקפוס (1779-1844) לחלק את היהודים למועילים ושאינם מועילים. דרישה זו נכנסה לתוקף בחבל פוזן, בשנת 1833. היהודים יכלו לקבל זכויות ולהתאזרח, אולם התנאים לכך היו רבים ומגבילים, ורק מעטים מהם התאזרחו למעשה. למרות זאת, הצו התקבל בברכה אצל יהודי פוזן. בין המתנגדים לו היו גבריאל ריסר (1806-1863) והרופא יוהן יעקובי מקניגסברג (1805-1877): הם תמכו בשוויון זכויות וחירות דתית לכל אזרחי המדינה.

²³ראה נספח מס' 1: מפת גרמניה. עמ' 242.

ריסר כתב כי החלוקה לשתי קבוצות היא משהו "המדאיג אלפי מונים יותר מעצם אי הקבלה, שהמניע המפורש שלו הוא אי הסובלנות".²⁴

בשנת 1840 עלה לשלטון בפרוסיה המלך פרידריך וילהלם הרביעי. על אף הציפיות ממנו, לא חל שיפור במצבם של היהודים, שחשו כעת אכזבה. הייתה סתירה חריפה בין הרגשתם כאזרחים נאמנים לבין מעמדם החוקי הנמוך. בדצמבר 1841 פירסם פרידריך וילהלם הרביעי צו, בו הוא מכריז על כוונתו לבדוד את היהודים כקורפורציה נפרדת, וזאת בניגוד לדעה עד אז, שיש לחנך את היהודים מחדש, על מנת לשפר את מצבם. בפועל, חוק זה לא נכנס לתוקף, לאחר שפרסומו עורר הדים והתנגדות רחבה בקרב היהודים והלא יהודים. ביולי 1847 נחקק חוק פרוסי כולל ששיפר את מצבם של יהודי פרוסיה והשווה בין חלקי המדינה. בפוזן עדיין התקיימה חלוקה לשני מעמדות. היהודים ראו בתקנות אלה התקדמות של ממש, אולם עדיין היו עליהם הגבלות רבות. בשנים 1848 – 1849 הונהגה אמנציפציה במספר מדינות בעקבות המהפכה. אולם, בתחילת שנות החמישים, כאשר נכשלה המהפכה חלה נסיגה במעמדם החוקי של היהודים. אולם, בניגוד למצבם החוקי של היהודים, התערותם הכלכלית והחברתית הלכה וגדלה. במשך שנות השישים קיבלו היהודים שוויון זכויות במדינות נוספות, ובשנת 1871, עם הקמתו של הרייך, ניתנו זכויות אזרח ליהודים בשאר מדינות גרמניה.

2.2 תרבות וחינוך

בספרו מתאר פיינר את תולדותיה של תנועת ההשכלה היהודית במאה הי"ח.²⁵ ראשיתה בהשכלה המוקדמת שנמשכה לאורך כל המאה הי"ח, והתאפיינה על ידי מספר רב של אנשי רוח שהיו פעילים במספר רב של ערים, בעיקר בגרמניה. בראשית המאה הי"ח היו אלה רופאים ולמדנים שעיקר עיסוקם בתחומי הלשון והמדע. החל משנות הארבעים עסקו אנשי ההשכלה בפילוסופיה ולקראת סוף המאה ניתן להצביע על קשרים הדדיים בין משכילים שונים. חיבוריהם הספרותיים של המשכילים המוקדמים הללו מגוונים ביותר וכוללים תחומי ידע רבים: רפואה ואנטומיה, לשון, אסטרונומיה, מתמטיקה וכימיה, פילוסופיה ומוסר. בין המחברים נזכיר את וייזל, בתחום הלשון, מחבר הספר "גן נעול", הורוביץ בתחום המדעים, מחבר "ספר הברית", ומנדלסון בתחום

²⁴ מאיר, יהודי גרמניה, ב, עמ' 49.

²⁵ פיינר, מהפכת הנאורות.

הפילוסופיה,²⁶ שלושתם בעלי השפעה רבה על הפרשנים שחיבוריהם עומדים במרכזו של מחקר זה. בתהליך זה צמחה דמות חדשה של איש רוח שמקור סמכותו הוא בהיותו אינטלקטואל רציונליסטי ולא רב או דרשן. יש לציין שמשכילים אלה היו שומרי מצוות ברובם. ההשכלה המוקדמת הובילה לשלושה אפיקים: חלק מהמשכילים המוקדמים הקימו את תנועת ההשכלה שהתקיימה בברלין ובקניגסברג החל משנות השבעים ועד סוף המאה. בראשם של משכילים אלה עמד נפתלי הרץ וייזל. חלקם נשארו בגדר משכילים מוקדמים וחיו בשני העולמות, המדעי והדתי כאחד; ביניהם מונה פיינר את מנדלסון. אחדים מהם הגיעו לבסוף להמרת דת. כתגובה להמרות הדת, היו משכילים מוקדמים שבסוף ימיהם חזרו בהם והסתגרו באורתודוקסיה.²⁷

משה מנדלסון (1729 – 1786) הוא הדמות המרכזית בסיפורה של תנועת ההשכלה, והשפעתו ניכרת היטב גם במאה הי"ט, עשרות שנים לאחר פטירתו. יש לסייג כי "ההשכלה כתנועה היסטורית רעיונית וחברתית חורגת הרבה מעבר למנדלסון ואף לא הייתה בהכרח תלויה או מותנית בו",²⁸ ולכן אין הדברים שלהלן מתיימרים להציג תמונה מקיפה של כל תנועת ההשכלה. בהיותו בן 14 הגיע מנדלסון אל ברלין, בעקבות רבו דוד פרנקל.²⁹ מנדלסון היה אוטודידקט; לאחר שרכש השכלה יהודית בסיסית, למד שפות אירופאיות, קלאסיות ומודרניות, וקרא את יצירותיהם של ההוגים הבולטים בתקופתו. בחוגו של מנדלסון נמנו הוגי דעות יהודים כמוהו, אך גם נוצרים, שהבולט ביניהם הוא לסינג. בשנת 1755 הוציא לאור כתב-עת עברי ראשון בשם "קוהלת מוסר", יחד עם צעיר בשם טוביה בוק, שמטרתו הייתה להציג רעיונות משכיליים בקרב אנשי הבורגנות בשפה פשוטה ובהירה. בפעם הראשונה נעשה שימוש בשפה העברית שלא בחיבור תורני, והחיבור יצא לאור ללא הסכמות של רבנים. נראה שהיעדרן של הסכמות כאלה גרם לכך שראשי הקהילה היהודית בברלין יצאו כנגד פרסום החוברת ומנדלסון החליט שלא להוציא לאור חוברות נוספות.³⁰ במשך השנים פעל מנדלסון למען היהודים במקרים בהם היו זקוקים להתערבותו מול השלטונות. חיבורו "פיידון, או על הישארות הנפש" (1767) הקנה לו שם ומקום של כבוד כפילוסוף בפרוסיה ומחוצה לה. בחייו הפרטיים המשיך מנדלסון להיות יהודי שומר מצוות ובהגותו שאף

²⁶ פיינר, מהפכת הנאורות, עמ' 66.

²⁷ שם, עמ' 39 – 109.

²⁸ פיינר, תלמידי מנדלסון, עמ' 7.

²⁹ ע"פ מאיר, יהודי גרמניה, א, עמ' 235 ואילך. מפעל הביאור למקרא יידון בסעיף 2.4 להלן.

³⁰ ראה גם: פיינר, מהפכת הנאורות, עמ' 93, שמסייג את מידת הכעס והלחץ שהפעילו ראשי הקהילה על מנדלסון, אם כי מודה כי זהו הגורם להפסקת פרסומו של קוהלת מוסר.

"למצוא נוסחת פשרה, שתאחד את עיקרי הדת הטבעית עם מצוות הדת היהודית".³¹ בתקופה זו, היהודים נחשפו לרעיונות של רציונליזם והומניזם ששמו את האדם היוצר והחושב במרכז. תוצריה של ההשכלה היו רבים וביניהם חיבורים פרשניים ולשוניים ששימשו מקור לחלק מפירושי התורה בהם דן מחקר זה.³² השפעה נוספת של ההשכלה והמודרנה ניתן לראות בתפקודם של הרבנים, לרבות האורתודוקסים, שהרחיבו את השכלתם ולמדו לימודי חול, דרשו בשפת המקום ונהגו כרועים רוחניים תוך יציקת תוכן חדש לתפקידם המסורתי.³³

בתחום החינוכי קובע מאיר כי "שום גורם יחיד לא מילא תפקיד גדול יותר בתהליך האקולטורציה של יהודי גרמניה מאשר התמורות שחלו בחינוך הילדים".³⁴ מנדלסון ובני דורו למדו לימודי חול בעצמם תוך ניסיון ליישב את הידע החדש עם ערכי היהדות המוכרים. בשנת 1778 הוא היה שותף להקמת "בית הספר היהודי המשכילי הראשון Freischule".³⁵ במכתב משנת 1779 לידידו הנוצרי פרידריך ניקולאי, מדבר מנדלסון על חינוך בנו יוסף, ומבטא שתי הנחות פדגוגיות: האחת שילובם של לימודי חול בחינוך היהודי המסורתי והשנייה התאמת תכנית הלימודים לנטייתו הטבעית של התלמיד. שני רעיונות אלה באו לידי ביטוי מגובש בחיבורו של נפתלי הרץ וייזל, "דברי שלום ואמת", שפורסם בשנת 1782 לאחר פרסום צווי הסובלנות של יוזף השני, בהם עלתה דרישה מהיהודים לשילוב לימודי חול. חיבורו של וייזל עורר התנגדות רבה בקרב האליטה הרבנית, בניגוד לחיבוריו הקודמים שהתקבלו על ידה. רבי דוד טבלי מליסא והרב יחזקאל לנדאו מפראג ("הנודע ביהודה") נשאו דרשות חריפות כנגד וייזל וחרצו את דינו ככופר. לאחר שנים בודדות שככה הסערה סביב וייזל, ורבנים שונים שבו לצטט את דבריו ולהתייחס אליו ככשר.³⁶

בסוף המאה השמונה-עשרה הוקמו בתי-ספר יהודים בהם נלמדו לימודי חול, ולחילופין ילדים יהודים שביקרו בבתי-ספר כלליים למדו בהם גם את לימודי הדת היהודית. ההסכמה ללימודי חול התרחבה, לעתים מפני שהממשלות דחפו לכך מתוך תפיסה שזהו המפתח למתן שוויון זכויות, ולעתים מתוך רצונם של היהודים להרחיב את אופקי ילדיהם ולקרבתם לסביבתם הלא-יהודית. פן

³¹ שם, עמ' 261.

³² ראה להלן סעיף 1.4.

³³ מאיר, מודרנה, עמ' 107 – 108.

³⁴ מאיר, יהודי גרמניה, ב, עמ' 110 – 111.

³⁵ מאיר, יהודי גרמניה, א, עמ' 315.

³⁶ על פולמוס וייזל ראה: אליאב, החינוך היהודי, עמ' 39 – 51; סמט, מנדלסון ווייזל, עמ' 244 – 255; השל, המשכיל נפתלי הרץ וייזל; פיינר, מהפכת הנאורות, עמ' 113 – 129, 164 – 187.

נוסף של השינוי בחינוך היה פתיחת בתי-ספר לבנות, או שילובן במוסדות בהם למדו הבנים. לקראת אמצע המאה התשע-עשרה היה מספר בתי-הספר היהודיים בירידה והיהודים שולבו במוסדות כלליים. המוסדות התורניים המסורתיים (חדר, ישיבה וכו') כבר לא היו דומיננטיים כבעבר. השינוי שחל בחינוך השפיע גם בתוך האורתודוקסיה שהקימה מוסדות לימוד משלה, כדוגמת בית המדרש לרבנים של הילדסהיימר בברלין ועוד.³⁷

2.3 שינויים בחיי הדת

מסוף המאה הי"ח החלו להתגבש תפיסות עולם חדשות שהובילו בסופו של דבר ליצירת זרמים חדשים ביהדות, בראשם הרפורמה והאורתודוקסיה שקמה כתגובה לה.³⁸ בספרו "בין מסורת לקדמה" מתאר מאיר את תולדות התנועה הרפורמית. למרות שרוב היהודים שמרו על המסורת כבעבר, בסופה של המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט יהודים רבים במערב אירופה כבר חדלו לשמור את כל המצוות והפכו להיות מעורבים יותר ויותר בסביבתם הנוצרית. חוקי האמנציפציה השונים החלישו את סמכותם של הרבנים לכפות את קיום המצוות על קהלם, וכך נוצר מצב שונה למדי מזה שהיה עד אז, באשר קיום אורח חיים יהודי דתי כבר לא היה מובן מאליו ולא היה נחלת הכלל. מאיר מצדיק את הקמתה של התנועה הרפורמית בכך שהיא נתנה מענה לאותם יהודים שהתלבטו בשאלה כיצד יראו חייהם הדתיים לאור השינויים הרבים בעולםם.³⁹

בסוף המאה הי"ח החלו אישים שונים להביע את דעתם על הצורך לערוך שינויים ביהדות הנורמטיבית.⁴⁰ מכיוון שהנסיבות לא אפשרו רפורמה כוללת, בשלב זה התמקד הדיון בשני תחומים ציבוריים: בית הכנסת ובית הספר. לגבי בית הספר היהודי הוצע להוסיף לימודי חול ולימודי אמונה יהודית, כך שהתלמיד יקבל את עיקרי הדת היהודית וידע להבדיל ביניהן ובין תוספות משניות. בבית הכנסת – הדגש עבר מתפילה כעבודת האל, לתפילה כחוויה רוחנית עבור המתפלל. הביקורת הופנתה, בין השאר, כלפי האווירה המזלזלת בזמן התפילות וכלפי הפיוטים שלא היו מובנים לרבים. צעד מעשי ראשון היה לתרגם את הסידור לגרמנית מודרנית (ולא

³⁷ מאיר, יהודי גרמניה, ב, עמ' 110 – 117.

³⁸ האורתודוקסיה היא תנועה שקמה באמצע המאה התשע – עשרה, כתגובה לרפורמה, בניגוד ליהדות המסורתית, שומרת המצוות, שהייתה עד אז. כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 9.

³⁹ מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 24 – 27.

⁴⁰ שם, עמ' 33 ואילך.

ליידיש) על מנת שתוכן התפילה יהיה מובן, בשלב זה לשימוש מחוץ לבית הכנסת (לתפילה בבית או לצורך חינוך ולימוד).⁴¹

השינויים הראשונים היו שינויים מעשיים בתפילה ובבית הכנסת, שאמצו את הסגנון של הסביבה הנוצרית המודרנית. שינויים אלה באו מתוך רצון להתאים את המנהגים החיצוניים לתקופה המודרנית, וליצור תפילה מכובדת ואסתטית יותר, ולא נתפסו כחיקוי של הנצרות אלא כאימוץ ערכים מודרניים שכבר אומצו על ידי הנצרות. בראשית התהליך כל השינויים הסתמכו על לימוד הלכתי, ויצאו בעיקר נגד מנהגים קיימים. מאיר משער שההצדקה ההלכתית לשינויים הייתה דרושה הן כלפי חוץ – בדיון עם מי שהתנגדו להם, והן כלפי פנים – למתקנים ש"נשארו – אם כי באמביוולנטיות מסוימת – קשורים למסורת ועדיין לא היו מוכנים להעביר את הויכוח לתחום עיוני אחר".⁴² כתגובה לשינויים של מנהגים, טענו האורתודוקסים, ובראשם החת"ם סופר, שדינו של כל מנהג כהלכה וכל חידוש אסור.⁴³ רק בעקבות השינויים המעשיים החלה להתגבש הרפורמה כתנועה.

שני פולמוסים פומביים בראשית המאה הי"ט אילצו את האורתודוקסים לנקוט עמדה ובכך לעצב את דרכם. הפולמוס הראשון היה סביב הקמת ההיכל (בית כנסת רפורמי) בהמבורג (1819).⁴⁴

ההיכל בהמבורג

החידושים בהיכל בהמבורג היו תפילה בגרמנית, נגינה בעוגב ושינויים בתוכן התפילה (השמטת אזכורים של ייעודים משיחיים). חברי בית הדין של המבורג שכבר השלימו עם אי יכולתם לכפות על הסוטים את קיום ההלכה, יצאו כנגד הקמת ההיכל משום שבפעם הראשונה היה מדובר בסטייה שנוגעת לכלל ולא לפרט. בנוסף, היה בהקמת ההיכל משום מתן לגיטימציה לפרטים שלא שמרו מצוות. חברי בית הדין פנו אל החת"ם סופר ולרבנים נוספים, על מנת שיאשרו את עמדתם כנגד הקמת ההיכל כדי שיוכלו לפנות אל חברי הסינט שיפעלו למען הפקעת חברי ההיכל מיהדותם. מכתבי הרבנים התפרסמו בקובץ "אלה דברי הברית".⁴⁵ הפניה לשלטונות המדינה לא הועילה, והקובץ פורסם על מנת להפריך את טענות החיבורים הרפורמיים "נוגה הצדק" ו"אור

⁴¹ שם, עמ' 38 ואילך. מאיר, מודרנה, עמ' 212.

⁴² מאיר, הלכה ומנהג, עמ' 244.

⁴³ שם, עמ' 245.

⁴⁴ ראה: כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 43 – 53. סמט, האורתודוקסיה, עמ' 104 – 105.

⁴⁵ אלה דברי הברית, אלטונה תקע"ט.

נוגה",⁴⁶ שמטרתם הייתה להצדיק את השינויים שהונהגו בהיכל בהמבורג. לרבנים שנדרשו לסוגיה לא היה קל לנמק נימוק הלכתי את הסטיות של המתקנים, ויותר מכך היה קשה להם להגיע למסקנה כי מי שמנהיג שינויים כאלה מוציא את עצמו מנאמני היהדות. החת"ם סופר קבע כי לו היה דינם של המתקנים מסור לידו, היה מחרים אותם כפי שנהגו בעבר עם הקראים. בעשותו כך הוא נשען על תקדים היסטורי יותר מאשר על נימוק הלכתי.⁴⁷ פולמוס המבורג היה הראשון מבין שורה של פולמוסים שאפיינו את חיי היהודים במאה הי"ט, בהם עצבה האורתודוקסיה את דרכה.

הפולמוס השני היה סביב ועידת בראונשווייג.

ועידת בראונשווייג

בשנות הארבעים התקיימו שלושה כינוסי רבנים בהם השתתפו רבני קהילות בעלי דעות שונות בנושאי הרפורמה. הועידה הראשונה התקיימה בבראונשווייג ביוני 1844, נכחו בה עשרים וחמישה רבנים ומטיפים. בין הנושאים שעלו לדיון בוועידה זו: ברית המילה והאפשרות לבטל את המציצה, עריכת שינויים בתפילה (תפילה בגרמנית, האמונה במשיח, חזרת הש"ץ, תפילת מוסף, קריאת התורה, תקיעת שופר, נטילת לולב ושימוש בעוגב) במטרה להקנות לה צביון מכובד ומודרני יותר ונישואי תערובת.⁴⁸ כמו כן נדונה שאלת סמכותה של הועידה להחליט החלטות מחייבות לבני הקהילות. מבין החלטות הועידה היו ביטול אמירת כל נדרי וביטול השבועה המיוחדת ליהודים בבתי המשפט. ההחלטה השנויה במחלוקת ביותר הייתה להתיר נשואי תערובת, בתנאי שילדי אותם זוגות מעורבים יתחנכו בחינוך יהודי. דבר זה היה מנוגד לחוק, ולכן החלטה זו נשארה בגדר הצהרה בלבד.⁴⁹ מבין שלוש הועידות, ועידה זו גררה את התגובה האורתודוקסית החריפה ביותר, זאת לאחר פרסום הפרוטוקולים של הועידות עם ההערה כי נושאים שלא נדונו בשנה זו יובאו לדיון בשנה הבאה.⁵⁰ באלטונה פורסם כרוז בגרמנית (עם תרגום עברי) תחת הכותרת "שלומי אמוני ישראל", ביוזמת הרב עטלינגר והרב וכסלר. בכרוז מזהירים הרבנים את הציבור שלא להיגרר אחר דעות הרפורמים והחלטותיהם. בסופו של דבר חתמו על כרוז זה מאה ושישה עשר

⁴⁶דעסוי, תקע"ח.

⁴⁷כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 51 – 52.

⁴⁸עקובסון, ועידות הרבנים, עמ' 6 – 19.

⁴⁹שם, עמ' 19; מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 160.

⁵⁰כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 53 – 72. ע"פ כ"ץ הסקירה שלהלן בעניין התגובה האורתודוקסית לוועידת בראונשווייג.

רבנים אורתודוקסיים, ביניהם הרב יעקב צבי מקלנבורג.⁵¹ לפני פרסום הכרוז כבר פנו שני בעלי בתים מהולנד, צבי הירש לעהרן ואברהם פרינץ, לרבנים מכל רחבי אירופה וארץ ישראל בבקשה לבטל את תוקפן של החלטות הרבנים בוועידה ולהפקיע את סמכותם של משתתפי הוועידה. מכתבי הרבנים פורסמו בקובץ תחת הכותרת תורת הקנאות.⁵² טענותיהם של האורתודוקסים היו נגד הסמכות לשנות מנהגים והלכות מצד אחד, ומצד שני קבעו שהדרישה לשינוי נובעת מרדיפת כבוד. לא הייתה בכרוז ובמכתבי הרבנים שבתורת הקנאות התמודדות ישירה עם טענותיהם הביקורתיות של הרפורמים. בניגוד לעבר בו יכלו הרבנים להפעיל את סמכות השלטונות על מנת למנוע סטיה מאורחות החיים היהודיים, הרי כעת חשש לעהרן שהחלטות הוועידה יאומצו על ידי השלטון שיחייב בהן את כל היהודים, ולכן כיוון את דבריו, כמו עטלינגר, כנגד אופיים של משתתפי הוועידה. בדברי עטלינגר, כמו בחלק ממכתבי הרבנים, יש השלמה עם המצב בו רבים פרקו עול מצוות. מדברי הרבנים עולה החשש מפני הלגיטימציה שנתנו הרפורמים לאי קיום מצוות. רש"ר הירש הרחיק ראות והזהיר את הרפורמים כי אם לא יחזרו בהם לא תהיה ברירה אלא להיפרד המחנה האחד מהשני. בעקבות פולמוס בראונשווייג החלה פעילות אורתודוקסית מתמשכת שהתבטאה בעיקר בייסוד כתב העת "שומר ציון הנאמן", ובן זוגו הגרמני Der Treue Zions-Wächter. נסיונות לתגובה קיצונית של הפקעת הרפורמים מחוץ לדת היהודית נתקלו בסירובם של גדולי הדור שהבינו שזה אינו הפתרון. במציאות הקיימת בתקופה זו רבים מבני הקהילה לא נגררו אחר הרפורמים, אך גם לא הקפידו על קיום מצוות. הוצאת הרפורמים מחוץ ליהדות הייתה משאירה בתוכה אנשים אלה שאינם שומרי מצוות. כפי שכתב כ"ץ: "פולמוס בראונשווייג שימש עילה לאורתודוקסיה להבהיר את עמדתה, ועם זאת היה אבן דרך בהתפלגותה מכל הסוטים מעקרונותיה. בו בזמן הוצרכה היא לברר לעצמה עד היכן חייבת התפלגות זו להרחיק לכת".⁵³

ועידת פרנקפורט

הוועידה השנייה התקיימה בשנת 1845 בפרנקפורט ע"נ מיין. מועידה זו פרש זכריה פרנקל שהיה בין המתונים במשתתפי הוועידה, והוביל את הזרם הפוזיטיבי – היסטורי. בין החלטות הוועידה: אין הכרח להתפלל בעברית, אם כי יש צורך סובייקטיבי להשתמש בעברית; השמטת הבקשות לשיבת

⁵¹ מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 160. מידע על הרבנים שהשתתפו בוועידה ושחתמו על העצומה כנגדה – לוונשטיין, שנות הארבעים, עמ' 280 – 285. העצומה הודפסה יחד עם הקובץ תורת הקנאות.

⁵² אמסטרדם תר"ה.

⁵³ כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 67.

ציון מהתפילות; ביטול התפילות להשבת הקרבנות; קריאה בתורה במחזור של שלוש שנים וקריאת ההפטרות בגרמנית; הותר לנגן בעוגב גם בשבת וגם על ידי יהודי. היתר זה נסמך על הדמיון למגרפה שהייתה בבית המקדש, כדי שלא יהיה הדבר בבחינת הידמות לחוקות הגויים. בעקבות שאלת קהילת בינגן, התירו הרבנים בוועידה זו לטבול במקווה שמימיו שאובים ולא מי גשמים. הצעתו של רופא לבטל את ברית המילה או להנהיג בה שינויים יסודיים נדחתה.⁵⁴

ועידת ברסלאו

הועידה השלישית התקיימה בברסלאו בשנת 1846. נושא הדיון העיקרי של ועידה זו היה שמירת השבת. הדיונים עסקו במהותה של השבת אך גם בשאלות פרגמטיות כגון שמירת שבת על ידי חיילים בצבא ועל ידי עובדי מדינה. כדי לאפשר לכולם לקיים את השבת הציע שמואל הולדהיים להעביר את השבת ליום ראשון. הצעה זו נתקלה בהתנגדות ואפילו לא הועלתה להצבעה. בשל הקושי להכריע בין הרצון לשמר את ערכה של השבת ובין הקושי המעשי וחילול השבת שהיה קיים למעשה, הועידה אימצה הכרזה שביקשה לקדש את השבת על ידי תפילה בציבור ושמירתה ברשות היחיד. החלטות נוספות שהיו בוועידת ברסלאו היו ביטולו של יו"ט שני של גלויות, למעט זה של ראש השנה, הקלות בברית המילה שנועדו למנוע סיבוכים וזיהומים ושינויים במנהגי האבלות.⁵⁵

בין האישים הבולטים שהובילו את תנועת הרפורמה נזכיר שניים: אברהם גייגר ושמואל הולדהיים. גייגר, שהיה אחראי לגיבוש האידיאולוגיה של התנועה הרפורמית, טען כי היהדות התפתחה במשך הדורות בהתאם לשינויים היסטוריים ולכן גם בימיו יש הצדקה לערוך שינויים כאלה.⁵⁶ הולדהיים טען לעומתו כי כדי להתאים את היהדות לעידן המודרני יש לערוך שינוי מהפכני שאינו לוקח בחשבון את העבר, וכי קנה המידה הוא הרגש והמוסר.⁵⁷ הולדהיים אמנם נחשב קיצוני אף בין שותפיו, אך עם זאת, באמצע המאה התשע-עשרה מתבססים הרפורמים פחות ופחות על ההלכה ויותר על האמונה והמוסר על פי הנביאים.⁵⁸ עם התפשטות הרפורמה,

⁵⁴ מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 161-163.

⁵⁵ מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 163-164.

⁵⁶ גייגר, מחלוצי הרפורמה, חי בשנים 1810-1874, וכיהן כרב במספר קהילות בגרמניה. האריס, מנא לך, עמ' 163; מאיר, מודרנה, עמ' 215; בין מסורת לקדמה, עמ' 110-121.

⁵⁷ הולדהיים חי בשנים 1806-1860. מאיר, מודרנה, עמ' 215-216; בין מסורת לקדמה, עמ' 100-105. האריס, מנא לך, עמ' 166-172.

⁵⁸ מאיר, הלכה ומנהג, עמ' 247. מאיר מציין בהמשך דבריו כי בארה"ב במאה העשרים חלה חזרה למנהגים מסוימים שננטשו בעבר.

אופי הרבנים הפך להיות מורכב ומגוון יותר מבחינת גישתם לרפורמה, החינוך הישיבתי והכללי שקיבלו, ויחסם ללימודי חול (יש לציין שציוד בלימודים כאלה לא היה נחלתם של אנשי הרפורמה בלבד וגם בין האורתודוקסים היו רבים שתמכו בכך).

מלבד השינויים במנהגים ובהלכות המעשיות, שכללו שינויים בתפילה, בסדרי בית הכנסת, בשמירת שבת וחג ועוד, היה על האורתודוקסים להתמודד עם תפיסותיהם התיאולוגיות של הרפורמים.⁵⁹ מעמדה של התורה שבעל-פה, שהינה עמוד התווך של קיום ההלכה, הוטל בספק וכפי שהזכרנו במשך הזמן הבסיס לקביעת ההלכה היה המוסר ולא המסורת.

אחת הדמויות הבולטות, אם לא הבולטת מכולן, בהנהגה האורתודוקסית החדשה הוא הרב שמשון בן רפאל הירש. החל משנת 1851 כיהן הירש כרב של הפלג האורתודוקסי בקהילת פרנקפורט ע"נ מיין. לאחר שנחקק חוק המתיר פרישה מהקהילה, עמד הירש בראש הקהילה הפורשת בעירו. עיקרון הפרישה לא היה מקובל על כולם; בעוד הירש ראה בפרישה עקרון מחייב, הרב במברגר גרס שבקהילות בהן יש תנאים לקיום אורח חיים אורתודוקסי במסגרת הקהילה הראשית, אין לפרוש ממנה. ואכן, למרות שהוקמו קהילות פורשות בערים נוספות בגרמניה, באופן כללי הרעיון לא נחל הצלחה.⁶⁰

אחד הכלים בהם השתמשו האורתודוקסים בתגובה לרפורמה ולטענותיה היה פרשנות המקרא.⁶¹ יש לציין שהשימוש בפרשנות ככלי תגובה למאורעות אקטואליים אינו חדש ואינו ייחודי לתקופה או לאזור הגיאוגרפי.⁶² במאה התשע-עשרה אנו מוצאים עושר פרשני, הדומה לעושר שהיה בימי הביניים, שלפחות בחלקו נובע מהצורך להגיב לאירועי השעה, כאשר במאה התשע-עשרה עיקר הפולמוס איננו מול הנצרות אלא הוא פולמוס פנים יהודי.

⁵⁹ גוטמן, מאבק על הרפורמה, דן בתגובות הרבנים לפרטי הרפורמה ע"פ תשובות של רבנים במאות התשע-עשרה והעשרים. מתייחס בין השאר לתפילה, בית הכנסת, שבת וחג, תפיסות תיאולוגיות ועוד.
⁶⁰ עיין עוד בספרו של כ"ץ, הקרע שלא נתאחה, העוסק בפרישת האורתודוקסים מהקהילות בגרמניה ובהונגריה, ובמיוחד עמ' 35-39; 265-285. בסקירה שבפרק זה עסקנו בגרמניה בלבד.
⁶¹ עיין: האריס, פרשנות ואורתודוקסיה.

⁶² כבר רס"ג במאה העשירית השתמש בפירושו בפולמוס עם הקראים (גרינברג, פרשנות המקרא, עמ' 16); טויטו, רשב"ם, עמ' 34-45; מזכיר את רש"י כחלוץ המושפעים מן הפולמוס היהודי נוצרי ואחריו את ר"י קרא, רשב"ם ור"י בכור שור. וכן- בספר שערך סייבו, HBOT, הדן גם ברקע ההיסטורי לכתיבת פרשנות אצל פרשנים רבים בימי הביניים.

העיסוק המחודש בתנ"ך בקרב היהודים שהחל במאה הי"ח בא בעקבות מעמדו המתחזק של התנ"ך בחברה הנוצרית פרוטסטנטית. תרגום התנ"ך של לותר במאה הט"ז הוביל להופעת הרפורמציה בגרמניה, ויחד עם הופעתם של תרגומים נוספים בשפות שונות, הפך את התנ"ך נגיש לכל אדם ללא תיווכה של הכנסייה. הפופולריות של התנ"ך והשפעתו על התרבות הנוצרית, השפיעה על היהודים שחזרו לעסוק בתנ"ך ולראות בו נכס תרבותי ולא רק ספר דתי. בקרב יהודי אשכנז היו אלה המשכילים שחזרו לעסוק בתנ"ך לאחר שנים רבות בהן הושם דגש על לימודי ההלכה והגמרא, בעוד המקרא נלמד רק כבסיס אליהם.⁶³ ההתעניינות במקרא הייתה אחד המאפיינים הבולטים של תנועת ההשכלה, שבאה לידי ביטוי במפעל הביאור לתורה של מנדלסון וסיעתו, "נתיבות השלום", ובכתב העת "המאסף", בו עסקו רבות במקרא.

עד המאה הי"ח לימוד המקרא באשכנז היה מינימלי ונועד להיות מעין מבוא ללימוד התלמוד. הספרות הפרשנית באשכנז בימה"ב עד המאה הי"ב ואחרי המאה הי"ג, הייתה ספרות דרש ופלפול בניגוד לארצות ספרד בהן עסקו במקרא כפשוטו ובלשון העברית. במפעל הביאור שאף מנדלסון לחזור ולעסוק במקרא בדרך הפשט, תוך לימוד הלשון העברית ככלי להבנתו של המקרא. לימוד המקרא היה בעיניו כלי להנחלת ערכי ההשכלה, ביניהם הפסקת השימוש ביידיש ולימוד בעברית ובגרמנית. כפי שמתאר מנדלסון עצמו בהקדמה לפירוש "אור לנתיבה", ראשיתו של מפעל הביאור בתרגום התורה לגרמנית שכתב מנדלסון עבור בנו. אולם, סנדלר מטיל ספק בכך, שכן מדובר בעבודה רבה ולא סביר לדעתו שכולה נכתבה עבור תלמיד יחיד.⁶⁴ חומש "נתיבות השלום" מורכב מתרגום התורה לגרמנית, שנכתב על ידי מנדלסון עצמו ומביאור שנכתב על ידי מספר משכילים מחוגו הקרוב של מנדלסון ועל ידי מנדלסון עצמו. מנדלסון כתב את הביאור לפרשת בראשית, לספר שמות וכן הוסיף את הערותיו על שאר המבארים. דובנא ביאר את ספר בראשית והוסיף הערות דקדוקיות לספר שמות. נ"ה וייזל פירש את ויקרא, א' יארוסלב את חומש במדבר וה' הומברג את חומש דברים. חומשים אלה התפרסמו תחת שמו של מנדלסון, על פי דבריו באור לנתיבה, מתוך צניעותם של מחבריהם, אך ייתכן שהדבר היה משום שפירושיהם היו טעונים תיקונים רבים של מנדלסון.⁶⁵ אופי הפירוש פשטי אך מנדלסון הדגיש כי בכל מקום בו אין

⁶³ ראה בהרחבה: שביט וערן, מלחמת הלוחות, עמ' 21 – 49.

⁶⁴ סנדלר, הביאור, עמ' 11 – 12.

⁶⁵ גרינברג, פרשנות המקרא, עמ' 111 – 120 בנושא מנדלסון והביאור. חוות הדעת על פירושיהם של יארוסלב והומברג בעמ' 118. ראה גם: שלי, מחקר המקרא, עמ' 3 – 22.

אפשרות ליישב את הדרש עם הפשט יש לדרש קדימות מחייבת. כמו כן מנדלסון שם דגש על הצד האסתטי והריאלי שבמקרא.

הביאור יצא לאור לראשונה בשנת תקמ"ג ונדפס מאז במהדורות רבות. הביאור זכה להצלחה רבה במשך מספר דורות, על כך יעידו המהדורות החוזרות והשונות בהן נדפס. עם זאת, התרגום לגרמנית עורר את ביקורתם של הרבנים לנדא (הנודע ביהודה) ופלקס, מתוך חשש שמא לימוד הגרמנית הגבוהה בה נכתב התרגום יהפוך לעיקר ולימוד התורה לטפל. סמט, שבחן את תגובות הרבנים לביאור בחינה מדוקדקת, מציין כי למעט הביקורת הנ"ל על התרגום, הביאור עצמו התקבל בצורה חיובית בקרב הרבנים בני דורו של מנדלסון, אשר העריכו אותו. רק ממחציתה של המאה הי"ט החלה להתגלות התנגדות לביאור ולמנדלסון (בין השאר על ידי החת"ם סופר שכתב בצוואתו "בכתבי רמ"ד אל תשלחו ידי"), אך גם היא לא גורפת. נציין לדוגמה את מקלנבורג שהיה ידוע בדעותיו האורתודוקסיות אך לא נמנע מלכתוב הסכמה על הוצאת "מקור חיים" של הביאור (על ידי היינמן, 1831–1833).⁶⁶ סמט מסכם כי "...ההתנגדות למנדלסון: בימיו היא הייתה כמעט מבוטלת אך במרוצת הזמן היא גברה והלכה. הדעת נותנת שלתהליך זה לא היה קשר ישיר עם מעשי מנדלסון לגופם, אלא למעשים של תלמידיו ותלמידי תלמידיו שביקשו להיתלות באילן גדולי".⁶⁷

בתקופת חיבור הביאור החלה התארגנות של משכילים לייסוד כתב העת "המאסף", בו עסקו בפרשנות המקרא ובחקר הלשון במטרה ללמד את הלשון העברית ולהראות יופיו של התנ"ך לעמים על ידי תרגומים. בין המאספים נמנו בין השאר יצחק אייכל, אהרון וולפסון – הלה, יואל בריל, הרץ הומברג, דוד פרידלנדר, שלמה פפנהיים ויהודה לייב בן זאב. בנוסף לכתובה בכתב העת "המאסף" פרסמו אישים אלה פירושים שונים לתורה ולנ"ך.⁶⁸

פירושו של מנדלסון היה תחילתו של עידן חדש בפרשנות ולאחריו אנו מוצאים עושר פרשני רב. בין הפרשנים הבולטים בתקופה זו שניתן לראות בהם ממשיכי דרכו של מנדלסון, יצחק שמואל רגיו ושד"ל באיטליה. האורתודוקסיה המתגבשת במאה הי"ט הצמיחה אף היא מספר לא מבוטל של פרשני מקרא שפירוש המקרא היה עבורם כלי פולמוסי, ביניהם נזכיר את הרב יעקב צבי מקלנבורג ("הכתב והקבלה"), מלבי"ם, הנצי"ב, רש"ר הירש ורמ"ש הכהן מדווינסק ("משך חכמה"). בהבינם שהעיסוק במקרא חזר להיות משמעותי בדורם, השקיעו רבנים אלה את מיטב

⁶⁶ היינמן, מקור חיים.

⁶⁷ סמט, מנדלסון ווייזל, עמ' 234–244; 255–257. הציטוט מעמ' 257.

⁶⁸ גרינברג, פרשנות המקרא, עמ' 120–121.

כוחותיהם ומרצם בכתיבת פירושים על דרך הפשט בתקווה שימשו מענה הולם לכוחות הדורשים שינוי בדורם. מחקר זה יבחן את פירושיהם של מקלנבורג ומלבי"ם על רקע תקופתם; כיצד בא הפולמוס לידי ביטוי בפירושיהם וכיצד השפיע על פרשנותם.

לא ניתן לתאר את העיסוק במקרא בעת החדשה מבלי להתייחס לביקורת המקרא.⁶⁹ באמצע המאה הי"ח פרסם אסטרוק את ספרו על השערת התעודות (1753). אסטרוק רצה לסתור את מבקרי המקרא שלפניו. בהתבססו על החילופים בשמות האל, הוא ביקש להוכיח כי התורה נכתבה על ידי משה על פי מקורות שעליהם הסתמך בכתיבתו. בחיבורו הניח אסטרוק את הבסיס לביקורת המקרא המתבססת על הדיוק בשמותיו של האל. אייכהורן קיבל את התיאוריה של אסטרוק ואף שכלל אותה. אחריו טען אילגן כי יש להבחין לא רק בשימוש בשמות האל אלא גם ברעיונות ייחודיים לכל מקור, ולכן טען כי יש לחלק את התורה ליותר מאשר שני חלקים. חוקרים נוספים המשיכו בחלוקת המקרא לחלקים קטנים יותר ויותר ואף הפקיעו את חיבורו מידי משה. בניסיון להפסיק את החלוקה לקטעים קטנים, חיפש דה-וטה חלק בתורה שיש לו מכנה משותף. הוא הגיע למסקנה כי ספר דברים הוא ספר התורה שהתגלה בימי יאשיהו (מל"ב כב-כג), וכי הוא מהווה מקור אחיד בפני עצמו. דעה זו התקבלה במחקר. דה-וטה (1806) המשיך לחקור את המקרא על בסיס תיאור חיי הדת והפולחן בספרים השונים. במחצית המאה הי"ט פרסם הופפלד את מחקרו בו טען כי ישנם ארבעה מקורות נפרדים המרכיבים את התנ"ך. השערה זו מקובלת במחקר עד היום, למעט שינויים בשמות המקורות או בהיקפם.

לקראת סוף המאה הי"ט וולהויזן טען כי יש לבחון את המקרא מנקודת מבט אבולוציונית (חיבוריו התפרסמו בשנים 1878, 1883). הוא טען כי יש לבחון את הפולחן ואת התפתחותו ועל בסיס זה לקבוע את זמני כתיבת הספרים. לדעתו סדר הספרים בתנ"ך אינו משקף את סדר כתיבתם ועריכתם. דבריו של וולהויזן, שביקש לאחר את כתיבתם של חלק מספרי המקרא עד לגלות בבל ובית שני, נתקלו בביקורת לא רק על ידי יהודים אלא גם על ידי אנשי דת וחוקרים נוצריים. חלקם ביססו את התנגדותם על ראיות מתוך התנ"ך עצמו וחלקם על ממצאים חוץ מקראיים.

בתוך הזירה היהודית דחה מנדלסון את השערותיו של אייכהורן,⁷⁰ ואמר כי עבור הנוצרים התנ"ך הוא ספר הסטוריה ותו לא, אך לחכמי ישראל אין רשות לנקוט בגישה ביקורתית. אך היו מאנשי ההשכלה שקיבלו חלק מהשערת המקורות. רדיקלית במיוחד הייתה עמדתו של יוסט שהיה

⁶⁹הסקירה שלהלן ע"פ: סולוביטשיק ורובשוב, תולדות בקורת המקרא, עמ' 65 ואילך.

⁷⁰ע"פ שביט וערן, מלחמת הלוחות, עמ' 61 ואילך.

תלמידו של אייכהורן והסכים לקבל את עיקרי הביקורת הגבוהה, ובדעות דומות החזיקו גם יהושע השיל שור, שלמה צבי הירש מטרנופול ועוד. ראשי הרפורמה חייבו את ביקורת המקרא באופן עקרוני, כחלק מהניסיון לפגוע ביהדות האורתודוקסית וכחלק מתפיסתם בדבר ההתפתחות ביהדות, אותה החילו גם על המקרא. עם זאת, הם נהגו בזהירות ובאופן מעשי החליטו שלא ללמד על פי ביקורת המקרא. רק החל מאמצע המאה הי"ט החלו להישמע דעות רדיקליות ממחנה הרפורמים.

בקרב האורתודוקסים נתפסה השערת המקורות ככפירה מסוכנת. מספר פרשני מקרא יצאו כנגדה, ובהם מונים שביט וערן את מלבי"ם,⁷¹ רש"י הירש⁷² ובמיוחד רד"צ הופמן⁷³ (1843 – 1921). לעומת אלה בפירוש "הכתב והקבלה" פולמוס עם ביקורת המקרא אינו בא לידי ביטוי, למיטב השגתנו.

⁷¹ על פירושי מלבי"ם המתייחסים לביקורת המקרא ראה להלן סעיף 4.4.3 תפיסות ברוח התקופה, תת סעיף: ניצני ביקורת.

⁷² ראה: ברויאר (ב"י), עדה ודיוקנה, עמ' 183-182.

⁷³ הופמן, שהיה איש הלכה, תלמוד ומדע אקדמי, הקדיש חיבור מיוחד הבא להפריך את שיטתו של וולהויזן. הופמן, ראיות מכריעות. על תולדות חייו ראה: הר ודרובן, הופמן. שרלו, רד"צ הופמן, טוען כי פירושו לתורה מושפע ומונע ממאבקו כנגד ביקורת המקרא (עמ' 360). האריס, מנא לך, עמ' 228-233, דן בהופמן ובחיבוריו. הוא מציין כי שיטתו בנוגע ליחס התורה שבע"פ לתורה שבכתב, דומה מאוד לזו של מקלנבורג, אולם היא נובעת מהצורך להגיב לשיטתו של וולהויזן. יש לזכור כי הופמן היה צעיר ממלבי"ם והירש, שחיבוריהם התפרסמו לפני זה של וולהויזן.

3. חיי הפרשנים ושיטותיהם

3.1 הרב יעקב צבי מקלנבורג

3.1.1 תולדות חייו

הרב יעקב צבי מקלנבורג נולד באינוברצלב⁷⁴ שבחבל פוזן בשנת תקמ"ה (1785)⁷⁵. העיר הייתה שייכת לפולין, ובחלוקה השניה של פולין ב-1793, עברה לידי פרוסיה. מעבר זה השפיע לרעה על מצב היהודים, דבר שהתבטא במסים כבדים שגרמו לעזיבת תושבים ולדילול הקהילה. על פי עדותו האישית בתוך פירושו לשמות כ, ח מורו היה הרב זכריה מנדל: "ובאמת דברי רמב"ן נכונים, כי בילדותי שמעתי מפי מורי הרב מוהר"ר זכריה מענדל ז"ל אבד"ק לעסלא עיר מולדתי...⁷⁶ והטעים מורי ז"ל את הענין בטוב טעם ודעת... עד כאן דברי מורי ורבי ז"ל..." הרב זכריה מנדל היה רבה של לעסלא משנה 1805 עד שנת 1809, בה נפטר⁷⁷. בתחילת כהונתו של הרב זכריה מנדל היה מקלנבורג בן עשרים. בפירושו לדברים ז, כא מצטט מקלנבורג רב אחר של עיר הולדתו, הרב מרגלית⁷⁸: "מוהר"י מרגלית אבד"ק לעסלא עיר מולדתי".

בתחילה התפרנס מקלנבורג ממסחר, אולם כאשר מסחרו לא הצליח עוד, קיבל את משרת סגן הרב בעיר גנסן בה התגורר. לאחר הסתבכות בתביעה משפטית, הגיש את מועמדותו לתפקיד הרב בקניגסברג. לאחר שנה בה כיהן כסגן הרב, בשנת 1831 הוא החל לשמש כרב הראשי של העיר קניגסברג שבפרוסיה.⁷⁹ מבחינת השקפתו היה שייך לזרם הישן, המסורתי, אך השנים בהן עסק

⁷⁴ כך דרוק, מקלנבורג. בפירושו של מקלנבורג לשמות כ, ח נאמר: "לעסלא עיר מולדתי". ע"פ דרוק לעיר זו היו מספר שמות, ובשם לעסלא השתמשו היהודים.

⁷⁵ דרוק, מקלנבורג, עמ' 171.

⁷⁶ אלא אם צוין אחרת כל ההדגשות בדברי הפרשנים הן שלי. מ"ד.

⁷⁷ דרוק, מקלנבורג, עמ' 172.

⁷⁸ ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 262: ר' יהודה לייב מרגוליות (כך ע"פ הכתיב הלועזי), 1747 – 1811, מגליציה, רוב ימיו היה רב – דרשן נודד, ובתחילת המאה ה-19 שימש כרבה הראשי של אינוברצלב. ע"פ: קופרמן, מבוא, עמ' 8 והאריס, מנא לן, עמ' 212, מקלנבורג היה תלמידו של ר"ע איגר. א' ברויאר, במאמרו השכלה ואורתודוקסיה, מעיר כי לא מצא מקורות התומכים בכך (עמ' 264, הע' 15).

⁷⁹ וורצברג, הכתב והמילה, עמ' 315; יולוביץ, יהודי קניגסברג, עמ' 140, הערה 1, טוען כי מקלנבורג מעולם לא קיבל תואר של רב ואב"ד, והיה רק סגן הרב. לא מצאתי עדויות נוספות התומכות בעמדה זו, ולכן נראה לי כי יש להתייחס לעדות זו בספקנות, שכן כפי שכתבה אייזנשטיין, יהודי קניגסברג, עמ' 12 חיבורו של יולוביץ מושפע מאוד מעמדתו האנטי אורתודוקסית והפרו-פרוסית. וורצברג, שם, עמ' 322 מוסיף כי בשנת 1864, שנה לפני פטירתו של מקלנבורג, הקים יולוביץ תפילה רפורמית בהשפעה גרמנית.

במסחר הקנו לו שליטה טובה בשפה הגרמנית, וכך הייתה לו גישה ישירה לכתבים בגרמנית, וביניהם תרגומי התנ"ך לגרמנית וכתבי הרפורמים. בעיר קניגסברג הייתה קהילה מעורבת של רפורמים ואורתודוקסים, והפירוש נכתב כהתמודדות מול הרפורמים, תוך שימוש בשיטות הלימוד שלהם.⁸⁰ על מנת להבין מה הניע את מקלנבורג בכתיבת פירושו, יש להבין את המצב הדתי – חברתי בעיר קניגסברג בה כיהן כרב. למרות הימצאותם של רפורמים ואורתודוקסים אלו לצד אלו, קהילת העיר קניגסברג לא הייתה מפולגת כמו ערים אחרות בתקופה זו. ניתן להסביר דבר זה על ידי שני גורמים: מחד, דיכוי הרפורמים על ידי הממשל הפרוסי ומאידך, מתינותו של דובר הרפורמים בקניגסברג, יוסף לויין זלשיץ. ככל הידוע, זלשיץ היה שומר מצוות, והרפורמה בה דגל הייתה יחסית מתונה. מצד שני, אין מידע על אופי הקהילה היהודית בשנות השלושים של המאה הי"ט. ייתכן מאוד שבקניגסברג, שהייתה מרכז השכלה זה זמן רב, היו הפרות רבות של הדת על ידי רפורמים ועל ידי מתנצרים, ומצבם בשמירת המצוות היה פחות טוב במידה ניכרת לעומת זלשיץ עצמו. בכל מקרה, לדעת האריס, מקלנבורג היה מוטרד מאוד מאי קיום המצוות שראה, בין אם היו בסביבתו הקרובה ובין אם היו בשאר מדינות גרמניה. מכיוון שעל פי תפיסת עולמו של מקלנבורג, יהודים לא פועלים ללא הדרכת רבנים, הוא תלה את ההידרדרות בקיום מצוות באידיאולוגיה הרפורמית ובנושאי דברה. באופן טבעי הוא כתב את פירושו על מנת להוכיח את סמכותה של פרשנות חז"ל, עמה התפלמסו הרפורמים.⁸¹

לאחרונה התפרסם ספרה של אייזנשטיין העוסק בתולדות יהודי קניגסברג. בספרה סוקרת אייזנשטיין את תולדות היהודים בכל תחומי החיים ובכללם התחום הדתי – קהילתי. תמונת המצב העולה מספרה תואמת את הערכותיו של האריס שהובאו לעיל. עוד טרם בואו של מקלנבורג לקניגסברג היו בקהילה בעלי דעות רפורמיות. פעילויות רפורמיות שהיו בשנות העשרים של המאה הי"ט הופסקו על ידי השלטון הפרוסי, ונוצר מצב בו רוב בני הקהילה חשו חוסר שביעות רצון: הרפורמים מכיוון שדוכאו על ידי השלטונות, והאורתודוקסים מכיוון שהקהילה נטתה לרפורמה יותר מכפי שרצו. דבר זה הביא לעזיבה של רבים את העיר.⁸² העסקתו של מקלנבורג באה לרצות את האורתודוקסים. בשנת 1835 הועסק זלשיץ במשרת המטיף, מינוי שנועד לרצות את הרפורמים. תפקידו היה ללמד את הילדים ערכי מוסר ולשאת דרשות בגרמנית, והוא היווה הגורם המקשר בין הערכים הפרוסיים לתרבות היהודית. חוסר שביעות רצונם של

⁸⁰ ע"פ האריס, מנא לן, עמ' 212.

⁸¹ ע"פ האריס, מנא לן, עמ' 213 ואילך.

⁸² אייזנשטיין, יהודי קניגסברג, עמ' 243.

האורתודוקסים מזלשיץ הביא אותם לדרוש מראשי הקהילה שדרשותיו יקבלו את אישורו של מקלנבורג לפני שישא אותן. דרישה זו התקבלה, ובמשך מספר שנים זלשיץ היה צריך לקבל אישור ממקלנבורג לדרשותיו. בשנת 1838 הגישו מספר חברים בקהילה, ביניהם יוהן יעקבי, עצומה לראשי הקהילה ובה דרשו להנהיג שינויים בסדרי התפילה: הקפדה על שקט בזמן התפילות, אמירת חלקים מהתפילה בקול רם על ידי החזן, שירה של מקהלה, תרגום התפילות בסידור לגרמנית ודרשה בגרמנית שתעבור את אישורם של יושבי הראש. הוועדה שדנה בעצומה כללה מלבד הרב מקלנבורג נציגים אורתודוקסים ורפורמיים. למרות ההשקפות השונות בקרב חברי הוועדה, הוחלט לקבל את רוב ההצעות. למרות שלא כולן יושמו, חלו כאן פשרות ראשונות בעניין טקסי התפילה.⁸³ בשנות החמישים חל פילוג למעשה בקניגסברג, כאשר יותר ויותר אורתודוקסים הצטרפו למניין הפולני (שהיה מיועד במקור לעוברי דרכים), לאחר שהונהגו בבית הכנסת תפילות בגרמנית בימי ראשון, ועלתה דרישה להכנסת עוגב. בית הכנסת הפולני שהיה ממוקם באכסנייה, היה צר מלהכיל, ובשנת 1855 חנך מקלנבורג בית כנסת חדש בעירו.⁸⁴

מקור נוסף ממנו ניתן ללמוד מעט על הרב מקלנבורג וחיייו ניתן למצוא במכתבים שכתב, אשר נשמרו באוסף שבדרון בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי ולמיטב ידיעתי טרם פורסמו.⁸⁵ בידינו חמישה מכתבים, מתקופות שונות.

המכתב הראשון נכתב בסיוון⁸⁶ ה'תר"ז (1847), וממוען לחתנו של מקלנבורג, הרב ברוך גאלוב. בפסקה הראשונה מוחה מקלנבורג על כינויי הכבוד בהם קרא לו גאלוב במכתבו. מקלנבורג עונה על מכתב שנכתב אליו, בעניין סכסוך משפטי כלשהו, בו היה מעורב אחד מאנשי עירו "האדון יוליוס שענלאן מפה... כי איש זה מפורסם פה לתקיף בעל יכולת, ועומד על דעתו מאוד..." בפשרה שהשיג מקלנבורג לאחר שיחתו עם אותו אדם, הוסכם כי החוב שמגיע ליוסף שענלאן ישולם בתשלומים, אולם את הוצאות המשפט ישלם החייב מייד. מקלנבורג חוזר בסוף דבריו על העובדה כי מדובר באדם תקיף, במעין התנצלות שלא הצליח לפעול לטובת החייב יותר מכך. ניתן ללמוד על צניעותו הרבה של מקלנבורג, וכן על מעורבותו בקהילה ופעילותו במסגרת תפקידו כרב העיר, שלא הצטמצמה להוראה ופסיקה.

⁸³ וורצברגר, הכתב והמילה, עמ' 317. אייזנשטיין, יהודי קניגסברג, עמ' 247 – 248. לוונשטיין, שנות הארבעים, עמ' 271 מזכיר את קניגסברג כדוגמה למקום בו הרב האורתודוקסי נתן למטיף מרחב פעולה, ובכך מנע מאבק קשה.

⁸⁴ וורצברגר, הכתב והמילה, עמ' 321, אייזנשטיין, יהודי קניגסברג, עמ' 250.

⁸⁵ מקלנבורג, מכתבים. זאת מלבד המכתבים שפרסם בן מנחם, שתי אגרות.

⁸⁶ היום בחודש מצוין, אך אינו ברור.

מכתב שני הוא מאדר תרי"ג, והא בעצם כתב הסמכה "יורה וידין" לרב אלעזר אויערבאך מדאנציג.

המכתב השלישי משנת תרי"ז⁸⁷ מופנה כמו המכתב הראשון לרב גאלוב, חתנו. במכתב זה מתייחס מקלנבורג לפירושו "הכתב והקבלה":

שמחני בדבריו להודיע שנתקבלו דברי הכתב והקבלה בעיני הבריות, מי יתן ויושג מהם התכלית המכוון בהם, **להשפיל גאון זדים המתחכמים לפרוץ פרצות בגדר תורתנו הקדושה, ולהגדיל התורה שבעל-פה נגד פניהם עם התורה שבכתב**, יובשו בושתי וכלימה המגדילים עצמם בעיני חסרי מדע וילעיבו במקבלי התורה. אוי לו לדור שככה לו הגיע. ואולי בא העת שאמרו עליה בעיקבא דמשיחא חכמת סופרים תסרח. ובכל זה **החיוב על כל הולך תום לעשות כל אשר בכוחו לפאר את התורה ולעטרה**, אוי יחנן ה' צבאות... בנפש אהבה יעקב צבי מקלנבורג.

במכתב זה אנו מוצאים את כוונתו של מקלנבורג בכתיבת חבורו – כנגד הפרצות בקיום התורה. מאריכות דבריו ניתן לחוש עד כמה הנושא בער בו, ועד כמה ראה בו נושא קיומי. גם המכתב הרביעי מופנה לחתנו, הרב גאלוב, ונכתב בניסן תרי"ט:

כבוד ידידי הרב נ"י גילה מאד דעתו במכתבו אלי, כי דברי הכתב והקבלה, גם הדברים שנאמרו בעיון תפלה על הסדור נמצאו ישרים בעיניו, וזה כעבור שנה ביקש ממני במכתבו לשלוח לו סדור תפלה, ולא השיבותי על דבריו כי לא היה בידי למלאות מבוקשו כי כבר היו נמכרים. ועתה כאשר היה לי בעוזרי להדפיסו עוד הפעם בהוספות רבות בעיון תפלה, אמרתי אבואה נא למלאות תפלת נפשו ולשלוח לו אחד. ותגל נפשי אם ימצא בהם נועם. ואבקשה את פני כבוד תורתו, אוי ישנם שם מוכרי ספרים, או באים שם ממקום אחר...יטיב נא עמדי לעורר אותם על הנדפסים החדשים האלה אוי יהיה ברצונם להתעסק עמדי בזה, כי באמת הייתה הוצאת ההדפסה רבה מאוד. ומי שהשמחה במעונו ישמחהו אותו ואת ביתו בשמחת החג הממשמש לבוא אלינו... הדורש שלומו וטוב ביתו יעקב צבי מקלנבורג.

שני דברים מעניינים משתקפים במכתב זה: ראשית, המשוב החיובי שקיבל מקלנבורג על ספריו. שנית, העיסוק בשיווק הספר (במקרה זה בפירושו לסדור: "עיון תפלה"), והצורך לכסות הוצאות כספיות.

⁸⁷ התאריך אינו ברור. ייתכן כי צריך להיות תרי"ז. ראה עוד להלן סעיף 4.1.1.

המכתב האחרון מאוסף שבדרון נכתב בתאריך י"ג טבת תרכ"ה, כשלושה חדשים לפני פטירתו בי ניסן תרכ"ה. המחבר מעיד על מצבו הבריאותי הלקוי, ומתנצל על כך שאינו כותב על דף חדש אלא עונה על המכתב מצדו השני.

יצר לי מאוד על שאין ביכלתי להשיב לפי כבודו, כי זה כחמשה חדשים היה מרצון ה... יתי ליסרני ורוב הימים אני שומר את משכב מטתי. והוא יתי ישלח תרופה ותעלה. אכיה"ר. זוהי פתיחת המכתב. מקלנבורג כותב לחתנו גאלוב בעניין שימוש בשומן חזיר שנעשה באחת הערים הסמוכות, אותו בא לשלול מכל וכל. הבולט במכתב הוא כתב ידו הקטן והלא ברור, כתוצאה ממחלתו, וכן קיצורו בפתיחת המכתב בכינויי שבח לנמען. עוד הבדל לעומת המכתבים הקודמים, במכתב זה כותב מקלנבורג את שמו בעברית ולא חותם באותיות לועזיות.

חוץ מחיבורו העיקרי, פירוש הכתב והקבלה, כתב מקלנבורג פירוש לסדור בשם "עיון תפלה",⁸⁸ וכן תרם את חלקו לביוגרפיה של הגר"א "עליות אליהו"⁸⁹. כמו כן, כתב מספר הסכמות לספרים, וביניהם לחומש "מקור חיים", מהדורה של הבאור למנדלסון, שיצא לאור בשנים 33 - 1831, על ידי היינמן.⁹⁰

מקלנבורג התמסר לעבודתו בכל מאודו, דבר שעלה לו בבריאותו ובמאור עיניו. הוא נפטר בי ניסן, תרכ"ה בעירו. לבקשתו לא נשאו הספדים בהלווייתו, וצוואתו נקראה מעל קברו ובמשך ימי השבעה בבית הכנסת. צוואה זו התפרסמה בגיליון "המגיד", י"ד אייר תרכ"ה ובה נאמר⁹¹:

המנוח מבקש מחילה מכל איש אשר פגע בכבודו או הלבין פניו בפניו או דבר דבר קל נגד כבוד איש שלא בפניו, בין ברצון ובין בשגגה, וכה אמר: "זכור נא אחי ואל תשכח כי רק אדם הייתי בשגם הוא בשר, והבשר לא יכנע תמיד תחת ממשלת הרצון הטוב; על כן סלח ומחל לי אחי! אם אולי פגעת בכבודך! הרוח שהיה קשור בגוף העפר המונח בקבר מבקש ממך שתסלח לו למען לא יוכרח לתת דין וחשבון גם על חטאתו נגדך בעת יעמוד לפני כס שופט כל הארץ, ובסלחך לי תחשוב לך זאת לצדקה. גם אתם ראשי ומנהיגי העשה, אנשי שלומי אשר הטיבותם עמדי! אולי לא מלאתי עבודת הציבור כראוי ועל כן היו תשלומי השכירות אשר קבלתי מכם בעד משכורת, כגזל בידי; פן אשמתי בהוראותי להטריף דבר

⁸⁸ מהדורה ראשונה ב - 1857, שניה ב - 1859.

⁸⁹ נכתב על ידי יהושע השל לוין, 1855. ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 274.

⁹⁰ וראה עוד: ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 264.

⁹¹ הידיעה השלמה בה מופיעה הצוואה נמצאת בנספח מס' 2.

כשר וגרמתי נזק ממון אשר על פי הדין הייתי מחויב להשיב הנזק לבעליו, על כן מבקש אנכי מחילה וסליחה מכל אחד ואחד מכם לבלי אבוא על כל אלה במשפט וכו'. עכ"ל.

3.1.2 פירוש "הכתב והקבלה"

מהדורות הפירוש ומטרותיו

מהדורה ראשונה של הפירוש הופיעה בשנת תקצ"ט (1839) בלייפציג. במהדורה זו הופיע כרך אחד ובו הפירוש בלבד (ללא נוסח התורה). במהדורה זו הופיעו שתי הקדמות: הראשונה – מאמר התורה, בו שם המחבר דברים בפי התורה שמדברת בגוף ראשון ומעודדת את הקוראים ללמוד את התורה שבכתב יחד עם התורה שבעל-פה. ההקדמה השניה היא הקדמה קלאסית ובה מציג הפרשן את פירושו, מטרותיו ומקורותיו. מקלנבורג מציין כי התורה מתחלקת לשני חלקים: החלק הסיפורי והחלק ההלכתי. הוא מעריך את הפרשנים שקדמו לו, אך לדעתו נשארו עניינים אשר יש לפרשם על דרך הפשט בצורה טובה יותר. בחלק הסיפורי הוא מונה שלושה נושאים בהם יעסוק. הראשון – הסבר מעשי האבות בצורה שלא יובן כאילו חטאו או עשו מעשים לא ראויים, השני – הרחקת ההגשמה והשלישי – פירוש כל המקומות בהם נראה שהמקרא חסר או מסורס כך שיובן שהמקרא אינו חסר. עיון בפירושו של מקלנבורג מעלה כי הוא הקפיד להתייחס לנושאים אלה, ולעיתים מסירותו אליהם גרמה לו לכתוב פירושים קשים. בתחום ההלכתי מקלנבורג דואג לפרש כל מקום שנראה כסותר את התורה שבעל-פה, מוסיף לה או מחסיר ממנה. למעט פירושו של וייזל על חומש ויקרא (במסגרת הביאור למנדלסון), הוא לא מכיר אף פירוש המיישב את המקרא כפשוטו עם דעת חז"ל בדרך הפשט על פי הלשון.

מקלנבורג מעיד על עצמו שלא רכש השכלה מסודרת בתחום הלשון והוא מסתמך בפירושו על חיבוריהם של גדולים ממנו: וייזל, פפנהיים, פירסט, מחבר הקונקורדנציה "אוצר לשון הקודש", שד"ל, וכן על הפרשנים רבינו בחיי, ספורנו, הגר"א, היידנהיים ור' לייב שפירא ומפרשים נוספים אותם אינו מזכיר בשמם.

המהדורה השניה יצאה לאור בשנת תרי"ב (1852). במהדורה זו נוספו פירושים רבים. היא יצאה בפורמט של חומש הכולל את נוסח התורה, תרגום אונקלוס, פירוש רש"י, פירוש הכתב והקבלה והתרגום לגרמנית ברוח הפירוש, "תרגומא דבי רב", שנכתב על ידי ד"ר קאסמאן⁹². כמו במהדורה הראשונה, גם במהדורה השניה נכתבה הקדמה בנוסף למאמר התורה. תוכנה של הקדמה זו דומה

⁹²היה אב"ד בקהילת פרידלאנד, ובשנים 1846 – 1848 שהה בקניגסברג.

למדי להקדמה של המהדורה הראשונה, למעט השמטת שמו של פירסט ממנה. ברויאר שיער כי השמטה זו באה לאחר שהלה גילה נטיות רפורמיות.⁹³

המהדורה השלישית של הפירוש יצאה לאור בשנת 1856, ובה נוסף "תשלום", הוספות מאת המחבר. בשנת 1880, לאחר פטירתו של מקלנבורג ב 1865, יצאה לאור מהדורה רביעית שערך אברהם ברלינר, על פי כתבים שנשתמרו בבית חתנו של מקלנבורג, ר' אברהם צאמארי. מאז הפירוש נדפס שוב בשנים 1924, 1946, 1961 ו 1985. אולם, כל ההדפסות הן צילום של המהדורה הרביעית. בעבודה זו נעשה שימוש במהדורה הרביעית, אלא אם כן צוין אחרת. יש לציין, כי על אף שמהדורה זו יצאה לאור לאחר מותו של המחבר, הרי שהיא הוגהה ונערכה על פי המהדורות שיצאו בחייו ועל פי ההערות והתיקונים שהשאיר אחריו. במהדורות השלישית ואילך לא נכתבה הקדמה בנוסף למאמר התורה. לאחרונה הוציאו צאצאיו של מקלנבורג את הפירוש מחדש בפורמט מקראות גדולות.⁹⁴ בשנת 1862 תרגם א' קארא את הפירוש לגרמנית.⁹⁵

על מטרותיו של הפרשן בכתיבת פירושו ניתן ללמוד מכמה מקורות. כבר שמו של הפירוש "הכתב והקבלה" מעיד על כוונתו שנוסחה גם בשערי הפירוש; בשער המהדורה הראשונה "בחינה וניסיון לבאר על דרך הפשט או קרוב אליו כמה מקראות בתורה... בבחינת התאחדותן עם התורה שבעל-פה." וביתר נחרצות בשער המהדורות הבאות: "באור הכתב והקבלה... המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל-פה".

ההקדמות למהדורה ראשונה והשניה מציגות באופן ברור את מטרותיו בנוסף לאיחוד התורה שבכתב עם התורה שבעל-פה. בפרקים הבאים נדון במטרותיו כפי שהן באות לידי ביטוי בפירושו לתורה, וזאת בהשוואה למלבי"ם. כפי שנכתב לעיל, גם בתחום הסיפור המקראי יש למקלנבורג מטרות ברורות. הצגה רחבה יותר של שיטתו בעניין היחס שבין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה נמצאת במבוא לפירושו, "מאמר התורה". מקלנבורג מדמה את התורה שבכתב והתורה שבעל-פה לגוף ונשמה, אשר אין טעם לקיום אחד מהם בלא השני.⁹⁶ לשונה של התורה ניתנת להבנה במספר דרכים, אך רק דרך אחת נכונה, והיא פירוש ברוח ההלכה. מכיוון שעל האדם להבין את הפירוש הנכון, שכרו בקיום מצוות גדול יותר, שכן עליו להתגבר על נטייתו האישית בפירוש הכתובים.

⁹³ ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 282.

⁹⁴ מקלנבורג, תשס"ו.

⁹⁵ בן מנחם, שתי אגרות, עמ' שלב. במאמרו סוקר בן מנחם את כל המהדורות של הכתב והקבלה עד זמנו.

⁹⁶ מקלנבורג, תשכ"א, עמ' XVII במאמר התורה.

הלשון העברית היא: "הלשון היותר שלם מכמה סגולות"⁹⁷, ועל כן ניתן להגיע למשמעות המדויקת של כל מילה. יתרה מזאת, דבר זה חשוב על מנת שלא להגיע לפרשנות הנוגדת את ההלכה, ויכול להיעשות רק בעזרת פירוש על פי המסורת. לדעת מקלנבורג, החוקים נקבעו במסורת שבעל-פה, ומציאותם בכתוב מהווה חיזוק נוסף המראה כיצד המסורות שבעל-פה מעוגנות בכתוב.

מטרתו של מקלנבורג בכתיבת הפירוש, משתקפת גם במכתבו לרבה של גריידיץ מ – 1857 בו כתב: "כי אמנם הוא [פירוש הכתב והקבלה] לקטני ערך **ולגדור פרצת המינות** שגברה בעווננו... וישתברו מלתעות המלעיגים ושני הרשעים האלה תקהינה..."⁹⁸ הפרשן מעיד במכתב כי הוא מודאג מהמצב הדתי הקיים בימיו, ולכן הוא ניגש לכתוב פירוש חדש לתורה.

פירוש "הכתב והקבלה" נועד, אם כן, לעצור את מגמת החילון שהתפשטה בתקופה בה נכתב. שאיפתו של הפרשן לעגן את כל ההלכות בתורה שבכתב נועדה לתת תשובה לאותם אנשים שמפקפקים בסמכות התושב"ע, אך טרם חדלו לקיים מצוות. נראה כי הפרשן הבין כי יכולתו להחזיר בתשובה את אותם אנשים שפרצו את הגדר מצומצמת, והוא מרכז את מאמציו בשמירה על הקיים.

מגמת הפשט בפרשנות

במאות הי"ח והי"ט החלה מגמה של לימוד מקרא על פי הפשט, הן בקרב הנוצרים והן בקרב היהודים.⁹⁹ ראשון הפרשנים היהודיים המייצג מגמה זו הוא משה מנדלסון. כבר הוזכר לעיל כי המניע של מקלנבורג לכתיבת הפירוש היה פולמוסי; מכיוון שבאותה תקופה רק הפשט נחשב לנכון ומכיוון שנעשה ניסיון לערער על סמכותן של דרשות חז"ל, הוא בחר לפרש על דרך הפשט, שהיה מקובל באותה תקופה. כבר בשער המהדורה הראשונה (תקצ"ט) כתב מקלנבורג: "בחינה וניסיון לבאר על דרך הפשט או קרוב אליו כמה מקראות בתורה..." וביתר נחרצות בפתח המהדורה השנייה (תרי"ב): "באור הכתב והקבלה... המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל-פה". משימה זו, לפרש על דרך הפשט בהתאם לתורה שבעל-פה, היא בלתי

⁹⁷ מאמר התורה, עמ' XIV הע' 3.

⁹⁸ בן מנחם, שתי אגרות, עמ' שכ"ח.

⁹⁹ זאת לאחר כמה מאות שנים של לימוד על דרך הדרש. כידוע, הייתה עדנה לפשט במאה הי"ב, אך לאחר כמאה שנה חזרו לדרך הדרש. על כך ראה: טויטו, רשב"ם, עמ' 33-11; גרינברג, פרשנות המקרא, עמ' 113. וכן סעיף 2.4 לעיל.

אפשרית מכיוון שהיא טומנת בחובה סתירה פנימית, שכן הדרשות שבתושב"ע אינן פשט אלא דרש. אכן, עיון בפירוש הכתב והקבלה יגלה שלא כולו עומד בקריטריון שהציב הפרשן בפתח חיבורו. לצורך הדגמת העניין אביא כאן דוגמה. מקלנבורג מפרש בעקבות הגר"א שארץ נוד (בר' ד, טז) היא ארץ ישראל, דבר שאין לו רמז בכתוב. הוא מצטט את דברי הגר"א ומחזק אותם:

בארץ נוד. היא א"י ונקרא א"י נוד ע"ש שעתידין ישראל לנוד ממנו ... (הגר"א) ואפשר שנקרא כן גם ע"ש שמחה, כי הכל היה מתאווים **להתנווד מארצם לשבת שם ... ומצאנו שרש נוד גם על התנועה והטלטול הנעשה בשמחה**, מלכי צבאות ידון ידון (תהלים ס"ח) להתקרב בחבה אל המעמד הנבחר (עי' שבת פ"ח ב'):

הקישור הלשוני בין השורש נוד לשמחה נראה רחוק. ההקשר בפסוק המצוטט מתהלים הוא של מלכים המובסים ע"י ישראל ובורחים ממנו במלחמה, ולא של קרבה משמחה לעם הנבחר (אע"פ שכך נדרש הפסוק במסכת שבת). לטעמו של הפרשן הוא הציג כאן פירוש פשט, אך בעינינו הפירוש אינו כזה; משמעותה של המילה נוד אכן קשורה לנדודים,¹⁰⁰ אך לאו דווקא לארץ ישראל. דוגמה נוספת לפירוש דרשני, היא פירושו לביטוי "באים בימים" (בר' יח, יא) שנאמר על אברהם ושרה ומשמעותו לפי הפשט היא "בגיל מבוגר"; כך מפרשים גם אבן עזרא ורמב"ן. לדעת מקלנבורג ביטוי זה נאמר רק לגבי אנשים חשובים והוא מתייחס לעולם הבא:

...לכן נראה לי אחרי ששמות יום ולילה ישמשו גם לחיי עולם הזה וחיי עולם הבא, כי בחיי הזמני האדם שבע רוגז חלוש ההשגה מזומן אל טעיות בענני ההשגות הרוחניות, וחשכת לילה תכסה את הנפש במושכלות ... אמנם חיי הרוחני המיועד לנפש בעולם הנשמות הוא מלא על כל גדותיו מכל מיני שלמיות האפשריות, וכל מצפוני הידיעות נגלות ונראות בעליל לעיני הנפש, ואור היום תאיר שם בבתי הנפש ... והנה אנשי המעלה כל השתדלותם לחיות בעולם הזה חיי הנפש בעסקים רוחניים דוגמת חיי עולם הבא, ... וכל עוד שמזקינים ונחלשים ויפסידו כוחות גופם תרבה חכמתם ויתחזק שכלם ויוסיפו שלמות על שלמותם ... אור ההשגה תתגדל ותתרבה תמיד בבתי נפשותיהם, ענני מצפוני החכמות לא יחשיכו מאור עיניהם כי תמיד ילכו ויבואו בהשכלות עיונות וכולן אור; זהו הנכלל לדעתי במליצת באים בימים ... לגודל ראות עיניהם; ...

¹⁰⁰ כך למשל רש"י, אבי"ע ורמב"ן לבר' ד, יג. וכן מילון BDB בערך נוד.

הפירוש מבוסס על הדימוי הדרשני מלכתחילה שהעולם הזה משול ללילה והעולם הבא ליום. הרעיון המובא בפירוש מעניין מאוד ומשקף תפיסת עולם החולקת כבוד רב לאנשים מבוגרים, אך לא ניתן להגדירו פשט.

בפרקים הבאים של העבודה הערתי מספר פעמים על כך שפירוש מסוים הנו ספקולטיבי או מדרשי. אכן, ניתן לסווג פירושים רבים ב"כתב והקבלה" כדרש. עם זאת, יש להדגיש כי הפירוש בכללותו אינו לקט מדרשים ואגדות הרחוקים מהפסוק ומהסיפור אותו הם מפרשים, אלא הם פירושים צמודים לטקסט אשר לעיתים משתמשים בכלים שאינם פשט לפי התפיסה הרווחת.

שיטתו הלשונית של מקלנבורג

כדי לשוות לפירושו אופי של פשט, מרבה מקלנבורג לבסס את פירושו על הוכחות לשוניות.¹⁰¹ כפי שכתב בהקדמה למהדורה הראשונה, כפי שהעיד מקלנבורג על עצמו, הוא אינו איש לשון מובהק והוא שאב את רוב ידיעותיו מבלשנים שקדמו לו, שהבולטים בהם הם שד"ל, ר' שלמה פפנהיים, ר' וולף היידנהיים ונפתלי הירץ וייזל.¹⁰² עדות זו מסבירה את הקושי בקבלת רבים מניתוחיו הלשוניים כלגיטימיים.

תפיסתו הבסיסית של מקלנבורג בעניין שימוש בניתוחי לשון בפירושו היא שימוש בכלים לשוניים כפי שעשו חז"ל. בפירוש "הכתב והקבלה" לבראשית טו, ט הוא אומר כך:

...ואין להשיב עליהם מצד הסברא כי הם היו בקיאים בלשון יותר ממנו, **לכן גם בשימושי**

הלשון אחר קבלת רבותינו נרדוף ונלכה באורחותם כי מהם תצא תורה:

מקלנבורג דן בפירוש הביטוי "עגלה משולשת" ומנסה להוכיח כי משמעותו היא שלושה עגלים כפי דעת חז"ל, הציטוט שלעיל מסכם את פירושו ומתמצת את אמונתו כי שורשיה של כל חקירה לשונית נמצאים אצל חז"ל. גישה זו רחוקה מניתוח לשוני על פי כללי הבלשנות, ועשויה להעיד על מידת עמידת פירושו הלשוניים בקנה מידה בלשני - מדעי.

¹⁰¹ אין הדברים שלהלן מתיימרים להיות תיאור מקיף וממצה של שיטתו הלשונית של מקלנבורג לכל פרטיה, אלא תיאור קווי אופי כלליים. בנוסף לאמור להלן, בדוגמאות המובאות בהמשך העבודה הצבענו על ניתוחים לשוניים שונים המשובצים בפירושי "הכתב והקבלה".

¹⁰² מקלנבורג, תקצ"ט, עמ' XVI.

בדיקת הפרשנות הלשונית שלו מראה כי לעיתים פירושו תומכים בפרשנות חז"ל ולעיתים הם שונים ממנה. למשל, במקרים בהם מקלנבורג מגן על כבודם של האבות או מרחיק הגשמה, הוא עשוי לפרש בניגוד למדרשי חז"ל.

ניתן להצביע על מספר מאפיינים בולטים (אך לא יחידים) בפירושו הלשוניים של מקלנבורג. הוא עוסק בשלושה תחומים עיקריים: מורפולוגיה, סמנטיקה ובלשנות משווה. בתחום המורפולוגיה:

1. ייתכן שיהיה שורש בן שתי אותיות (ולעיתים אף אות אחת), בו האות השלישית מגוונת את המשמעות.

2. התייחסות לבנייני הפועל.

3. התייחסות לזמני הפועל.

בתחום הסמנטיקה:

4. חקירת מילה ומציאת משמעות חדשה עבורה, בהתאם למגמת הפירוש.

בתחום הבלשנות המשווה:

5. השוואה לשפות קרובות לעברית כארמית וערבית, ורחוקות ממנה כיוונית, לטינית וגרמנית.

שורש בן שתי אותיות

בהקדמתו למהדורה הראשונה כתב מקלנבורג:

ועתה הנני בא אל הקורא פן יהיה מן כת האנשים המגודלים על ברכי ספרי המדקדקים ההולכים בדרך ארוכה וסתומה, ולינק עוד משדי מייסדי שרשי שלושת האותיות, או השלישיים, **ולא נגה עוד עליו אור בעלי הלשון ההולכים בדרך קצרה ופתוחה, והם ממייסדי הלשון גם על שתי אותיות וגם על אחת**, ואהיה בעיניו כמתעתע בדברי. לכן חשבתי למשפט לפקוח עיניו ולהראותו את הדרך הלכו בה בעלי הלשון הגדולים ויקרים מאוד, ואעתיק בזה את דברי החכם המליץ המדקדק ר' שמואל דוד לוצאטו.

מקלנבורג מצהיר מראש שהוא מאמץ את שיטתו של שד"ל לפיה השורש הוא בן שתי אותיות ולעיתים אות אחת בלבד. שיטה זו אפשרה לו חופש רב בהגשמת מטרותיו הפרשניות, גם אם הפירוש שהתקבל דחוק.

יש לציין כי שיטה זו אינה חסרת בסיס: גזניוס הצביע על אפשרות שקבוצות של שורשים בעלי שלוש אותיות נובעות משורש משותף בעל שתי אותיות, אך אמר כי אין אפשרות להוכיח כי

מוצאם של כל השורשים המשולשים בשורש משותף בעל שתי אותיות. לדוגמה, מובא השורש קץ שמשמעותו חיתוך, וממנו: קצץ, קצה, קצב, קצף, קצע, קצר. בגיוון גם: קט, ממנו: קטל, קטב, קטף. גיוון נוסף: כס, וממנו: כסח, כסם, נכס. באופן דומה, מהשורש הם שמעמותו לזמזם, נולדו השורשים: המם, הום, המה, נהם ואף נאם. שורשי הבסיס, בעלי שתי האותיות, הם תמצית של השורשים המשולשים ויש חשיבות לקסיקוגרפית גדולה באיתורם, על אף הקושי הכרוך בדבר.¹⁰³

אביא מספר פירושים המדגימים את שימושו של מקלנבורג בשיטה זו:¹⁰⁴

1. בראשית יב, יג: "אמרי נא אחתי אַתָּ לְמַעַן יִיטֵב לִי בְעִבְרִי וְחִיתָה נַפְשִׁי בְּגִלְלָהּ"

... וטעם הנחת שם אמר גם על השתנות הדבר ממעמד למעמד הוא, **כי עיקר שרש אמר**

שתי אותיות מר לשון תמורה, כמו ולא ימיר אותו כמ"ש רש"פ... יש סמך לדברים אלו

שעיקר שרש אמירה הוא מר, **וכן כאן אמרי נא כולל גם כן השתנותה ותמורתה ממעמד**

האישות אל מעמד פנויה, שאיננה קרובה אליו רק מצד האחיות ...

מטרתו של מקלנבורג היא להצדיק את מעשיהם של אברהם ושרה. עליו להסביר כיצד ייתכן

שאברהם מבקש משרה לומר שהיא אחותו, בעוד שהיא אשתו. על ידי ניתוח השורש אמ"ר

ומציאת שורשו מ"ר, הוא מוכיח כי בתוך האמירה טמונה משמעות של המרה ממצב נשואה למצב

פנויה. במקור לדבריו של מקלנבורג, פפנהיים בספרו "יריעות שלמה" אכן קושר בין הפועל אמ"ר

לתמורה, אך דבריו שונים מעט:

ושרש אמר **מר** לשו' תמורה כמו ולא ימיר אותו ונבנה ממנו בתוספת האל"ף... להוראת

האמירה, **שיש בה המרת מעמדות ממעמד הדומיה למעמד הדבור** כי בדומיה ישאר

האדם במעמד אחד פשוט וכל שיעתק אל הדיבור הנה הוא ממיר את מעמד השתיקה

במעמד הדיבור.¹⁰⁵

ההמרה הנזכרת במקור היא המרה ממצב שתיקה למצב דיבור. מקלנבורג העניק לדבריו של

פפנהיים משמעות רחבה יותר, ופירש כי האמירה גורמת גם להמרה במעמד האישי. זהו רק נדבך

אחד מתוך מהלך שלם שבו הוא מוכיח כי אברהם ושרה לא חטאו.

¹⁰³ גזניוס, עמ' 100 – 102. הוא מבחין בין stem (מילולית: גזע), שהוא המונח לציון שורש, ובין root

(מילולית: שורש) המציין את השורש בעל שתי אותיות ממנו יצאה קבוצת stems.

¹⁰⁴ בנוסף לדוגמאות שלהלן, ראה גם: ו, יז; ט, ד, ה; יג, יא; יח, כז; כב, טז ד"ה נאם, ד"ה יען; לג, י.

¹⁰⁵ פפנהיים, יריעות שלמה, חלק ב', דף יא ע"ב – י"ב ע"ב.

2. בראשית כ, יז: "וַיִּתְפַּלֵּל אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אַבְיִמֶלֶךְ וְאֶת אִשְׁתּוֹ וַאֲמָהֶתָּיו וַיִּלְדּוּ"¹⁰⁶

ויתפלל. שם תפלה נגזר לרש"פ מן פלל שהוראתו חתוך פסק דין בין צדדי הטוענים, ועיקר שרשו שתי אותיות שממנו מלת פלה שהוראתו ברירה והבדל בין הצדדים ... ומזה נגזר שם תפלה, והיינו בקשה שיבקש האדם את בוראו שיהיה נזקק לדינו ויעשה לו פלילה בינו ובין רוע מזלו הנשפט אתו ...

בחלומו של אבימלך התגלה אליו אלוקים ואמר לו שאברהם יתפלל בעדו כדי שיתרפא, עולה השאלה מדוע יש צורך בתפילתו של אברהם לרפא את אבימלך ובני ביתו? נראה כי על רקע זה מקלנבורג ניגש לפרש את משמעותו של הפועל להתפלל. ניתוח הפועל של רש"פ מעלה כי משמעותו קשורה לעשיית משפט וקביעת הבדל בין שני צדדים, וזאת על בסיס האותיות פ"ל המשותפות לשורשים פל"ל ופלי"ה.¹⁰⁶ הסבר זה עשוי להתאים אף לשיטתו של גזניוס, שהרי שורש פל"ל שייך לגזרת הכפולים ובסיסו פ"ל. אברהם מבקש מאלוקים שיבדיל בין אבימלך ובין מה שקרה לו, וזוהי התפילה.

3. בראשית כב, א: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנְנִי"¹⁰⁷

נסה את אברהם. ... ולרבותינו נסה גדלו כנס הזה (ב"ר)... ואין טענה על רבותינו כי נס שרשו נסס וזה שרשו נסה, כי מקומות אין מספר יודיעוני כי שרשי הכפולים נח' ל"ה יסוד שרשם ב' אותיות ועיקר הוראתם אחד, ואין הבדל ביניהם רק בפרטי וצדדי הוראתם; ... ויש ליתן תבלין לזה, כי עיקר הוראת שם נס הוא אות וסימן, כי תרגום ונשא נס לגוים (ישעיה ה') ויזקף אות, עד מתי אראה נס (ירמיה ד') תרגומו סימן...

כדי לבסס את מדרש חז"ל המשבח את אברהם, מקלנבורג מצדיק את ההשוואה בין נס לניסיון באשר הם חולקים שתי אותיות משותפות, נ"ס, המעידות על משמעות משותפת. גם כאן מקלנבורג מקשר בין שורש מגזרת הכפולים לשורש מגזרת נח' ל"י (כשיטתו של גזניוס). בוודאי שהדרשה בנויה על משחק מילים בין נס לנס"ה, אך בין זה לבין אטימולוגיה מדעית רבה הדרך.

4. בראשית כז, לה: "וַיֹּאמֶר בָּא אַחִיד בְּמִרְמָה וַיִּקַּח בְּרִכְתֵּד"¹⁰⁸

¹⁰⁶פפנהיים, יריעות שלמה, חלק ב', דף יז ע"א – ע"ב.

... ואם נתבונן על עיקר הנחת שם מרמה לא נמצאנו על התחבולה שהיא לרעה דוקא, **כי עיקר שרשו לרש"פ שתי אותיות רם**, שהוראתו גבהות הדבר בערך אל הזולת הפך השפלות... הנה מבואר גם לפי יסוד עיקר הוראתו שנוכל לשמשו בין לרעה, והוא העלמת תחבולה שלא יבינם זולתו טרם צאתם לפועל להרע לאחרים, **בין לטובה** המעלים תחבולותיו לטובת עצמו שלא יגיע לו בדרכו הטוב הפסד ולא לרעת זולתו, כעניין חכמת ערום הבין דרכו...

כחלק ממגמתו ללמד סגוריה על מעשי האבות התאמץ מקלנבורג לפרש שיעקב לא רימה את יצחק ולא לקח את הברכות ברמאות. לכאורה, דברי יצחק בפסוק זה מעידים במפורש כי יעקב רימה את אביו. על ידי ניתוח השם "מרמה" וקביעה כי מקורו בשורש ר"ם מוכיח מקלנבורג, לשיטתו, כי יעקב אמנם עשה תחבולה אך זו הייתה למטרה טובה ולא נועדה לפגוע באחיו או באביו. בדבריו של פפנהיים נמצא הקשר בין השורש רם ובין המילה "מרמה", אך שם סיווגה של המילה כחיובית אינו כה מוצהר.¹⁰⁷ התרגום הארמי ורש"י התמודדו אף הם עם המילה "מרמה" והם פירשוה "בחכמתא", היינו בחכמה. הבסיס הפסאודו-מדעי של מקלנבורג שכנע אותו שהוא מפרש על דרך הפשט.

התייחסות לבנייני הפועל

בדיוניו הלשוניים מתייחס מקלנבורג מדי פעם אל בנייני הפועל ונעזר בניתוחים אלה בבניית המהלך הפרשני הכולל.

1. בראשית יז, כה: "וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ שֶׁל אֱבְרָהָם שֶׁנָּה אֶת הַמְּלֹא אֶת בְּרִיתוֹ"

בהמולו את בשר. בהמולו מבנין נפעל, וטעם את מן... וגם בלשון התפעל מצאנו מלת את ... והיותר נכון כמ"ש רא"ה שהוא **הבניין התפעל**, ודגש המ"ם לבליעת התי"ו, לכן יבא אחריו הפעל על נכון גם עם מלת את, **כי ההתפעל ישמש שימוש פעל יוצא בהרבה מקומות**, כמו והתנחלתם את הארץ (במדבר ל"ג) ... ואפשר כי מה שדרשו רבותינו מן המול ימול, מכאן לערל שלא ימול, **דעתם ג"כ שיהיה מלת המול מבניין התפעל**, וטעמו מל עצמך ואח"כ אחרים... ולמה שכתבנו שדברי רז"ל מיוסדים אף על הנקוד והקרי מבלי שנוי כלל וכלל:

¹⁰⁷פפנהיים, יריעות שלמה, חלק א', דף נד ע"א: "...הרמיה, המרמה והתרמות שהוא הבאת האדם את עניינו ברוממות על עניין זולתו על ידי תחבולה וזריקה והשלכה. כענין שיאמר להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו".

מקלנבורג דן בשאלה האם הפועל המול הוא בבניין נפעל או התפעל. לכאורה מדובר בבניין נפעל, משום ששורש מו"ל אינו מצוי בבניין התפעל. למרות זאת, מקלנבורג קובע כי זהו פועל בבניין התפעל. הוא מנמק זאת בכך שמילת היחס "את" נסמכת אליו. בדרך כלל פעלים מבניין נפעל (פעלים עומדים) אינם דורשים השלמה של מילת יחס, בעוד שבבניין התפעל יש תקדימים להשלמה כזו, למשל בפסוק "והתנחלתם את הארץ" (במדבר לג, נד). הקביעה כי זהו פועל בבניין התפעל עוזרת למקלנבורג לתמוך בדברי מדרש ההלכה לפיו רק מי שמל את עצמו יכול למול אחרים.

2. בראשית כד, כג: "וַיֹּאמֶר בֵּית מִי אֶתְּ הַגִּידִי נָא לִי הַיֵּשׁ בַּיֵּת אֲבִיךָ מְקוֹם לָנוּ לָלֶיךָ"

מקום לנו ללון. לינה אחת, לין שם דבר, והיא אמרה ללון, כמה לינות יכול אתה ללון אצלנו, (רש"י מב"ר), רבים תמהים כי לין ולון שניהם מקורים אלא **שהראשון מהפעיל והשני מהקל...** כי כל לשון לינה שרשו לין והוא מבעלי עלומי יו"ד, והם נבדלים מבעלי עלומי ע"ו... כי באלה הציווי בבניין הקל קום שוב, והציווי בהפעיל הקים הקימו, השיב השיבו, ולא כן בבעלי ע"י, כי הציווי בהם בבניין הקל לין לינו, דין דינו, ריב ריבו, **ואינם מבניין הפעיל כמו שחשב הרד"ק והנמשכים אחריו... אמנם לרבותינו כולם מבניין הקל... הנה דעת רבותינו מיוסדת על אדני עומק הלשון:**

מקלנבורג דן בהבדלים שבין שאלת העבד ובין תשובתה של רבקה בפס' כה: "גם מקום ללון", ויוצא נגד פרשנים קודמים שפירשו כי ללון הוא בהפעיל וללון הוא בבניין קל. לדעתו שניהם בבניין קל, כך הוא מצליח להוכיח בדרך לשונית את דברי המדרש המובאים בפירושו של רש"י ומצוטטים בפתח פירושו. מקלנבורג מעדיף להצדיק את דברי חז"ל למרות שהם מנוגדים לדעת מדקדק כרד"ק. זאת, על אף שבחלקים הסיפוריים של התורה מחויבותו למדרשי חז"ל אינה גורפת כמו בחלק ההלכתי.

3. בראשית לו, יח: "וַיִּקְרָאוּ אֹתוֹ מֵרָחֵק וּבָטְרָם יִקְרַב אֲלֵיהֶם וַיִּתְנַכְּלוּ אֹתוֹ לְהַמִּיתוֹ"

ויתנכלו אתו להמיתו... וכבר ידענו שבנין התפעל יורה גם כן על פעל מדומה, והוא המתאר עצמו בתואר שאין בו באמת, שילביש סתרו המשובח בבגד פעל מגונה... והנה תראה שבהתפעל כזה יש פעולה עומדת עם פעולה יוצאת, כי יפעול בפעולתו המדומית על זולתו, שיתפעל האחר מפעל המדומה לחשבה לפעולה אמתית... והמכוון לפי זה במאמר ויתנכלו אותו להמיתו, באו עליו בערמה לרמות אותו בדעתו, בכדי שידמה בנפשו מדבוריהם וממעשיהם שכוונתם להמיתו ...

מקלנבורג מבסס את פירושו על הוראות בניין התפעל ועל משמעויות המילה התנכלות, כדי לומר שהאחים לא התכוונו להרוג את יוסף אלא רק להפחידו. פירוש זה הוא חלק ממגמתו הכוללת להצדיק את מעשי האבות, בכללם בני יעקב. במקרה זה קשה להצדיק את האחים באופן מוחלט והפרשן נאלץ להסתפק בלימוד זכות וצמצום חטאם.¹⁰⁸

4. בראשית מא, ח: "וַיְהִי בְּבִקְרֹתַי וַתִּפְעֶם רֹחוֹ וַיִּשְׁלַח וַיִּקְרָא אֶת כָּל תַּרְטָמֵי מִצְרַיִם וְאֶת כָּל

חֲכָמֵיהֶם וַיִּסְפֹּר פְּרָעָה לָהֶם אֶת חֲלֹמוֹ וְאֵין פּוֹתֵר אוֹתָם לְפָרְעָה"

ותפעם רוחו. ... כי ההבדל שבין בנין נפעל לבנין התפעל כפי שהורונו בעלי לשון הוא, שהנפעל מקבל הפעולה ברוב מזולתו, וההתפעל מתוכו, ועוד יש בהתפעל סגולה מיוחדת שאינה בנפעל, כי הנפעל מורה על דבר שהוא כן באמת, וההתפעל מורה על חיקוי הדברים ודמוי העניינים בנפש... ועוד מסגולתו שיורה לפעמים על חזרת הענין והתעסקות בו, מה שלא יורה הנפעל, אבל מעולם לא עלה על הדעת שיהיה בהתפעל כפל עניין הוראת הנפעל, עד שיפורש ותפעם פעימה אחת ותתפעם שתי פעימות... ובזה דעת רבותינו מסכמת עם יסודי הלשון:

גם בפירוש זו הניתוח הלשוני של הפועל נועד לתמוך במדרש חז"ל ולהוכיח כי הוא פשט הפסוק. מקלנבורג עוסק בהרחבה בהוראות הבניינים ובהבדלים שבין צורת נפעל וצורת התפעל ובסופו של דבר מגיע למסקנה ש"דעת רבותינו מסכמת עם יסודי הלשון". מפני שההטעמה במילה ותתפעם היא על הפ"א ולא על העי"ן, המילה מורכבת מנפעל ומהתפעל, ומכאן שהיו שתי פעימות. מובן שאין כאן שני בניינים, אלא בניין התפעל בלבד.

¹⁰⁸ראה עוד להלן סעיף 5.2 בנושא חטאי האבות.

1. בראשית ד, א: "וְהָאָדָם יָדַע אֶת תְּהוֹ אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קִנִּיתִי אִישׁ אֶת ה'". והאדם ידע. כבר קודם עניין של מעלה (רש"י)... **ונכון לקרוא העבר הזה המסודר (אימפערפעקטום)**, אמנם כאשר ירצה לספר עניין אשר התחיל ונזדמן קודם העניין שיסופר לפניו, בין שיהיה העניין מן הנושא שהוא בעצמו, בין שיהיה מנושא אחר, הנה אז ישמש בפעל לבד, ולעולם בקדימת השם אל הפעל כגון כאן והאדם ידע, הקדים הנושא והשתמש בפעל עבר גרידא, ועניין **העבר הזה נכון לקרוא עבר המוקדם (פלוסקוואמפערפעקטום)** וזהו שאמר רש"י, אילו היה כתיב וידע האדם היה משמע לאחר שנטרד וגו'... וכן במקומות אין מספר:

בתחילת פירושו מזכיר מקלנבורג את האבחנה בין שני סוגי עבר. הוא מצטט את רמ"ה המבחין בין פעולה שהתרחשה בעבר (עבר המסודר, המכונה בטעות imperfect, אך נראה שצ"ל perfect) ובין פעולה שהתרחשה בעבר המוקדם (פעולות שכבר הושלמו בעבר, pluperfect).¹⁰⁹ בעזרת אבחנה זו הוא מחזק את פירושו של רש"י על פסוק זה, וכן מסביר פסוקים נוספים רבים.

2. בראשית ז, כ: "חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה אִמָּה מְלַמְעָלָה גָּבְרוּ הַמַּיִם וַיִּכְסּוּ הַהָרִים" ויכסו ההרים. כמו גבר ימות ויחלש שהוא **עבר קדום**,¹¹⁰ כי החלישות הוא קודם המיתה, וכן כסוי ההרים קדום, וטעמו אחר שנתכסו ההרים במים, גברו המים עליהם חמש עשרה אמה:

מקלנבורג משתמש באבחנה שהובאה בפירושו לפרק ד פסוק א כדי להסביר כיצד ייתכן שההרים כוסו במים רק לאחר שאלה גברו חמש עשרה אמה.

¹⁰⁹ראה גזניוס, סעיף f – 106, וסעיף a-107. ייתכן שמקלנבורג התבסס על גזניוס באופן ישיר, וייתכן כי ראה את דבריו בדברי רמ"ה אותם מצטט. לצערי, לא הצלחתי למצוא מיהו אותו רמ"ה אותו מצטט מקלנבורג, ולכן לא ניתן לקבוע בוודאות מהיכן לקח את האבחנה בדבר זמני הפועל.

¹¹⁰כך מפרש גם ראבי"ע בפירושו הארוך לשמות יז, יג: "או יהיה גבר ימות ויחלש, וכבר חלש".

3. בראשית יד, כב: "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל מְלֶכֶד סֹדֶם הֲרַמְתִּי יָדִי אֶל אֵל עֲלִיּוֹן קִנְה שְׁמַיִם

וְאָרֶץ"

הרימתי ידי... **ולולי דבריהם** הייתי אומר... מרידה גדולה במלכו של עולם הייתה חשובה בעיני אם אקח ממך מאומה... כי בזה היה נראה כאלו משים אני בטחוני באדם ולא במי שהעושר ממנו לבד ... **ואין הרימותי עבר תמורת בינוני מרים אני** כלרש"י, כי באמת הוא **פעל עבר תלוי (קאניונקטיפוס דוביטאטיפוס)** בראיית ח"ב שבה"א, כמ"ש הרוו"ה כי כל **פעל עבר וודאי (פרעטעריטום אינדיקאטיפוס)** לעולם **ניקוד הה"א שלו בחטף סגו"ל למדבר בעדו או לנכח**... כל אלה בספרים מדויקים הה"א בחטף סגו"ל, וכולם עוברים וודאי בלא ספק ובלא תנאי, אבל **פעל עבר תלוי ניקוד הה"א שלו בחטף פת"ח** לעולם... ואין אחד מהם שפעולתם עברם וודאי כי כולם תלויים הם בראיית מלת אם שאצלם שהיא מלת התנאי:

מה שהציע מקלנבורג הוא מעניין אך מוטעה. הוא מפרש את האות מ' כתנאי: אם הייתי לוקח מאומה מן השלל (אם מחוט), אז הייתי נחשב מורד בה' (הרימותי ידי אל ה') ומתייחס לזמני הפועל ולניקוד שלו. הצדק עם רש"י שהרימותי ידי הוא לשון שבועה. מעניין כי מקלנבורג פותח במילים "ולולי דבריהם" (של חז"ל ורש"י), אבל בכל זאת ממשיך וכותב פירוש כלבבו, שלא רומז על תאוות רכוש כלשהי מצדו של אברהם.

מציאת משמעות חדשה למילה

במקרים מסוימים מקלנבורג מוצא משמעויות חדשות למילים כדי לבסס את פירושו, בהתאם למטרתו הפרשנית או החינוכית באותו פסוק (ביסוס ההלכה, סנגוריה על האבות וכו') ולא בהכרח בהתאמה למדרשי חז"ל. דוגמה כזו ראינו לעיל בפירושו את המילה "מרמה" באופן חיובי. במקרה זה מקלנבורג נעזר בניתוח השורש על מנת למצוא משמעות נוספת למילה. במקרים רבים הדבר נעשה בצורה יצירתית – אסוציאטיבית, על סמך דמיון למילים אחרות, ובסופו של דבר מתקבל פירוש המרוחק מהפשט. אביא מעט דוגמאות על מנת להמחיש את העניין:

1. בראשית ד, ב: "וַתִּסָּף לְלֶדֶת אֶת אַחִיו אֶת הֶבֶל וַיְהִי הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה" את אחיו. יתכן שאין אחיו כאן על היוולדו מרחם אם שנולד הראשון (ברודער) דאם כן הוא מיותר, אבל הוא מלשון המורגל ברבותינו, מאחה את הקרע, והוא התחברות יחד שני דברים הנפרדים... ויורה כאן שהיה השני מחובר ומשותף לראשון בבטן האב, וכדעת רבותינו (רבה פכ"ב) קין והבל תאומים היה....

נקודת המוצא של פירוש זה היא הייתור שבמילת "אחיו", מובן שבנה השני של חוה הוא אחיו של הבן הראשון. מקלנבורג מפרש את המילה "אח" בניגוד למשמעותה הפשוטה, כבאה מהפועל לאחות, לחבר את הקרעים.¹¹¹ בכך הוא תומך בדברי המדרש שקין והבל היו תאומים. בעצם, מקלנבורג יוצר דרשה שמקשרת בין המילים אחיו ולאחות ומביא את דברי חז"ל במדרש כחיזוק לפירוש שמטרתו להראות כי אין בפסוק זה ייתור.

2. בראשית טז, יב: "וְהוּא יְהִיָּה פְּרָא אָדָם יָדוּ בְּכָל יוֹד כָּל בּוּ וְעַל פְּנֵי כָּל אָחִיו יִשְׁכָּן" פרא אדם. להמפרשים היה זה בשורה רעה אליה, מחסרון ישמעאל והיותו לסטי משחית ומושחת... נראה לי פרא הוא מעניין ותשברנה פראותיו (יחזקאל ל"א), בין אחים יפריא (הושע י"ג), שהוא לשון פרי, כלומר יפריה ויתרבה... והודיע לה המלאך מה שהודיע הוא יתברך לאברהם לאמר, ולישמעאל שמעתיד הנה ברכתי אותו וגוי' והפריתי אותו במאד מאד ונתתיו לגוי גדול, כל זה נכלל בשם **פרא אדם, כלומר מרובה באוכלסין** ... ואמר ידו בכל ויד כל בו, כלומר שיהיה איש מדיני בעל חברה, נושא ונותן עם כל אדם...

מקלנבורג נמנע מלפרש באופן שלילי את שנאמר על ישמעאל, משום שפרשנות כזו עומדת בסתירה להבטחת האל לאברהם. הוא מפרש את המילה "פרא" מלשון "פרי" ובכך מעניק לברכה משמעות חיובית של פריין, בניגוד לרבים מקודמיו¹¹² שפירשו את המילה "פרא" במשמעות שלילית.¹¹³

¹¹¹"מלשון המורגל ברבותינו" ייתכן שהכוונה היא לדברי המדרש בב"ר לט, ג: "ויאמר ה' אל אברם, רבי ברכיה פתח (שיר השירים ח', ח) "אחות לנו קטנה ושדים אין לה" וגוי', אחות לנו קטנה זה אברהם שאיחה את כל באי העולם, בר קפרא אמר כזה שהוא מאחה את הקרע...."

¹¹²בין השאר רש"י, ראבי"ע וספורנו.

¹¹³שפירא, "והוא יהיה פרא אדם", סוקר את משמעותה של ברכת ישמעאל בהקשרה הרחב של ברכות ה' לאברהם ולבניו ומגיע למסקנה שברכה זו "כוללת אלמנטים חיוביים... בצד אלמנטים בעלי אופי שאינם נחשבים לכאלה..." (עמ' 127). בדיונו על משמעות המילה "פרא" הוא מציין כי "רק בעל "הכתב והקבלה", ששאל את השאלה בחדות ובחריפות, נתן לה תשובה הולמת" (עמ' 122).

3. בראשית לה, ה: "וַיִּסְעוּ וַיְהִי חַפְתֵּי אֱלֹהִים עַל הָעָרִים אֲשֶׁר סָבְבוּתֵיהֶם וְלֹא רָדְפוּ אַחֲרֵי בְנֵי

יַעֲקֹב"

הערים. על עממיא די בקרוי סחרניהון, כ"ת אונקלוס ויב"ע, ובאמת אין צורך להוסיף על לשון המקרא, כי יש לפרש על הערים, על האויבים והשונאים כמו ויהי ערך (ש"א כ"ח) ומלאו פני תבל ערים (ישעיה י"ד) והשמדתי עריך (מיכה ה') דתרגום כל אלה, בעל דבביה, וכן פירש"י שם ונקראו האויבים כן לפי שהם מערערים ומעוררים על שונאיהם: מובן מההקשר שמדובר בפסוק על אנשי הערים שהיו בשכנות ליעקב. כדי שלא יובן כאילו המקרא חסר, מפרש מקלנבורג את המילה "עריך" במשמעות אויבים. משמעות זו נמצאת אמנם בהיקרויות אחרות של המילה "ער", אך נראה שכאן הכוונה היא לעיר כמקום מגורים.

בלשנות משווה

במספר מקומות נעזר מקלנבורג בהשוואה לשפות שונות על מנת לבסס טיעון לשוני. ברויאר מציין מקומות ספורים במהדורה הראשונה בהם מקלנבורג כותב באותיות ערביות, לטיניות ויווניות בגוף הפירוש. במהדורות הבאות הושמטו המילים הכתובות לועזית אך לעיתים נשאר אזכור בפירוש להשוואה לשפה זרה.¹¹⁴ במחקר זה מצאתי מקומות במהדורה הרביעית של הפירוש בהם עשה הפרשן שימוש בהשוואה לשפות זרות.¹¹⁵ ראשית אציג את ההשוואה לשפות שמיות, מן הקרובה אל העברית אל הרחוקה ממנה (על פי המיון המקובל של השפות השמיות¹¹⁶). לאחר מכן תובא פרשנותו של מקלנבורג למילים בהשוואה לשפות הודו-אירופיות: יוונית, לטינית וגרמנית.

¹¹⁴ ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 262–263, וכן הערה 9 בעמוד 263.

¹¹⁵ ראה גם: קופרמן, מבוא, עמ' 59.

¹¹⁶ מובא אצל בלאו, תורת ההגה והצורות, עמ' 15.

1. בראשית ג, כ: "ויקרא האדם שם אשתו תנה כי הוא הייתה אם כל חי"

... גם בשם חוה מחלף הוי"ו במקום היו"ד כמ"ש המפרשים, ולי נראה אחרי שנודע לו שאשתו גרמה בחטאה המיתה לכל בני אדם ומזה נמשכה המיתה גם לכלל בע"ח וכ"ז היה מקלות דעתה להתפתות מן הנחש **לכן קראה בשם חוה ע"ש הנחש שנקרא בלשון ארמי חויה**... וכן אמרו במדרש רבה: 'ויקרא האדם שם אשתו חוה ניתנה לו לחיותו ומיעצתו כחויא' ...

מקלנבורג מקשה מדוע נקראה האישה "חוה" ולא "חיה", כפי שעולה ממדרש השם "אם כל חי"? על כך הוא עונה שהאותיות ו' ו-י' מתחלפות. שנית, הוא נעזר בארמית וקושר בין הנחש, שנקרא חויה, לאישה שנקראת חוה. בהמשך מקלנבורג משתמש במדרש רבה בו מקשרים בין 'חוה' ל'חויא' כתמיכה נוספת בפירושו, אף על פי שייטכן בהחלט שמדרש זה היווה את ההשראה לפירוש. התוצאה הסופית של פירוש זה היא הסבר הרעיון המופיע במדרש באופן לשוני ובכך הפיכתו לפשט הפסוק. יש לציין כי המדרש דרש את השם חוה מלשון "חויא", בנוסף למשמעות של נתינת חיים ולא במשמעות יחידה.¹¹⁸ אף לדעת קאסוטו אדם קרא את שם אשתו חוה בעקבות מעשה גן העדן והנחש ולא "כי היא היתה אם כל חי", שהרי לא יכול לדעת שהיא תהיה אם כל חי.¹¹⁹

2. בראשית מא, ב: "ויהנה מן היאר עלת שבע פרות ופות מראה ובריאת בשר ותרעינה באחו"

באחו. ... ואונקלוס תרגם באחוא, **אפשר שהעשב נקרא כן בארמי**, כבתלמוד ירושלמי (פ' כיצד מברכין) הב אחוונא לתוריא. וקרוב לומר שדעתו לפרש באחו, עניין קרבות ואחדות...

במאמץ להבין את משמעות המילה אחו מקלנבורג מביא את דעת רש"י, רמב"ן, יב"ע ואונקלוס. את תרגומו של האחרון הוא מבין גם באופן מילולי, עשב, אך הוא גם מוציא את המילה "אחו"

¹¹⁷ לא התייחסתי כאן למקומות הרבים בהם מקלנבורג מתייחס לתרגומים לארמית (אונקלוס ויב"ע) בפירושים. לעיתים הם מובאים כתמיכה בפירושו ולעיתים בניגוד אליהם.

¹¹⁸ התופעה של מספר אטימולוגיות הינה תופעה מוכרת במדרש. ראה: היינמן, דרכי האגדה, עמ' 124-125. ¹¹⁹ קאסוטו, בראשית, עמ' 113-114. וכן גרסיאל, מדרשי שמות, עמ' 49-50 שמקבל את מדרש השם חוה-חויא.

מפשוטה באמרו שהפרות רעו באחדות. פירושו מתבסס על הקשר שאינו קיים בין המילים אהו ואחד.

3. בראשית מה, כב: "לְכֹלֶם נָתַן לְאִישׁ חֲלָפוֹת שְׁמֵלֹת וּלְבִנְיָמֹן נָתַן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת כֶּסֶף וְחֲמִשׁ חֲלָפֹת שְׁמֵלֹת"

חלפות שמלות... לכן נראה לי שחליפות הוא מעניין מחלפות ראש (שופטים ט"ז) שטעמו **לחד ממחקרי לשון**, קליעה ואריגה קווצות שער הקלועים וארוגים יחד ... **והראה דומים לזה בלשון ערבי וארמית** ... והבגד הנעשה מכמו אלה יקר מאוד ולא היו מתלבשים בהם רק החשובים והנכבדים ליוקר מציאותם, והייתה א"כ מתנה כבודה וחשובה מיוסף לאחיו:

גם כאן, אין הפרשן מביא את דבריו בשם אומרם, אולם מהמילים "לחד ממחקרי לשון" ברור כי הוא מצטט משל אחר. ההשוואה לשפות זרות באה על מנת לחזק את פירושו המפאר את יוסף שנתן מתנות יקרות ערך לאחיו.

סורית

בראשית מב, א: "וַיֵּרָא יַעֲקֹב כִּי יֵשׁ שֹׁבֵר בְּמִצְרַיִם וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְבָנָיו לָמָּה תִּתְרָאוּ" [...] ולולי דמסתפינא הייתי אומר שאין תי"ו השניה מההתפעל אבל היא שרשית, והוא פעל הנגזר מן שם תר, אשר יורה על הזמן, כמו ובהגיע תר אסתר (ע"ש רש"י), וטעמו למה תקחו לכם מועד וזמן כל כך... ותתמהמהו מליקח שבר רעבון צרכי בית, **ומצאתי שבלשון סורית שרש תרא מובנו "המתין מלעשות איזו פעולה"** ... והוא מוסכם לדברי:

מקלנבורג מביא מספר פירושים של פרשנים שקדמו לו המפרשים את המילה "תתראו" מלשון רוה (רזון), ראה או התראה. הוא לא יכול להימנע מהבאת פירוש מקורי שלו המבוסס על הכללת האות ת' כאות שורשית ושינוי הניקוד של המילה, דבר שלא עשה אף פרשן שקדם לו; כדי להוכיח את דבריו ולחזקם הוא מביא השוואה לשפה הסורית.

1. בראשית יד, יט: "וַיִּבְרַכְהוּ וַיֹּאמְרוּ בְרוּךְ אֲבָרָם לְאֵל עֵלְיוֹן קִנְהַ שְׁמַיִם וְאַרְצָה"

קנה שמים וארץ. ... וְלִי נִרְאָה מִלֵּת קִנְהָ הוּא לְשׁוֹן תִּיקוֹן סְדוֹר הַיִּשְׂרָה וְהַכְנָה ... **ובלשון ערבי יקרא להכנה קין** ... כי אמרו (ב"ר פמ"ג) קנה שמים וארץ מוסב על אברהם שהוא תיקן את העולם מקלקול מעשיהם ומשבושי דעותיהם בהכירו לבני אדם מציאותו ית' והשגחתו עליהם ...

מקלנבורג מצטט את פירוש רש"י לפסוק לפיו יש זהות בין "קונה" לבין קנייה מלשון קניין. המשותף לשניהם הוא העשייה. מקלנבורג עצמו מפרש שמשמעות המילה קנייה היא לתקן, זאת על סמך הערבית.

2. בראשית כז, מ: "וְעַל חֶרֶבֶד תִּחְיֶה וְאֶת אַחִידָה תַעֲבֹד וְהָיָה כַּאֲשֶׁר תִּרְיֵד וּפְרָקֶתָ עָלוּ מֵעַל צְוֹאֲרֶךְ"

... ורש"י פי' תריד לשון צער, כלומר כשיעברו ישראל על התורה ויהיה לך פתחון פה להצטער. וכתב עליו הרא"ש זה רחוק מן הפשט, ועוד עשו בין יקיימו התורה בין לא יקיימוה יצטער, ובכתוב לא התנה רק כשיצטער. **והוא פי' תריד תרצה, וכן הוא בלשון ערבי,**¹²⁰ וטעמו כאשר תרצה ללכת בדרכי ה' תפרוק עולו:

מקלנבורג נשען על ר' אליעזר אשכנזי בספרו "מעשי ה'" לא רק בעניין המחלוקת על רש"י אלא גם בהשוואה לערבית: "ומילת תריד בלשון ערב, כאילו יאמר תרצה, והיה אומרו כאשר תריד כאשר תרצה."¹²¹

3. בראשית כז, מב: "וַיִּגְדַּל לְרִבְקָה אֶת דְּבָרֵי עֲשׂוֹ בְּנֵה הַגְּדֹל וְתִשְׁלַח וְתִקְרָא לְיַעֲקֹב בְּנֵה הַקָּטָן וְתֹאמַר אֵלָיו הִנֵּה עֲשׂוֹ אַחִידָה מִתְנַחֵם לְךָ לְהַרְגֶךָ"

מתנחם לך. ... ולולי דבריהם הייתי מפרש מתנחם לשון מתפאר ומתהלל... כי מסדרי התפלות שמשו לשון נחמה לעניין זה, כי סדרו בקדיש ברכתא תשבחתא ונחמתא, הנה כללו לשון נחמה בענייני שבח ותהלה, והחכם האמתי מהר"ש **פלעסנר** הראה דוגמתו **בלשון ערבי:**

¹²⁰ אכן בשפה הערבית פירוש המילה 'תרידי' (تريد) היא תרצה.

¹²¹ אשכנזי, מעשי ה', כרך א', עמ' תי.

מקלנבורג מביא את ההשוואה לערבית כדי לחזק את טענתו. הוא מסתפק בציון העובדה שיש דמיון לערבית כפי שהראה שלמה פלסנר¹²² ולא מביא את המילה בערבית.

4. בראשית מא, מה: "וַיִּקְרָא פְּרָעָה שֵׁם יוֹסֵף צָפְנַת פְּעֻנַח וַיִּתֶּן לוֹ אֶת אֶסְנַת בֵּת פּוֹטִי פֶּרַע כֶּהֵן אֵן לְאִשָּׁה וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם"

צפנת פענח. צפונות מודיע בדעת, מניח רוחן של בריות בהן (בראשית רבה), נראה שפירושוהו על שתי כוונות, האחד כפי התרגום דמטמרין גליין ליה, והב' יסכים עם לשון

מצרי, שבו לשון, "צפנת פענח" הוא ישועת העולם (הייל דער וועלט):

מקלנבורג אינו מציין מקור לדבריו. אולם, בפירושו של שד"ל על פסוק זה מצאתי שנאמר: "נראה שהיא מילה מצרית ופירש היירונימוס מושיע העולם, והאחרונים נדחקו למצוא מקור לפירוש זה..."¹²³ קשה להצביע על המקור המדויק לדבריו של מקלנבורג, אך לאור דברי שד"ל נראה לי כי סביר להניח שמקלנבורג אינו מסתמך על ידיעותיו האישיות בשפה המצרית, אלא על עדותו של הירונימוס אותה ראה במקום אחר, אף ייתכן שאצל שד"ל עצמו.

מקלנבורג חשב שהוא עוסק בבלשנות משווה ובכך מעניק תוקף מדעי לפירושו. הדבר מראה עד כמה היה לו חשוב לבסס את פירושו על מתודת הפשט. השוואה עם לשונות שמיות, הקרובות לעברית, אינה ייחודית למקלנבורג ואכן במקרים רבים זהו כלי מדעי שנעשה בו שימוש בלשני. כפי שנאמר בפתח הדברים, מקלנבורג עורך השוואות גם עם שפות רחוקות מהעברית (יוונית, לטינית וגרמנית). מובן שהשוואה כזו היא אמנם יצירתית ומעניינת אך אינה בעלת ערך לשוני-מדעי וכזאת היא מוציאה את הפירושים הללו מחזקת פשט. חשוב להדגיש כי מבחינתו תוקף ההשוואה הזו שווה ערך להשוואה עם השפות הקרובות לעברית ומהווה הוכחה לתקפותו של הפירוש באותה מידה.

¹²² שלמה פלסנר פרסם בין השאר מהדורה של הספרים החיצוניים תחת הכותר "נוזלים מן לבנון", ברלין תקצ"ג, וכן כתב שירה ומחקרי לשון. בהקדמתו לספרו, נוזלים מן לבנון, עמ' 15, הוא מציין כי למד ארמית וערבית לפני שהתחיל לעסוק בתרגום הספרים החיצוניים. כמו כן, מציין כי הוא רואה בויזל את רבו, ולכן שיבץ בשם ספרו את המילה לבנון המופיעה בשמות ספריו של ויזל (עמ' 20). האריס, מנא לך, עמ' 212, מזכיר אותו כאחד החלוצים האורתודוקסים שניסו להתמודד עם טענותיו של גייגר, אך ללא הצלחה. לא מצאתי בדבריו את המקור לפירושו של מקלנבורג.

¹²³ שד"ל, פירוש לתורה, בראשית מא, מה.

בכל אחד מהחומשים מצאתי שני פירושים בהם משווה הפרשן מילה בעברית למילה יוונית. לצורך הדוגמה הבאתי כאן רק את שני המקומות בבראשית.¹²⁴

1. בראשית ז, כג: "וַיִּמַח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמְחוּ מִן הָאָרֶץ וַיִּשְׁאַר אֲדָם נֹחַ וְאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתְּבֵה"'

היקום... והוא בלשון יון שם כלל אל מקום הישוב, כעניין תבל בלשון עברי, והוא מסכים עם מה שאמרו כי אף ג' טפחים של עומק המחרישה נמוחו, גם היקום אשר ברגליהם (בפרש' עקב) מסכים עם טעם הזה (רוו"ה):

מקלנבורג מצטט את דברי ר' וולף היידנהיים שעושה שימוש בהשוואה ליוונית.¹²⁵ במהדורה הראשונה של פירוש הכתב והקבלה נוספה בסוגריים המילה oikumene ביוונית שמשמעותה היא העולם הנושב.

2. בראשית כה, טז: "אֵלֶּה הֵם בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל וְאֵלֶּה שְׁמֹתֵם בְּחֻצְרֵיהֶם וּבְטִירְתֵּם שְׁנַיִם עֶשְׂרִי נְשִׂאִים לְאִמָּתָם"'

ובטירתם. ת"א ובכרכיהון, והם ערי מבצר, ערים גדולות ובצורות (דברים א' כ"א) תרגמו וכרכין, ובלשון יוני עיר מוקפת חומה נקרא כרך, וכן יב"ע תרגם טירותם קסטרוותהון, והוא בלשון רומי מבצר (עיין ערוך קסטר¹²⁶)... ונקראה עיר מבצר טירה להיותה משומרת מן השלל והביזה, גם על ידה משתמרת כל המדינה ממלחמת האויבים... בפירושו טוה יחד מקלנבורג שני תרגומים לארמית עם שני תרגומים ליוונית ולרומית וכל זאת על מנת להסביר את משמעותה של המילה טירות. התוצאה המתקבלת היא מעט מבלבלת שכן נעשה שימוש בכמה מושגים בו זמנית: כרך, מבצר וטירה, אשר נראה שבסופו של דבר משמעותם זהה.

¹²⁴ השוואות נוספות ליוונית ניתן למצוא בשמות כג, יד; כה, ז; ויקרא ח, כו; יט, י; במדבר כג, כד; כד, ד; ובדברים כב, יג; כג, יד.

¹²⁵ היידנהיים, תורת האלוהים, בראשית ז, כג.

¹²⁶ מקלנבורג מסתמך כאן על ספר הערוך מאת רבי נתן בן יחיאל, בערך קסטרה, שם מעיר המחבר: "פי' בל"ר [=לשון רומי] מבצר ומחנה של אנשי המלחמה".

לטינית

במהדורה הראשונה מקלנבורג השתמש במונחים לטיניים הכתובים בכתב לטיני במספר מקומות.¹²⁷ במהדורות הבאות הושמטו כל המילים הלטיניות, אולם במקום אחד, בחומש דברים

ישנה התייחסות ללטינית המצביעה על שליטה של מקלנבורג בשפה:

דברים טז, ט: "שִׁבְעָה שָׁבְעַת תִּסְפֹּר לְךָ מִהַחֵל חֲרָמֶשׁ בְּקָמָה תִּחַל לְסַפֵּר שִׁבְעָה שָׁבְעוֹת"

כי כמו שעיקר הוראת מלת שבוע הוא ההחזרה וההשבה שבמעמד מאסר הרוחני, ככה

מלת (רעליגיאן) יש בה כל הוראות האלה, **שהיא מלה מורכבת בלשון לאטיני מן**

רעליגארע שענינו הקשור והמאסר (בינדען, פעססעלן) וממלת רעליגערע שענינו ההחזרה

וההשבה וישוב דעת הנפש (צוריקגעהען, צוריקקאממען, איבערדעקקען, אינזיכגעהען).

מקלנבורג עוסק בפירושו במילים "שבעה שבועות" במטרה לרדת לעומקו של ציווי ספירת העומר.

לדעתו פירוש המילה שבוע קשור למילה שבו. יש שני שורשים קשורים בעברית: אס"ר

שמשמעותו אסירה גופנית ויס"ר שמשמעותו אסירה נפשית. מכאן, שבימי ספירת העומר על נפש

האדם להיות שבויה בחוקי הדת. את המונח "שבעה שבועות" הוא מתרגם לגרמנית "שבעה

שבועות דתיים". בניתוחו את המילה הגרמנית רעליגייען (דת), הוא נעזר בידעו בלטינית.

לדעתו, מילה זו מורכבת משתי מילים לטיניות religare ו-relegere, שפירושו מובא באופן

מדוייק בפירושו. קשה לשפוט האם ניתוחה של המילה רעליגייען נכון ומבוסס, אך בכל מקרה ניכר

כי מקלנבורג שולט בשפה הלטינית.

גרמנית¹²⁸

1. בראשית ד, ז: "הֲלוֹא אִם תִּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לְפִתַּח חֲטָאת רִבֵּץ וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה

תִּמְשָׁל בוֹ"

הלא אם תיטיב. ... ונראה לי אחר שמצאנו התחלפות מלת הלא במלת הנה... ולכן אומר

אני שהם דומים זה לזה גם להוראת ההתעוררות (אויפמערקזאמסווארט)¹²⁹ והוא מלת

הקריאה לעורר כוונת השומע על הדבר... וכן כאן והלא אם תיטיב, **ועל כונה זו מצויה**

מלה זו בהברה זו עצמה גם בשאר לשונות, על התעוררות יאמרו (האללא):

¹²⁷ למשל: שמות לא, יז; ויקרא יג, ג; יט, ד. ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 263, הערה 9.

¹²⁸ פירושי המילים הגרמניות להלן ע"פ לביא, מילון גרמני – עברי.

¹²⁹ קשוב, ער - Aufmerksam.

לאחר שהפרשן מסביר את משמעות המילה "הלא", הוא מציין שיש מילה זהה בעלת משמעות זהה בגרמנית "הלו", אף על פי שכל קשר בין המילים הנו מקרי.

2. בראשית ו, יג: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קַח לְךָ בָּשָׂר בָּא לְפָנַי כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וְהִנְנִי מִשְׁחִיתֶם אֶת הָאָרֶץ"

מפניהם. ... ולי נראה מפניהם פי מדעתם ומכוונתם ... כי הכוונה והדעת מכוון במלת פנים ... כי המשים דעתו וכונתו על דבר הנה הוא פונה כל רעיונותיו עליו, כמלה

אשכנזית (אבזיכטליך, פארזאטצליך) ...

מקלנבורג מנסה להוכיח כי פירושה של המילה "מפניהם" היא "מדעתם ומכוונתם". הוא עושה זאת באמצעות ציטוטים של היקריות אחרות של המילה "פנים" ומילים הדומות לה. כדי להוסיף תוקף לפירושו הוא אומר כי גם בגרמנית יש קשר בין המילה פנים (בגרמנית Gesicht) ובין המילה בכוונה (absichtlich), וכן בין המילה לפני (vor) והמילה מכוון (vorsätzlich). ייתכן שהוכחות מעין זו שכנעו את הקורא ששפת אימו הייתה גרמנית, אך אין אלה הוכחות בלשניות שניתן לבסס עליהן פירוש המתיימר להיות פשט. לכל היותר יש כאן הצבעה על קווי דמיון בין שפות שונות לחלוטין.

3. בראשית כה, כב: "וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקִרְבָּה וַתֹּאמֶר אִם כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי וַתִּלְדְּ לְדָרֶשׁ אֶת ה'"

ותלך לדרש. פי רמב"ן לשון תפלה כמו דרשתי את ה' וענני, דרשוני וחיו וכתבי"ע למבעי רחמין, וכן בלשון אשכנזי נכלל לשון תפלה בלשון חפוש דרישה ובקשה, על האחרון יאמר (זוכען) ועל הראשון (ערזוכען, געזוד):

רמב"ן בפירושו על פסוק זה אומר כי "ו(ו)לא מצאתי דרישה אצל ה' רק להתפלל". מקלנבורג מתעלם ממסקנתו של רמב"ן ובוחר להוכיח כי פירוש המילה "דרישה" הוא תפילה על פי השוואה לשפה הגרמנית. כפי שהוא מביא בפירושו יש דמיון בין המילה חיפוש (suchen), שמשמעותה דרישה, ובין המילה בקשה (Gesuchen, Ersuchen). עד כמה שהדמיון בין העברית לגרמנית עשוי להפתיע, אין הוא מהווה הוכחה מדעית לקשר שבין דרישה לתפילה, ומבחינת הפשט עדיף פירושו של רמב"ן הנעזר בהקשר שבה מופיעה המילה "דרישה".

מקלנבורג עורך אנלוגיות דומות לגרמנית בעוד מספר מקומות בפירושו. מובן כי בכל המקרים אין מדובר בהשוואה בעלת בסיס אלא לכל היותר בהצבעה על תופעות דומות בשפות שמקורן שונה. ברוב המקרים ההשוואה לא נועדה להיות ההוכחה היחידה של הפירוש המוצע, אלא לשמש כביסוס נוסף על מנת שלומדי הפירוש דוברי הגרמנית יוכלו לקבל אותו ביתר קלות.

סיכום

כפי שניתן להתרשם מהדוגמאות הרבות שהובאו לעיל מתחומי הלשון השונים, התחום הלשוני תופס חלק משמעותי בפירוש הכתב והקבלה. כפי שכתב המחבר בהקדמה לפירושו הוא לא מצא פרשן לפניו (למעט וייזל בביאורו לויקרא) "אשר בפירושו יבאר לנו השתוות והתאחדות פשוטי מקראות כאלה, עם דעת רבותינו בעלי התלמוד, להסכים דתי תורת הכתב, העדות החוקים והמשפטים בדרך **מהלך הפשט, מיוסד על עמודי לשון**, כאשר יאות להן עם תורת הפה".¹³⁰ כלומר, אחד הקריטריונים של פירוש פשט, אליו שואף מקלנבורג, הוא היותו מבוסס מבחינה לשונית. לכל אורך הפירוש משמשים ניתוחים לשוניים מסוגים שונים ומגוונים ככלי בידיו של הפרשן להעניק לפירושו, או לפירושי חז"ל, מעמד של פשט ובכך להפכם לגיטימיים. יש לציין שוב, כי הפרשן חש מחוייב רק למדרשי ההלכה ואילו למדרשי אגדה אין בעיניו תוקף מחייב. במקרים בהם המדרשים מביעים רעיון שונה ממה שרצה הפרשן לומר הוא אינו מהסס לפרש באופן שונה ואף לומר במפורש שעושה כך.¹³¹

העיסוק המחודש בלימודי לשון במאות הי"ח והי"ט ובלמודי תנ"ך על פי הפשט, יחד עם רוחות הזמן, הביאו לירידת ערכה של התורה שבעל-פה ופקפק במחויבות לשמור מצוות כבעבר. מקלנבורג בחר להשתמש בכלים בני תקופתו, הניתוח הלשוני ופירוש על פי הפשט, כדי להילחם בתופעות אלה, להוכיח את טענותיו ולהגשים את מטרותיו הפרשניות.

לסיכום סקירה זו אביא מדבריו של פין, מחבר הספר "כנסת ישראל", על מקלנבורג:

רב תורני גדול, מדקדק ומעיין בחכמת הלשון ומבאר משכיל, בדורנו... חבר סי' הכתב והקבלה" באורים מלוקטים וחידושים על התורה, יסודו למצוא פירושי חז"ל המקובלים מיוסדים בעומק הפשט (תקצ"ט) ושב והוציאו במהדורה שניה בהוספות רבות... **אך כאשר קיבל עליו אחריות פשטות כל מדרשי חז"ל, הכניס עצמו בדחוקים, ומן הפשט הברור**

¹³⁰ מקלנבורג, תקצ"ט, עמ' XII.

¹³¹ מקרים כאלה מובאים בהמשך העבודה. למשל, במקרה בו המדרש טוען כי אחד האבות נהג שלא כראוי מקלנבורג סותר אותו ומלמד זכות על אותה דמות.

אשר היה לנגד עיניו בתחילת מלאכתו, **נטה ונשקע בדרשות וסברות רחוקות גם נגד**

חכמת הלשון.¹³²

לטעמי, תיאור זה ממצה היטב את מצב הדברים בפירוש הכתב והקבלה. מטרותיו של המחבר היו ליצור פירוש פשט שיוכיח את אחדותה של התורה שבעל-פה עם התורה שבכתב, פירוש שיגן על כבוד האבות, שירחיק את ההגשמה ושיוכיח שאין מקראות חסרים או מסורסים. הצורך להוכיח דברים אלה בכל מקום הביא את מקלנבורג לפירושים יצירתיים, אך רחוקים מהפשט ולעיתים דחוקים ביותר. עם זאת, לימוד הפירוש עשוי לשפוך אור על התקופה בה חי הפרשן ועל הלך הנפש שלו, ובעיקר על הניסיון שלו להפוך את הדרשות לפשוטו של מקרא, בודעו שרק כך הן יתקבלו על ידי בני דורו.

נראה כי אחד האנשים שהייתה לו ביקורת על פירוש הכתב והקבלה היה מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל מלבי"ם, אשר שנים ספורות לאחר זאת פירוש "הכתב והקבלה" לאור, פרסם את פירושו "התורה והמצווה".

¹³² פין, כנסת ישראל, עמ' 555.

3.2 מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל מלבי"ם

3.2.1 תולדות חייו

מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל מלבי"ם נולד בשנת תקס"ט (1809) בעיירה וולוצ'יסק שבפולין.¹³³ בגיל שש נתייתם מאביו, ואמו נישאה שנית. הוא התחנך על ידי אביו החורג, ר' יהודה לייב, ועל ידי אב"ד של וולוצ'יסק הרב משה הלוי הורביץ. בגיל 14 נישא לראשונה ונולדו לו בן ובת, אולם נישואין אלה לא עלו יפה ולאחר שנים ספורות התגרש. בתקצ"ז הוציא לאור את חיבורו הראשון, "ארצות החיים", חיבור הלכתי על עשרים וארבעה הסימנים הראשונים של אורח חיים. מלבי"ם קיווה שפרסום ספרו יסייע בידו לקבל משרת רבנות ולהינשא שנית. בתקצ"ח קיבל את משרת הרבנות בעיר וורשנה ונישא בשנית. ספרו השני הוא ספר דרשות, "ארצות השלום", יצא לאור בתקצ"ח. ביקורת על ספר זה התפרסמה בכתב העת "ציון".¹³⁴ בביקורת זו משבח הרב צבי הירשפלד מוולשטיין את הסגנון המליצי, אך מבקר את התוכן הלא-רלוונטי. הוא מציע למלבי"ם לעסוק בפרשנות המביאה תועלת ומדברת לבני הדור, כמו שעשה הרב י"צ מקלנבורג בספרו הכתב והקבלה. ביקורת זו חשובה מכיוון שהיא מצביעה על כך שספרו של מלבי"ם נקרא גם בחוגים רחוקים מהשקפת עולמו, וכן מכיוון שהיא משקפת את התלונות שהיו לאנשי הקהילות בהן כיהן מלבי"ם כרב נגדו. לא ידוע אם מלבי"ם קרא את הביקורת על ספרו ב"ציון", אך נראה כי הבין שעליו להתאים את עצמו לתקופה, שכן לאחר מכן החל בעבודת פרשנות התנ"ך. בשנת תר"א נבחר מלבי"ם לשמש כרבה של קהילת קמפן, בה כיהן שבע עשרה שנה. שנים אלה היו שנות יצירה, בהן התפרסמו פירושי הראשונים לתורה. רוזנבלום¹³⁵ מעלה את האפשרות שמכיוון שמקלנבורג כתב פירוש לתורה, מלבי"ם בחר להתחיל מהנביא. בשנת תרי"ח (1858) קיבל מלבי"ם את משרת הרבנות של בוקרשט,¹³⁶ לא ברור מדוע בחר מלבי"ם לעזוב את משרתו הנוחה בקמפן ולקבל משרה זו, שכן "גם מבחינת המקום וגם מבחינת הזמן נועדה משרה זו להיות לגביו שדה מוקשים"¹³⁷, לאור המצב הפוליטי והחברתי המורכב בבוקרשט. כהונתו של מלבי"ם ברומניה

¹³³ פרטים ביוגרפיים שיובאו להלן מתוך: רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 1 – 87.

¹³⁴ ציון, פרנקפורט ע"נ מיין, טבת – שבט תר"א (1841). עורכי כתב העת היו יצחק מרדכי יוסט ומיכאל קרייצנאך, אשר "לא נימנו על החוגים החרדיים בגרמניה" (רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 29).

¹³⁵ שם, עמ' 41.

¹³⁶ תקופה זו נחקרה על ידי י" גלר, עיין: גלר, מאבק בנאורים; גלר, המלבי"ם והרפורמה; גלר, המלבי"ם בבוקרשט.

¹³⁷ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 43.

התאפיינה בעימותים רבים עם בני הקהילה שנטו לרפורמה, והסתיימה כאשר בשנת תרכ"ד הוא גורש מהעיר לאחר שיריבו הלשינו עליו שגידף את הדת הנוצרית.¹³⁸ לאחר הגירוש היה מלבי"ם בתורכיה ובפריז. לאחר מכן ישב מספר שנים בלנציץ עירה של אשתו, שנים בהן לא כיהן כרב, אלא התמסר לכתיבה. לאחר שהורע מצבו הכלכלי כיהן כרב תקופות קצרות בחרסון, בלנציץ ובמוהילב – כהונות שהסתיימו לאחר עימות עם גורמים מקומיים. לאחר מכן כיהן כרבה של עדת יוצאי רוסיה ופולין בקניגסברג. נראה שראה במשרה זו עניין זמני, שכן בשנת 1879 קיבל את הצעת קהילת קרמנצ'וג לשמש כרבה. בדרכו לקרמנצ'וג, באי ראש השנה תר"ם נפטר בקיבוץ לאחר מחלה.

3.2.2 פירוש "התורה והמצווה"

לאור חייו הלא-יציבים של מלבי"ם והמשברים השונים שפקדו אותו בחייו האישיים והמקצועיים, מפתיעה העובדה כי פרשן זה כתב פירושים כמעט לכל ספרי התנ"ך. ראשית יצאו לאור הפירושים על אסתר (תר"ה) וישעיה (תר"ט) ובהמשך פירושו על התורה, "התורה והמצווה". ויקרא, החומש הראשון שפירש הופיע בשנת תר"ך, ואחריו הופיעו פירושו לשאר החומשים (תרל"ד – תרל"ז) ולרוב ספרי התנ"ך. פירושו של מלבי"ם זכו למהדורות נוספות עוד בחייו.

המניעים לכתיבת הפירוש ומטרותיו

בהקדמתו לחומש ויקרא מעלה מלבי"ם את בעיית הפער שבין הפשט והדרש, הוא מזכיר את הקראים אשר התכחשו לתושב"ע משלא מצאו מענה לבעיה זו. משם הוא עובר לימיו ומתייחס למשכילים אשר בלימודם פוסחים על שתי הסעיפים:

הנה גם מן המשכילים יכשלו לצרף ולברר וללבן, ויפסחו על שתי הסעיפים, לפעמים יטה לבבם אל חכמת הלשון ואל פשוטי המקראות והיה הדרוש בעיניהם לזרה ויקראו שמו מרה, ולפעמים ימשכו אחרי הדרוש והקבלה וינאצו כל יודע הגיון וכל משים שכל להבין במקרא, וינצו שני האחים הפשט והדרוש יחדיו וירגנו באהליהם ואין מושיע...

כינוס הרבנים בבראונשווייג ב 1844 מתואר אף הוא כגורם משמעותי שדרבן את מלבי"ם לגשת לכתיבת הפירוש:

¹³⁸רוזנבלום, שם, עמ' 65 – 66, מצביע על כך שבמהדורה הראשונה של פירושו לישעיה (קורוטשין תר"ט) הפירוש על סו, יז-יח, הוא אנטי נוצרי במפורש. פירוש זה הושמט במהדורות הבאות.

ויהי בשנת התר"ד ליצירה, קול כחולה שמענו צרה כמבכירה. קל תורת ה' תתיפת... כי בגדו בה רעיה, כי נבערו קצת רועי אשכנז ואת ה' נאצו. ויתאספו להפר דת וחוקים... יכנו את עצמם רבנים ודרשנים... כל אלה חוברו אל עיר בראונשווייג אל עמק השידים... בימים ההם ובעת ההיא ראיתי ונתון על לבי כי עת לעשות לה', עת לעשות לתורה שבכתב ושבעל-פה חומה בצורה סביב דלתיים ובריה...¹³⁹

מלבי"ם חש כי זהו הסיכוי האחרון להציל את כבודה של התושב"ע ומעמדה. שמו של הפירוש "התורה והמצווה" מעיד על מטרתו העיקרית של המחבר להראות כי יסודן של המצוות הוא בתורה שבכתב. מטרה זו נוסחה על ידי מלבי"ם בפתח הקדמתו לפירוש חומש ויקרא, החומש הראשון שפירש והחומש היחיד שנכתבה לו הקדמה:

בפירוש הזה סללתי דרך חדש, נאדר בקודש, לבאר... דברי רבותינו בקבלתם, עפ"י יסודי הלשון ועפ"י חוקי המליצה וההגיון, בדרכים חדשים מופלאים ומסולאים. בו הראיתי ובררתי כי היה ביד חז"ל... כללים גדולים ויסודות קבועים בדרכי הדקדוק ויסודי הלשון וההגיון אשר רובם נעלמו ונסתרו מעין כל חכמי לבב הבאים אחריהם, וע"כ נעלמו דרכיהם ונתיבותיהם לא נודעו. הראיתי ובררתי במופתים נאמנים כי הדרוש הוא הפשט הפשוט המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העבריה. **וכל התורה המסורה בעל-פה הלא כתובה על ספר תורת אלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא את כל דברי הקבלה שנמסרה בסיני על פי כללי הלשון ודרכיו וגדריו עפ"י חוקים קבועים וברורים ואמיתיים...** שם יתייצבו שרי החיילים לערוך מלחמה נגד הקראים והמכחישים את קבלת חז"ל, שם ידברו את אויבי הקבלה בשער... יתווכחו ויבחנו וישמיעו אמת, משה אמת ותורתו אמת וקבלתו אמת **כולם ניתנו מרועה אחד...**

נראה כי בכינוי "קראים" מתייחס מלבי"ם לבני דורו שחדלו לקיים מצוות.

מה בין פירוש התורה והמצווה לפירוש הכתב והקבלה?

דברים אלה אכן משקפים נאמנה את שיטתו של מלבי"ם בפירושו את קטעי ההלכה. עד כאן, הדמיון לפירוש הכתב והקבלה בולט. אולם, כאשר בוחנים את הפירושים עצמם מתברר ההבדל העיקרי ביניהם. בעוד שמקלנבורג פירש את הפסוקים עצמם, בחלקים ההלכתיים של התורה פירש מלבי"ם את מדרש ההלכה. כך פירושו לחומש ויקרא, הוא פירוש לספרא ודרכו מתפרשים

¹³⁹ מלבי"ם, התורה והמצווה, ויקרא, הקדמה, עמ' ב; במקור הדברים ארוכים ומפורטים מאוד.

הפסוקים, זאת מתוך מטרה להראות כי התורה שבעל-פה המיוצגת על ידי המדרש היא פירושה הפשטי של התורה שבכתב. בהקדמה לחומש ויקרא מלבי"ם לא מזכיר כלל את פירושו של מקלנבורג אשר קדם לו במספר שנים.¹⁴⁰ אך נראה כי הוא הכיר אותו, וייתכן שדבריו בהמשך ההקדמה: "הוא [הפירוש] הבריח התיכון המברית מן קצה אל הקצה. ומחבר את **הכתב והקבלה** בלולאות והיה המשכן אחד..." מרמזים על כך.

יש להבחין בין שיטתו הפרשנית של מלבי"ם בפירושו את החלק ההלכתי של התורה ובין שיטתו בחלק הסיפורי. בחלקים הסיפוריים חילק מלבי"ם את הפרק לפסקאות, ובראש כל פסקה ניסח מספר שאלות עליהן עונה הפירוש. קו מאפיין נוסף שבולט בפירושו, בעיקר בנביאים אחרונים וספרי אמ"ת, הוא פירוש תקבולות בפסוקי נבואה ושירה בצורה שמבחינה בין משמעויותיהן השונות.¹⁴¹ הכלי העיקרי בידיו של מלבי"ם למימוש כל מטרותיו, הוא המחקר הלשוני. בפתח פירושו לויקרא כתב מלבי"ם חיבור קצר בשם "אילת השחר" ובו הוא מפרט תרי"ג כללי לשון על פיהם הוא מפרש. עצם קביעת מספר הכללים על תרי"ג עשויה להעיד על מלאכותיות בעבודתו של מלבי"ם הנובעת מתוך מניעיו הפולמוסיים.

פשט ודרש

מלבי"ם שאף גם הוא לפרש בדרך הפשט. בהקדמתו לחומש ויקרא הוא כותב כי: "בצד השני בא לבאר את הכתובים כפי **עומק הפשט** וכפי יסודי הלשון". הציון כי יעשה שימוש בלשון כדי להוכיח את דרשות חז"ל חוזר פעמים רבות בהקדמה זו. אכן, המעיין בפירושי מלבי"ם מבחין בקלות בהזדקקותו הרבה לניתוחי לשון ולאבחנות בין מילים דומות במשמעות. עם זאת, פירושו סוטים ממה שמוגדר על ידינו כפשט בלא מעט מקרים.¹⁴² טויטו עומד על כך שיש להבחין בין הגדרת הפשט המודרנית ובין זו של הפרשן. על פי ההגדרה המודרנית "פרשן פשטי הוא זה אשר משתדל ככל יכולתו להינתק מזמנו שלו ומעצמו, והשוואף בכל כוחו לבאר את דברי הכתוב על דעת

¹⁴⁰ לדעת ברגר, הידע הכללי, עמ' 32, ייתכן שהסיבה היא שמלבי"ם מציג שיטה חדשה ושונה מזו של מקלנבורג.

¹⁴¹ מלמד, פרשנותו של מלבי"ם, עמ' 74. ושם מצביע על כך ש"לא כל הבחנותיו נכונות הן" (עמ' 75). קוגל, שירה מקראית, עמ' 288 – 292, דן בשיטתו של מלבי"ם בפירוש תקבולות, ועומד על כך שלדידו של מלבי"ם אין חזרה ולעולם צלע ב' מוסיפה על צלע א' של התקבולת. בהקדמתו של מלבי"ם לפירושו לישעיהו הוא ניסח את מטרותיו סביב הנושא הזה.

¹⁴² כך הבחין גם מלמד, פרשנותו של מלבי"ם, עמ' 76 – 77, ושם גם הביא דוגמאות לפירושים החורגים מהפשט.

אומרם, וכפי שהבינו בני דורו של הכותב¹⁴³. לעומת זאת, מלבי"ם ככל פרשני המקרא היהודיים, כתב דווקא מתוך קשר עמוק לתורה ומתוך מטרה חינוכית מסוימת. כלומר, אם מודדים את פירושו של מלבי"ם בכלים מודרניים, הרי שפירושו לא נכלל בהגדרת הפשט. אולם, אם בוחנים את הפירוש בעינו של הפרשן, נראה כי מדובר בניסיון להגיע לפשט, ברוב המקרים. לכן יש להוסיף את העובדה שעל פי רוב, הערות בתחום המדרש, הקבלה והפילוסופיה נכתבו במדור "תורה אור" שנלווה לפירוש "התורה והמצווה". הבדלה זו שערך הפרשן עצמו מעידה על כך שהבחין בין פשט ודרש.

למשל, בפירושו לחפירת הבארות על ידי יצחק (בראשית כו, יח) כותב מלבי"ם פירוש דרשני ביותר:

וישב יצחק. ... ומבואר במדרש שהיה לאברהם בבארות האלה גם עניין נעלם, כי כל מעשה האבות והליכתם ממדרגה למדרגה, עשו נגדם ציונים בעולם התחתון, ובהורידם השפע הרוחניית מנהר היוצא מעדן אל נחל עדנים, חפרו בארות למטה ויקראו להם שמות, מורים על דברים עליונים שנעשו בעולם העליון, וכמ"ש הרמב"ן, והפלשתים חשבו שעל ידי בארות אלה ממשיך השפעה משר שלהם וסתמו אותם, ויצחק משך מי החסד מדלים בכוחו של אברהם, והחזיר צינורי הברכה למקומם, וחזה מפעלות אלהים ושם שְׁמוֹת בארץ¹⁴⁴ כשמות אשר קרא להם אביו הקורא בשם ה'.

פירוש מיסטי זה, על משמעותן הנסתרת של הבארות ומעשי האבות, נוסף לאחר הפירוש הפשטי על הפסוק. הדברים מובאים תחת הכותרת "ומבואר במדרש", כך שאין כאן ניסיון לומר שזהו פשט הפסוק. מעניין כי מלבי"ם בחר להביא פירוש זה למרות שלא היה לו צורך פרשני לעשות כן.

לעיתים מפרש מלבי"ם את הסיפור המקראי תוך שימוש במונחים הלכתיים שלא היו תקפים עדיין בהתרחשות הסיפור. בפירושו על הפסוק בו יעקב מבקש מלבן את רחל (בר' כט, כא) כותב מלבי"ם כך:

הבה את אשתי וגו' ואבואה אליה. הוצרך לומר כן, כי לא היה יכול לקדשה בשכר עבודה שעבד שבע שנים, דקיי"ל ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, והו"ל מלוה, והמקדש במלוה אינה מקודשת, וכמ"ש באה"ע סימן כ"ח סעיף ז' וט"ו, ואף אם בעל אח"כ סתם אינם רק

¹⁴³טויטו, בין פשט לדרש, עמ' 193.

¹⁴⁴ע"פ תהלים מו, ט: "לְכוּ חֲזוּ מַפְעָלוֹת ה' אֲשֶׁר שָׁם שְׁמוֹת בְּאֶרֶץ"

ספק קדושין כמש"ש סעיף ט"ז. ואחר שהדין הוא שבקטנה צריך אביה דוקא למסרה לקידושין כמש"ש סי' ל"ז סעיף ז' בהג"ה לכן היה צ"ל הבה את אשתי ושיקנה אותה בביאה.¹⁴⁵

קריאה שטחית בפירוש הנ"ל נותנת את הרושם שמדובר בציטוט מחיבור הלכתי ולא מפירוש על ספר בראשית. מובן שמלבי"ם ידע כי הלכות אבן העזר טרם נכתבו בימיו של יעקב; אלא נראה כי השימוש בפירוש הלכתי מעין זה בא לבסס את מעמדה של ההלכה כקדומה אף כימי האבות ואת חשיבותה של ההלכה שכן אף האבות נהגו על פיה.¹⁴⁶ במקרה זה, נראה כי מלבי"ם החשיב פירוש זה כפשט הפסוק, למרות שבעיני הקורא המודרני אין זה כך.

שיטתו הלשונית

כאמור לעיל, מלבי"ם שאף להוכיח כי מדרשי חז"ל מבוססים על הנחות לשוניות.¹⁴⁷ בנוסף לכך הוא התאמץ להוכיח כי ישנה משמעות שונה לכל מילה וכי אין מילים נרדפות בעלות משמעות זהה לחלוטין. שתי מטרות אלה הביאו לכך שהעיסוק הלשוני תופס חלק נכבד מפירושו של מלבי"ם. בנוסף לכך כתב מלבי"ם את החיבור הלשוני "אילת השחר" בפתיחה לפירושו לויקרא. בחיבור זה כתב מלבי"ם תרי"ג כללים בלשון חז"ל על פיהם יש לפרש את המקרא. את תרי"ג הכללים הוא מחלק לני"ד פרקים, כמניין פרשות השבוע, ולשני חלקים: "רמ"ח הכללים הראשונים (פרקים א-ל) עוסקים בתחומים שונים של תורת הצורות, התחביר, תורת הסגנון והסמנטיקה, בלא סדר פנימי, ואילו שס"ה הכללים האחרונים (פרקים לא – נד) מוקדשים רובם ככולם לסמנטיקה, כשהדיון עוקב את סדר הופעת הנושאים הנידונים בספר ויקרא ובעקבותיו בספרא".¹⁴⁸ במאמרו בחן קדרי מספר כללים מתוך אילת השחר והצביע על כך שלא כל הכללים שקבע מלבי"ם תקפים בכל מקרה. עם זאת, הדגיש קדרי את חשיבותו של החיבור בסקירת כללי הלשון שהיו נקוטים בידי חז"ל. המספרים תרי"ג, רמ"ח ושס"ה מכוונים באופן ברור למספר

¹⁴⁵ בחרתי שלא לפתוח את ראשי התיבות הרבים על מנת להדגיש את אופיו ההלכתי של הפירוש, שמנוסח בסגנון תלמודי-רבני.

¹⁴⁶ ראה עוד להלן בסעיף 4.2.3 שימוש במושגים הלכתיים בסיפור המקראי.

¹⁴⁷ אין הדברים שלהלן מתיימרים להיות תיאור מקיף וממצה של שיטתו הלשונית של מלבי"ם לכל פרטיה, אלא תיאור קווי אופי כלליים. בימים אלה נכתבת עבודת דוקטור על ידי הלל אשכולי מן המחלקה ללשון בבר אילן, "הסינונימיה בלשון המקרא ע"פ שיטת מלבי"ם (בדיקה ביקורתית של שיטתו הסמנטית בתחום הסינונימיה)", בהנחיית פרופ' מ"צ קדרי מן המחלקה ללשון וד"ר יוסף עופר מן המחלקה לתנ"ך.

¹⁴⁸ קדרי, פרקי תחביר וסמנטיקה, עמ' 97.

המצוות ומעידים על אילוץ בעבודתו של מלבי"ם. נראה כי בחירתו במספרים הללו באה לרמוז על תוקף מחייב שיש לכללים אלה כמו לתרי"ג המצוות. נושא החזרות והכפילויות יידון בהמשך העבודה. אביא כאן מספר דוגמאות מתחומי לשון אחרים על מנת להתרשם משיטתו של מלבי"ם.

בפירוש "התורה והמצווה" לחומש בראשית לא מצאתי אף מקום בו מלבי"ם נעזר בבלשנות משווה. בפירושו לויקרא ב, יד, סעיף קנב, ד"ה "כרמל" כותב מלבי"ם את הדברים הבאים: כרמל. ...ועל רבים מהם כתב (רד"ק) שהם מלשונות אחרות ארמי או פרסי או מצרי. וקצת משמעם שגם חז"ל דרשו מוצאם מלשונות אחרות... **ובכל זה לא הסכימו שתהיה לשוננו מעורבת מלשונות הלועז**, רק פירשוהו כפי הדרך שהם מילות מורכבות... מלבי"ם מתנגד לאפשרות שיש מילים בעברית שהושאלו משפות אחרות, וזאת משום שעברית היא שפה קדושה ולא ייתכן לערבב בה שפות זרות. כאמור, דבר זה משתקף בפירושו היטב.

1. בראשית יב, ד: "וַיֵּלֶךְ אַבְרָם פְּאֶשֶׁר דָּבָר אֱלֹהֵי ה' וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט וְאַבְרָם בֶּן חַמֶּשׁ שָׁנָיִם וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ מִחָרָן"

...וילך אתו לוט, לא הלך כדי להיפרד מבית אביו, בהפך, שהלך מפני שלא רצה להיפרד מאברהם, ועז"א וילך אתו [שמורה על הטפל כמ"ש בחיבורי התורה והמצווה קדושים (סי' כח) בהבדל שבין אתו ובין עמו]...

2. בראשית יג, א: "וַיַּעַל אַבְרָם מִמְצָרִים הוּא וְאַשְׁתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וְלוֹט עִמּוֹ הַנְּגִבָה"

... ואמר ולוט עמו שעתה לא היה טפל לאברהם כמ"ש תחילה ולוט אתו, כי גם הוא היה עשיר ולא היה סר עוד למשמעת אברהם... כמ"ש בהבדל שבין אתו ובין עמו בפ"י התו"ה קדושים (סי' מא) שעמו מורה השווי.

ניתן לראות עקביות בין שני הפירושים הללו. בכל מקום מצליח מלבי"ם להסביר את השימוש ב"את" או "עם". מספר פסוקים אחר כך (יג, ה) מתעוררת בעיה כאשר ללוט העשיר מוצמדת מילת היחס "את", ולא "עם":

3. בראשית יג, ה: "וְגַם לְלוֹט הִהְלִיךְ אֶת אַבְרָם הָיָה צֶאֱן וּבְקָר וְאֶהְלִים"

וגם ללוט מצד שהלך את אברהם היה לו צאן ובקר ורכוש בפני עצמו בזכות אברהם, ובכל זאת לא שם זאת על לבו כמו שיבאר.

בהמשך הפסוקים מסביר מלבי"ם שדרכו של לוט נפרדה מדרכו של אברהם, למרות שההצלחה באה ללוט בזכותו.

4. בראשית יח, כב: "וַיִּפְּנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֵמָה וְאַבְרָהָם עֹדְנוּ עֹמֵד לְפָנָי הִ"י"

לא נמצא בשום מקום בתנ"ך שיקשר מילת פנה עם מ"ם, כי פנה מציין שם המקום שלשם מחזיר פניו, וזה יצוין במילת אל, ומה יפה דקדק מזה במדרש הדא אמרת אין עורף למלאכים...

מלבי"ם שם לב לביטוי הייחודי לתורה "פנה מ", ומסביר אותו בדברי המדרש. פירוש זה מדגים היטב את מטרתו של מלבי"ם להסביר את דברי חז"ל בעזרת הלשון.

5. בראשית מב, א: "וַיֵּרָא יַעֲקֹב כִּי יֵשׁ שָׂבֵר בְּמַצָּרִים וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְבָנָיו לָמָּה תִּתְרָאוּ"

וירא יעקב. תחילה ראה שסוחרים מביאים שבר ממצרים, ויאמר לבניו למה תתראו, ראה בהתפעל לא מצאנו רק למה נתראה פנים¹⁴⁹, שהם שנים היוצאים להראות חזקם וגבורתם במלחמה, ר"ל למה תתחזקו כאילו אינכם יראים מפני העוני וקונים תבואה ביוקר, דרשו המקום שמשם שוברים התבואה.

צורתה של המילה "תתראו" יוצאת דופן, כפי שהעיר מלבי"ם, וניתנו לה פירושים שונים. מלבי"ם מסתמך על הופעת הפועל רא"ה בהתפעל בפסוק "לכה נתראה פנים" (מל"ב יד, ח/ דה"ב כה, יז) העוסק ביציאה למלחמה.¹⁵⁰

¹⁴⁹ ע"פ מל"ב יד, ח: "לכה נתראה פנים", וכך גם במקבילה בדה"ב כה, יז.

¹⁵⁰ גם ראב"ע מסתמך על השוואה לפסוק זה: "למה תתראו - אל תתראו שיש לכם הון או אל תהיו מריבים זה עם זה. כמו נתראה פנים"

6. בראשית מב, לו: "ויאמר ראובן אל אָבִיו לֵאמֹר אֶת שְׁנֵי בְנֵי תַמִּית אִם לֹא אֶבְיָאֵנוּ אֵלֶיךָ

תִּנָּה אֶתוֹ עַל יְדֵי וְאֲנִי אֶשְׁיָבְנוּ אֵלֶיךָ"

ויאמר ראובן. מה שאתה חושש שהעוון יהיה עליך, אני מקבל חטא זה עלי, ועל זה אמר

את שני בני תמית [הוא נסתר לנקבה] חטא הזה תמית את שני בני אם לא הביאתיו אליך,

תנה אותו על ידי כי אני מקבל אחריותו עלי.

מלבי"ם מבסס את כל הפירוש על ההנחה כי הפועל "תמית" הוא צורת הנסתרת, בעוד שהכוונה

כאן היא לנוכח המצוין באותה צורה. הוא מסב את הפועל בנסתרת על החטא, דבר לא מובן לאור

העובדה ש"חטא" הוא שם עצם בזכר, ויש לומר החטא ימית. ייתכן שהקושי העצום בדבריו של

ראובן המציע שיעקב יהרוג את שני בניו, גרם למלבי"ם לפרש כך. מובן שפירוש זה אינו מבוסס

מבחינה לשונית.

3.3 סיכום

מלבי"ם ומקלנבורג היו מונעים על ידי אתגרי התקופה וטענו כי התורה שבכתב והתורה שבעל-פה

הן אחת, זאת בתגובה לרפורמים שטענו כי התושב"ע נוצרה על ידי פרשנות אנושית מוטעית ולכן

ניתן לערער על סמכותה. ההבדל העיקרי בשיטותיהם הוא שמקלנבורג טען כי כל ההלכות

שבתורה שבעל-פה ניתנו בסיני ועל ידי קריאה נכונה של התורה שבכתב נגיע לתורה שבעל-פה.

לדעת מקלנבורג, המדרש הוא מקיים, ותפקידנו לשחזר את הדרך בה ההלכה נלמדה. לעומתו טען

מלבי"ם כי יחד עם התורה שבכתב ניתנו כללים לפיהם יש ללמוד אותה, והתוצאה היא מדרשי

ההלכה. כלומר המדרש הוא יוצר, אך בגבולות הכללים הנתונים.¹⁵¹ הנחות יסוד אלה השפיעו

באופן ישיר על דרך הפרשנות של מקלנבורג ומלבי"ם. פירוש הכתב והקבלה מפרש את הפסוקים

והם משמשים לו נקודת מוצא. מקלנבורג התעמק בכל פסוק עד שהסביר כיצד נלמדה ממנו

ההלכה. לעומתו, מלבי"ם בחר לפרש את מדרש ההלכה והוא מראה כיצד שימוש נכון בכללים

("איילת השחר") קושר את ההלכה אל הפסוקים.

שניהם שאפו לפרש בדרך הפשט, אך כפי שנאמר כבר, במקרים רבים אנו לא שותפים להערכתם

זו. ראוי להזכיר את הערכתו של הליבני, שאמנם הם טעו בהוצאת הפשט אל הפועל, אך מסירותם

אליו הייתה מוחלטת וגמורה, יותר מאשר בדורות שקדמו להם. הם היו כל כך מחויבים לפשט, עד

¹⁵¹האריס, מנא לן, עמ' 222.

שהדרש היה יכול להיות לגיטימי רק אם הוכח שהוא פשט.¹⁵² מקלנבורג ומלבי"ם פנו אל קהל אורתודוקסי ומטרתם הייתה למנוע סחף נוסף ולתת מענה לאתגרים שהציבה הרפורמה בפני המאמין. פירושיהם זכו למהדורות רבות ונשארו פופולריים בחוגים מסוימים עד היום. וונדר מעיד עד כמה התקבלו פירושים אלה גם בגליציה: "הופעתם של הכתב והקבלה, המלבי"ם ודומיהם עשתה רושם רב גם בגליציה, באשר אף כאן היה צורך לדעת מה להשיב לטוענים שהכתובים "נאנסו" להכיל משמעות רחוקה שלא נתכוונו אליה כלל."¹⁵³

בבואנו לבחון את מידת עמידתם במטרות שהציבו הפרשנים הללו לעצמם יש להבחין בין ההצלחה הסובייקטיבית וההצלחה האובייקטיבית. מבחינה סובייקטיבית, נראה כי הפירושים ענו על צורך שהיה קיים בחברה האורתודוקסית, גם אם לא מנעו את התפתחותה של התנועה הרפורמית. על כך תעיד תפוצת שני הפירושים בעשורים הראשונים שלאחר פרסומם. מבחינה אובייקטיבית, שני הפירושים אינם עקביים ושיטתיים ונותנים, לכל היותר, מענה נקודתי בפסוקים שאותם הם מפרשים.

בפרקים הבאים יוצג ניתוח של הפירושים "הכתב והקבלה" ו"התורה והמצווה", תוך מתן תשומת לב לביטויים שונים של הפולמוס בתוכן הפירושים ולהשפעות שהיו לטענות הפולמוסיות על דרכי הפירוש של מקלנבורג ומלבי"ם. נראה כי למרות הדמיון הרב בנקודת המוצא, התוצאה הסופית שונה למדי.

שאלה נוספת עליה יש לענות היא שאלת היחס בין הפרשנים. כאמור, מלבי"ם פרסם את פירושו לתורה לאחר פרסום פירוש "הכתב והקבלה", אך הוא מתעלם ממנו (במובן, יש לומר) בהקדמה לפירוש ובגופו. במחקר זה אנסה להוכיח כי מלבי"ם הכיר את פירוש הכתב והקבלה, הושפע ממנו במקומות מסוימים ובמידה מסוימת הגיב לו.

¹⁵² הליבני, פשט ודרש, עמ' 32. גוטל, פולמוס הפשט והדרש, במיוחד עמ' 10-11, מציין אף הוא שהגדרתם של מלבי"ם ומקלנבורג את הפשט שונה מזו שלנו. לדידם דברי חז"ל, שבעינינו הם "דרש", הם הרבה פעמים הפשט הנכון.

¹⁵³ וונדר, פרשנות המקרא בגליציה, עמ' 392.

4. הפולמוס הפנים-יהודי בפירושים

בפרק זה אציג מספר דוגמאות בהן הפרשנים מתייחסים לענייני הפולמוס הדתי הפנים – יהודי בתקופתם. חשוב לציין שהתייחסויות כאלה הן מעטות ולעיתים רמוזות בלבד, אולם כל מקרה חשוב להבנת התמונה בשלמותה.

4.1 הרפורמה, עקרונותיה וביטוייה השונים

4.1.1 התייחסות לרפורמה בהקדמות לפירושים

מקלנבורג

בהקדמתו למהדורה הראשונה של פירושו "הכתב והקבלה" (תקצ"ט) מסביר מקלנבורג מדוע הוא חש בצורך לכתוב פירוש חדש לתורה. הוא מחלק את התייחסותו לפירוש סיפורי התורה ולפירוש ההלכות שבה. מקלנבורג מוטרד ממקומות בהם נראה כי התורה שבעל-פה מוסיפה על דברי התורה, מחסירה ממנה או סותרת את דבריה. בתוך כך הוא מתייחס למצב בימיו:

כי מה נעשה לבנינו היום אשר בבואם אל בית הספר ללמוד את דברי התורה הקדושה, אף אם לב המלמדו שלם בתורה ונאמנה רוחו במלאכת ה', מה יעשה למקראות כאלה אשר מפשוטיהן יראה אם תוספת או מגרעת או סתירה עם הקבלה הנאמנה... ובזה האמת נעדרת. האמונים על חיק התורה, תחת אשר יתקרבו אל דלתותיה יתרחקו מאליהן. והאיוולת הזאת תתקשר ותתחזק בלב הנער, והייתה לו התורה שבעל-פה לזרה... כי הם נשארים עירום מן התורה ועריה מן המצווה: יעברו ברית התורה. ויפרו חוק המצווה. כי כולם ימשכו אחר פשוטי המקראות לבד. ופורקים נזמי הזהב אשר באוזנינו, מרבותינו התנאים והאמוראים: הנה לסקל מעט אבני מכשול האלה מתוך עמנו באה המחברת הזאת הנקראה בשם "הכתב והקבלה", לבאר מקראות רבות הנוגעות בשני עניינים הכוללים הנזכרים, בדרך הקרוב אל הפשט.¹⁵⁴

מקלנבורג מתאר מצב של התרחקות מקיום מצוות ותולה את הסיבה לכך בפער שבין הפשט בתורה שבכתב, לדרש בתורה שבעל-פה. במקום לראות במשכילים האוחזים בשיטת הפשט את

¹⁵⁴ מקלנבורג, תקצ"ט, עמ' XIII; דברים דומים כתב מקלנבורג כבר בשנת 1832 בהסכמתו לחומש מקור חיים בעריכת היינמן.

הגורם לירידה בקיום מצוות, מנסה מקלנבורג להראות את מקורן הפשטי של התורה שבעל-פה והדרשות. כלומר, הוא מנסה לאחוז את החבל בשני קצותיו: לפרש בדרך הפשט, כפי שעשו המשכילים, וגם להוכיח כי התורה שבעל-פה תקפה ומחייבת. הוא טוען כי פרשני ימי הביניים שקדמו לו לא הצביעו על הקשר בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה ואת זאת הוא מתכוון לעשות בפירושו.¹⁵⁵

בשנת 1852 יצאה לאור מהדורה שניה ומורחבת של פירוש "הכתב והקבלה". בניגוד למהדורה הראשונה בה הודפס רק פירוש הכתב והקבלה, במהדורה זו הודפס הפירוש בפורמט של חומש הכולל את התורה, רש"י, אונקלוס ותרגום התורה לגרמנית ברוח פירוש הכתב והקבלה. במספר מקומות הושמטו פירושים או עברו עריכה, אך ההבדל העיקרי בין שתי המהדורות הוא הוספת פירושים רבים שלא נכתבו במהדורה הראשונה. ברויאר מעריך כי ההבדל החשוב ביותר הוא בהקדמות.¹⁵⁶ למהדורה זו כתב מקלנבורג הקדמה חדשה, ובה הוא קורא לחכמי זמנו להניח לעתה לפלפולי הלכות ולהשקיע בחיזוק הקשר שבין התורה שבעל-פה לתורה שבכתב, שהוא לדעתו הבסיס לכל היהדות:

ולמה אפוא ניקח לנו מועד לכל חלקי העיונים האלה שאין התועלת בהם כל כך, ולא נקבע לנו עתים לשום לב ולעין גם על דבר גדול כזה, דבר שיסודות התורה נדרשות בו, לחזקם ולאמצם בלבב בני עמנו, **ובפרט בעתים הללו שהמינות מתפשטת והולכת, והאפיקורסות**

מתגברת ומתרבה.¹⁵⁷

בעת כתיבת הדברים, כבר הייתה התנועה הרפורמית מבוססת יחסית לאחר קיומם של ועידות הרבנים בשנות הארבעים, וידוע לנו כי בקניגסברג, בה כיהן מקלנבורג כרב, היו רפורמים.¹⁵⁸ מסיבה שאיננה ברורה, במהדורות הבאות לא התפרסמה כלל הקדמה, מלבד מאמר התורה, ההקדמה המליצית לפירוש בה שם הפרשן דברים בפי התורה.¹⁵⁹ במאמר התורה מסביר מקלנבורג כי כל דרך לימוד ההלכות שבתושבי"ע לא הוסברה בתורה שבכתב כדי להגדיל את השכר של מקיימי המצוות. שכן, מי שמקיים את המצוות בצורה הנכונה עושה זאת מתוך בחירה חופשית

¹⁵⁵ עיין: ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 269 – 270 וכן 277.

¹⁵⁶ ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 281 – 282.

¹⁵⁷ מקלנבורג, תרי"ב, עמ' IV.

¹⁵⁸ אף על פי שקהל היעד של הפירוש הוא אורתודוקסים המבקשים לחזק את אמונתם. ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 282.

¹⁵⁹ ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 283 הערה 75.

ומתוך התנגדות ליצר הרע וככל שהמלחמה בה עומד קשה יותר, כך שכרו גדול יותר. הוא מודה כי אפשר לפרש את התורה בצורה המנוגדת להלכה ובכך בנוסף למלחמה הפנימית עם יצר הרע נוספת מלחמה חיצונית עם פירושים מוטעים של התורה. נראה כי יש בדבריו רמיזה לרפורמים שביקשו לבטל את תוקפם של דברי חז"ל ולפרש את התורה כרצונם:

...אמנם עתה כאשר בלשון התורה עצמה יש להבין בה כוונות מתחלפות, אשר האחת ממנה לבדה מסכמת לדעת נותן התורה ית', אמנם השניה מתחלפת לה מכל וכל, **עד אשר נקל לו לאדם למצוא בתורה עצמה עוזרים ללכת אחרי שרירות לבבו הרע, כי יהפוך דברי אלהים חיים להסכים עם דעתו הנפסדת מצד נטיית תאוותיו הרעים, ולכן איש אמונים המתחזק ללכת מישרים בדרכי התורה כפי כוונתה האמיתית המסכמת עם דעת הנותנה, מלבד המלחמה הטבעית שיש לו מצד טבע יצרו, יש לו גם מלחמה עם מה שחוץ ממנו, לבלתי נטות בדעת התורה אחרי כוונתה המתחלפת לאמיתית, הנה בזה מעלתו גדולה מאוד,** כי יותר שהמלחמה כבדה אל האדם יותר תגדל מעלת נצחונו בה.¹⁶⁰

מקלנבורג מודה כי קיימות פרשנויות אחרות לתורה מלבד הפרשנות ההלכתית, אך הוא שולל פרשנויות אלה. יחד עם זאת, הוא מדגיש את מעלתו של "איש אמונים" אשר מצליח לעמוד בניסיון ולקיים את המצוות לפי הפרשנות ההלכתית של התורה, שהיא בעיניו גם הפרשנות הלגיטימית היחידה. הפולמוס עם הרפורמים מתנהל כאן הן על ידי שלילתם והן על ידי חיזוק ידי המאמינים.

עדות נוספת על כוונותיו של המחבר ניתן למצוא במכתב שכתב למחותנו הרב גאלוב בשנת ה'תרי"ז:¹⁶¹

שמחני בדבריו להודיע שנתקבלו דברי הכתב והקבלה בעיני הבריות, מי יתן ויושג מהם התכלית המכוון בהם, **להשפיל גאון זדים המתחכמים לפרוץ פרצות בגדר תורתנו הקדושה, ולהגדיל התורה שבעל-פה נגד פניהם עם התורה שבכתב,** יובשו בושתי וכלימה המגדילים עצמם בעיני חסרי מדע וילעיבו במקבלי התורה. אוי לו לדור שככה לו הגיע. ואולי בא העת שאמרו עליה בעיקבא דמשיחא חכמת סופרים תסרח. ובכל זה **החיוב על כל הולך תום לעשות כל אשר בכוחו לפאר את התורה ולעטרה,** אולי יחנן ה' צבאות.

¹⁶⁰ מקלנבורג, תשכ"א, הערה 2, עמ' X.

¹⁶¹ ראה לעיל בפרק "חיי הפרשנים ושיטותיהם"; סעיף 3.1.1.

מטרתו של המכתב היא התחשבות על מכירת חומשי הכתב והקבלה וסידורי "עיון תפילה" של מקלנבורג. לאחר שהוא מודה על משלוח הכסף עבור החומשים, מתייחס מקלנבורג לתגובות שקיבל על החומש לאחר פרסום המהדורה השניה. מהביטויים בהם הוא נוקט ניתן ללמוד שהמצב הדתי חמור בעיניו כל כך, עד שהוא תוהה האם אלה הימים שקודמים לימות המשיח.¹⁶² דבר מעניין נוסף ניתן ללמוד ממכתב זה על תפיסתו של מקלנבורג את תפקידו של הפירוש. נראה לי כי הוא קיווה שהנאמנים לתורה ילמדו אותו והוא ישמש כלי בידיהם להגנתה.

מלבי"ם

עמדתו של מלבי"ם כלפי הרפורמים הובעה כבר בתקצ"ט במכתב שהפנה לרב טיקטין ובו הוא מוקיע את הרפורמים ומבקש לפעול להוציאם מחוץ ליהדות. לא ידוע מה הייתה תשובתו של הרב טיקטין והאם בכלל ענה למלבי"ם; רוזנבלום משער כי אם ענה לו, תשובתו הייתה שלילית¹⁶³. יש לציין כי אותם ביטויים בהם השתמש מלבי"ם במכתב זה חוזרים בהקדמתו לחומש ויקרא. מלבי"ם כתב הקדמה ארוכה לפירושו לחומש ויקרא, אותו פירש ראשון מבין החומשים בשנת תר"ך. לפני ההקדמה כותב מלבי"ם כך:

בו בניתי מגדל עוז לשם ה'. בו ירוץ צדיק ונשגב שם יתיצבו שרי החיילים לערוך **מלחמה נגד הקראים והמכחישים את קבלת חז"ל, שם ידברו את אויבי הקבלה בשער**, יתועדו ויתראו פנים אל פנים, יקריבו ריבם יגישו עצמותיהם, יתווכחו ויבחנו וישמעו ויאמרו אמת, משה אמת ותורתו אמת וקבלתו אמת כולם ניתנו מרועה אחד.¹⁶⁴

בניגוד להתייחסויות הכלליות של מקלנבורג, מלבי"ם מדבר במפורש על "הקראים והמכחישים את קבלת חז"ל". בהמשך הוא כתב בלשון מפורשת:

ויהי בשנת ה'תר"ד ... ויתאספו להפר דת וחוקים ועל צפוניו התיעצו. ויעלו רועים רבים הרועים ואוכלים את צאן מרעיתם, יכנו את עצמם רבנים ודרשנים גם חזנים וזובחי עדתם, כל אלה חוברו אל עיר בראנשוויג אל עמק השידים ... בימים ההם ובעת ההיא

¹⁶² זאת על פי הנאמר בבבלי סנהדרין, צז ע"א: "תניא, רבי יהודה אומר: דור שבן דוד בא בו בית הוועד יהיה לזנות, והגליל יחרב, והגבלן יאשם, ואנשי גבול יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו, וחכמת הסופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו, ופני הדור כפני כלב, והאמת נעדרת." במקור מובאות מספר דעות המתארות את ימות המשיח, וזאת אחת מהן.

¹⁶³ המכתב התפרסם לראשונה ב-1949 ב"ייווא בלעטער". כאן הסתמכתי על ציטוטו בנספח אצל רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 403 – 407.

¹⁶⁴ מלבי"ם, התורה והמצוה, עמ' 451.

ראיתי ונתון על ליבי כי עת לעשות לה', **עת לעשות לתורה שבכתב ובעל-פה חומה בצורה** ... אם לתורה שבכתב אשר דימוה העדה הרעה הזאת כאחד מסיפורי העמים הקדמונים... אם לתורה שבעל-פה אשר הייתה בפיהם למשל ולשנינה, כחשו בה ויאמרו לא היא. **את חכמיה בזו ויאמרו כי לא ידעו פשטות הכתובים ואת דקדוק הלשון לא הכירו** וכי הלכו בדרך עיקש ופתלתול, ויהיו ביניהם ללעג ולשחוק כל היום:¹⁶⁵

מלבי"ם מתייחס לאסיפת הרבנים הראשונה שהתקיימה בבראונשוויג בשנת 1844 כזרז לכתיבת הפירוש לתורה שלו (שיצא לאור כאמור לעיל בשנת תר"ך, 1860).¹⁶⁶

ניתן לשער כי מלבי"ם קרא את כל מכתבי הרבנים שפורסמו בקובץ "תורת הקנאות" שיצא לאור בעקבות הועידה, והיה מודע היטב לא רק לועידת בראונשוויג עצמה, אלא גם לסערה הציבורית שהתחוללה בעקבותיה, שכן ניתן למצוא מספר קווי דמיון בין דבריו של מלבי"ם למכתב הראשון המופיע בקובץ.¹⁶⁷ בתיאור ציורי ביותר מלבי"ם מתאר את בכייה של התורה ואת בגידת המנהיגים בה. את הרבנים שהתאספו לועידה מכנה מלבי"ם: **"רועים רבים הרועים ואוכלים את צאן מרעיתם, יכנו את עצמם רבנים ודרשנים"**, ובמכתב נאמר: **"אנשים אשר בשם רבנים ודרשנים יכנו, מהם נודעים בשער בת רבים לרועים תועים ומתעים"**.¹⁶⁸ את העיר בראונשוויג הוא מדמה אל "עמק השידים" הוא העמק בו התקבצו ארבעת המלכים למלחמה בחמישה (בראשית יד). גם דימוי זה מופיע במכתב הראשון בקובץ "תורת הקנאות": **"כל אלה חברו אל עמק השדים ויתלקטו אליהם עוד אנשים ריקים"**.¹⁶⁹ מלבי"ם ממשיך ומתאר את עוצמת הטרגדיה והפגיעה בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה. לנוכח הפגיעה החמורה בשתי אלה הוא לא יכול לשבת יותר בחיבוק ידיים ואין לו ברירה אלא לכתוב את פירושו, הבא להגן על התורה שבעל-פה.

לאור התייחסויות אלה שבהקדמות לפירושיהם, צפוי כי ימצאו גם בגוף הפירושים התייחסויות דומות לרפורמים ולרפורמה.

¹⁶⁵ מלבי"ם, התורה והמצוה, עמ' רכז.

¹⁶⁶ על ועידת בראונשוויג ראה בפירוט לעיל, עמ' 16-17.

¹⁶⁷ המכתב חתום על ידי הרבנים אברהם אויערבך מבונא, יעקב קאפיל מוורמס, צבי בנימין אויערבך מדרמשטט, אהרון אויערבך מבונא, מאיר אייזעמאן פרענקעל מוויטצנהויזן, ו-וולף מוהר ממיכלשטדט.

¹⁶⁸ תורת הקנאות, עמ' ב'.

¹⁶⁹ תורת הקנאות, עמ' ב'. מלבד הזיקות המפורשות הללו ניתן לחוש בסגנון דומה בראשיתו של המכתב הנ"ל ובקטע הנדון מהקדמתו של מלבי"ם לויקרא.

4.1.2 התייחסות לרפורמה בפירוש לתורה

מקלנבורג

1. בראשית יד, יג: "וַיָּבֵא הַפְּלִיט וַיִּגַּד לְאַבְרָם הָעֵבְרִי וְהוּא שָׁכַן בְּאַלְנֵי מִמְרָא הָאֲמֹרִי" במדרש¹⁷⁰ מובאים שלושה פירושים לכינוי "העברי". מקלנבורג מביא את שלושתם ומעדיף את הדעה המעמידה את אברהם מול שאר העולם:

ואין ספק שדעה זו האחרונה להיותו כשם תואר לאברהם לעמוד יחידי בעולם בצד מתנגדות לכל אנשי דורו מכחישי אל, הוא יותר עיקרי אליו, משנאמר שהוא שם משפחה או מקומי לבד.

העובדה כי מקלנבורג מעדיף דווקא את הדעה הזאת, והשימוש במונח "מכחישי אל" עשויים להצביע על רמיזה אקטואלית לימיו. הפרשן מחזק את קוראיו בכך שמשווה אותם במשתמע לאברהם שעמד גם הוא מול מכחישי אל שבדורו.

2. שמות ו, ח: וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יָדֵי לְתֵת אֶתְּהָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק

וְלְיַעֲקֹב וְנִתַּתִּי אֶתְהָ לְכֶם מוֹרְשָׁה אֲנִי ה' "

מורשה. ולא אמר ירושה לרמוז שלא יהיו יורשים אותה, לפי שעתידין היו יוצאי מצרים למות במדבר, אבל יהיו מורישים אותה לבניהם אשר יכנסו לארץ לכן אמר מורשה, וכן תורה צוה לנו משה מורשה, לא אמר ירושה, כי בזה יהיה משמעותו שהתורה לא תהיה ירושה כ"א לאותו הדור שקבלה בלבד, לכן אמר מורשה, שירישה לבניהם אחריהם וגם דורות העתידים חייבים הם בקיום התורה כאותן שקבלה (רב"ח):

מקלנבורג מצטט את פירושו של רבינו בחיי אך בוחר להפסיק את הציטוט לפני סוף הפירוש.¹⁷¹ נראה לי כי הפרשן בחר לעשות כך כדי להדגיש את העיקרון לפיו כל הדורות עד היום חייבים בקיום המצוות באותה מידה כמו הדור שקיבל את התורה. אם השערתי נכונה מסתבר כי יש כאן חיזוק נוסף לקיום מצוות ללא שינוי, בניגוד לעמדות המודרניות שתבעו שינויים מסוגים שונים בקיום המצוות וערערו על תוקפה של התורה כפי שניתנה בסיני.

¹⁷⁰ בראשית רבה פרשה מב ד"ה ח ויבא הפליט: "ויגד לאברם העברי, רבי יהודה ורבי נחמיה ורבנן, רבי יהודה אומר כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד, ר' נחמיה אמר שהוא מבני בניו של עבר, ורבנן אמרי שהוא מעבר הנהר ושהוא משיח בלשון עברי"

¹⁷¹ עיין: שעועל, רבינו בחיי – שמות ויקרא, הפירוש על שמות ו, ח.

מלבי"ם

1. בראשית ג, ג-ד: "וּמִפְּרֵי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֶּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִפִּנּוֹ וְלֹא תִגְעוּ בּוֹ פֶּן תָּמִתוּן: וַיֹּאמֶר הַנָּחַשׁ אֶל הָאִשָּׁה לֹא מוֹת תָּמִתוּן"

מלבי"ם מנתח את דרך השכנוע של הנחש את האישה ומקיש ממנה לשכנוע בימיו שלא לקיים מצוות:

ובזה למדנו דרך ההסתה ופיתוי הנחש אשר הוא נוהג **עוד היום הזה**, שאם יבוא אדם לדרוש אחרי טעמי המצוות כאשר יעשו **המתפרצים בעם** שידרשו עליהם מדוע אסר ה' מיניים הטמאים וירצו למצוא בהם הטעם **שהם מזיקים לגוף האוכלם**, וכשיתברר להם אחר כך שאין בהם סכנה לגוף **ישליכו המצווה אחר גוּם**¹⁷², שאם לא הייתה האשה דורשת הטעם רק היל"ל שה' צוה ומי ימרה את דברו ואנחנו לא נדע טעם מצותיו לא הייתה באה לידי כך.

בדבריו של מלבי"ם ניכרת התמרמרות כלפי הרפורמים הדורשים את טעמי המצוות ומשתמשים בהם כביסוס לביטולן. מלבד הכינוי השלילי "מתפרצים", עצם ההשוואה לנחש מבהירה היטב מהי עמדתו של הפרשן כלפי כל מי שמעז לבטל מצווה כזאת או אחרת.

2. במכילתא על הפסוק "והיה כי ישאלך בנך מחר" (שמות יג, יד) מובא¹⁷³ המדרש על ארבעת הבנים, כפי שמופיע גם בהגדה לפסח. מלבי"ם מפרש מי הם ארבעת הבנים של ימיו:

"והיה כי ישאלך בנך מחר". דברי חכמים אלה בהגדה הוצאתי חצץ כולם בעת אשר התחברו כת **הרעפארמער להשנאה זמנין ודת**, ולקבוע את השבת ביום הראשון, ונבדלו מעדת ישראל בכל דבר, ואז הורה ג"כ רועה אוילי לבטל כל החומרות שיש באיסור חמץ שחמץ בטל בששים, **ואף כי להתייר לאכול קטניות** וכדומה, כ"ז נולד קודם שבת הגדול, ואמרתי בדרוש כי כבר ראה זאת קורא הדורות מראש, והכין בתורתנו תשובות באנשי און וגם מענה לבנים חכמים, כי ראה מה שישאלו הבנים למחר שהוא לאחר זמן, ואז יעמדו ארבעה בנים, א[הרבנים המחזיקים בתורת הכתב והפה, הוא הבן החכם, ב[ההמון השומעים לקולם הוא הבן התם, ג[**הרעפארמאטער** המשיב ושואל שאלות של

¹⁷² בפולמוס הספציפי בנושא מאכלות אסורים נדון בהמשך.

¹⁷³ מכילתא בא, יח.

דופי הוא **בן הרשע**, ד] ההמון הנמשך אחריו הוא הבן שאינו יודע לשאול, ר"ל שרוצה ג"כ

לשאול שאלות של דופי כמו הרשע, רק שהוא עם הארץ ואינו יודע לשאול.¹⁷⁴

ראשית, מאלפת עצם התייחסותו הישירה של מלבי"ם לרפורמים שהיא נדירה מאוד בפירושו ובאה כאן בהרחבה. נראה כי בדבריו רומז מלבי"ם לאירועים מסוימים שהתרחשו ולא רק לתופעות כלליות שהיו נחלתה של התקופה. ייתכן כי המילים: " בעת אשר התחברו כת הרעפארמער להשנאה זמנין ודת, ולקבוע את השבת ביום הראשון" מתייחסות לועידת הרבנים השלישית שנערכה בברסלאו בקיץ 1846. בועידה זו הציע ש' הולדהיים לשמור על רוח השבת אך להעתיק את ציונה לימי א' בשבוע. הצעה זו אמנם נדחתה, אולם בהחלטותיה הסופיות של הועידה הותר חילול שבת במקרים שונים. החלטה אחרת ביטלה את יום טוב שני של גלויות ואת האיסור על אכילת קטניות.¹⁷⁵ מלבי"ם ממשיך וכותב: " ואז הורה ג"כ רועה אוילי לבטל כל החומרות שיש באיסור חמץ שחמץ בטל בששים..." וגם כאן נראה שזעמו מכוון לאדם מסוים. ייתכן שהכוונה היא למשה בריק אשר פרסם מספר ספרים, ובהם תמך בשינויים רדיקליים ביהדות וביניהם העברת השבת ליום ראשון, אי שמירת כשרות ואכילת מצה לצד החמץ.¹⁷⁶ לפי דבריו נראה כי מלבי"ם כבר הביע את התנגדותו למאורעות אלה בדרשתו בשבת הגדול תוך שימוש במדרש על ארבעת הבנים המופיע במכילתא על פרשת בא וכלול בהגדה של פסח (ומשום כך שייד לדרשת שבת הגדול).

הפרשן ממשיך ומסביר בהרחבה את זיהויים של ארבעת הבנים. הדברים מובאים כמעט במלואם למרות אריכותם, כדי להתרשם בצורה טובה מתוכנם ומצורתם:

חכם מה הוא אומר מה העדות והחוקים...ואצל החכם אין הבדל ביניהם, שמצוה מה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הוא אצלו כהלכות הפסח, ור"ל כהלכות הפסח כולם שוה אצלי מצוה הקלה שבכולם מה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, **ואין לצאת מן הגדר ולפרוץ אף בדבר קל דרבנן או של מנהג אבותינו, ותשובה זאת נמצאת בתורה...** רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם... מה העבודה הזאת לכם, **שאתם כבר טעמתם מפרי עץ השכלה, אתם הלא התהלכתם לרוח הזמן המשכיל איך לא תבושו**

¹⁷⁴מלבי"ם, התורה והמצוה, שמות, פרשת בא, סימן קכ"ה.

¹⁷⁵יעקובסון צ', ועידות הרבנים, עמ' 47 – 63; מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 163 – 164.

¹⁷⁶מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 186 – 187; 481 הע' 36; ברנפלד, תולדות הריפורמציון, עמ' 131. מאיר מציין כי בריק נולד במוראביה, למד בפראג ולאחר זמן מה ששהה בגרמניה הגיע לדרום הונגריה. ברנפלד מספר כי הרב טיקטיין אסר על הדפסת ספרו של בריק בברסלאו בשנת 1836, אך לבסוף שנה לאחר מכן הוא נדפס בהשתדלותו של ד"ר (וילהלם) פרוינד מהעיר.

להחזיק בנושנות אשר עבר עליהם כלח... ומזה מבואר כי הרשע והבן שאינו יודע לשאול אחד הוא, שהרשע הוא המשכיל שלהם השואל, וזה הוא ההמוני שא"י לשאול ולשניהם תבוא תשובה אחת... ושאינו יודע לשאול הוא ההמוני הנלווה אל בן הרשע... כי ההמוני השומע החדוש הזה מפי הרעפארמאטער, כי יום השבת לא יהיה עוד ביום השביעי רק ביום הראשון, ומסתמא כן ידחה את המועדות... הלא יאמר לך, איך נחזיק בנושנות כאלה ואנחנו כבר צעדנו על מסלות ההשכלה ורוח הזמן, ולא יאותו דברים כאלה עם רוח היום והאורה, ע"ז תשיב אם תחשוב כי בזאת נצעד אל השלמות וההשכלה במה שנשליך התורה והמצוה אחר גו לשבור עול ולנתק מוסרות, הן שלמות כזאת כבר השגנו לפני שנים אלפים בימי תרח... ואתם הנסוגים היום מאחרי מצות ה' ללכת את רוח הזמן, לא קדימה אתם הולכים רק הלכתם אחורנית, אל ימי תרח ואל זמן החשך והאפלה, צלמות ולא סדרים, לאחור ולא לפנים, למטה ולא למעלה.¹⁷⁷

זיהויו של החכם עם הרב האורתודוקסי ברור למלבי"ם והוא לא מתאמץ להוכיח את הזהות. בתשובה לבן החכם מוצא מלבי"ם רמז לימיו שלו, לגביו של החכם אין הבדל בין סוגי המצוות ועל כולן יש להקפיד באותה מידה. ייתכן שיש כאן רמז להתרת אכילת קטניות, מנהג שהפך להלכה, ואשר הוזכר בפתח המאמר. כל הטיעונים וההקבלות המקראיות במאמר הארוך לקוחים מההקשר של ההגדה של פסח (יכול מראש חודש, מתחילה עובדי ע"ז), ובכך נשמרת אחידות בתוך הדיון. נראה לי כי אריכות דבריו יוצאת הדופן עשויה לרמוז עד כמה בער העניין בעצמותיו של מלבי"ם.

3. דברים לא, כז: "פי אנכי ידעתי את מריד ואת ערפך הקשה הן בעודני חי עמכם היום

ממרים היתם עם ה' ואף פי אחרי מותי"

... הנה להמיר דתם אין רוצים אבל רוצים כל כך לפרוק עול, רוצה להיות יהודי ואף על

פי כן יהיה מותר לו לחלל שבתות בפרהסיא ולאכול נבלות וטרפות ולעבור על כל התורה,

ואיך יהיה זה, הנה הם לוקחים דרך זה לעצמם, לעשות באורים זרים בתורה ולאמר

שהמצוות ניתנו לפי העת והמקום וכדומה, וזה שאמר כי מצד "מריד" תרצו לחטוא ומצד

"ערפך הקשה" תרצו להישאר בדת יהודית.¹⁷⁸

¹⁷⁷מלבי"ם, התורה והמצוה, שמות, פרשת בא, סימן קכ"ה.

¹⁷⁸פירוש זה לקוח מתוך מערכת ההערות "תורה אור".

מלבי"ם יודע כי דברים אלה אינם פירושו המתבקש של הפסוק, אך הוא לא נמנע מלתאר את המצב בימיו בו יהודים עוברים על מצוות מסוימות בגלוי ועם זאת בוחרים להמשיך ולהיקרא יהודים. מלבי"ם מבקר קשות את העושים בתושב"ע שינויים והמערערים על קדמותה.¹⁷⁹ למרות היצמדותו של מלבי"ם למדרש ההלכה, במקומות מסוימים הוא מוצא דרך להביע את דעותיו ונראה כי הדבר נעשה מתוך כאב אמיתי על המצב לו הוא עד. מלבי"ם זועם על הרפורמים שרוצים להיות יהודים אך ללא החובות של ההלכה, ואומר כי בעצם גם הם קשי עורף.

¹⁷⁹ראה עוד להלן בחלק העוסק בתוקפה של התורה שבעל-פה, שם מצוטט הפירוש על הפסוקים הקודמים לזה: דברים לא, כה-כו.

4.2 תוקפה של התורה שבעל-פה ויחסה לתורה שבכתב

כפי שתיארנו בפרק המבוא למחקר זה, מסופה של המאה הי"ח רוב ציבור המאמינים בגרמניה חדל מלהקפיד על קיום מצוות. בספרו מציג האריס את פירושיהם של מקלנבורג ומלבי"ם שנכתבו כהתמודדות עם אתגרי תקופתם.¹⁸⁰ נראה ששניהם האשימו את דוברי התנועה הרפורמית בזלזול בשמירת המצוות שכן הם לא העלו על דעתם כי יהודי יפעל ללא התייעצות בגורם דתי.¹⁸¹

מקלנבורג ומלבי"ם היו בין הראשונים שניסו לכתוב פירוש שיהווה תגובה הולמת לטיעוני ההוגים המודרניים, תוך שימוש בשיטות חדשות ולא תוך ציטוט של חכמי ימי הביניים. מכיוון שבמוקד הדיון עמדו מדרשי ההלכה, בחיבוריהם ניסו שני הפרשנים לבסס את תוקפה של התורה שבעל-פה כדי למנוע פגיעה בקיום מצוות. כפי שמציין האריס, כל אחד מהם עשה זאת בצורה מעט שונה. מקלנבורג הניח כי כל פרטי ההלכות ניתנו בסיני והמדרש הוא מקיים בלבד. הוא מנסה להוכיח בפירושו כי בקריאה נכונה של התורה נמצא את כל ההלכות הידועות לנו. לעומתו, מלבי"ם טוען כי התורה שבכתב ניתנה בסיני וכדי להבינה כהלכה יש לקרואה לפי כללי הדקדוק המיוחדים לה אשר ניתנו גם הם בסיני (ואשר נוסחו על ידו בהקדמה איילת השחר), כלומר המדרש הוא יוצר.¹⁸²

ההבדל העקרוני בתפיסתם בא לידי ביטוי גם בדרך הצגתו של הפירוש, וכבר עמדו¹⁸³ על הבדל זה שבין מקלנבורג ומלבי"ם. נקודת המוצא של מקלנבורג היא הפסוק וממנו הוא מגיע להלכה.¹⁸⁴ מלבי"ם לעומתו מפרש את מדרש ההלכה (מכילתא, ספרא וספרי) בכל מקום שקיים. הוא משתמש בו כנקודת מוצא ומגיע בסופו של הפירוש לפסוק בתורה. ברואר הבחין כי מקלנבורג פירש באופן חופשי למדי ובמקומות רבים דילג על פסוקים או פרשם מבלי להיכנס לסוגיות הפערים שבין התורה שבכתב לתושב"ע. לעומתו, מלבי"ם נצמד למדרש ההלכה ובכך הגדיר היטב את מסגרת דבריו והצליח למלא את המטרות שהציב לעצמו בפתח פירושו.¹⁸⁵ בהסתמך על ניתוח זה של ברואר, נראה לי כי ניתן להניח כי מלבי"ם הזדהה עם מטרותיו של מקלנבורג בפירושו

¹⁸⁰ האריס, מנא לך, עמ' 211 – 223.

¹⁸¹ שם, עמ' 214.

¹⁸² שם, עמ' 222.

¹⁸³ פריש, פרשנותו של המלבי"ם, עמ' 373-374; קופרמן, מבוא, עמ' 11; ברואר א', פרשנות פוסט ימה"ב, עמ' 1906; האריס, מנא לך, עמ' 220 – 222.

¹⁸⁴ דבר זה נכון באופן עקרוני, שכן מקלנבורג מפרש את התורה (ולא את המדרש כמלבי"ם). אולם לעיתים מקלנבורג פותח בציטוט המדרש או ההלכה ולאחר מכן מוכיח את הקשר לפסוק הנדון.

¹⁸⁵ ברואר א', פרשנות פוסט ימה"ב, עמ' 1905-1906.

"הכתב והקבלה", אך חש שמטרותיו לא הושגו ולכן פנה לכתוב את פירושו "התורה והמצווה" בו הוא מתרכז בקשר בין התושב"ע לתורה הכתובה. את הפירושים בקטגוריה זו ניתן לחלק לשלושה: בחלק הראשון נכללים פירושים בהם מצהירים הפרשנים כי התושב"ע היא חלק בלתי נפרד מהתורה שבכתב וניתנה יחד איתה. בחלק השני נכללים פירושים בהם מדגימים הפרשנים את הקשר בין ההלכה לפסוקים מהם נלמדה. לעיתים באה בסופם הצהרה בדבר הקשר בין התושב"ע לתורה שבכתב. בחלק השלישי יובאו פירושים לפסוקים מסיפורי המקרא בהם השתמשו הפרשנים בשיקולים הלכתיים בצורה אנכרוניסטית, במטרה לבסס את קדמותה של התורה שבעל-פה.

4.2.1 פירושים הצהרתיים בדבר הקשר שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה מקלנבורג

בהזדמנויות שונות משלב מקלנבורג בפירושו את הרעיון המובע במדרשים רבים כי במעמד הר סיני ניתנו לישראל כל פרטי ההלכות המצויים בתושב"ע ואף האגדות, ולא רק התורה שבכתב.

1. פירוש הכתב והקבלה נפתח בחיבור "מאמר התורה", בו שם הפרשן דברים בפי התורה. כבר כאן ניתן למצוא את שיטתו של מקלנבורג בעניין היחס שבין התורה שבכתב ובין התורה שבעל-פה. לדעתו, התורה מורכבת כמו כל הברואים מ"חומר גשמי וצורה נפשית".¹⁸⁶ כלומר, התורה שבכתב והתורה שבעל-פה מתייחסות אחת אל השניה כמו גוף אל נשמה. בהמשך מתאר המחבר את יתרונות הדיבור בעל-פה לעומת הכתיבה. מכיוון שמה שמע את התורה בעל-פה הוא הבין את כל הדקויות הטמונות בה וידע מהי הדרך הנכונה ללמוד אותה ולהבינה. בידי משה ניתן "קנה המידות", כלומר "ג המידות שבעזרתן יש ללמוד את התורה שבכתב על מנת לגלות את התורה שבעל-פה. לדעת מקלנבורג דברי חז"ל הם פשט, שכן בלשון הקודש טמונות מספר משמעויות, כפי שלכל איבר בגוף האדם מספר תפקידים.¹⁸⁷ בסיום דבריו מקלנבורג חוזר ומדגיש את אחדותן של התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, שתיהן נתנו מרועה אחד ולא ניתן להבין את האחת ללא השניה. גישה זו מטשטשת את ההבדל בין פשט

¹⁸⁶ מקלנבורג, תשכ"א, הערה 2, עמ' VIII.

¹⁸⁷ מקלנבורג, תשכ"א, הערה 3, עמ' XIV.

ודרש כפי שהיה מקובל עד לתקופה זו, וניכר כי היא נובעת מתוך צורך פולמוסי להגן על תוקפה של ההלכה בעידן בו נושבות רוחות של שינוי.

2. שמות יט, טז: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִלֵּת הַבְּקָר וַיְהִי קֶלֶת וַיְבָרְקִים וַעֲנֹן כְּבֹד עַל הָהָר וְקָל

שֵׁפָר חֲזָק מְאֹד וַיִּחַרְד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֶה"

...וטעם קול שופר כאן, שהיה קול הדברות קול צלול וברור, עד שהיו כלם יורדים לתוכן ועומק המושג המכוון בדברות... ואמרו (בספרי האזינו) ... **מלמד שהיה הדבור יוצא מפי הקב"ה והיו ישראל מסתכלין בו ויודעים כמה מדרשים יש בו כמה הלכות יש בו כמה קלים וחמורים יש בו וכמה גזרות שוות יש בו**, ואמרו במס' סופרים, פנים אל פנים דבר ה' אל כל קהלכם ... **פנים למקרא פנים למשנה פנים לתלמוד פנים לאגדה** ... גם כבר ידענו שבעשרת הדברות נכללין כל התרי"ג מצות, כמבואר היטב בפ"י הרמב"ן לשיר השירים, ובמאמר השכל לראב"ן שמפרשים כמה פרטי מצות הנכללים בכל אחד מן הדברות, **עד שמכלל עשרת הדברות יוצאים באר היטב כל התרי"ג מצוות**...

בתחילת הפירוש מצטט מקלנבורג ממכילתא דרשב"י¹⁸⁸ "קול דאקרי שופר", כלומר קול הנקרא שופר. בהסתמכו על פירוש זה, מוכיח הפרשן כי גם מבחינה לשונית שופר הוא קול צלול וברור, ולכן נקרא הכלי המשמיע קול כזה "שופר". לאחר מכן פונה הפרשן לפרש את הפסוק שלפניו: בהקשר של מעמד הר סיני קול שופר הוא קול ברור המפרש ומפרט לבני ישראל את עשרת הדברות. למעשה מסתמך הפרשן בדבריו על מדרשים שונים שאינם קרובים ביותר לפשוטו של הפסוק. הניתוח הלשוני של המלה "שופר" המובא בחלקו הראשון של הפסוק מאפשר למקלנבורג לקטלג את פירושו כפירוש פשט, אף על פי שהניתוח הזה אינו מבוסס.

3. שמות לב, טז: "וַיִּהְיֶה מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים הַמָּה וְהַמְּכַתֵּב מִכְּתַב אֱלֹהִים הוּא חָרוּת עַל הַלְחָת"

...וטעם המקרא, **מכתב אלהים היה מבואר ומפורש על הלוחות** עד שלא נשאר למעיין במ שום ספק **במכוון הפנימי שבו**...הנה האמת יורה דרכו כי עשרת הדברים האלה הם דברות **הכוללים תחתיהם פרטים ופרטי פרטים לאין מספר**, וכמו שהוא מקובל בידינו מן הקבלה האמתית **שהם כוללים כל התרי"ג מצות הכתובים לפנינו בתורה וכפי מה שמבוארים בתורה שבעל-פה** ...

¹⁸⁸מכילתא דרשב"י בדברי מקלנבורג הוא חיבור הזוהר. עיין עוד להלן סעיף 5.1.

לדעת מקלנבורג תוכן עשרת הדברות ברור לכל אדם פשוט, שכן מבחינת משמעות הפשט שלהן הן עוסקות בענייני מוסר שאין צורך לצוות עליהן במיוחד ("מצוות שכליות"), וודאי שלא במעמד נשגב כגון מעמד הר סיני. לכן, סביר לומר שיש לעשרת הדברות פרטי פרטים והן כוללות את כל תרי"ג המצוות, וגם את פירושי התושב"ע של ההלכה והאגדה. כאן ניכרת כבר השפעת דברי חז"ל ומכאן ביסוס הטענה הלוגית נעשה במובהק על ידי ציטוט דבריהם ממקורות שונים.

4. שמות לג, כג: "וְהִסְרֹתִי אֶת פְּפִי וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יֵרְאוּ"

... אמרו במכילתא חדתא דרשב"י (רות ד' ס"ה ע"ב) וראית את אחורי ופני לא יראו, **אין אדם יכול לראות פני התורה שבכתב אלא מתורה שבעל-פה**... כי ממה שאמר הכתוב מזה ומזה הם כתובים משני עבריהם, מכתב אלהים חרות על הלוחות, מבואר **שבחוחות הראשונות היה מפורש כל התורה בתרי"ג מצות עם הלכות' ואגדות'**... וירדנו מטה מטה, עד שאין בידינו רק התורה הכתובה, אמנם הדברים הנעלמים שבתורה, חלק ההלכות והאגדות אינם בידינו **רק בקבלה על פה**, שאינם מתגלים לנו רק מעט מעט, וגם זה רק אחר יגיעה רבה, ואולי ליחידי סגולה בסיוע אלוה. וזהו שאה"כ כאן וראית את אחורי וגו' **אין אדם יכול לראות פני התורה שבכתב אלא מתורה שבעל-פה**... ..

בחלקו הראשון של הפירוש (שלא הובא כאן) מסביר הפרשן בצורה שונה מהמקובל את המילים "פנים" ו"אחור" כדי להסביר כיצד ראה משה את האל מבלי להיכנס לפירושים מגשימים. לאחר מכן מסכם מקלנבורג: "זהו הנ"ל בזה הענין לקרבו מעט אל הפשט, ודע כי מדברי רבותינו נתעוררתי על כוונה אחרת בכתובים אלה נפלאה מאד ויסוד גדול בתורה", וממשיך באריכות יתר רעיון המבוסס על דברי חז"ל, תוך קישורו למילים בפסוק. הרעיון המרכזי אותו רוצה להביע הפרשן הוא בדבר קדמותה של התושב"ע ואחדותה עם התורה שבכתב. הוא ממשיך ומפרט: הלוחות הראשונים הכילו את התורה שבכתב יחד עם כל מרכיבי התושב"ע. לאחר הירידה של חטא העגל העלים האל את הכוונות הנסתרות, התושב"ע, ומעתה עלינו לעמול כדי לגלות בתורה את הידוע לנו בקבלה. היתרון בשיטה זו הוא כפול: מי שיקיים את התורה על כל פרטיה יזכה לשכר גדול, ומי שלא יבין כהלכה ולא יקיים את המצוות כראוי יקבל עונש מתון יותר מכיוון שהדברים אינם מפורשים.

בסימו של הפירוש מוסיף מקלנבורג מעין התנצלות על הפירוש שהביא כאן, ואומר כי "ו(ו)כל הפירושים שראיתי לא מצאתים ראויים לפי הענין". נראה לי כי ניתן היה להסתפק בחלקו הראשון

של הפירוש (שכאמור לא הובא כאן), אולם הפרשן העדיף להאריך ולהוסיף פירוש שהוא מודה שרחוק מהפשט כדי לנצל את ההזדמנות לחזק את מעמדה של התושב"ע.

5. ויקרא א, א: "וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֵהָל מוֹעֵד לֵאמֹר"

וידבר לאמר... נ"ל להוסיף על הרמב"ן שנכלל במלת לאמר המוזכר באמרי המצות, גם פירוש המצוה ובאורה, כי המצות הכתובות בתורה אינם רק כללי המצות, אמנם פרטותיהם אינם מבוארות במקרא, ובאמת גם פרטותיהם ודקדוקיהם ופירושיהם נאמרו למשה בסיני, וע"ז רמזה התורה במלת לאמר, להודיע שדברו ית' אל משה בעניני המצות הייתה אמירה גמורה וברורה עם פרטותיהם ופירושיהם...

מקלנבורג דן בכפל הפעלים וידבר – לאמר. הוא מציג את פירוש רשב"ם (שמות א, כב) שטוען שזהו "כפל לשון של ויצו או של ויקרא או של וידבר או של ויאמר", דוחה את פירושו ומעדיף את פירושו של רמב"ן (שמות ו, י) שאומר כי המילה "לאמר" מורה על בירור העניין. מקלנבורג מרחיב את פירושו של רמב"ן ואומר כי במקרה בו ה' אומר למשה מצווה, ההסבר הנלווה הוא פרטי המצווה שניתנו בעל-פה. למרות שהפסוק לא עוסק במתן תורה ולכאורה נראה שזהו פסוק שאין צורך לפרשו, מקלנבורג רגיש לכל מילה ומצליח "לנצל" את הפסוק כדי להביע שוב רעיון כל כך חשוב בענינו בדבר קדמותה של התושב"ע ויותר מכך בדבר מקורה האלוהי.

6. ויקרא כה, א: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינִי לֵאמֹר"

מה שמטה נאמרו כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני אף כל המצות נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני (ת"כ), ... ובגמרא התוכחות אמר (בחקותי כ"ו מ"ו) אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בהר סיני, חשב שלש ענינים, חקים הם השמטה והיובל... והמשפטים, הם התוכחות והעונשים שנזכרו בפרשה, ... והתורות, פי' בת"כ שתי התורות אחת בכתב ואחת בעל-פה. ועליהן אמר אשר נתן ה' בהר סיני...

מקלנבורג בוחר לצטט את המדרש הידוע המצביע על הקשר בין שמטיה להר סיני ומשתמש בו כדי לחזור ולומר שמקורה של התושב"ע הוא בסיני, בדיוק כמו התורה הכתובה. בניגוד למנהגו להתייחס לפסוק בודד, כאן הוא מתייחס לתיחום היחידה כולה שלדעתו מקיפה את פרקים כה ו-כו. המדרש על הפסוק המסיים את היחידה קשור לאותו רעיון, וגם הוא מובא כאן. מקלנבורג בוחר לצטט את הספרא מבלי לקשר אותו לפסוק בצורה מילולית, ומשאיר את פירושו רחוק

מהפשט. נראה לי כי זהו מחיר שהפרשן בוחר לשלם כאן כדי לחזור על הרעיון של קדמות התושב"ע.

7. ויקרא כו, ג: "אם בַּחֲקֵתִי תֵּלְכוּ וְאֶת מִצְוֵי תִשְׁמְרוּ וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם"

... להבין דעת רבותינו לפרש לשון חקים על התורה שבעל-פה, נראה לי כי תורת משה הכתובה היא **נגלית ונסתרת**, נגלית היא כפי כוונתה הפשוטה כמו שהיא מתורגמת מן המתרגמים ומבוארת מפירושי הפשטנים, אמנם נסתרת היא מלהבין אותה חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם כוונתה הפנימית... והוא **התורה שבעל-פה** שהוא פירוש וביאור התורה ומצותיה על אמתות עומק עניניהם...

נקודת המוצא של מקלנבורג היא המדרש על פסוק זה. בניגוד לפירושו בויקרא כה, א כאן מתאמץ מקלנבורג לבסס את דברי המדרש בפסוק עצמו. כדי לעשות זאת הוא מפרש את המילה "בחוקותי" כקשורה לחיק – משהו עמוק, ומכאן חוקות התורה הן המשמעויות העמוקות שלה. את המלה "אם" מפרש מקלנבורג כקשורה להבעת תקווה, ומכאן הוא מפרש את הפסוק כולו כהבעת תקווה: "הלוואי שבחוקותי תלכו". בפירוש זה שוב בא לידי ביטוי הרעיון שעלינו לעמול ולחקור על מנת לגלות את משמעותה של התורה שבכתב שהיא התורה שבעל-פה. גם כאן עושה הפרשן שימוש בניתוחי לשון חדשניים אך ספקולטיביים שאינם מבוססים כל צרכם ולמעשה הוא יצר מדרש חדש על מדרש חז"ל.

מלבי"ם

בפתח פירושו מדגיש מלבי"ם את קדמותה של התורה שבעל-פה ובמעין סתירה פנימית הוא קובע שהתורה שבעל-פה כתובה בתוך תורת משה ויש להבין אותה על פי כללים לשוניים מסוימים. מטרת פירושו היא להראות כיצד להפיק את כל ההלכות מן הפסוקים, בעזרת כללי הלשון שנקבעו על ידו באיילת השחר. כבר בשלב מוקדם זה ניתן לחוש ולנחש עד כמה עשוי פירוש זה להיות מאולץ ותלוי-מטרה. ואכן, מטרתו הפולמוסית של מלבי"ם נאמרת כאן במוצהר בניגוד לגוף הפירוש בו ביטויים מעין אלה המצוטטים כאן הנם נדירים ביותר.

1. ההקדמה לפירוש :

וכל התורה המסורה **בעל-פה הלא כתובה על ספר תורת אלהים** מפורש ושום שכל ויבינו במקרא את כל דברי הקבלה **שנמסרה בסיני** עפ"י כללי הלשון ודרכיו וגדריו על פי חוקים קבועים וברורים ואמיתיים. בו בניתי מגדל עוז לשם ה'. בו ירוץ צדיק ונשגב, שם יתיצבו שרי החילים **לערוך מלחמה נגד הקראים והמכחישים את קבלת חז"ל**, שם ידברו את אויבי הקבלה בשער, יתועדו ויתראו פנים אל פנים, יקריבו ריבם יגישו עצמותיהם, יתווכחו ויבחנו וישמעו ויאמרו אמת, משה אמת ותורתו אמת וקבלתו אמת **כולם נתנו**

מרועה אחד.¹⁸⁹

בדוגמה הבאה מלבי"ם מוכיח את הנחת היסוד שלו בדבר קדמותה של התושב"ע על ידי אבחנה בין שני פעלים קרובים במשמעות. "וידבר" פירושו מסירת כל התורה שבעל-פה למשה; "לאמר" מציין את הטקסט של התורה שבכתב. למעשה יש כאן מעין טיעון מעגלי, כאשר מלבי"ם מוכיח את הנחת היסוד שלו שהתורה שבעל-פה ניתנה יחד עם התורה הכתובה, בהנחה ש"וידבר" מתייחס לתורה שבעל-פה ו"לאמר" לתורה שבכתב.

2. שמות יב, א: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר"

(ה)¹⁹⁰ ויאמר לאמר. כבר ביארתי [ויקרא סימן ג'] ההבדלים בין דבור ואמירה, ושם ביארתי שכל מקום שכתוב "וידבר ה' אל משה לאמר" במלת "וידבר" מציין שדיבר עמו בארוכה ומסר לו תורה שבעל-פה, ובמלת "לאמר" מציין הלשון שאמר לו בתורת הכתב, אמנם על מקום שכתב "ויאמר לאמר" ניתן להידרש...

מלבי"ם ממשיך ומפרט את השיטות השונות בביאור הצירוף "ויאמר – לאמר", אולם לענייננו חשובה התפיסה שבאה לידי ביטוי כאן, לפיה התורה שבעל-פה ניתנה למשה בסיני יחד עם התורה שבכתב, ואיננה יצירה אנושית מאוחרת. כפי שמציין מלבי"ם דברים אלה נאמרו כבר בפירוש לויקרא א, א (שיצא לאור לפני הפירוש לשמות) שם נאמר כך :

(ג) וידבר ה' לאמר. ...ופי' **וידבר** ה' אל משה, שהאריך לדבר עמו עניינים רבים, היינו שהודיעו כל פרטי ההלכות והדינים והדרשות והמדות שבהם ישאבו מים מבארות

¹⁸⁹ מלבי"ם, התורה והמצוה, עמ' רכו. מתוך הפתיחה להקדמת חומש ויקרא.

¹⁹⁰ סימני הסעיפים מתייחסים לחלוקה לפסקאות שחילק מלבי"ם, כפי שמופיע בדפוסים השונים של הפירוש.

עמוקים וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ובמלת **לאמר** מציין הלשון הפרטי שבו נאמרה הפרשה בפרטיה.

3. דברים לא, כה-כו: "וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אֶת הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' לֵאמֹר: לְקַח אֶת סֵפֶר

הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשַׁמְתֶּם אֹתוֹ מֵצַד אֲרוֹן בְּרִית ה' אֶלְהֵיכֶם וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד"

אזון הנביאים ידע כי יקומו בדורות הבאים הרבה כתות ממינים ואפיקורסים אשר ירצו להפיל יסודי התורה ומשם יפרדו לכמה ראשים, **יש יכחישו תורה שבעל-פה** ויש יעפילו להגיה את התורה כמו **שנמצא מינים בזמנינו** שהיזו לומר שהתורה נפלו בה טעותים חלילה, ויש מעיזים לומר **שניתנה לפי העת והמקום ורשות בכל דוד ודור להוסיף ולשנות לפי מצב הדור**, לכן אמר תקחו את ספר תורה ותניחו אותה אצל הארון בבית קודש הקדשים ששם אין אדם נכנס אלא כהן גדול ביום הכיפורים, ואם כן אין נכנס שם אדם שיאמרו שהוא זייף דבר, **וגם לא יכלו לאמר שניתנה לפי העת והמקום כי הניחה חתומה ושלמה אצל הארון בל יוסיפו ובל יגרעו בה בשום זמן מן הזמנים**, וזה שאמר "והיה שם בך לעד", שם דווקא במקום זה יהיה לעד לדורות הבאים.

פירוש זה נכתב תחת הכותרת "תורה אור", מערכת הערות שהוסיף הפרשן על פירושו "התורה והמצוה". במקום זה מופיעות שתי מערכות הערות תחת הכותרות "תורה אור – על דרך הפשט", ו"תורה אור" ללא ציון נוסף ומכאן ציטטתי. כלומר, הפרשן מציין שהערות אלה אינן פשט ולמעשה ידוע לו כי הוא חורג מהסדר הרגיל של הפירוש. מלבי"ם מתייחס בדבריו לסוגים שונים של הכחשת התורה שבעל-פה והתורה שבכתב. הוא טוען כי מכיוון שהתורה נשמרה בקודש הקודשים לא ייתכן כי היא עברה שינוי כלשהו במהלך הדורות. בבסיס דבריו עומדת ההנחה כי יחד עם התורה שבכתב נשמרה גם התורה שבעל-פה, ושוב ניתן לראות כי הוכחת קדמותה של התושב"ע נשענת על אותה ההנחה עצמה ובכך חולשתה וחסרונה.

4.2.2 פירושים המדגימים את הקשר שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה

מקלנבורג

כבר בהקדמתו למהדורה הראשונה הצהיר מקלנבורג כי אחת ממטרותיו בחיבורו היא להסביר את ההבדלים שקיימים לכאורה שבין התורה שבכתב ובין התושב"ע.¹⁹¹ אף כותרת המשנה של החיבור מעידה על כוונה זו: "הכתב והקבלה ביאור על חמישה חומשי תורה המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל-פה". מקלנבורג אכן השתדל בפירושו להצביע על הקשר שבין הכתובים לתושב"ע אך לא עשה זאת בשיטתיות (בניגוד למלבי"ם). עם זאת, יש דוגמאות רבות של פירושים בהם מקלנבורג מנסה להוכיח את הקשר בין התורה לתושב"ע. הקישור נעשה בעיקר על ידי ניתוחים לשוניים, לעיתים מקוריים, ועל ידי טענות לוגיות לכאורה.¹⁹²

במקרים רבים מסיים מקלנבורג את פירושו במשפט סיכום כגון: "ובזה דעת הקבלה מיושבת על פשטי דקרא" (הכתב והקבלה על שמות יב, ט) המציין במפורש שמטרתו של הפרשן הושגה. נראה לי כי מטרתם של משפטי הסיכום הללו לומר במפורש לקוראיו, אם מי מהם לא הבין, שכאן נעשה איחוד של הכתב עם הקבלה. משפטי סיכום אלה מגבירים את אופיו הפולמוסי של הפירוש באשר הם מצביעים במפורש על המסר המובלע בגוף הפירוש.

מכיוון שבפירוש יש אינספור דוגמאות לפירושים המדגימים את הקשר שבין התורה שבכתב לתושב"ע, בחרתי להביא כאן רק לקט פירושים אופייניים המייצגים את שיטתו של הפרשן.¹⁹³

1. בראשית ט, ד: "אֵךְ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ"

בשר בנפשו לא תאכלו. לרבותינו (סנהדרין נ"ט) אסר בזה לבני נח אבר מן החי... וטעמו ל"ת את הבע"ח עם נפש של דמו, והוא אבר מן החי. ובאמת היה די לומר, בשר בנפשו, ולמה הוסיף מלת דמו? למעוטי איסור אבר מן החי בשרצים שאין בהם משום דם, ...הנה לכל הפירושים אין רמז במקרא על שנחתך הבשר ונבדל בחיי הבהמה. לכן נראה לי כי זה

¹⁹¹ מקלנבורג, תקצ"ט, עמ' XII.

¹⁹² שיטתו הלשונית נדונה לעיל, סעיף 3.1.2.

¹⁹³ ובנוסף למובא להלן ראה גם: שמות כא, ג; כא, ח; כא, לה; כב, ב; כב, יד; כב, כח; ל, לד; לה, א; לה, ג; ויקרא א, ב; ג, ט; ג, יז; ז, ט; י, ט; י, יט; יא, מד; טו, י – יב; יז, יג "וכסהו בעפר"; יח, ו; יח, יח "לגלות ערותה עליה"; יח, יט; יט, כד; יט, כז; יט, כח; כ, ה "דמיו בו"; כ, יט. ועוד. חלק מהפסוקים הללו נדונים בחלקים אחרים של העבודה.

מבואר במלת אך. כי מלה זו שהיא בכל המקומות מלת הטעם והענין להוציא דבר מן הכלל. אך חלק, יורו בזה כי מלת אך הוא מלשון הכאה שענינו התחלקות הדבר, ומזה מלת אך כאן, וטעם אך בשר, בשר שנחלק ונפרד ... בשר שנחתך ונפרד בעוד הרמש בחייו ... ומהו חייו דמו, **הנה דעת רבותינו מבואר היטב בלשון המקרא:**

בתחילת הפירוש מציג מקלנבורג את ההלכה שלמדו חז"ל מפסוק זה ואחריה מקשר את המילים בפסוק לפרטי ההלכה על ידי ניתוח מדוקדק של המילים. כדי להשלים את הלימוד ולהוכיח שחיתוך הבשר בחיי הבהמה כלול בהלכה זו, מנתח הפרשן את המילה "אך" ומוכיח כי ניתן להבין את המילה מלשון "הכאה" כקשורה לחלוקה. הקישור הלשוני הוא אסוציאטיבי ואין לו שום בסיס דקדוקי.

בסיכום הפירוש מקלנבורג מוסיף "הנה דעת רבותינו מבואר היטב בלשון המקרא". נראה לי כי משמעותה של הצהרה זו עשויה להיות כפולה: ראשית, יש מעין סיכום לעצמו וסימון הגשמת המטרה, אך יותר מכך יש בהצהרה זו הדגשה לקורא שישים לב שדברי חז"ל אינם סותרים את התורה שבכתב ואף נובעים ממנה.

2. בראשית ט, ה: "וְאֵךְ אֶת דְּמָמְךָ לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדָרֵשׁ מִיַּד כָּל חַיָּה אֲדָרְשֶׁנּוּ וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד

אִישׁ אָחִיו אֲדָרֵשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם"

לנפשתיכם. ... אמנם רבותינו הבינו במקרא זה אזהרה למאבד עצמו לדעת (רש"י)... ויותר נראה לפרש לשון, מיד כל חי, מיד המכלה ומשחית את חייו באיזה דרך שיהיה, כי אחר שאמר את דמכם לנפשתיכם אדרוש להעניש את השופך דם עצמו על ידי סכין וכדומה, הוסיף בזה להודיע עונש שאר המאבדים עצמן... מלת כל הוא מן פְּלָה שארי ולבבי שהוא לשון כליון והשחתה, אף שמשונים בשרשם **משותפים בעיקר הוראתם ככל בעלי שתי אותיות**... ובאמת ה'הכל' והכליון משותפים בכלל הוראתם ההכל מגביל קץ וסוף בכמות הדבר, והכליון הוא קץ וסוף הנמצא, ומלת חיה הוא שם המקרה כמו חיות כפירש"י על נפש שיש בה חיות... **והיותר נכון בכונת מקרא זה דעת רבותינו, את דמכם לנפשתיכם אדרוש זה ההורג את עצמו.**

למרות שלפי פשוטו הפסוק עוסק בהריגת האדם על ידי חיה או על ידי אדם אחר, גם כאן הפרשן נוקט בדרך יצירתית ביותר שאינה עומדת בקריטריונים של פירוש פשט (כל=כל"ה) וניכר בעיני הקורא המודרני שהדברים נכתבו מתוך צורך להראות שדברי חז"ל טמונים וצפוניים בתוך הכתוב.

למיטב ידיעתי שתי הדוגמאות שלעיל הן היחידות מספר בראשית, וזאת כמובן משום שרובו של החומש לא עוסק בהלכות אלא בסיפורים. החל משמות פרק יב, הנקודה בה פותח גם מדרש ההלכה על חומש שמות, המכילתא, ניתן למצוא דוגמאות רבות לפירושים בהם מבסס מקלנבורג את מדרש ההלכה בפסוקים. כאמור, כאן הובאו רק מעט מהן לצורך הדגמת השיטה.

3. שמות יב, ט: "אֵל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶא וּבִשְׁל מְבֹשֶׁל בְּמַיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֹאשׁוֹ עַל כְּרָעָיו וְעַל קִרְבּוֹ"

ובשל מבושל במים. ממלת ובשל למדונו רבותינו לכלול אסור הבשול גם בשאר משקין ... ואל יקשה בעיניך מלת במים, דבאמת מלת במים אינו המים דוקא שהוא אחד מארבע היסודות ... כי אמנם עיקר הנחתו על כל לח הנוזל ... ואחרי שהודיעונו רבותינו במלת ובשל להורות גם בשאר משקין, אם כן מלת במים על כרחך ביאורו כל דבר לח הנוזל וכולל כל המשקין, ובזה דעת הקבלה מיושבת על פשטי דקרא:

מקלנבורג מוטרד מכך שנאמר "מים" באופן ספציפי, למרות שההלכה חלה על כל נוזל, דבר הנלמד מהייתור "ובשל מבושל". למרות שהיה יכול להיעזר בכלל "דיברה תורה בהווה" כדי להוכיח את תקפות מדרש ההלכה, מקלנבורג לא עושה זאת. הוא מעדיף לנקוט בדרך פסאודו - לשונית, על מנת שיתקבל הרושם שבמילה "מים" כלולים כל סוגי הנוזלים. הוא מסכם את דבריו במשפט "ובזה דעת הקבלה מיושבת על פשטי דקרא", המצביע על השגת המטרה של הפירוש כפי שעושה במקומות נוספים בפירושו.

4. שמות יג, טז: "וְהָיָה לְאוֹת עַל יְדְכָה וּלְטוֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ כִּי בְחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרָיִם"

... ולפי המקובל אין להניח תפלין על היד רק על הזרוע, מהו וקשרתם לאות על ידך דאמר קרא? והנראה שאין לתרגם על ידך (אויף דיינער האנד), כי זה הפך הקבלה האמתית, אבל מלת על ישמש גם על השטח אשר ממעל לגוף הדבר (איבער), כמו ועוף יעופף על הארץ, ולכן אמרו (מנחות ל"ה) על ידך בגובה היד, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל רום ידכון, והמכוון בוקשרתם לאות על ידך לקשור התפלה באותו חלק אשר ממעל ליד והוא הזרוע, ותרגומו (אבערהאלב דער האנד) ובזה הכתב והקבלה תואמים יחדיו:

הדיון בפירוש זה עוסק במקום הנחת התפלין ולא בשאלה כיצד לומדים מפסוק זה על הנחת תפלין בכלל. ייתכן שהעובדה שמדובר כאן על תפלין כל כך מובנת מאליה למקלנבורג, עד שהוא לא רואה צורך להוכיח זאת. הוא מסביר את ההבדל בין יד לזרוע ואומר כי מקום הנחת תפלין

הוא על הזרוע. כעת עליו להסביר מדוע נאמר בפסוק יד? הפתרון הוא בפירושה של המילה "על". כדי להסביר את שתי משמעויותיה נעזר מקלנבורג בשפת היום יום שלו ושל קוראיו, בגרמנית.¹⁹⁴ הוא מבדיל בין "על" הנחה צמודה למשטח לבין "על" שמתייחס למיקום גבוה יותר. כך, במילים "על ידך" הכוונה היא לא מונח על כף היד אלא מעליה, על הזרוע. הוא לא מסיים את פירושו לפני שמציין בסיפוק: " ובוזה הכתב והקבלה תואמים יחדיו".

בהמשך הפירוש על הפסוק מנסה מקלנבורג להוכיח שגם מקום הנחת תפילין של ראש לפי חז"ל תואם את פשט הפסוק. כדי לעשות זאת, הוא נעזר במדע ובלשון גם יחד.¹⁹⁵

... ולרבותינו מה שאמרה תורה בין עיניך, יש לפרש לפי שגידי הראות צומחים ויוצאים מן העצם של מוח והולכים בהתאחדות בתחלה ואח"כ מתחלקים עצמם ופנים אל הימין והשמאל אל שתי העינים ומגיעים אל תוך אישון בת עין ושם פועלים חוש הראות ועל ידם נתפסים המראות והמוחשים אל המוח כי שם ביתם מקורם ושרשם, כנודע מחכמי הנתוח, הנה אין המכוון בין עיניך בין העינים החיצונים הנראים והנגלים, כי אם בין מקור העינים השרשיים שאינם נראים בחוץ והוא המוח, ושם עין משותף בהוראתו, יורה על אבר הראות (אויג), ויורה על המקור והשורש, כמו עין המים, שהוא מקור המים, וכן מעיני הישועה. ולפי זה טעם בין עיניך, בין מקור הראות, והוא מקום המוח, כרוחב ד' אצבעות מהתחלת עיקרי השער מן המצח ומעלה ... וכן מדלא אמר הכתוב לשון בין בבת עיניך, או בין גבות עיניך, או בין עפעפיכם, מוכח שאינו מדבר מאיברים הגשמיים הנראים. ואין המקובל סותר את לשון המקרא, כאשר יחשבו חלושי הראות וקלי הדעת: זהו פירוש יצירתי ביותר המשלב יישום ידע במדע יחד עם ניתוח לשוני מקורי (אך שוב, הוא מוציא את המילה "עין" מפשוטה בהקשר זה) ובכך הוא אופייני לרוח ההשכלה. אמנם פירוש זה אינו עונה על הגדרת "פשט", אך קשה שלא להתפעל מהיצירתיות והמקוריות בה נוקט הפרשן על מנת לממש את מטרתו בפירוש. המטרות הפולמוסיות של הפירוש באות לידי ביטוי לא רק בתוכנו אלא גם בהערה העוקצנית שיש בה משחק מילים על נושא הפירוש: "כאשר יחשבו חלושי הראות וקלי הדעת".

¹⁹⁴ וראה עוד להלן סעיף 4.5 על השימוש בגרמנית בפירושו.

¹⁹⁵ באופן אופייני לרוח ההשכלה מקלנבורג לא מהסס לגייס לעזרתו את המדע כדי לבסס את תוקף התורה שבע"פ או לתמוך בכל רעיון פרשני אחר. וראה עוד להלן על השימוש במדע בפירוש.

5. שמות כא, ו: "וְהִגִּישׁוּ אֶדְנִי אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל הַדָּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֶדְנִי אֶת

אֶזְנוֹ בַּמְרָצַע וְעָבְדוּ לְעֹלָם"

ועבדו לעולם. עיקר שרש עלם הונח לדעתי על כל דבר שהוא **במעמד העלי' והגבהות ממטה למעלה, ועיקר יסודו שתי אותיות על, שהוראתו דבר העומד למעלה...** וכן הבריאה בכללה הנמצאת בפועל לעינינו דרך כלל נקראת עולם (וועלט), ... הנה נראה בעליל שתכלית כל הברואים איננה להיות עומדים בעינים שהיו בו בעת מציאותם, אבל תמיד יתבטלו ממציאיותם הפחותה במדרגה ויתעלו אל מדרגה יותר עליונה וחשובה, ולכן נקראת הבריאה בכללה עולם ע"ש העלי' והתעלות המכוון בו מאת הבורא ית'... **והונח שם עולם על הנצחיות (עוויגקייט), מעתה ועד עולם, כי הוא ההתעלות האמיתית והחשיבות שאין למעלה ממנו אל מי שזוכה אלי', ולזה הונח על שנת היובל עולם, כי בשנת היובל יתעלה ויתרומם כל פחות המדרגה אל מעלתו הראשונה, העבד שוה בו לאדונו, השפחה לגברתה, הנושה לאשר נושה בו, כולם שוים במדרגה אחת מעליתית, והתעלות אחת לכולם...** והונח שפיר על שנת היובל שם לעולם על שם הסתלקות כל השתעבדיות בו...

לפי ההלכה עבד עברי משתחרר בשנת היובל וזאת לכאורה בסתירה לנאמר בפסוק "ועבדו לעולם". מקלנבורג מוביל את הלומד צעד אחר צעד ומוכיח לשיטתו כי במילה "עולם" טמונה משמעות נוספת שמתאימה למהותה של שנת היובל. על ידי ניתוח דקדוקי דחוק הוא מגיע לפסאודו – פשט, לפיו המילים יובל – עולם הן מילים נרדפות. סביר להניח כי באותה מידה בה פירוש זה נראה לקורא המודרני יצירתי עד כדי דחוק, הפרשן ראה בו את התגלמות הפשט המוכיח היטב כי משמעותה של המילה "עולם" היא יובל וכי אין בהבנת הפסוק על פי התושב"ע סתירה למשמעותו הראשונית.

6. שמות כא, לג: "וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִּי יִכְרֶה אִישׁ בֵּר וְלֹא יִכְסְנוּ וְנָפַל שָׁמָּה שׂוֹר אוֹ

חֲמֹר"

כי יכרה. כורה אחר כורה (רש"י), ללמדנו שהחופר בור תשעה ובא אחר והשלימו לעשרה האחרון חייב (רא"ם), **ולדעתי יש כאן הכרעה לדעת רבותינו מלשון המקרא עצמו** דבכורה אחר כורה משתעי, דמבואר הוא (ממ"ש בראשית כ"ו) שהחפירה יותר עמוקה מן הכריה, ומדלא אמר כאן כי יחפור אלא כי יכרה להורות בה שאינה עמוקה עדיין כראוי:

מקלנבורג מביא את פירושיהם של רש"י ושל רא"ם שמפרשים על פי ההלכה, וטוען כי ניתן להבין את ההלכה ממילות הפסוק עצמו, כלומר לדעתו הפירוש ההלכתי הוא פשוט הפסוק. הוא מפנה את הקורא לפירושו על בראשית כו, כה בו הוא מבחין בין חפירה לכריה.¹⁹⁶ לפי השימוש בפועל כר"ה מבינים שהחופר לא חפר לעומק. אולם, בהמשך הפסוק מתברר שמישהו נפל לתוך הבור. כלומר, הבור היה עמוק. לכן, מפרשים שהכורה את הבור המשיך את מלאכת קודמו וכך נוצר בור עמוק, שאם נפלה לתוכו בהמה חייב הכורה בתשלום הנזק. ניכרת העדפתו של מקלנבורג לטיעון בעל אופי פשטי, המסתמך על משמעויות הפועל.

7. שמות כג, יט: "לא תבשל גדי בחלב אמו"

לא תבשל... וחל עלינו חובת ההשתדלות להבין בלשון עצמו ענין האכילה, כי דוחק גדול לומר אם ההכנה אסורה כל שכן תכליתה, ונראה לי כי בשרש בשל נכללו ג' הוראות, א' בכור הפרי והתבואה... הב' בשול המאכל במים בקדרה אצל האש... הג' הצלי אצל האש... ושלוש הוראות הפרטיות האלה נראה שהוראה אחת כוללת את כולם, והוא ענין ההכשר לאכילה... וכן שרש בשל לפי הוראתו הכוללת יורה על המאכל לא תבשל... ויורה על האוכל... ובלשון זה גם איסור הנאה בכלל. והא דהוציא הכתוב איסור אכילה בלשון בשול, להורות שהאכילה אינה אסורה אלא בדרך בשול מן התורה... הציווי "לא תבשל גדי בחלב אמו" מופיע בתורה שלוש פעמים (כאן, וכן: שמות לד, כו ודברים יד, כא). כל אחד מהפסוקים מקבל תשומת לב על ידי מקלנבורג ובכל פעם מזווית מעט שונה.¹⁹⁷ כאן הפרשן מוכיח כי איסור "לא תבשל" כולל בתוכו איסור אכילה ואיסור הנאה על ידי ניתוח משמעויותיו של הפועל בש"ל. מקלנבורג מעדיף להסתמך על ניתוח לשוני, גם אם אינו חד משמעי, ולא על טיעון לוגי ("כי דוחק גדול לומר אם ההכנה אסורה כל שכן תכליתה") שנראה שנתפס בעיניו כקל יותר להפרכה. הוא ממשיך ומתייחס בפירוט לשני חלקיו האחרים של הציווי "גדי", "בחלב אמו":

¹⁹⁶ "ויכרו. טעמו כמו ויחפרו, וכן וכי יכרה איש בור, ולשון כרי הוא עשיית גומא בקרקע, וממה שמצאנו בור כרה ויחפרהו, נראה כי החפירה עמוקה יותר מן הכרי, ואפשר לחפור אחר הכרי ואי אפשר לכרות אחר החפירה". ההבחנה בין משמעויות כרה וחפר מצוטטת מדברי רו"ה.

¹⁹⁷ בשמות לד, כו הוא עוסק בעניין בשול בשר נבלה בחלב. בדברים יד, כא מוכיח בדרך שונה ש"לא תבשל" כולל כל איסור אכילה, ומתייחס לחזרה המשולשת על האיסור.

גדי. אף עגל וכבש בכלל גדי, שאין גדי אלא לשון ולד רך (רש"י)... ונקראו גדי ע"ש מגד וטוב טעם, כי כל ולד רך יש לו טעם לשבח... אמנם מלשון התלמוד (חולין קי"ג) כל מקום שנאמר גדי סתם אפילו פרה ורחל במשמע, יראה שאין שם גדי על ולד הרך דוקא כי אם גם על בהמה גסה כפרה ורחל. ובאמת גם זה יתכן לפי עיקר הוראת שם גדי שהוא על שם האגידה שנאגד ומתקשר עם חוש הטעם... ושפיר אמרו רבותינו גדי אפילו פרה ורחל במשמע:

גם כאן נעזר הפרשן בחקירה לשונית יסודית, גם אם אינטואיטיבית, של משמעויות השם "גדי" כדי להוכיח שגם פירושו של רש"י וגם פירוש חז"ל בגמרא נמצאים בפשוטו של הפסוק ואינם מוסיפים עליו כפי שהיינו עשויים לחשוב. מקלנבורג מביא כמה הוכחות ונראה שדעתו לא נחה עד שהביא את כל ההסברים האפשריים שמצא. ייתכן שהדבר נובע מחשיבותו של האיסור שלא לערבב בשר וחלב וכן מההתרופפות בשמירתו בתקופה הנדונה.¹⁹⁸ למען הסר ספק, הפרשן מסיים את דבריו במילים: "ושפיר אמרו רבותינו...", שמכריזות במפורש על נכונותו של הפירוש ההלכתי.

בחלב אמו. דע כמו שיורה שם אם בפרטית על המולדת התולדות (מוטטער), ככה ישמש בכלל על כל קבוץ הפרטיים המתאחדים יחד ומשתוים זה על זה בדת אחד... ככה שם אם כאן ישמש על כלל מין הבהמות הטהורות... ולפי זה טעם בחלב אמו. בחלב מינו... והם הבהמות הטהורות... ואם יקשה בעיניך למה לא אמרה התורה לשון היותר ברור "לא תבשל בשר בחלב" דע כי מתנאי איסור בבע"ח מן התורה, שיהיה הבשר ממין הבהמה הטהורה, להוציא בשר מן בהמות הטמאות, וגם החלב שנאסר בבשול הבשר יש לה תנאי זה, שאיננו אסור... אלא דוקא החלב ממין בהמה הטהורה, והנה לכלול כל התנאים האלה בלשון כמעט לא אפשר... לזה בחרה התורה לשון קצרה, לכלול בו כל פרטים הנזכרים... הנה התבאר לשון הכתוב מוסכם עם המקובל לנו על פי מכל צד. ...

בחלקו האחרון של הפירוש מוכיח מקלנבורג כי במילים "חלב אמו" הכוונה היא לחלב של כל בהמה טהורה כפי שקבעו חז"ל. כמו בחלקי הפירוש הקודמים הוא משתמש גם כאן בניתוח לשוני מקורי, אם כי לא בהכרח מדויק, תוך ניסיון לרדת לעומקה של המילה "אם" שלדעתו משמעותה "מין", כלומר כל החלב מסוגה של הבהמה הטהורה, כלול באיסור. לאחר הוכחת הדברים מקלנבורג ממשיך ומסביר לקוראיו מדוע לא נקטה התורה לשון ברורה ואמרה "לא תבשל בשר

¹⁹⁸ עיין בחלק "סוגיות הלכתיות שנויות במחלוקת בתקופה", סעיף 4.3.2 שמירת כשרות.

בחלב" אלא כתבה "לא תבשל גדי בחלב אמו". לדעתו, רק בניסוח הזה ניתן להבין את כל פרטי המצווה הכלולים בה, דבר שהיה נמנע לו הניסוח היה ספציפי. בפירוש זה באות לידי ביטוי שיטתו ותפיסתו של הפרשן בצורה מצויינת: יש בו שימוש בניתוח לשוני יצירתי – מקורי הבא על מנת להוכיח כי הקריאה הנכונה של הפסוק היא זו של חז"ל. הקורא הביקורתי וודאי ישים לב כי הניתוח הלשוני אינו מדעי וכי כל המהלך שבפירוש הוא מלאכותי באשר הוא קובע את המטרה (מדרש ההלכה) ולאחר מכן מציע את האמצעים על מנת להגיע אל אותה מטרה ספציפית (הניתוח הלשוני).

8. ויקרא יז, יג: "וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יֵצֵא צִיד חַיָּה אוֹ עוֹף

אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשִׁפְךָ אֶת דָּמוֹ וְכִסְהוּ בְּעֶפְרָה"

אשר יצוד ציד. לרבותינו (חולין פ"ד) חיוב כסוי דם הוא גם בשאין בהם צידה כגון אווזין ותרנגולין, ודיבר הכתוב בהווה שדרך חיה ועוף לצודם. **ובאמת אין דעת רבותינו רחוקה מלשון המקרא עצמו.** כי ציד ישמש גם על המזון והמאכל... רוצה לומר הכנת מזון, כן יש לפרש יצוד ציד, **יכין לו מזון ומאכל מחיה ועוף...** ואפשר להוסיף בטעם שהוציא הכתוב כאן את הכנת המזון והמאכל בלשון יצוד ציד, כי שם חיה כולל גם הבהמה... ולפי זה אם לא היה מזכיר כאן לשון צידה היינו טועים לומר דבהמה בכלל חיה דקרא היא, וגם דמה טעון כסוי, לכן אמר לשון צידה, **שאינו רק בחית השדה והיער** שיש במינן נצוד, לא בהמה:

מקלנבורג מקשר את המילה "ציד" למילה "צידה", שפירושה אוכל ובכך מפרש את הפסוק לפי ההלכה, שכוללת גם את חיות הבית שלא צדים אותן. הוא אומר במפורש כי דעת חז"ל אינה רחוקה מלשון המקרא, ודווקא משפט זה עשוי להדגיש עד כמה דבריהם רחוקים ועד כמה הוא מתאמץ על מנת לקשור בין ההלכה לפסוק.

9. ויקרא פרק יט, לב: "מִפְּנֵי שִׁיבָה תִּקְוִים וְהִדְרַתְּ פָּנֵי זָקֵן ..."

והדרת פני זקן. שרש הדר לרשד"ל בלשון הקודש קרוב ענינו לשרש הדר בארמית, כי בלשון ארמית כשהוא בבנין הקל ענינו חזרה לאחור, וכן בלשון הקודש הושאל להורות על מין ממיני היראה אשר תפול על האדם פתאום ותשיבהו אחור מהפיק זממו, הגע בעצמך שיגמור אדם בלבו להכות את אוהבו, וכשהוא בא להוציא מחשבתו אל הפועל הוא נרתע לאחוריו ולא יוכל עשוהו, זהו הנקרא הדור; ... **והסתכל איפוא ביושר קבלת חכמינו, איך דבריהם מיוסדים על אדני ידיעת מעמקי לשון הקודש על בורי'**, הלא תראה מאמרם. והדרת פני זקן, איזהו הדור? לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו, ולכאורה יש להקשות על מאמרם ולשאול מה ראו שהחליפו מצות עשה במצות ל"ת, כי והדרת פני זקן הוא לשון קום ועשה, והם פי' בשב ואל תעשה, אבל אמתת הענין הוא כי גלוי וידוע היה להם שלא יורה שרש הדר אלא על שב ואל תעשה, מפני שהוא לקוח מענין חזרה לאחור, ועל כן לא יוכל להורות על קום עשה.

כדי להוכיח שדברי חז"ל מבוססים על "אדני ידיעת מעמקי לשון הקודש" מצטט מקלנבורג את דברי שד"ל המנתח את משמעות הפועל הד"ר על ידי השוואה לארמית.¹⁹⁹ ניכר בדבריו כי הוא שואף להגיע לניתוח לשוני מעמיק ככל שיכול על מנת להראות כי חז"ל פירשו את הפסוקים בדרך שהיא לדעתו דרך הפשט.

10. במדבר ה, יד: "וְעֵבֶר עָלְיו רֹחַ קְנָאָה וְקָנָא אֶת אֲשֶׁתוֹ וְהוּא נִטְמָאָה אוּ עֵבֶר עָלְיו רֹחַ קְנָאָה

וְקָנָא אֶת אֲשֶׁתוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה"

רוח קנאה... ושפיר אמרו (סוטה ג') אין קנוי אלא לשון התראה, **ובעלי הלשון לא ירדו בזה על דעת רבותינו**. וטעם ועבר עליו רוח קנאה וקנא, שקנאתו באשתו והתראתו בה אל תסתרי עם איש פי' איננה מתוך שחוק ושיחה בעלמא, ולא מתוך קלות ראש ומריבה ולהטיל עליה אימה, כ"א מצד שנכנסה בו רוח קנאה, ר"ל רוח טהרה, ומזהיר בה להסירה מכל מכשול ובדברי נחת ומתון רוצה להוליכה בדרך ישרה להיותה טהורה מכל חטא ועון, ... אבל קנאתו בה הייתה פעולה חזקה ונמשכת, שסתירת אשתו עם איש מרחפת תמיד ברעיוניו ולא תזוז ממחשבתו לחוש פן במסתרים תזן עליו אשתו, על זה אמר ועבר עליו רוח קנאה וקנא, שקנאתו בה הייתה מצד התגברות מדת הקנאה בלבבו, שלא תנוח דעתו

¹⁹⁹ עיין סעיף 3.1.2 על השימוש בבלשנות משווה.

עליו בסתירתה פן תבגד בו ותקלקל עליו. ורק בזה האופן מהקנוי החזקה יוכל להשקותה אם תסתתר עוד, אבל לא בקנוי קלה שאינה אלא לשעתה וברגע שעברה אינו חושש עליו ומוחל. ... והמפרשים יבינו לשון קנאה דפרשה דילן דומה לשאר מקומות כענין קנאת איש מרעהו, ואין לנו אלא דעת רבותינו:

חז"ל למדו מהמילה "קנאה" שהבעל המביא את אשתו למבחן הסוטה במקדש התרה בה קודם. בפירושו מנסה מקלנבורג להסביר מה הקשר בין קנוי והתראה. בהוכחתו הוא נשען על טיעונים פסיכולוגיים הקשורים להתנהגותו הממוצעת של בעל נבגד ולא על טיעונים לשוניים כפי שעושה בדרך כלל. נראה שמעבר לרצון לעגן את דברי חז"ל בכתובים, כאן הפרשן יוצא נגד "בעלי הלשון" ו"המפרשים" שפירשו את השורש קנ"א כאן כמו משמעותו הרגילה.²⁰⁰

בכל הדוגמאות שהובאו כאן ובמקומות רבים נוספים מוכיח מקלנבורג לשיטתו את הקשר שבין הכתב והקבלה. עם זאת, במקומות רבים אחרים הוא בוחר שלא לפרש את הפסוק כלל או להתעלם משאלת הקשר בין התושבי"ע לתורה שבכתב.

מלבי"ם

מכיוון שמלבי"ם בחר לפרש את מדרש ההלכה בכל מקום שקיים, קיימות אינספור דוגמאות של פירושים המדגימים את הקשר בין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה. על מנת לחדד את ההבדלים בין הפרשנים בסעיף זה יובאו הפירושים על אותם פסוקים המצוטטים בנוגע לשיטתו של מקלנבורג.²⁰¹

1. שמות יב, ט: "אֵל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֹא וּבָשֶׁל מִבָּשֶׁל בְּמַיִם כִּי אִם צָלִי אֲשֶׁ רֵאשׁוּ עַל כְּרַעְוֵי וְעַל קֶרְבֵי"

(מא) ובשל מבושל במים. הגם ששם צלי מיוחד רק להמבושל בלא משקה ... שם בישול הוא שם כולל לכל דבר שנגמר עד שראוי לאכילה... ובא גם על הצלי... ולכן הוצרך לפרש מבושל במים... אולם י"ל שבמים דווקא ומנלן לאסור מבושל בשאר משקים, וס"ל לר' ישמעאל שידעין זה מקל וחומר, ופירושו אף שמבושל במים שאין מפיגים טעמו. וכבר

²⁰⁰ בין השאר ייתכן שרומז לדברי פירסט, אוצר לשון הקודש, בערך קנאה: "התחרות נפש באיש מקנא... או גם רוע עין וצרירה... או חמה וקצף, או רעות איש בדבר בתקף הקנאה, לכן גם נכמרות רחמים לדבר".
²⁰¹ למעט המקורות מבראשית, בהם מלבי"ם לא עוסק במדרש ההלכה.

התבאר באילת השחר (כלל צא) שמצאנו פעמים רבות שתפסה התורה השם שבו יעשה הפועל ואינו אלא לדוגמא... ושם (כלל צד) שלפעמים תפס שם אחד לרבותא, וכן תפס שם במים לרבותא, ור' עקיבא מרבה שאר משקים מכפל בשל מבושל, שר"ל בין הבשל במשקים או צלי קדר שמתבשל בשומן של עצמו, ובין המבושל במים, ...

במקור ממשך מלבי"ם בצמידות למדרש ההלכה ודן בפרטי הלכות הכנת קורבן הפסח. כאן אתמקד רק בעניין הבישול במים ובשאר המשקים. מלבי"ם לוקח את דרשותיהם של ר' עקיבא ור' ישמעאל ומנסה לעגן אותם בכללים הלשוניים שקבע באילת השחר. למעשה הוא מעניק לגיטימציה למדרש מכוח סמכותו בעיניו אך לא מבסס אותו מבחינה לשונית – אובייקטיבית. הדרך הפרשנית בה נקט מלבי"ם כאן שונה מזו של מקלנבורג שסרב להישען על דברי המדרש ומצא דרך לשונית לכאורה על מנת להוכיח את ההלכה בצורה שנחשבת בעיניו פשוט. עם זאת, שני הפרשנים מנסים לשוות לדבריהם נופך מדעי – לשוני אך למעשה נשארים כבולים במסגרת מדרש ההלכה עליו הם מנסים להגן.

2. שמות יג, ט: "וְהָיָה לְךָ לְאֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עַיִנֶיךָ..."

(קי) על ידך. שם יד נאמר בכלל וביחוד. בכלל כולל כל היד, וביחוד נמצא בהם ידיו אצבעות ידיו כף היד והזרוע והקנה, כמ"ש "אזרועי מקנה תשבר" (איוב לא), וקבלו שהנחת התפילין על הזרוע, ואמר בתוספתא מנין שהזרוע קרוי יד שנאמר "ותהיינה העבותים אשר על זרועותיו וגו' וימסו אסוריו מעל ידיו" (שופטים יג). ולא אמר לאות על זרועך כי לא כל הזרוע כשר רק בשר התפוח שבראש הזרוע הסמוך לקובדו... על כן אמר על ידך שהיא **מקום המעלה** והתפוח שם, וגם שהוא על היד ר"ל למעלה מן הפרק התחתון...

מלבי"ם סבור כי "יד" הוא שם כולל לכל חלקי היד, בניגוד למקלנבורג שהבדיל בין יד לזרוע.²⁰² עם זאת, מעניין לראות כי מלבי"ם כקודמו מצטט את אותו פסוק מאיוב. מלבי"ם מסביר מדוע נבחרה המילה "יד" ולא המילה "זרוע", ומנסה לבסס את מדרש ההלכה לפיו מקום הנחת התפילין הוא בגובה היד על ידי ציטוט מדרשים ופסוקים שונים. מכיוון שכך, נראה כי טיעוניהם אלה לא יעמדו במבחן הפולמוס, שכן מי שאינו מאמין בקדמותו של מדרש ההלכה לא יקבל הוכחה לאמינותו אם היא נשענת על מקורות אחרים מהתורה שבעל-פה.

²⁰²מקלנבורג מתייחס לתפילין בפירושו על יג, טז.

קוג) לטוטפות בין עיניך. לשון בין עיניך אינו מציין המקום בין שתי עיניו, רק מציין הזיכרון... וכבר בארו חקרי לב שגידי העיניים צומחים ממקום הראש ושם הם העיניים הפנימיים המובילים את המוחשים אל הנפש פנימה ושם מתחברים העיניים הרואות בארובות ושם שתוף החוש עם כלי המחשבה, והוא זכרון בין עיניו ומחשבותיו שלא יטה מחשבותיו מאחרי אל אמת...

מלבי"ם מפרש את הביטוי "בין עיניך" בצורה דומה ביותר למקלנבורג. נראה לי כי פירוש זה עשוי להעיד על כך שמלבי"ם הכיר היטב את פירוש "הכתב והקבלה" ובדרך מסוימת אף הושפע ממנו.²⁰³ אולם, בניגוד למקלנבורג שניסה להוכיח את דבריו באמצעות הוכחות לשוניות, מלבי"ם מסתפק בהצגת הדברים כך, ובהמשך דבריו עובר לעסוק בדיני נגעים בהם עוסקת המכילתא אותה הוא מפרש כאן. בסופו של דבר, הפירוש המתקבל הוא דיון הלכתי ארוך למדי המרחיב את דברי מדרש ההלכה אך לא בהכרח מסביר אותו.

3. שמות כא, ו: "רצע אדניו את אָזְנוֹ בַּמְרָצַע וְעָבְדוּ לְעֹלָם"

(לו) ועבדו לעולם... ורוצה לומר שממה שכתב ושבתם נאמר שהוא רק בנרצע שתיים ושלוש שנים לפני היובל, אבל בנרצע שבע שנים לפני היובל כבר יצא בשש וכמו שנאמר במכילתא שהיה בדין ומה אם הכסף וכו' לכן נאמר ועבדו לעולם, ומן ועבדו לעולם נאמר כמשמעו לכן נאמר ושבתם. ורבי סבירא ליה שהיה לו לכתוב ועבדו עד היובל ולא יצטרך ושבתם רק שעולם כולל משך זמן גודל קבוע, והוא או היובל שהוא משך חמישים שנה... וגם כולל משך הזמן שהאדם חי על האדמה ומשמיע בזה שיצא במיתת האדון ג"כ שהוא עולמו של האדון, וז"ש הגיע יובל יצא, מת האדון יצא, והעיקר כגירסת הספרים.

מלבי"ם פותח את הדיון בהתייחסות לפסוק אחר העוסק ביובל, בויקרא כה, י בו נאמר: "וְקִדְשֵׁתֶם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרַאתֶם דְּרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ יוֹבֵל הוּא תְהִיָּה לְכֶם וְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תֵּשְׁבוּ". רק אחר כך הוא מגיע לקטע במכילתא אותו מפרש כאן. מלבי"ם לא מנסה להוכיח ש"עולם" הוא יובל, כפי שעשה מקלנבורג. הוא נשאר בתחומי הדיון ההלכתי ולמעשה לא תורם לחיזוק הקשר בין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה כפי שהתיימר.

²⁰³ במסקנות הדברים אתיחס גם לעניין ההשפעה ההדדית בין הפרשנים ולשאלת היחס ביניהם.

4. שמות כא, לג: "וכי יפתח איש בור או פי יכרה איש בר..."

(קטז) וכי יפתח איש או כי יכרה איש. הנה חיוב כורה הוא פשוט יותר מחיוב פותח ודי לומר כי יפתח, רק שבא ללמד שאין עונשין מן הדין...ועדיין קשה שהיה לו לכתוב בהפך כי יכרה וכי יפתח שמבואר אצלנו תמיד שדרך הכתוב לדבר בלשון "לא זו אף זו", שדבר שיש בו חידוש יותר כתוב לבסוף, אולם **התבאר אצלנו באילת השחר** (כלל ר) שכל שבא דבר אחד ללמד על חברו יכתוב תמיד את המלמד בסוף, וע"ז משיב שבא כורה ללמד על פותח. ... **ותבין זה על פי ההבדל שנתתי בין פועל כר"ה ובין פועל חפ"ר**, שפועל כר"ה מציין התחלת הכריה ופועל חפ"ר מציין גמר החפירה, וכמו שכתוב (בראשית כו, כה) "ויכרו שם עבדי יצחק".²⁰⁴ ושם (לב) "ויגידו לו על אודות הבאר אשר חפרו ויאמרו לו מצאנו מים"...

מלבי"ם נשאר צמוד למכילתא, בניגוד למקלנבורג שבעקבות רש"י עוסק במדרש הפסוק מהבבלי (בבא קמא נד, א). הוא עוסק בסדר הפעלים ובהבדלים ביניהם תוך שהוא נעזר בכללים שקבע ב"אילת השחר" למטרה זו. בהמשך דבריו הוא מבחין בין הפעלים כר"ה וחפ"ר באופן דומה מאוד להבחנה שעשה לפניו מקלנבורג ותוך הישענות על אותם פסוקים מספר בראשית. אבחנה זו בין הפעלים משווה לפירושו נופך אובייקטיבי שעשוי לסייע במטרתו להראות שקריאה נכונה של הפסוקים תניב את הפירוש שהובא במדרש ההלכה.

5. שמות כג, יט: "...לא תבשל גדי בחלב אמו"

(רל) לא תבשל גדי. שב אל חג הסוכות שהיה מנהג עובדי אלילים לבשל ולאכול בעת אוסף התבואה בשר בחלב והזהיר על זה. וקבלו חז"ל שלא דווקא בחלב אמו ולא דווקא גדי, כי גדי משתתף עם **מגד ונקרא כן הולד הרך שיאכלוהו למגדנות**, בין של עז בין של פרה ורחל, דהא הוצרך לפרש גדי העיזים. ולא דווקא בישול לבד כי הבישול **בא על תקון המאכל לאכילה**, ויתכן שיבשל לצורך עצמו או לצורך אחרים, וע"כ באה האזהרה גם כן להורות שבא בדיוק אחד לאיסור בישול ואחד שלא יבשל לצורך אכילתו היינו שלא יאכל... ואחד שלא יבשל אף לצורך אכילת אחרים, היינו שלא יהיה לו הנאה ממנו. וכן מה שכתב "בחלב אמו" לאו דווקא כי כל חלב הוא אמו ומניקתו, ורוצה לומר החלב

²⁰⁴ בפירושו על בראשית כו, כד-כה מציין מלבי"ם כי "הכריה מציין התחלת החפירה, והחפירה מציין גמר החפירה..."

שממנו ינק ונתגדל לא תבשל אותו בה, ולמדו בדרכי הלימודים שדוקא חלב ממינו שזה נקרא חלב אמו לא חלב טמאה ולא חיה, ויש בזה דעות שונות במכילתא ופירושו התבאר בגמרא (חולין קיד – קטו), ומפני שכבר קדמוני בזה מפרשי המקרא והמכילתא לא רציתי להאריך בזה.

באופן מפתיע מלבי"ם מקצר ביותר לעומת המכילתא על פסוק זה. בהשוואה למקלנבורג ניתן לראות שהוא מסכם את דבריו ומתמצת אותם, וייתכן שהוא אף רומז לפירוש הכתב והקבלה בסיום דבריו: "קדמוני בזה מפרשי המקרא". ניכרת כאן השפעה של מקלנבורג על מלבי"ם, ייתכן שהאחרון חש כי הדברים שקרא קלעו למטרה ולכן לא הוסיף עליהם. עם זאת, מלבי"ם ממשיך להימנע מהזכרת שמו של מקלנבורג במפורש.

6. ויקרא יז, יג: "וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יָצוּד צִיד חַיָּה או עוף

אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשִׁפְךָ אֶת דָּמּוֹ וְכִסְהוּ בְּעֶפְרָה"

(קיא) איש איש מבית ישראל וכו' אשר יצוד ציד חיה... רוצה לומר כי שם ופועל ציד, בדרך הדיוק יבוא על הניצוד על ידי מצודה... אולם בדרך ההרחבה בא על הכנת המזון והצרכים בכלל... ומזה העניין בא פה, וזה ידעינן ממה שאמר "איש איש" שפירושו כל איש אף שאינו יודע ציד... וכן במה שאמר "יצוד ציד" היינו אף דבר שהוא נצוד ומוכן מכבר כגון אווזים ותרנגולים....

מלבי"ם מפרש את הפועל ציד כמו מקלנבורג, במשמעות רחבה של הכנת אוכל. את שאר פרטי ההלכה הוא לומד באופן דומה למדרש תוך שהוא מרחיב מעט ומביא דוגמאות נוספות. ניכרת העובדה שהוא מפרש את המדרש שכן הוא נאלץ להיצמד אליו ולא נהנה מאותה חירות פרשנית ממנה נהנה מקלנבורג.

7. ויקרא פרק יט, לב: "מִפְּנֵי שִׁבְהָ תִּקּוּם וְהִדְרַת פְּנֵי זָקֵן ..."

מקלנבורג עסק במתח שבין הציווי החיובי בפסוק ובין מדרש ההלכה עליו שמנוסח באופן שלילי (לא ישב במקומו וכו'). לעומתו מלבי"ם נשאר צמוד למדרש ההלכה ומסביר את הדעות השונות המובאות בו.

8. במדבר ה, יד: "וְעִבְרָ עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנְאָה אֶת אִשְׁתּוֹ וְהוּא נִטְמָא או עֵבֶר עָלָיו רוּחַ

קִנְאָה וְקִנְאָה אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָא"

(מג) ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו. פי' שכבר עבר עליו רוח קנאה מקודם לכן... ועוד מבואר זה על פי הכלל באילת השחר שפועל עבר בניין המהפכת שבא לפניו במאמר פועל עבר ופרשוהו חז"ל שאינו וא"ו ההיפוך רק וא"ו החיבור, וכן בכאן בא לפניו פועל נטמאה ופועל נתפשה שהוא פועל עבר וא"כ גם פועל ועבר וקנא הוא פועל עבר בוא"ו המחברת. וכבר בארתי בפ"י ישעיהו (יא, יג) שפועל קנא הנקשר עם מילת "את" מורה שי"ל רוגז על חברו מפני שחושב שמגרע מאיתו דבר שמגיע לו. ומזה הוא קנאת איש באשתו ... ופליגי בסוטה שם שר' ישמעאל אומר רשות ור"ע אומר חובה, וזה יסוד מוסד בכללי הלשון שכל מקום שבא צווי במקום שהיה עולה על הדעת שהדבר אסור אינו צווי אלא הרשאה, וכמו שאמרתי באילת השחר (כלל רכז – רכח). ...

מלבי"ם מתמקד בדברי המדרש האם הקנאה היא חובה או רשות ומביא טענות לשוניות ולוגיות לכאן ולכאן. בפירוש זה הוא נסמך מספר פעמים על הכללים שקבע במבוא "אילת השחר", וניתן לראות כיצד הוא מנסה להצדיק את דברי המדרש בעזרת אותם כללים ובכך להעניק להם משנה תוקף כפירושי פשט. מקלנבורג לא דן באותה שאלה מכיוון שאינו מחויב דווקא למדרש ההלכה, הספרי, ובפירוש על פסוק זה הוא בחר להוכיח כי קינוי פירושו התראה, כפי שנאמר בתלמוד הבבלי (סוטה ג) בסוגיה העוסקת בנושא.

4.2.3 שימוש במושגים הלכתיים בפירושי הסיפור המקראי

תופעה מעניינת שניתן לראות בשני הפירושים הנדונים במחקר זה היא שילובם של שיקולים הלכתיים בתוך פירושים על סיפורי המקרא.²⁰⁵ נראה כי דבר זה נעשה על מנת להקנות משנה תוקף לתורה שבעל-פה עליה יצאו הפרשנים להגן, על ידי ייחוסה לדמויות מופת כאבות האומה ועל ידי רמיזה לקדמותה.²⁰⁶ כמו-כן, דיון הלכתי שכזה מעניק לסוגיה המקראית מעמד דומה לזו של סוגיה תלמודית, שהייתה בעלת מעמד עדיף בארצות אשכנז. בכל דוגמה תינתן התייחסות לדברי הפרשן השני בנושא זה, על מנת לרדת לעומקה של התופעה. במקרה זה, של פרשנות הלכתית, לא מצאתי הבדל עקרוני בין שני הפרשנים; ייתכן שעיסוקו ההלכתי של מקלנבורג השפיע על מלבי"ם וגרם לו לנקוט בדרך דומה בפירושו.

²⁰⁵ כך גם ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק בפירושו "משך חכמה". לדוגמה פירושו על בר' כג, יז – יח העוסק בקניין של ישראל מעובד כוכבים וההיפך. וראה עוד במבוא לפירוש שכתב קופרמן, משך חכמה, עמ' 23 ואילך.

²⁰⁶ עיין רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 127.

מקלנבורג:

1. בראשית כ, ז: "ועתה השב אֶשֶׁת הָאִישׁ כִּי נְבִיא הוּא וַיִּתְפַּלֵּל בְּעֶדְדָּךְ וַחֲנִיָּה וְאִם אֵינְךָ מְשִׁיב דַּע כִּי מוֹת תָּמוּת אֶתָּה וְכָל אֲשֶׁר לְךָ"

השב אשת האיש כי נביא הוא. לרבותינו (מכות ט') דבור זה הוא לסתור טענת אבימלך שהצדיק נפשו לסבת אמרם אחותי היא כי לפי המבואר (לעיל י"ב י"ג)²⁰⁷ **דאמירת אחותי היא הגירושין הגמורים לדינא דבני נח ונעשית פנויה ומותרת לכל אדם**, אם כן טענת אבימלך טענה גדולה היא, למה נגזר עליו עונש מיתה? הנה לסתור טענה זו בא המאמר, השב אשת האיש כי נביא הוא, לומר טענתך טענה צודקת אם אשת הדיוט, אבל להיותה אשת נביא אין לך טענה מספקת להיפטר מעונש, **כי אף דלדין בני נח הותר קשר האישות באמירה בעלמא, דבגלוי דעת בעלמא די להו שאין רצונם עוד בהתקשרות האישות, מכל מקום מצד אברהם להיותו נביא הדבוק בהתהלכות דרכי השם ובמעלות נפשיות לקיים מצות התורה... לא הייתה חשובה מגורשת גמורה... ורק להצלת נפשו לרוע אנשי המקום הייתה השעה דוחקתו והכריחו להתיר קשר האישות לכל הפחות לדינא דבני נח, אף שאינה גירושין גמורים לדין תורה... עכ"פ לפי דין בני נח, הדין נותן לחשוב אותה לאבימלך כאינה מגורשת, כמו שהוא על פי דין תורה...**

נקודת המוצא של הפירוש הן המילים "כי נביא הוא". מקלנבורג עומד על ההבדל שבין אברהם לשאר בני נח; מכיוון שאברהם היה נביא דינו שונה. הוא אף מזכיר כבדרך אגב את המאמר שאברהם קיים את כל התורה. הדיון ארוך ביותר ועוסק במונחים הלכתיים תוך שהוא נעזר במקורות הלכתיים. הוא סוטה מהסיפור אותו הוא מפרש וסוטה מדרך הפשט באשר הוא מפרש בצורה אנכרוניסטית ומיישם מושגים הלכתיים מאוחרים, כגון בני נח ודין תורה, לאברהם. מלבי"ם בפירושו לפרשיה זו מתייחס לעניין הגירושין ודין בני נח, אך הוא שם את הטיעון הזה בפיו של אבימלך (פס' ה. וראה דוגמה מס' 2 בדוגמאות ממלבי"ם להלן).

²⁰⁷הכתב והקבלה, בראשית יב, יג: "...לכן התייעץ עם שרה אשתו שבהלקחה בעל כורחה לאחד הנבלים, יתרצו שניהם להתיר קשור האישות והנשואין שביניהן ולא תהיה רק פנויה המותרת לכל העולם, ואף שבכל התורה שמר את התורה כתיקונה, בחר בזה להתנהג כדין בני נח..."

2. בראשית כג, יז: "וַיִּקַּם שָׂדֵה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בְּמַכְפֶּלֶה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא הַשָּׂדֵה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ

וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֵה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב"

ויקם שדה עפרון. על ידי הכסף קם השדה להיותו לאברהם למקנה. ולמה שלמדו רבותינו

מכאן המוכר את שדהו צריך לכתוב לו את השדה ואת סימניו, נראה לפרש ויקם נתקיים

לו על ידי ספר המקנה ...

מקלנבורג מרחיב את הפירוש בעזרת הלכה שנלמדה מפסוק זה. לאחר הפירוש הראשון הפשטי

הוא מוסיף את ההערה ההלכתית ובכך מרחיק את פירושו מהפשט. מלבי"ם מרחיק לכת יותר

ממקלנבורג כאשר מפרש (פס' יז-יח) שהשדה נקנה בכסף ובשטר בו ציינו את פרטי השדה. (עין גם

דוגמאות 4-5 בדוגמאות ממלבי"ם להלן).

3. בראשית ל, ד: "וַתֵּתֶן לוֹ אֶת בְּלֶהָה שְׁפָחָתָהּ לְאִשָּׁה וַיָּבֵא אֶלֶיהָ יַעֲקֹב"

בלהה שפחתה. תרגום יב"ע ושחררת ליה ית אמתה בלהה, וכן תרגם לקמן בשפחות לאה

נראה שלא הוסיף יב"ע על לשון המקרא כי הוא מובן מאליו, דעבד שהשיאו רבו בת

חורין יוצא לחירות (גיטין ל"ט) דאי לאו דשחרריה לא הוה מעביד ליה איסורא על ידיה,

הכא נמי כשהגבירה נותנת שפחתה להנשא ליעקב בזה היא משוחררת...

מקלנבורג מתייחס לתרגום יונתן בן עוזיאל האומר כי רחל ולאה שחררו את שפחותיהן לפני

שנתנו אותן ליעקב. הוא נכנס לתוך הסבר הלכתי על מנת להסביר כיצד התרגום אינו מוסיף על

לשון המקרא כפי שהיינו עשויים לחשוב, זאת מתוך מגמתו להראות כי נוסח התורה מושלם ואין

בו מקרא חסר. הנחת היסוד המובלעת בפירוש היא שיעקב ונשותיו קיימו את הלכות עבדים כפי

שהן מוכרות לנו, דבר המחזק את מעמדה של התושב"ע באופן משתמע. אולם, הסתמכותו של

מקלנבורג על המובאה ממסכת גיטין בעייתית, שכן בה מדובר על עבד שנושא בת חורין, ואילו

במקרה של יעקב ובלהה, זהו בן חורין שנושא שפחה. מלבי"ם בפירושו (ל, ה) אומר גם הוא שיעקב

הוציא את השפחות לחירות, אך מבלי להיכנס לדיון הלכתי.

4. בראשית לד, כה: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיּוֹתָם כְּאָבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שְׁמֵעוֹן וְלוֹי אֶחָי

דִּינָה אִישׁ תָּרְבוּ וַיָּבֵאוּ עַל הָעִיר בָּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר"

ביום השלישי בהיותם כאבים. ... ובזה אין מקום לקושיית המפרשים, איך בני יעקב

הצדיקים שפכו דם נקי חנם, כי לפי המבואר הכתוב עצמו מגלה לנו, שהם בעצמם גרמו

להם הרעה הזאת, יען שהתחרטו והצטערו על שמלו, והסכימו לעמוד על בני יעקב להרגם,

לכן השיבו גמולם על ראשם, **כי הבא להרגך השכם להרגו**....

מקלנבורג הכריז בהקדמה למהדורה הראשונה של פירושו כי אחת ממטרותיו היא להצדיק את מעשי האבות. סיפור דינה מהווה דוגמה מצוינת למגמה זו.²⁰⁸ כאן הבאתי קטע קצר מתוך פירוש ארוך המצדיק את מעשה שמעון ולוי בטענה שאנשי שכם התחרטו על המילה ורצו להרוג את בני יעקב ולכן היו בחזקת "הבא להרגך השכם להרגו" והיו חייבים במיתה. לא רק שהמעשה מוצדק אלא הופך להיות מחויב וזאת בעקבות שימוש במושגים הלכתיים בפרשנות. דרכו של מלבי"ם בפירושו לפרק זה דומה מאוד. עיין דוגמה מס' 7 בדוגמאות ממלבי"ם להלן.

5. בראשית לה, ד: "וַיִּתְּנוּ אֶל יַעֲקֹב אֶת כָּל אֱלֹהֵי הַנָּכָר אֲשֶׁר בְּיָדָם וְאֵת הַנְּזָמִים אֲשֶׁר

בְּאֲזְנֵיהֶם וַיִּטְמְנוּ אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֲלֹהִים אֲשֶׁר עִם שְׁכָם"

ויטמן אותם יעקב. כתב הרמב"ן אליל ומשמשיי אינם מן הנקברים אבל צריך שיהא מפרר וזורה לרוח או מטיל לים... אבל יעקב צוה להסיר אותה לטהרת הקודש שיהיו ראויים לעבוד את השם ולהקריב לפניו קרבן כאשר צוה להם בטבילה וחלוף בגדים, **והיה די להם בקבורה**, ולכן טמן אותם תחת האלה במקום שלא יעבד בו ולא יזרע, עד כאן... והרב"ח אמר אפילו הייתה אליל ממש שאסורה בהנאה לא היה בידו להוליך לים המלח כי בדרך היה ואי אפשר לו זה, וגם לא היה יכול לשרפה פן יתעכב בזה ויתאספו עליו העמים אשר סביבותיו, **לכן הוצרך לטמון אותם כי הוא הקל שבידו ע"כ**... ומצאתי בספר תורת חיים שם פרק ר' ישמעאל שמחלק, **באליל של כותי צריך שחיקה ובשל ישראל די בגניזה**, ע"ש. ... **וכדין תורה עבד יעקב** לטמנם ולגנום במקום דלא אתו לאתהנויי מני ומצאתי להרב בעל פני יהושע סוכה (ל"ה ב' ד"ה) באשרה דמשה, שכתב כדברי, והנאני :

מקלנבורג פותח בדיון הלכתי ארוך שמטרתו לברר האם יעקב נהג לפי ההלכה כאשר קבר את האלילים תחת האלה ולא השמיד אותם. רמב"ן ורב"ח פירשו שלמרות שההלכה היא שיש להשמיד את האלילים יעקב הסתפק בקבורתם, והם מתרצים מדוע עשה כך. נראה שההנחה ביסוד הדיון היא שיעקב כמו שאר האבות קיים את ההלכה. מקלנבורג מוצא תימוכין הלכתיים לכך שיעקב נהג כהלכה, שכן אליל של ישראל אינו טעון שרפה ודי לו בגניזה. הוא מציין שגם בעל הפני יהושע מסכים לדבריו. שוב נעשה חיזוק של מעמד התורה שבעל-פה אך זאת על חשבון

²⁰⁸ עיין להלן בהרחבה בפרק העוסק בנושא זה, סעיף 5.2.

התרחקות מפירוש בדרך הפשט. לעומתו, מלבי"ם מפרש שיעקב טמן את העבודה הזרה משום שהיא אסורה בהנאה, מבלי לדון האם היה עליו לנהוג כך או אחרת.

6. בראשית לח, יא: "וַיֹּאמֶר יְהוָה לְתֹמַר פְּלִטוּ שְׂבִי אֶלְמָנָה בֵּית אָבִיךָ עַד יִגְדַל שְׁלָה בְּנֵי כִי

אָמַר פֶּן יָמוּת גַּם הוּא כְּאֶחָיו וַתֵּלֶךְ תֹּמַר וַתָּשֶׁב בֵּית אָבִיהָ"

כי אמר... וראיתי להרב נודע ביהודא²⁰⁹ (בתשו' סי' יו"ד) שכתב בענין **אם שייך בינם איסור משום קטלנית**...ומן התימה על רש"י שכתב כאן דוחה היה אותה יהודה בקש... ובאמת הורה יהודה בזה כהלכה... שצריכה להמתין עד יגדל שלה לדעת שאינו סריס, ויהיה מצות יבום, וממילא ליכא סכנתא כי שומר מצוה לא ידע דבר רע, עכ"ד. ולדעתי דחה הרב דעת רש"י בקש, כי סברתו זאת דביבם אין איסור קטלנית מטעם שומר מצוה וגו', כבר קדמהו הרלני"ח בתשובה, אמנם בתשובת חכם צבי סימן א' שדא נרגא בסברא זו, יעו"ש דברי טעם ודעת... ותמיהתו על רש"י למה לא אמר לה יהודה שאסורה להנשא מטעם קטלנית, אין זו תמיה כל כך, כי חשש יהודה פן לא תשמע ותלך ותנשא לאחר ותהיה אשת המת החוצה לאיש זר, **ולא היה יכול לפטרה כעת בחליצה, דחליצת קטן אינה כלום, לפן דחה אותה להמתין עד שיגדל שלה** ואז יפטרנה בחליצה, (כביבמות צ"ו) קטן שבא על יבמתו ומת חולצת:

מקלנבורג פותח את פירושו בציטוט פירושי רש"י ורמב"ן לפסוק זה, שאף הם נוקטים במונחים הלכתיים בהתייחסם לשאלה הנדונה. בהמשך הוא מאריך בדיון הלכתי תוך שהוא מעמת בין פוסקים ופרשנים שונים כדי להוכיח שיהודה נהג כראוי כאשר שלח את תמר ולא השיא לה את שלה. הדיון בשו"ת נודע ביהודה עוסק באשה קטלנית, אשה שמתו שני בעליה הראשונים ומשום כך אסור עליה להינשא שוב. במקרה שאשה זו זקוקה לייבום, כמו תמר, פסקו שמתרת להינשא מכיוון שבעלה עוסק במצווה ולא ייפגע. מקלנבורג מסגיר על רש"י לעומת הנודע ביהודה ("דחה הרב דעת רש"י בקש"...) (וסובר שאין חיוב לייבם אישה קטלנית. אם יהודה היה משחרר את תמר, היא הייתה מתחתנת מחוץ למשפחה ולכן הוא ביקש ממנה להמתין עד ששלה יגדל ויתן לה חליצה. מקלנבורג מזכה את יהודה וזאת כחלק ממטרתו המוצהרת לסגור על האבות, תוך שימוש בשיקולים הלכתיים. לעומת זאת, מלבי"ם מייחס את המילים "פן ימות גם הוא כאחיו" לשלה

²⁰⁹ הרב יחזקאל לנדא. עיין לעיל בפרק 2, "הדור ותכונותיו".

ולא ליהודה, ומסביר ששלה חשש ליבמה מכיוון שהייתה קטלנית. הוא משתמש באותם מונחים הלכתיים, אך לא מפתח דיון שלם סביבם.

7. בראשית לח, יד: "וַתִּסַּר בְּגָדֵי אֶלְמְנוּתָהּ מֵעֲלֶיהָ וַתִּכְסַּב בְּצַעֲפֵי וַתִּתְעַלֶּף וַתֵּשֶׁב בַּפֶּתַח עֵינִים

אֲשֶׁר עַל דְּרָךְ תִּמְנַנֶּתָּ כִּי רָאִתָּה כִּי גָדַל שְׁלָה וְהוּא לֹא נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה"

כי גדל שלה... והא דלא חששה תמר שיהודה הוא חמיה, לפי שידעה כי ער ואונן שלא כדרכן שמשו א"כ לא קנו את תמר לאשה, דבביאתן נתחייבו מיתה דבן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה (כבסנהדרין נ"ז²¹⁰), ואין קדושין תופסין בחייבי מיתה, וכיון שלא הייתה אשת ער ואונן לא חשיבה כלתו דיהודה (פרשת דרכים):

מקלנבורג נעזר בדברי התלמוד במסכת סנהדרין המובאים בספר דרשות בשם "פרשת דרכים"²¹¹, על מנת להצדיק את תמר ואת יהודה כחלק מאותה מגמה שכבר הוזכרה, להצדיק את מעשי האבות, וודאי כאשר מדובר באבותיו של דוד המלך. מגמה זו גרמה לפרשן לכתוב פירושים (בנושא תמר ויהודה) שסותרים למעשה את כוונת הסיפור, שכן תמר רצתה להקים זרע ממשפחתו של יהודה וראתה בו יבם – גואל. בצורה דומה מפרש מלבי"ם שתמר רצתה להינשא ליהודה ולא להיות זקוקה לייבום. השימוש במונחים ההלכתיים הוא מצומצם יותר ופרשנותו של מלבי"ם קרובה יותר לפשט.

8. בראשית מה, כג: "וּלְאָבִיו שָׁלַח כְּזֹאת עֲשָׂרָה חֲמָרִים נְשָׂאִים מְטוֹב מִצָּרִים וְעֶשֶׂר אֶתְנַת

נְשָׂאת בָּר וְלָחֶם וּמְזוֹן לְאָבִיו לְדָרְךְ"

עשרה חמרים. ראיתי ברא"ש שכתב, לכן שלח עשר מכל מין שהוא מספר שלם כדי שיוכל להפריש מהן מעשר כאשר נדר כל אשר נתן לי עשר אעשרנו: ואין זה נראה כי מעשר בקר וצאן אמר רחמנא, ובטמאות ודאי אין מעשר נוהג:

לכאורה מקלנבורג לא היה צריך להתייחס לפירוש של הרא"ש אם הוא לא מסכים אתו, אלא נראה שהוא מנצל את ההזדמנות להדגיש שוב שיעקב קיים את ההלכה כפי שמוכרת לנו. כל זאת כדי לבסס עוד את מעמדה ותוקפה של התורה שבעל-פה. מלבי"ם לא מפרש את הפסוק הזה.

²¹⁰ צריך להיות סנהדרין נח ע"ב, ולא נז כפי שציין הפרשן.

²¹¹ רוזאניס, פרשת דרכים, דרוש ראשון עמ' לה.

מלבי"ם

1. בראשית טז, ה: "וַתֹּאמֶר שָׂרֵי אֶל אַבְרָם חֲמִסִּי עָלֶיךָ אֲנִכִּי נָתַתִּי שְׁפַחְתִּי בְּחִיקֶךָ וַתֵּרָא כִּי הִרְתָּהּ

וְאֶקַּל בְּעֵינַיָהּ שֶׁפֶט ה' בֵּינִי וּבֵינֶיךָ"

חמסי עליך, שרה חשבה שאברם הוציא אותה לחירות ועל כן היא מקילה בכבודה, וזה חמס כי הייתה שפחה מנכסי מלוג שלה שאין הבעל יכול לשחררה, כי הקרן שלה והוא אוכל פירות כנודע, ועל כן צעקה על החמס, ובררה זה הלא אנכי נתתי שפחתי בחיקך שלא הוצאתיה לחירות רק שתישאר שפחתי, ואם כן איך אקל בעיניה שזה מורה שהיא עתה בת חורין, ואם כן ישפוט ה' ביני ובינך, על החמס והגזל.

הקושי בפסוק הוא כיצד להבין את המילה "חמס"? איזה גזל יש כאן? מלבי"ם מפרש ששרה חשבה שאברהם שחרר את הגר שפחתה שהייתה רכושה ולא רכושו ובכך למעשה חמס את הגר מידי שרה. הוא מנתח את כל השיחה בין שרה לאברהם במונחים הלכתיים של מעמד הגר כשפחה ששייכת לשרה ולא לאברהם, למרות שניתן לפרש את הפסוק גם מבלי להזדקק לאלה. נראה שיש כאן רצון לבסס את מעמדם של חוקי התורה שבעל-פה כקדומים כל כך עד שאפילו אברהם ושרה נהגו על פיהם. מקלנבורג מפרש את המילה חמס במשמעות גזל, בדומה למלבי"ם, אך הוא לא מתייחס לסיפור מנקודת מבט הלכתית.

2. בראשית כ, ג: "וַיָּבֵא אֱלֹהִים אֶל אַבְיִמֶלֶךְ בְּחִלּוֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הֲנָךְ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר

לְקַחְתָּ וְהוּא בְּעֵלְתָּ בְּעַל"

... ויאמר לו הנך מת, שהיה חייב מיתה משני טעמים. א) מדין גזל כמו שאמר הרמב"ם בפרק י' מהלכות מלכים, שכולל גם גונב נפש... וזה אפילו בפנויה. ב) מצד שהיא אשת איש, וזה שאמר על האשה אשר לקחת, ר"ל שלקחת בחזקה והיא גזל, ועוד שהיא בעולת בעל.

מלבי"ם מסביר את חטאו של אבימלך במונחים הלכתיים תוך ציטוט מרמב"ם. הוא מתייחס למשפט כמשפט מחובר: "לקחת" ולכן חייב בגזל וגם "בעולת בעל" ולכן חייב על אשת איש. גם בפסוקים הבאים מלבי"ם ממשיך ומפרש תוך התייחסות לענייני הלכה ולדיני בני נח. בפסוק יב בפרק זה הוא שם בפי אברהם תירוץ ששרה היא אחותו מן האב ולכן מותרת לו לפי דיני בני נח (וכך מפרש גם רש"י על אתר). מקלנבורג עושה שימוש גם הוא בשיקולים הלכתיים בפירוש סיפור זה. ראה דוגמה מס' 1 לעיל.

3. בראשית כב, ז-ח: "וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הֲנִי בְנִי וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאַיִה הַשָּׂה לְעֹלָה: וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֲלֵהִים יְרָאָה לֹא הַשָּׂה לְעֹלָה בְנִי וַיִּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו"

...ואם מן העצים ששם על שכמו, שמזה מבואר שהוא אינו עולה, דאם כן איך עביד עבודה בקדשים וכמ"ש בפסחים דף סו... וכמ"ש בפסחים שם על מה ששאל עמ"ש שתחבו הסכין בצמר הפסחים איך עביד עבודה בקדשים, והשיבו דעביד כהלל שלא הקדישו עד שבאו לעזרה.

על מנת להסביר כיצד יצחק לא מבין שהוא השה לעולה מפרש מלבי"ם בעזרת נימוק הלכתי: לא ייתכן שיצחק הוא השה כי אברהם שם את העצים על שכמו (פס' ו) ואסור לעשות עבודה בקודשים. מלבי"ם משווה בין סיפורנו לסיפור המפורסם על ערב פסח שחל להיות בשבת, וכדי לא להוציא את הסכין לרשות הרבים, תחבוה בצמר הקורבן. מקלנבורג לא מתייחס בפירושו לפסוק זה להלכה.

4. בראשית כג, יג: "וַיִּדְבֹר אֶל עֶפְרוֹן בְּאֲזִנֵי עֵם הָאֲרָץ לֵאמֹר אֵךְ אִם אַתָּה לֹא שָׁמְעִי נְתַתִּי כֶסֶף הַשְּׂדֵה קַח מִמֶּנִּי וְאַקְבְּרָה אֶת מֵתִי שְׂמָה"

... **וכן הדין אצלנו** שמי שנתן מתנה לחברו וידענו שהיה בלבו שאינו נותן לו רק על אופן זה אינו יכול לעשות דבר נגד רצון הנותן ואם לא בטלה המתנה אף על פי שלא פירש, אבל **במכירה אמרינן אגב זוזי גמר ומקני** (ח"מ סי' ר"ז וסי' רמ"א) ועל זה אמר אחר שאני אשנה אחר כך רצונך ואעשה שם אחוזת קבר, אין עצה רק אם יהיה דרך מכר ... מלבי"ם מראה בפירושו שאברהם נהג באופן שמתאים להלכה בימיו: "וכן הדין אצלנו", ובכך מחזק את מעמדה של הלכה זו שכן אף אברהם קיים אותה. הוא נוהג בצורה אנכרוניסטית כאשר מבטל את ההבדלים שבין ימיו לימי המקרא. גם בהמשך פרשת מכירת השדה ממשיך מלבי"ם בקו זה ומפרש כך:

5. בראשית כג, טז: "וַיִּשְׁמַע אַבְרָהָם אֶל עֶפְרוֹן וַיִּשְׁקַל אַבְרָהָם לְעֶפְרוֹן אֶת הַכֶּסֶף אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּאֲזִנֵי בְנֵי חַת אַרְבַּע מֵאוֹת שֶׁקֶל כֶּסֶף עֹבֵר לְשַׁחַר"

וישמע אברהם אל עפרון. עפרון אמר לו ואת מתך קבור, ר"ל שיתן לו המעות אחרי זה ובזה לא היה אברהם קונה את השדה **דצריך שיתן מעות תחילה ואחר כך שטר או חזקה לכן וישקול את המעות תיכף, ובזה נסתלק זכות עפרון**, כפי הדין שאם לקח מעות

מעכו"ם נעשה השדה הפקר, והיה המעות עובר לסוחר, שלא יכול לטעון איזה טענת אונאה.

טיפול הלכתי בנושא זה נמצא גם אצל מקלנבורג כפי שהובא בדוגמא מס' 2 לעיל.

6. בראשית כט, כא: "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לְבֹן הָבָה אֶת אֲשֵׁרְתִי כִּי מָלְאוּ יָמֵי וְאַבְרָאָה אֱלֹהֵי"־

הבה את אשתי וגוי' ואבואה אליה. הוצרך לומר כן, כי לא היה יכול לקדשה בשכר עבודה שעבד שבע שנים, דקי"ל ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, והו"ל מלווה, והמקדש במלוה אינה מקודשת, וכמ"ש באה"ע סימן כ"ח סעיף ז' וט"ו, ואף אם בעל אחר כך סתם אינם רק ספק קידושין כמש"ש סעיף ט"ז. ואחר שהדין הוא שבקטנה צריך אביה דווקא למסרה לקידושין כמש"ש סימן ל"ז סעיף ז' בהג"ה לכן היה צ"ל הבה את אשתי ושיקנה אותה בביאה.

מלבי"ם מגיב על הלשון הגסה "ואבואה אליה" שבפי יעקב. רש"י נדרש לשאלה זו ואומר כי יעקב חשש שמא לא יספיק להעמיד י"ב שבטים: "והלא קל שבקלים אינו אומר כן, אלא להוליד תולדות אמר כך". מקלנבורג מפנה לפירושו של רש"י ומצטט את אברבנאל שמפרש את דברי יעקב כבקשה לבית מסודר אליו יוכל לחזור בסיומו של יום עבודה. לעומתם, מלבי"ם בוחר את האפיק ההלכתי: הוא מפרש את המילים "ואבואה אליה" כפשוטן ומסביר שיעקב היה חייב לנקוט בלשון זו שכן אין קידושין במלווה, ומכיוון שרחל הייתה קטנה היה צריך לבקש את רשותו של אביה.

7. לד, כה-כו: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיּוֹתָם כְּאֲבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שְׁמֵעוֹן וְלוֹי אֶחָי דִּינָה

אִישׁ חָרְבוּ וַיָּבֵאוּ עַל הָעִיר בָּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר: וְאֶת חַמּוֹר וְאֶת שָׁכֶם בְּנוֹ הָרְגוּ לְפִי חָרָב

וַיִּקְחוּ אֶת דִּינָה מִבֵּית שָׁכֶם וַיֵּצְאוּ"

ויהי ביום השלישי. על פי זה נתחייבו הריגה כדין, א] מצד שלא עשו משפט בשכם, שגזל בפרהסיא ולא מיחו בידו, ובנינח נצטוו על הגזל, כמ"ש הרמב"ם בה' מלכים, ב] כי שכם לא רצה לשלח את דינה בטוב ועצרה בביתו, ואם לא היו נותנים לו בטוב היה נלחם בס, והותר ליעקב להוציאה מרשותו על ידי הריגת אנשי שכם שהיו הורגים אותם כי היו נכונים למלחמה ...

כפי שראינו לעיל אצל מקלנבורג, גם מלבי"ם מצדיק מעשי שמעון ולוי בפרט ובני יעקב בכלל במונחים הלכתיים, תוך ניתוח של המצב ואבחנה בין דיני בני נח לדין ישראל. כל זאת כחלק

ממגמתו ללמד סנגוריה על בני יעקב. דרכו של מקלנבורג בפירוש פרק זה דומה, וראה בדוגמה מס' 5 לעיל.

8. בראשית לה, טז: "וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי עוֹד כְּבֶרֶת הָאָרֶץ לְבוֹא אֶפְרָתָה וַתֵּלֶד רַחֵל וַתִּקְרָא בְּלִדְתָּהּ"

ותלד רחל. הנה רחל נשאת באיסור ב' אחיות, רק שקודם מתן תורה היה מותר, וגם שהיה על פי הדיבור להוליד שבטי יה, אבל אחר הברכה שברכו ה' להיות תחת ההשגחה האלוהית, מאז התנוצץ עליהם העניין האלוהי כמו שיהיה אחר מתן תורה, ומאז היה פגם שיחזיק ב' אחיות, בפרט שכבר ילדה את בנימין ונולדו השבטים ולכן מתה רחל. ובוזה תבין דברי חז"ל שמטעם זה מתה ולא נקברה במערת המכפלה.

במסכת פסחים מוזכר העניין שנשואי יעקב לשתי אחיות היו עתידים להיות אסורים לאחר מתן תורה.²¹² נראה כי מלבי"ם הולך בעקבות הגמרא ובעקבות רמב"ן שקושר את הנישואין לשתי אחיות עם קבורת רחל מחוץ למערת המכפלה.²¹³ במקרה זה יישום ההלכה על חיי האבות נעשה כבר לפני מלבי"ם והוא רק מזכיר אותו בפירושו, תוך הציון החרגי לפירושו "שקודם מתן תורה היה מותר", בניגוד למקרים אחרים בהם משתקפת העמדה כי האבות שמרו את כל מצוות התורה שבעל-פה; ייתכן כי מלבי"ם מוסיף סייג זה מכיוון שהוא מופיע כבר בגמרא במסכת פסחים: "שעתידה תורה לאסרן עלי". מקלנבורג לא מתייחס בדבריו כלל לבעיה שיכולה להיות בנישואין לשתי אחיות.

²¹² "דרש רב עזירא ...: מאי דכתיב (בראשית כא) "ויגדל הילד ויגמל" - עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק. לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך, ואומר להן: איני מברך, שיצא ממני ישמעאל. אומר לו ליצחק: טול וברך! אומר להן: איני מברך, שיצא ממני עשו. **אומר לו ליעקב: טול וברך! אומר להם: איני מברך, שנשאתי שתי אחיות בחייהן, שעתידה תורה לאוסרן עלי.** ... אומר לו לדוד: טול וברך: אומר להן: אני אברך, ולי נאה לברך, שנאמר (תהלים קטז) "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא". (בבלי, פסחים, קי"ט ע"ב).

²¹³ "ואני סבור שהיו אלו דברי התנצלות, וגם יוסף יודע שמתה בדרך ונקברה בארץ, וכבוד עשה לה במותה, אבל הכוונה ליעקב שלא הוליד אותה למערה כדי שלא יקבור שם שתי אחיות, כי יבוש מאבותיו, ולאה היא הנשאת לו ראשונה בהיתר, ורחל באהבתו אותה בנדר אשר נדר לה לקחה" (רמב"ן, בראשית מח, ז)

4.2.4 סיכום

נקודת המוצא של שני הפרשנים זהה כמעט לחלוטין. שניהם שואפים לבסס את תוקפה של התורה שבעל-פה על ידי ההוכחה שהיא הפירוש הנכון והלגיטימי היחיד של התורה שבכתב; דבר זה נאמר על ידיהם במפורש במספר מקומות. עיון משווה בפירושיהם של מקלנבורג ומלבי"ם מראה כי לעיתים פירושיהם דומים, אך פעמים רבות הפירושים סובבים סביב עניינים שונים לגמרי. במקומות בהם הפירושים דומים, מקלנבורג בדרך כלל בוחר בדרך פרשנית בעלת נופך משכילי המשולב בדיון תלמודי, בעוד מלבי"ם נשאר בשדה המדרש והפלפול באופן כמעט בלעדי.

ניתן לשער בסבירות גבוהה כי מלבי"ם הכיר את פירוש "הכתב והקבלה", אך לא ניתן לקבוע בוודאות מה היו מניעיו בכתיבת פירוש משלו. הדמיון הרב שהתגלה במספר פירושים, מחזק עוד את השערת²¹⁴ שמלבי"ם הונע לכתיבת פירושו מתוך הזדהות עם מטרותיו של מקלנבורג ויחד עם זאת מתוך חוסר נחת מהתוצאה שהתקבלה.

מעיון בפירושו של כל אחד מהנדונים במחקר זה בפני עצמו, ניתן להסיק כי אף אחד מהם לא הצליח לעמוד במטרה שהציב לעצמו. מקלנבורג אינו מפרש את כל הפסוקים בצורה עקבית, ורבים הפסוקים שלא זכו להתייחסות כלשהי. במקומות שמפרש הוא נשען על טיעונים לשוניים שאינם עומדים במבחן מדעי. חוסר שביעות הרצון שייתכן שמלבי"ם חש בקראו פירוש זה, מובן למדי. מלבי"ם, שבחר להיצמד למדרש ההלכה כנקודת מוצא, אכן הצליח להתייחס לפרטים רבים יותר וכמעט שלא דילג על אף פסוק בפירושו. אולם, גם שיטתו אינה מדעית וכפי שראינו לעיתים הוא רק מרחיב את דברי המדרש ומשתמש בטיעונים מעגליים שמתבססים על מדרש ההלכה כדי להוכיח אותו.

העושר של התורה שבעל-פה עצום. בראיה מפוכחת הגשמת מטרה כעין זו שהציבו לעצמם שני הפרשנים היא כמעט בלתי אפשרית. הפירוש שהובא מפרשת סוטה (סוף סעיף 4.2.2) עשוי לחדד נקודה זו; שני הפרשנים עוסקים באותו פסוק ומתייחסים לאותו דיון תלמודי, ולמרות זאת כל אחד מהם יצר פירוש שונה לגמרי מזה של חברו. בעיני חוקר וקורא בן המאה העשרים ואחת, לפנינו שני פירושים מדרשיים. אולם, עם כל הנאמר עד כאן, אין לי ספק כי בעיני המחברים בני המאה הי"ט, הם אכן הצליחו להגשים את מטרתם וליצור פירוש פשטי המעגן את התורה שבעל-פה, או חלקים ממנה, בתורה שבכתב.

²¹⁴ עיין בראש פרק זה.

שני הפרשנים משתמשים במקרים רבים בשיקולים הלכתיים בפירושיהם (סעיף 4.2.3). לעיתים נעשה הדבר על מנת למלא את אחת ממטרותיו העיקריות של הפרשן כגון: לימוד סגוריה על דמויות מופת, או הוכחת שלמותו של הכתוב. לא תמיד ההסבר ההלכתי נדרש להבנת הפסוקים, בדרך כלל הוא משובץ במונחים הלכתיים מאוחרים מההתרחשות בסיפור. בכל מקרה הבחירה לסטות מדיון ספרותי לדיון הלכתי בהכרח מרחיקה את הפירוש מדרך הפשט. ניכר כי שני הפרשנים הם אנשי הלכה מובהקים אשר בקיאים בחומר ההלכתי לסוגיו. השימוש בחומר כזה בסיפור המקראי עוזר בביסוס מעמדה של התורה שבעל-פה כקדומה, וזו אחת ממטרותיה המוצהרות של הפרשנים. חיזוק נוסף להשערה זאת ניתן למצוא בהשוואה שנערכה בין שני הפרשנים לגבי כל מקרה. על פי רוב, פסוקים שהתפרשו בצורה הלכתית אצל מלבי"ם לא התפרשו כך על ידי מקלנבורג. בהשוואה ההפוכה מצאנו כי במקרים רבים מתוך הדוגמאות שנבדקו, מלבי"ם התייחס בצורה מסוימת לנושא ההלכתי שנדון בהרחבה על ידי מקלנבורג, אולם בצורה יותר מתומצתת. השוואה זו מדגישה עד כמה פרשנות הלכתית אינה מחויבת; במקרים בהם הפרשן בוחר להאריך בדיון הלכתי הוא אינו מחויב לעשות כך משיקולים פרשניים, אלא בוחר לעשות זאת מסיבות אחרות. נראה כי אחת מהסיבות לתופעה זאת, היא ההגנה על התורה שבעל-פה. כך גם טען גוטל במאמרו "פרשנות הלכתית לתורה":²¹⁵

בשולי הדברים, ולצד התועלת הפרשנית, חשוב לציין – ולו בקצרה – את קיומו של מישור עקרוני ואמוני העומד ככל הנראה ברקע גישה זו (של פרשנות הלכתית. מ"ד). איחודן של תורה שבכתב ותורה שבעל-פה למקשת מערכת אחת; עיגונה של ההלכה ושיבוצה במקראות; הצגתן של דמויות מקראיות כדמויות הלכתיות, בכל אלה יש לראות לא רק העברת מסר **חינוכי** לדורות אלא גם ביסוס על יסוד **אמוני** ראשון במעלה. "אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי" (תה' סב, יב) – דבר ה' מסיני במובנו הרחב והכללי. במובן זה, מסיני קיבלנו תורה – כפרשנותה ההלכתית, ודווקא משום כך הדגישו פרשנים אלה כיצד יכולה ההלכה הידועה היום לחשוף למפרע עומק משמעם הפשוט של מקראות שבכתב.

המקרים שנידונו לעיל מראים את השפעתו של הפולמוס על דרכי הפרשנות ולא רק על תוכן הפירושים. למרות סיווגם של חלק מהפירושים שהובאו כדרש, קשה להכריע האם גם הפרשנים ראו את פירושיהם כך; מקלנבורג ומלבי"ם שאפו לפרש בדרך הפשט וראו את עצמם כפרשני פשט.

²¹⁵ גוטל, פרשנות הלכתית לתורה, עמ' 223. ההדגשות במקור.

מכיוון שהצמידות לטקסט היא גבוהה ומכיוון שאין סטייה מהנושא העיקרי, נראה לי כי תפיסתם זו לא השתנתה גם במקרים בהם אנו חשים שהתרחקו מהפשוט.

4.3 סוגיות הלכתיות שנויות במחלוקת בתקופה

מעבר להתייחסויות כלליות לרפורמה כתופעה, מדי פעם עוסקים הפרשנים במצוות ספציפיות שהיו מושא לשינוי או לדיון על שינוי. במקרים מסוימים אגב העיסוק במצווה בפסוק באה הערה פולמוסית, כמו בנושא ברית המילה, שנדון אגב מילת אברהם או בקשת בני יעקב מאנשי שכם למול עצמם. במקרים אחרים הקישור אסוציאטיבי ובא אגב דיון בנושא אחר, כמו בהתייחסותו של מלבי"ם למאכלות אסורים אגב פירושו לסיפור הנחש בגן עדן. להלן יובא הרקע ההיסטורי של הדיון סביב כל מצווה ולאחריו ההתייחסות של הפרשנים אל אותה מצווה.

4.3.1 ברית מילה

בשנת 1844 יצא לאור קובץ ובו תשובותיהם של רבנים שונים מאירופה המערבית בעניין אב שמסרב למול את בנו.²¹⁶ הרבנים התבקשו לחוות את דעתם בתשובה למכתבו של הרב טריאר, רבה של פרנקפורט על מייך באותה תקופה. כ"ץ²¹⁷ דן באריכות בנושא מי שבחרו שלא למול את ילדיהם, בכוחן של הקהילה והמדינה לכפות עליו את המילה ובהבדל שבין אי קיום ברית מילה לבין אי קיום מצוות עשה אחרות, כגון נטילת לולב או הנחת תפילין. במשך השנים התבסס מעמדה של מצוות מילה כמצווה מיוחדת, המצביעה על שייכות לעם היהודי, וכעת, כאשר הנושא עמד לדיון, נזקקו הרבנים להסברים רעיוניים – עקרוניים ולא רק הלכתיים. מנגד, המערערים על מצוות המילה טענו כי המצווה ניתנה לאברהם ואינה תקפה לדורות. כדי להפריך דעה זו נאלצו הרבנים שנתנו את דעתם בנושא לחזור אל המקור המקראי של המצווה כדי להוכיח שהיא תקפה גם אחרי אברהם אבינו.²¹⁸ כאחד הרבנים שנדרשו לעניין באותו קובץ, כתב הרב מקלנבורג: "ושפיר פסק מר הגאון נ"י דמי שאינו מניח למול את בנו בשאט נפש, מזדון לב, מכפירת התורה, הוא מין ואפיקורס ויצא מכלל ישראל ופסול לעדות ולשבועה".²¹⁹ למרות דעתו כאן, לא ניתן למצוא בפירושו לציווי הברית לאברהם בבראשית יז התייחסות פולמוסית ישירה. הפירוש של מקלנבורג סובב סביב עניינים הלכתיים מהם ברור כי לדעתו מדובר בחיוב לדורות ולא רק בציווי

²¹⁶ טריאר, על המילה.

²¹⁷ כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 123 – 149.

²¹⁸ כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 138.

²¹⁹ טריאר, על המילה, עמ' 231.

חד פעמי לאברהם, כפי שטענו מי שרצו להפקיע את תוקפה של מצווה זו.²²⁰ את דעתו בעניין המילה מצאנו במקומות אחרים בספר בראשית.

מקלנבורג:

כדי להבין את דברי מקלנבורג בנושא המילה בצורה יותר טובה, אביא את דברי הרב מדיני בספרו שדי חמד²²¹ שבו הוא מביא מספר תשובות של רבנים לגבי ביצוע המציצה על ידי מכונה.²²² במכתב הראשון מובאת תשובתו של הרב יוסף זכריה שטרן משאויל, שמצטט מספר "שבילי דוד" מאת "(מ)הגאון המובהק ר' דוד לייב זילבערשטיין אבדק"ק וואיטצען לקהל אטערדאקסען". בין השאר הוא כותב כך:

...והנה כפי אשר נתפשט כבר באיזה מקומות החדשים מנעו מציצה מדינא אם אין זה כנגד הגמרא כמ"ש כשרין למול ילדי ישראלים הכשרים אף כי אין מקיימין חיבוב מצוה כמ"ש אמנם ראוי לקהל לתקן כן שלא ליקח מוהל כזה למול ילדי הכשרים כי על כל פנים זה **דרכי החדשים** לעקור דת תורתנו וצבור יכולים לתקן למגדר מילתא בדבר שרוב הצבור יכולין לעמוד בו **והוסיפו עוד באיזה מקומות לבטל הפריעה** כדרכם לבטל מעט מעט...

המכתב שנכתב בשנת תרנ"ב (1852) מתעד מקרים בהם ביטלו לא רק את המציצה אלא גם את הפריעה. לאור דברים אלה ניתן להבין יותר טוב את פירושו של מקלנבורג על בראשית יז, יא:

1. "וּנְמַלְתֶּם אֶת בְּשַׁר עֶרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם":²²³

בשר ערלתכם. יש לפרשו באחד משני פנים, האחד מלת בשר הוא כנוי לאבר המשגל בלה"ק כמו גדלי בשר (יחזקאל ט"ז), ...וערלה הוא שם לאותו עור המכסה את העטרה...; והב' מלת בשר הוא בעצמו שם לעור החופה את הגיד, וכן קראוה במשנה ובתלמוד בשר

²²⁰ כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 138. כ"ץ מדגיש כאן ובמקומות נוספים במאמר זה כי רק הקיצוניים מבין הרפורמים ביקשו לבטל את מצוות המילה.

²²¹ מדיני, שדי חמד, ח, עמ' 246.

²²² מקריאת ההלכה הבאה ניתן להבין מהן "פריעה" ו"מציצה". "כיצד מוהלין? חותכין את כל העור המחפה את העטרה עד שתתגלה כל העטרה, ואח"כ פורעין את הקרום הרך שלמטה מן העור בצפורן ומחזירו לכאן ולכאן עד שיראה בשר העטרה, ואח"כ מוצץ את המילה עד שיצא הדם ממקומות רחוקים כדי שלא יבא לידי סכנה, וכל מי שאינו מוצץ מעבירין אותו, ואחר שמוצץ נותן עליה אספלנית או רטייה וכיוצא בהן." (רמב"ם הלכות מילה פרק ב, הלכה ב) "מציצה על ידי מכונה" פירושה להשתמש בגזה על מנת להספיג את הדם והונהגה מטעמי הגיינה. כיום נהוג להשתמש במבחנה לצורך זה.

²²³ בדפוס מופיע הפירוש על המלים "בשר ערלתכם" בפסוק י".

החופה את רוב העטרה, ...ויש הבדל בין שני הפירושים האלה והוא, **אם נתנה פריעת מילה לאברהם אבינו אם לא**, כי לאופן השני נוכל לומר שבכוונה קראה התורה את העור בשם בשר, לכלול גם את הקרום הרך שלמטה מעור העליון הדבוק לבשר שהוא באמת כבשר עצמו, ואתי' כמ"ד בב"ר המול ימול מילה ופריעה, ואפשר שגם ציצין דעור הפריעה מעכבין וכדעת ר"ת שם בתוס' יבמות ד"ה סוף מילה.

מקלנבורג מתלבט בין שתי גישות בהלכה. הוא מציג שני פירושים אפשריים לסמיכות "בשר ערלתכם" ואת ההשלכה ההלכתית של כל פירוש. לאחר דיון ארוך יחסית הוא מגיע למסקנה שפריעה ניתנה כבר לאברהם אבינו. בהתחשב במצב הדברים כפי שמשתקף בתשובה שצוטטה לעיל, ברור יותר מדוע מתעכב הפרשן על השאלה האם הפריעה ניתנה לאברהם אבינו או לא. אם היה מי שהטיל ספק בדבר הצורך בפריעה כחלק ממצוות המילה, הספק יקטן אם יהיה ברור כי הפריעה ניתנה כבר לאברהם. מכיוון שכל עניין המילה עמד במוקדו של דיון ציבורי, חשוב לפרשן להוכיח שכל פרט ופרט של המצווה הוא חלק אינטגרלי של המנהג המקורי ובכך לצמצם את החלק של ההלכה המאוחרת או המנהג בהם ערכו שינויים ביתר קלות. חלק ממלחמתם של האורתודוקסים הייתה לעגן כמה שיותר מנהגים כמצוות ובכך לשמור על קיומם.²²⁴ על ידי שיוך הפריעה לאברהם אבינו, מקלנבורג הופך אותה למצווה מהתורה. בנוסף לכך, שיוך מצווה כלשהי לאחד מאבות האומה מעניק לה משנה תוקף מבחינה פסיכולוגית. מי שמקיים את ברית המילה לא רק מקיים הלכה שנקבעה על ידי חז"ל או ניתנה למשה מסיני, אלא מקיים טקס שניתן לאבי האומה הראשון, אברהם.

2. על הפסוק בבראשית לד, טו: "אֵךְ בָּזְאת נָאוֹת לְכֶם אִם תִּהְיוּ כְּמִנֵּי לְהַמְלֵ לְכֶם כָּל זָכָר" דן

מקלנבורג בחשיבותה של מצוות המילה שנבחרה כתנאי לקשרי נישואים בין משפחת

יעקב לעם זר, תוך שימת לב לניסוח המדויק.

אם תהיו כמנו להמול. מדלא אמרו בלשון קצר אם תמולו לכם כל זכר, יראה שאין המכוון מהם מעשה המילה לבדה כ"א גם **התכלית העיקרי שעם המילה והוא שמירת המצות**, עכ"פ שבע מצות בני נח שהיו מצווים עליהם וזהו אם תהיו כמונו, תסכימו להשתוות עמנו, כמו שאנו נוהרים בקיום מצות אלה ככה גם אתם תהיו נוהרים לשמרם,

²²⁴ועיין: כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 18 – 20; גוטמן, מאבק על הרפורמה, 107 – 113.

ולפי שהמילה היא אות למי שנכנס בברית שמירת המצות לכן ביארו בפירוש מעשה המילה, ואמרו להמול וגו' טעמו אחר שתהיה נמולים תהיו נזהרים להיות לגמרי כמונו, והם הדברים המצטרפים אל המילה... כי מעשה המילה קדום בזמן אל ההסכמה להיות כמונו אבל שכס וחמור בדברם אל אנשי שכס לא הזכירו רק מעשה המילה לבד והעלימו את המצורף עם מעשה זו להיות כמוהם לגמרי בשאר דברים כי מחשבתם היו להשאר ללכת אחרי הבלי אלילים ולא זו בלבד שבטלו את התנאי שהותנה עמהם, עוד הוסיפו להרע לעשות מעשה המילה רק לפנים, ולהיותו סבה להרויח קניניהם, כאמרם מקניהם וגו' ובזה מצאו בני יעקב מקום להנקם מהם:

הפרשן שם דגש על המילים "תהיו כמונו", אשר לכאורה נראות מיותרות. מובן שאם בני שכס ימולו את עצמם אזי יהיו כמו בני יעקב. מכאן מבין מקלנבורג כי עניין המילה הוא סימן חיצוני לברית עם ה', אשר משמעותה התחייבות לקיים את המצוות במלואן. כלומר קיום ברית המילה מציין השתייכות לקהילת שומרי המצוות. יש כאן ניצול הזדמנות לדון במשמעותה של מצוות המילה, דבר העשוי להתפרש על רקע הפולמוס בנושא שהעסיק את יהודי מערב אירופה בתקופה הנדונה. מקלנבורג מנצל את ההזדמנות לחזק עוד את קיום מצוות המילה מול הטוענים שיש לבטלה או לערוך בה שינויים.

3. סיפור נוסף במרכזו עומדת ברית המילה מופיע בשמות ד, כד – כו. משה לא מל את בנו ומשום כך ה' רצה להרגו. צפורה הצילה את בעלה בכך שמלה את בנם. מקלנבורג מנצל סיפור זה כדי לבטא שוב את חשיבותה של מצוות המילה.

בהמשך דבריו בפירוש צורת הרבים של המלה "מולות" הוא מביא את פירושו של ראב"ע הטוען כי צורת הרבים קשורה לצורת הרבים במלה "דמים", אך מעדיף את פירושו של ספורנו ורבינו בחיי שהינו בעל גוון פולמוסי יותר:

למולות. שם דבר, והנה על לשון רבים בעבור דמים (ראב"ע), ויותר יתכן דברי רע"ס ורב"ח, למולות שתי מלות, שהן כריתת המילה והפריעה.

אמנם שיטתם של ספורנו ורבינו בחיי פחות קרובה לפשט, אך היא מזכירה שוב נושאים שהיו שנויים במחלוקת. כך נפתח פתח למקלנבורג להזכיר את מרכיביה של מצוות מילה ולטעון שבלעדי אחד מהם היא איננה שלמה, בניגוד לטענות המבקשים לבטל את המילה או לערוך בה שינויים, ובעיקר ביטול הצורך בפריעה.

4. סיוע ממקור לא צפוי למצוות המילה נמצא גם בספר ויקרא בפירוש על הפסוק העוסק בערלת הפירות: "וְכִי תֵבְאוּ אֶל הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶם כָּל עֵץ מֵאֵל וְעֵרְלֶתֶם עֵרְלֶתוֹ אֶת פְּרִיו שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֵרְלִים לֹא יֵאָכֵל" (ויקרא יט, כג)

...וענין ערלה בזה הוא ערלה מוסכמת דתיית לא מוחלטת, עד שקודם שנצטוו אברהם על המילה לא היה ג"כ העור ההוא של העטרה נקראת ערלה, ואפשר היה לה שם אחר אם עור סתם או עור ראש הגיד, רק אחר שנצטוו על המילה אז הוחל לקרוא לעור ההוא בשם ערלה, בשהיא נכנסה בחיוב להנטל, וכל שלא ניטלה הרי היא ערלה, והנושא אותה הוא ערל, והוא טעם כמוס באוצר המלך ה' צבאות שצוה על כך ואין אתנו יודע עד מה, כי זה שאמרו הטבעיים שהעור החיצון של הגיד שאינו נמול מעכבת תמצית הלחיות ומתילד לפגעים רעים הבאים מן המשגל, לא יספיק למה שצוה הש"י לאברהם בן צ"ט שנה להמול, וע"כ יש טעם כמוס בדבר...

נראה כי הנושא של ברית המילה כל כך בער בעצמותיו של מקלנבורג, עד שכל הזדמנות לעסוק בנושא נוצלה על ידיו, גם אם הקישור אינו ישיר. יש להדגיש כי החלק המצוטט הוא חלק קטן מתוך הפירוש הכולל, אך עם זאת הסטייה מהנושא המרכזי, ערלת הפרי, משמעותית למדי. הפרשן עומד על כך שאין למילה טעם רציונלי ומפליג בשבחה תוך שימוש באוצר מילים בעל קונוטציה חיובית ביותר: "והוא טעם כמוס באוצר המלך ה' צבאות".

סיכום

מקלנבורג מחזק את קיום מצוות המילה בשני מישורים: הוא מעגן היטב בתורה שבכתב את כל פרטי המילה, ומתייחס באופן כולל לחשיבות המצווה. בכל המקרים שהובאו לעיל חשיבות קיום מצוות המילה אינה מנומקת בצורה רציונלית אלא רעיונית. סביר להניח כי רטוריקה מעין זאת לא הייתה עומדת במבחן פולמוס ישיר עם מי שרצו לבטל את המילה או לערוך בה שינויים, ולכן מתחזקת הדעה כי מטרתו של הפרשן היא חיזוק מי שעדיין לא נקטו בעמדה חדשנית או מי שמחפשים חיזוק להמשיך בדרכם המסורתית משכבר הימים.

מלבי"ם

מלבי"ם דן בנושא המילה סביב מילתו של אברהם בפרק יז, ובפירושו לפסוק י הוא מבדיל בין הברית ובין אות הברית, ואומר כי במקרה של ברית מילה יש זהות בין הברית ובין אות הברית:

1. "זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו המול לכם כל זכר"

הנה יש הבדל בין ברית ובין אות ברית, למשל בברית מי נח הברית היה שלא יביא מבול והקשת אשר בענן היא אות הברית, אבל בברית המילה, המילה היא הברית והיא בעצמה אות ברית, ובאר תחילה איך שהיא הברית, שע"ז אמר זאת בריתי אשר תשמרו, המול לכם כל זכר, ר"ל שמצות המילה אינה רק כריתת בשר הערלה, רק שעם כריתת בשר הערלה תמולו גם ערלת האוזן וערלת השפה וערלת הלב, כי כל זמן שהערלה בבשר היא מתפשטת בכל הגויה בין על כח הלב והמחשבה בין על כח הדברי בין על השמועה לדברי ה' ומצותיו, ועל ידי הסרת הערלה עפ"י מצוה חוקיית שחקק ה' תסירו כלל הערלה ותמולו לכם היינו לעצמכם עד שימול כל זכר, שכלל גוית הזכר תהיה נמולה בכל חלקי הגויה... ובזה יתקיים הברית האלהי להיות לכם לאלהים, וערלת החומר לא תבדיל ביניכם לבין אלהיכם.

נראה שדברי מלבי"ם מופנים נגד הדעה הנוצרית האומרת כי מילה היא מליצה למילת הלב, כלומר עניין רעיוני ולא פיזי. הפרשן מדגיש כי ביסוד המילה הרעיונית עומדת המילה הפיזית. לדעתי, ייתכן כי ניתן להבין את דבריו כמכוונים גם אל הפולמוס הפנים יהודי בעניין המילה. ידועה תופעה של הורים שבחרו להטביל את ילדם לנצרות אף על פי שהם נשאר יהודים, וכן מתועדים מקרים בהם הורים ביקשו לרשום את בנם כיהודי ברישומי הקהילה, למרות שלא מלו אותו.²²⁵ בעיקר כנגד האחרונים מלבי"ם שולל לחלוטין את האפשרות שאדם שלא נתן בגופו את אות הברית יהיה חלק מהברית, כלומר ייחשב כיהודי.

מלבי"ם מאמץ הגישה הטיפולוגית בפירושו על המילה ועוסק בטעמי המצוות. עצם העיסוק הזה מעיד על מגמותיו הפולמוסיות והאפולוגטיות.

2. עידוד עקיף למצוות המילה ניתן למצוא בפירושו של מלבי"ם לפרק יח פסוק א: "וַיָּרָא

אֱלֹהֵי ה' בְּאֵלֶי מִמְרָא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֵהָל כְּחֹס הַיּוֹם". מלבי"ם מדייק בלשונו של

הפסוק ומסיק כי לאחר המילה דרגת הנבואה של אברהם גבוהה יותר:

²²⁵ כ"ץ, ההלכה במיצר, עמ' 124.

... וספר שנתעלה אחר המילה בענין השגת הנבואה בעלוי רב על מדרגת נבואתו בעוד שהיה ערל...

מלבי"ם ממשיך את דבריו ופורט חמישה עניינים המוכיחים שכעת דרגת הנבואה של אברהם גבוהה יותר מאשר הייתה לפני עריכת הברית. אפילו אברהם שחווה התגלות אלוהית בעבר עולה בדרגתו לאחר ברית המילה. ניתן לראות בכך מסר שנועד להגביר את חשיבות המילה בעיני היהודים עצמם. כפי שהוזכר לעיל, גם בפירושו על ארבעת הבנים מתייחס מלבי"ם למצוות מילה כאחת המצוות אותן רוצים הרפורמים לבטל.²²⁶

4.3.2 שמירת כשרות

ברבע השני של המאה התשע – עשרה חלה התרופפות נוספת בקיום מצוות. שמירת הכשרות הייתה אחת המצוות הראשונות בה חדלו להקפיד, מאחר והיא סימלה את ההבדל בין היהודים לגויים והפריעה ליהודים בהתערות החברתית.²²⁷ מניחים²²⁸ כי עד סופה של המאה רוב המשפחות בגרמניה לא שמרו על כשרות: לא הקפידו על הפרדת בשר וחלב ועל שחיטה כשרה. אכילת חזיר הייתה השלב האחרון בזניחת חוקי הכשרות, שאחריו נפרץ הגבול לגמרי. ביטוי ישיר למצב זה ניתן למצוא במכתב שכתב א' גייגר ליום טוב ליפמן (ליאופולד) צונץ במרץ 1845:²²⁹

...ועתה הגיעו אלי ממקור פרטי ידיעות האומרות שפתאום הנהגת בביתך כשרות על כל הכרוך בכך. מכבד אני את הצורך להתחשב בגורמים שונים ובנסיבות הקיימות, בהיותך מנהל הסמינר, לא הייתי רואה בכך מאומה. אולם נאמר לי שראית בכך צורך עקרוני – ללא-קשר עם מעמדך. זאת-אומרת שיש להתבצר, להידבק בקיים וכו'. על כך הנני תמיה. הרי דווקא דיני הכשרות הם כה חסרי-טעם, כה פוגעים בחיים החברתיים. וערכו של כל דבר שהוא, עולה בעיני על ענף זה של הפרקטיקה הרבנית, שדקדוקי העניות שלו פותחו עד כדי שיגעון. וכלום לא חשובה אחוות האדם, אחוות הלבבות, מחידוש של רגש דתי בדלני, מפוקפק וחיוור ביותר?! והריני שואל את עצמי: 'הייתכן שצונץ חושב כי בכך יביא

²²⁶ לעיל, עמ' 70 – 71.

²²⁷ מאיר, יהודי גרמניה, ב, עמ' 148 – 149.

²²⁸ שם, ג, עמ' 77.

²²⁹ אברהם גייגר: 1810 – 1874, מראשי תנועת הרפורמה ומחוקרי "חכמת ישראל". יום טוב ליפמן (ליאופולד) צונץ: 1794 – 1886, מגדולי חוקרי היהדות במאה ה-19, מייסד "חכמת ישראל".

תועלת?! הייתכן כי הוא מאמין שזוהי הדרך אשר תוביל אותנו לקראת יהדות בריאה, מעוררת רוח ואופי ומעודדת פעולה, יהדות שכמובן תהיה גם אנושית במלוא מובן המילה!²³⁰...

גייגר המום מכך שצונץ החליט לשמור כשרות, ומחווה את דעתו על חוקי הכשרות שיוצרים חיץ בין היהודים לסביבתם ומונעים את השתלבות היהודים בה. כאשר המטרה שעומדת לנגד עיניו של גייגר היא יצירת "יהדות בריאה" ו"אנושית", שמירת כשרות שעומדת כתריס נוסף בין החברה כללית לחברה היהודית אינה דבר נחוץ לדעתו.²³¹

מלבי"ם

לעיל²³² ציטטתי את פירושו של מלבי"ם על הפסוק: "וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֵּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְעוּ בוֹ פֶּן תִּמְתּוּן: וְיֹאמַר הַנָּחֵשׁ אֶל הָאִשָּׁה לֹא מוֹת תִּמְתּוּן" (בר' ג, ג-ד):

ובזה למדנו דרך ההסתה ופיתוי הנחש אשר הוא נוהג עוד היום הזה, שאם יבוא אדם לדרוש אחרי טעמי המצוות כאשר יעשו המתפרצים בעם שידרשו עליהם מדוע אסר ה' מינים הטמאים וירצו למצוא בהם הטעם שהם מזיקים לגוף האוכלם, וכשיתברר להם אחר כך שאין בהם סכנה לגוף ישליכו המצווה אחר גוים.²³³

מלבי"ם מגנה את הדורשים טעמי מצוות על מנת להוכיח שאין תקפות יותר ומשתמש בדוגמה של מאכלות אסורים. פירוש זה שופך אור על שני עניינים במחלוקת מתקופת הפרשן. הראשון, כפי שהזכרנו לעיל, הוא כנגד עצם ביטולן של מצוות. השני, באופן ספציפי כנגד אכילת אוכל לא כשר.²³⁴ עצם השוואת מי שמבטל את המצוות לנחש, יחד עם הביטויים "הסתה" ו"פיתוי", והכינוי "המתפרצים", יוצרים אווירה שלילית שמבהירה היטב לקוראי הפירוש כיצד כדאי להם לנהוג. בנוסף, מלבי"ם יוצר אנלוגיה בין הציווי שלא לאכול מעץ הדעת שניתן ישירות לאדם ולחיה

²³⁰ גייגר, התיקונים בדת, עמ' 118.

²³¹ בעוד שעבור גייגר ביטול חוקי הכשרות היה עניין עקרוני, ייתכן מאוד כי רוב היהודים שזנחו חוקים אלה עשו כך מתוך נוחות אישית ולא מתוך עיקרון מסוים.

²³² סעיף 4.1.2

²³³ בין המוצאים טעמים רפואיים למצוות הכשרות אזכיר את רמב"ם במורה נבוכים, חלק ג', פרק מ"ח וכן את ספר החינוך במצווה ע"ג ובמצווה קמ"ז.

²³⁴ עוד בעניין עמדתו של מלבי"ם בנושא מאכלות אסורים ראה: שכטר, משנתו של המלבי"ם, עמ' 222. לדעת מלבי"ם הסיבה למאכלות אסורים היא שטבעה השלילי של הבהמה הנאכלת ישפיע לרעה על נפשו של האוכל. דעה זו מובאת בקשר לגיד הנשה, בראשית לב, לג.

לבין מצוות הכשרות, כדי לומר שגם היא ניתנה ישירות מהאל. בניגוד לשיקולים החברתיים המשתקפים בדברי גייגר שהובאו לעיל מלבי"ם מייחס את זניחת הכשרות לשיקולים אקדמיים.

4.3.3 אכילת קטניות בפסח

בקרב יהודי אשכנז קיים מנהג קדום שלא לאכול קטניות בפסח. בין הפוסקים קיימת הסכמה כי במקרים קיצוניים, למשל במקרה רעב, יש להתיר באופן זמני אכילת קטניות בפסח.²³⁵ אולם, בתשובה שכתב מתייחס החתם סופר להתיר לאכול קטניות שניתן בווסטפליה. למרות ניסיון מסוים ללמד זכות על אותו היתר, ניכר כי דעתו כלל אינה נוחה ממנו. בהתייחסות כללית למנהגים הוא אומר כך:

... מ"מ אין להתיר מנהג ראשונים בלי טעם, אדרבא עלינו להוסיף גדרים וסייגים ולא
אכשר דרא [ואין הדור כשר, ראוי] כי בעוונותינו הרבים הדור פרוץ במלואו ויש להוסיף
אומץ להחמיר ולא להקל וכיון שהציבור יכולים לעמוד ועמדנו בה כמה מאות שנים
מהיכי תיתי [מהיכן תבוא] להתיר...

בהמשך דבריו הוא מדגיש כי אין ללמוד מהיתר זה למקום אחר.²³⁶ נראה כי התנגדותו החריפה של החתם סופר נובעת מכוחו של המנהג שהשתרש בקרב הקהילות ויותר מכך היא תגובת נגד להידרדרות הכללית שחלה באותו דור בשמירת מצוות, שגרמה לאורתודוקסים להתבצר בעמדותיהם בתקיפות יתר.²³⁷

מלבי"ם

מלבי"ם מתייחס לנושא אכילת הקטניות כמעט בדרך אגב בפירושו על ארבעת הבנים שהובא לעיל,²³⁸ אולם מההקשר הכללי של דבריו ניתן להבין עד כמה חמור היה האיסור לאכול קטניות בעיניו:

²³⁵ מדיני, שדי חמד, עמ' 170 – 173.

²³⁶ חת"ס, שו"ת, אורח חיים, תשובה קכב.

²³⁷ סיגל, מלחמת הקטניות, מתאר מקרה שהתרחש בשנת 1868. בעקבות חוסר בתבואה מחיר החיטה ותפוחי האדמה עלה ולקראת פסח נעשתה פנייה אל הרבנים על מנת שיתירו אכילת קטניות. היו מי שהתירו באופן זמני אכילת קטניות, אולם רבנים אחרים שללו את ההיתר מכיוון שמשכילים שערכו שינויים אחרים בדת היו מעורבים בבקשתו.

²³⁸ עמ' 70 – 71.

...ואז הורה ג"כ רועה אוילי לבטל כל החומרות שיש באיסור חמץ שחמץ בטל בששים,

ואף כי להתיר לאכול קטניות וכדומה...

מלבי"ם כורך בנשימה אחת איסור מן התורה ומנהג בתר-תלמודי, אכילת חמץ ואיסור קטניות, ומשייך את ביטול החומרות הללו ל"רועה אוילי", התבטאות המצביעה גם היא על עומק הזעזוע שחש מלבי"ם לנוכח האפשרות שמישהו יעלה על דעתו להתיר אכילת קטניות בפסח.

4.3.4 שמירת שבת

חילול השבת נבע משני סוגים של מניעים: היו מי שחדלו לקיים אורח חיים דתי ממניעים חברתיים, כחלק ממגמה כוללת של חילון, ובתוך כך חדלו משמירת שבת, ולעומתם היו אידיאולוגים שחשו צורך בשינוי תוכנה של השבת. הרצון לשינוי כזה התבטא בדיונים של ועידת הרבנים השלישית שנערכה בברסלאו,²³⁹ בהם משתקף רצון לשמור על מהותה של השבת כיום מקודש ומיוחד אך יחד עם זאת לא הורגש צורך בקיום הלכות שבת בצורה מסורתית.

מקלנבורג

1. בפירוש שלהלן מתייחס הפרשן לשביתה ממלאכה ולקיפוח פרנסה שעלול לבוא בעקבותיה. אין כאן ויכוח אידיאולוגי עקרוני על צביונה של השבת, אלא עידוד פרקטי שלא לחלל את השבת.

שמות לא, יג: "...אֲךְ אֶת שְׁבֻתִי תִשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הוּא בְּיָנִי וּבְיַנְיָכֶם לְדַרְתֵּיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְשֵׁיכֶם"

מקלנבורג שם במרכז הדיון את המילה "מקדשכם" ואת משמעותה. הוא קושר זאת לציווי "קדושים תהיו" המופיע בויקרא יט, א, ומגיע למסקנה כי משמעות הקדושה היא הנהגה נסית, מעל חוקי הטבע. בהקשר של שמירת השבת מי ששומר את השבת ושובת ממלאכה ביום זה למרות שמסכן בכך את פרנסתו, הוא הקדוש.

מקדשכם. ... וכן המתרחק מתאוות הממון של איסור שמונע את עצמו ביום השבת מעסקי העולם נקרא קדוש, ועל זה אמר ושמרתם את השבת כי קדש היא לכם, שמתרחק בה מתאוות הממון נגד טבע ויצר הלב... ואף שמדרך מהלך הטבע מיעוט העסק

²³⁹ ראה לעיל סעיף 2.3.

ימעט הרווחת הממון, הוא ית' ישלח שפעת ברכתו בדרך קדשו להשלים בימי המעשה מניעת ההרוחה ודי בזה למאמין:²⁴⁰

בדברים הללו משתקפת סיבה נוספת לחילול שבת והיא חשש מפגיעה בפרנסה. הפרשן מעודד את קהל קוראיו להאמין בה' ולשמור את השבת מבלי לחשוש שמא תקופח פרנסתם. למעשה, הוא לא מספק לקוראיו פתרון אמיתי לקיפוח הפרנסה בשבתות, אלא רק מחזק את אמונתם על מנת שימשיכו לשמור שבת. הסיום במילים "ודי בזה למאמין" מדגיש את אופיו הפולמוסי של הפירוש; זהו חיזוק לקוראי הפירוש שלא יתפתו לפתוח את עסקיהם בשבת למרות הרווח הצפוי בטווח המידי. הכינוי החיובי "מאמין" בא לחזק את קהל הקוראים ומהווה מעין הבעת אמון בו שידע מהי הדרך הנכונה.

2. מי שלא מסתפק בחיזוק חיובי, יוכל למצוא גם חיזוק שלילי לשמירת השבת בסיום הפירוש על הפסוק הבא:

שמות לא, יד: "מחלליה מות יומת כי כל העשה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמיה" ויראה שממקרא זה יצא לרבותינו לומר המחלל שבת בפרהסיא הוא מומר לכל התורה כולה, כי לפי המבואר הדבר מפורש בלישנא דקרא, שהמחלל את השבת הוא נכרת ונבדל מעדת ישראל.

מקלנבורג שב ומזכיר עיקרון ידוע לפיו חילול שבת שקול כנגד הפרה של כל התורה ומוציא את עצמו מכלל ישראל. בראיה כוללת של דבריו כאן ובפסוקים הסמוכים נוצר אפקט של עידוד לשמירת שבת הן בדרך חיזוק חיובי והן בדרך איום.

מלבי"ם

שמות כ, ח-יא: "זכור את יום השבת לקדשו: ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך: ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ועמיתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך: כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על פן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו:

²⁴⁰ במכילתא כי תשא יד: "כי קודש היא לכם מגיד שהשבת מוספת קדושה על ישראל (מה לפלוני חנותו נעולה שהוא משמר את השבת מה לפלוני בטל ממלאכתו שהוא משמר את השבת) נולא עוד אלא כל מי שמשמר את השבת] מעיד למי שאמר והיה העולם שברא את עולמו בשישה ימים ונח בים השביעי..."

... ובשבת ינהיג הנהגה שבה ישבית חוקי הטבע... וקבע הנהגה הנסיית... מורה שהוא יום קדוש ואין לעשות בו מלאכה, ומצד שבו קבע הנהגה השגחיית נסיית **שבה ישפיע שפע ברכה ממקור הברכה העליונה נעלה מן הטבע** ברוך אותו, כי בהנהגה הטבעיית אין בו ברכה כי הוא נמדד ונשקל ונגבל בגבול ובקצב ואין ברכה שורה בדבר המנוי ונגבל... והטעם שנזכר בדברות אחרונות זכר ליציאת מצריים יצדק על "זכור" שמטעם זה המצוות עשה לענגו ולכבדו ולקדש בו לסימן שאנו מתנהגים למעלה מן הטבע שאין בה עונג ושמחה והרחבה, כי **רק ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה...**

מלבי"ם מציג את השבת כעניין ניסי, יום שבו חוקי הטבע אינם קיימים. מכיוון שכך, שיקולים רציונליים של פרנסה אינם רלוונטיים ליום זה. יש בדברי מלבי"ם התייחסות מרומזת לאותה בעיה אליה התייחס מקלנבורג של חילול שבת מטעמי פרנסה. מלבי"ם לא מתכחש לכך שמבחינה טבעית הפסקת העבודה יום בשבוע תביא לקיפוח הפרנסה, אך הוא מעודד את קוראיו בכך שאומר כי שיקולים מעין אלה לא תקפים בשבת.

4.3.5 גילוח הזקן

מקלנבורג

ויקרא יט, כז: "לא תקפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנד"

...וממה שאמרו (שם בקדושי), נכתוב קרא "את שבזקנד מאי פאת זקנד" מבואר כי זקן דקרא אינו השער כ"א הלחיים מקום השער. ועוד אם זקן דקרא הוא השער, היה מסמך הזקן לפאה לומר לא תשחית זקן פאתך. **ולא הוצרכתי לבאר זה לפשיטותו לולי ראיתי מגמגמים בזה...** ובתשו' נודע ביהודה מ"ת סי' פ' היטיב להשיב בזה על חכם אחד שהתעורר לחלק בענין תגלחת הזקן. אמנם בתשוב' בשמים ראש סי' ח"י כתב שהלוקח שער הזקן תחלה במספרים עד שלא יניח כדי לכוף ראשן לעיקרן אז כשמביא עליו תער אין כאן איסור שאין זה קרוי פאה ולא שער כדמשמען סוגיא דנזיר שאין זה גלוח כלל וכאן לאיסור גלוח בעינן, ע"ש... **ולדעתי דברי שגגה הם שמדמה דאורייתא לדרבנן...** וכל מעיין ישפוט בצדק שדברי שגגה כאלה לא יצאו מידי אחד הראשונים, והאמת עד לעצמו: בפתח הפירוש יש עיסוק בשאלה מהו הזקן מבחינה פיזית, ועל איזה חלק בפנים חל איסור ההשחתה. לפני שממשיך ונכנס לעומקו של דיון הלכתי ארוך מציין הפרשן: "ולא הוצרכתי לבאר

זה לפשיטותו לולי ראיתי מגמגמים בזה", כלומר יש צורך להתעמק בסוגיה מכיוון שמדובר בנושא שהפך להיות בעייתי בתקופת הכתיבה.²⁴¹

בהמשך מתייחס מקלנבורג לתשובתו של הרב לנדא (הנודע ביהודה) בעניין גילוח הזקן.²⁴² הרב לנדא נשאל האם מותר לספר את הזקן במספרים ואחר כך להעביר תער על שארית השערות מבלי לעבור על איסור השחתת זקן. הוא מנתח את המקורות עליהם נסמך השואל ופוסק שאין להתיר גילוח גם בצורה המתוארת לעיל. לעומתו, בתשובות "בשמים ראש" המיוחסות לרא"ש נאמר שגילוח כזה מותר. לאחר דיון הלכתי במקורות הרלוונטיים לעניין, מגיע מקלנבורג למסקנה כי לא ייתכן שהתשובה בבשמים ראש נכתבה על ידי הרא"ש. ואכן, הדעה המקובלת במחקר כיום היא ששו"ת בשמים ראש הוא זיוף שנכתב על ידי המשכיל שאול ברלין שהביאו לדפוס.²⁴³ פלאי סבור שברלין השתמש בצורת חיבור שאלות ותשובות ככלי ספרותי להבעת רעיונות משכיליים מהפכניים.²⁴⁴ לאור דברים אלה מובנת הסתייגותו של מקלנבורג משו"ת בשמים ראש.²⁴⁵ מכיוון שנושא הגילוח עמד על הפרק ("ראיתי מגמגמים בזה"), מקלנבורג חש מחויבות להתייחס למקור השגוי כדי שלא יסמכו עליו ויבואו לידי טעות.

4.3.6 נישואי תערובת

בועידת הרבנים הראשונה שנערכה בבראונשוויג עלה לדיון נושא נישואי התערובת. הועידה דנה בנושא ולבסוף אישרה החלטה שלשונה הוא: "נישואין של יהודי עם נוצריה, ובכלל נישואין בין בני דתות מונותאיסטיות, אינם אסורים, אם יתירו חוקי המדינה להורים לחנך את הילדים

²⁴¹ פיינר, מנדלסון, עמ' 58 – 59, מציין כי מנדלסון קיצץ את זקנו על מנת להבליט את ייחודיותו כחלק ממגמת הסתגלות של יהודי הערים, ובניגוד לדעת הרבנים שראו בכך הידמות לגויים.

²⁴² לנדא, נודע ביהודה, יו"ד, מ"ת, סימן פ'.

²⁴³ סמט, ר' שאול ברלין; סמט, בשמים ראש; קטן, בשמים ראש ומחברו; פישמן, זיוף זיכרון יהודי. וכן נוספים. בין השאר הרב עובדיה יוסף, יביע אומר, יו"ד, סימן כד, אומר כי השו"ת מזויף ונכתב על ידי המביא לדפוס שאול ברלין שהיה קרוב למשכילי ברלין, אך למרות זאת "וכן אני אומר שעכ"פ מילי מעליא דאית ביה דרשינן להו" (סנהדרין ק:).

²⁴⁴ פלאי, שאול ברלין, עמ' ג.

²⁴⁵ מקלנבורג מתייחס לבשמים ראש ולהערות המו"ל שאול ברלין, "כסא דהרסנא", עוד מספר פעמים בפירושו: בבראשית יז, יג ובויקרא כ, ט מתייחס לדבריו ומסכים אתם. בדברים כ, כ מביא את תמיהה שבכסא הרסנא ומוסיף כי לא מבין על מה תמה: "אנכי לא ידעתי מה הרעש הגדול הזה, דספק זה אם הוא אילן מאכל או לא איננו רק מחמת חסרון חכמה וידעה...". מעניין כי למרות שבמקור שצוטט כאן הוא מביע במפורש את דעתו כי זהו זיוף במקומות אחרים מתייחס לתוכן הדברים בצורה עניינית ומסכים איתו.

הנולדים מנישואין כאלה גם לדת היהודית". מכיוון שהיתר כזה לא היה קיים באף אחת ממדינות גרמניה משמעותה של החלטה זו הייתה דקלרטיבית בעיקרה. מבחינת המצב בשטח היו מעט נישואי תערובת במחצית הראשונה של המאה הי"ט, ובמקרים אלה הילדים גודלו כנוצרים. לאחר הנהגת נישואין אזרחיים בגרמניה בשנת 1875 גדל בהתמדה מספר נישואי התערובת.²⁴⁶

מקלנבורג

בפירושו של מקלנבורג לפסוק האוסר נישואי תערובת עם בני שבעת העממים הנמצאים בארץ עם כיבושה הוא מדגיש כי האיסור הוא כללי ולא נוגע רק לשבעה עממים. דברים ז, ג-ד: "וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בְּתֵדָה לֹא תִתֵּן לְבָנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לְבָנֶדָה: כִּי יָסִיר אֶת בְּנֵדָה מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְתָרָה אִף ה' בְּכֶם וְהִשְׁמִידָה מֵהָר"

כי יסיר. פשטי' דקרא מורה על המקובל בידינו, **דאיסור חתנות הוא מן התורה אף באותן שאינם משבעה עממים**, כל שישנם בכלל המסירים, ואין חולק בזה, וכ"ה הסכמת הפוסקים דבכלהו איתנהו לאיסורא דחתנות מן התורה (עיין רמב"ם פ"ב מאיסורי ביאה), ופרט הכתוב בריש הפרשה את שבעה עממים, כי ידבר בהווה והם היו הקרובים והנודעים, **ואין ספק בזה לכל המתהלכים בדרך אמת:**

המילים המסיימות את הפירוש: "ואין ספק בזה לכל המתהלכים בדרך אמת", יוצרות את הרושם כי הפרשן לא עורך כאן דיון הלכתי תיאורטי, אלא מתייחס למצב קיים במציאות. אם יהיה מי שניסה למצוא היתר לנישואי תערובת על סמך זה שהנוצרים בני ימיו אינם בכלל שבעה עממים, מבהיר הפרשן כי לדעת כל הפוסקים האיסור להינשא למי שאינו יהודי הוא גורף וכולל את כל מי שאינו יהודי בכל תקופה ומצב. הפרשן מדגיש כי הפסוק "דיבר בהווה", כלומר התייחס למציאות בת זמנו, ומכאן שגם הקורא את הפסק צריך להחיל את ההלכה שבו על ימי זמנו.

מלבי"ם

מלבי"ם בפירושו לפסוק הנ"ל מפרש בצורה דומה ומדגיש כי האיסור מנומק בסכנה להיגרר לעבודה זרה, ולכן האיסור על נישואי תערובת כולל את כל עובדי עבודה זרה:

²⁴⁶יעקובסון צ', ועידות הרבנים, עמ' 17-19; מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 159-160; ברויאר (ב"י), עדה ודיוקנה, עמ' 221-222.

כי יסיר, ובאר טעם איסור החתון שזה אינו מצד שאתה מחוייב להשמידם רק מטעם אחר "כי יסיר את בנך מאחרי" ואם כן הוא נוהג גם בעכו"ם חוץ מז' אומות. בדומה למקלנבורג גם בדבריו של מלבי"ם יש רמז להתבטאות פולמוסית, מכיוון שהוא כולל באיסור החיתון את כל האומות ולא רק את שבעת העממים.

4.3.7 טבילה במקווה

מקלנבורג

ויקרא טו, כח: "ואם טָהַר מְזוֹבָה וְסִפְּרָה לָהּ שְׁבַעַת יָמִים וְאַחַר תִּטְהָר"

ואחר תטהר. אין לפרש אח"כ תהיה טהורה (זיא זאלל ריין זיין) בלתי עשיית פעולה לטהרתה, דא"כ היה ראוי לומר וטהרה כבשאר מקומות, ומדאמר תטהר פי' עשיית פעולה לטהרתה (זיא ווערדע ריין, אדער רייניגע זיך), ואחרי שהשוה הזבה לנדה ככתוב כמשכב נדתה יהיה לה, והצריך טהרת טבילה בזבה, הנה גם טהרת טבילה לנדה מבוארת, והשתבשו בזה קלי דעת; ולשון רחיצה הנאמר בפרשת טומאה אין עניינם רחיצה בעלמא, אבל פירושם טבילה ...

בועידה הרבנים השניה שנערכה בפרנקפורט התירו הרבנים לנשים מבינגן לטבול במקווה של מים שאובים ולא מי גשמים, בשל חוסר הניקיון ששרר במקווה המקומי. בתיאורו את המקרה אומר מאיר כי אמנם החלטה זו "הייתה מנוגדת להלכה התלמודית (הפוסלת טבילה במים שאובים) יותר מכל החלטה אחרת בועידה; אך באותה שעה הביעו המשיבים את תמיכתם בעצם מוסד הטבילה, שהיה ייחודי ליהדות אך חנו סר בעיני דור הצעיר"²⁴⁷ ובכך הוא מנסה להצדיק את ההחלטה ולרכך אותה.

4.3.8 סיכום

בעת החדשה חל שינוי במבנה הקהילות ובכוחן לכפות על חבריהן שמירת מצוות, כפי שהיה בעבר. נוספו לכך חילון שלא על רקע אידיאולוגי ומגמה להעמיד כל דבר בביקורת שהביאה לרפורמה. התוצאה המעשית של כל אלה הייתה ששמירת מצוות כבר לא הייתה דבר מובן מאליו.

²⁴⁷ מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 163.

בעיון בשני הפירושים הנדונים מצאתי מקרים בהם הפרשנים מתייחסים במפורש לפולמוס בן זמנם סביב מצוות שונות: מילה, כשרות, אכילת קטניות בפסח, שמירת שבת, גילוח הזקן, נישואי תערובת וטבילה במקווה. כל המצוות הללו נוגעות כמעט לכל אדם והוא מקיימן (או בוחר שלא) פעם בחיים (מילה ונישואין), פעם בשנה (קטניות) או אף לעיתים תכופות יותר (כשרות, טבילה, גילוח, שבת). באופן טבעי שני הפרשנים לא התייחסו לאותם מקרים בדיוק.²⁴⁸

מעמדה של מצוות המילה וודאי שונה משאר המצוות הנדונות וזאת בשל משמעותה בקביעת השייכות לעם היהודי; הדיון הציבורי הער שהתנהל באותה תקופה סביב הנושא מעיד גם הוא על כך. הרבנים שבעבר הלא רחוק יכלו לכפות על אנשי הקהילות שלהם קיום מצוות מסוימות על מנת לשמור על המרקם הקהילתי, מצאו את עצמם חסרים כלי זה. עתה היה עליהם להסביר את מהותה ומשמעותה של המצווה כדי לגרום לכך שיקיימו את המצווה מבחירה. ההתייחסות של שני הפרשנים לנושא היא ניסיון התמודדות כזה עם הטלת הספק בצורך לשמור על מצוות המילה כפי שהייתה עד אז, מבלי לשנותה או לבטלה כליל. למרות העיסוק בנושא לא ניתן למצוא בדברי מקלנבורג או מלבי"ם ביטויים פולמוסיים מובהקים, ובמקרה זה הפולמוס מובן רק מתוכן הדברים ומהכרת המצב ההיסטורי.

אכילת אוכל כשר נתפסה כחוצצת בין היהודים לשכניהם ובמאה הי"ט רבים היו היהודים שלא הקפידו על כך. מלבי"ם מתייחס לכך באופן ישיר ובוטה בהקשר של סיפור גן עדן והשוואתם של הרפורמים לנחש מבהירה היטב מה דעתו בנידון. מכיוון שזהו פירוש על סיפור והוא לא צמוד למדרש הלכה יש לו כאן חופש גדול יותר לכתוב את אשר על ליבו, והוא אכן עושה זאת.

בימינו, בהם נישואי ספרדים ואשכנזים אינם דבר נדיר, איסור אכילת קטניות בפסח נראה איסור קל שעתיד להתבטל במהרה. אולם, עיון בספרות מהמאה הי"ט מראה עד כמה מנהג זה חשוב ועד כמה ביטולו חמור. לאור הדברים הללו מובנת הזדעזעותו של מלבי"ם מהאפשרות שהועלתה לבטל את מנהג איסור אכילת קטניות בפסח. כבר הערנו על כך שפירושו על ארבעת הבנים, בו מתייחס גם לקטניות, הוא נדיר וייחודי בין פירושו של מלבי"ם שבדרך כלל נשארים צמודים למדרש ההלכה ולא מבטאים משהו שמעבר לו.

חילול שבת נבע ממניעים פרקטיים בראש ובראשונה, אך מובן שלא היה יכול לבוא ללא האווירה החברתית והדתית שהתירה אותו. מקלנבורג ומלבי"ם מחזקים את ידי קוראי פירושיהם בדרכים שונות שימשיכו לשמור שבת ולא ידאגו לקיפוח פרנסתם, כל אחד בדרכו. מקלנבורג משתמש

²⁴⁸ זאת בהנחה כי המחקר מיצה את הפירושים בחיפוש אחר דוגמאות. ייתכן כי ישנם מקרים נוספים שלא נמצאו כאן.

בטיעונים הקשורים לאמונתו של האדם, ומלבי"ם מדגיש את הפן המיסטי של השבת, יום שמעל לחוקי הטבע.

מקלנבורג מתייחס לנישואי תערובת בפירושו על הפסוק העוסק באיסור חיתון עם שבעה עממים. ההשלכה האקטואלית מתבקשת, וגם דבריו של מלבי"ם יכולים להתפרש כמתייחסים לנושא האקטואלי. לעמות זאת, מלבי"ם לא מתייחס לעניין המחלוקת סביב הטבילה במקווה שהייתה בימיו, כפי שעשה מקלנבורג.

היצמדותו זו של מלבי"ם למדרש ההלכה גרמה לכך שאפשרויות ההתבטאות הפולמוסית שלו הצטמצמו במידה ניכרת, ורק במקומות בודדים בפרקי ההלכה שבתורה ניתן למצוא התייחסות למצב שמירת מצווה זו או אחרת בתקופתו. פירושו על ארבעת הבנים נותר בולט וייחודי בהתייחסותו הנרחבת לבעיות השעה. נראה כי מבחינת העמידה במטרה שהציב לעצמו, מלבי"ם אכן עומד במטרה ומפרש בדקדקנות את הקשר בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה תוך שלעיתים הוא מוותר על התייחסות ספציפית לתקופתו. מקלנבורג שלא פירש כל פסוק בעקביות ולא נצמד למדרש ההלכה השיג מרווח פעולה רחב יותר ולכן ניתן למצוא בדבריו התייחסויות פולמוסיות ישירות יותר השופכות אור על המצב הדתי, כפי שנתפס בעיניו, בתקופתו.

4.4 יחס הפרשנים להשכלה, לתפיסות רווחות בתקופה וללימודי

חול

4.4.1 ציטוט משכילים

מקלנבורג

בהקדמות למהדורות הראשונה והשניה מזכיר מקלנבורג שורה של פרשנים שעליהם הוא מסתמך בפירושו, ושאת פירושיהם ניתן למצוא במקומות רבים בפירוש הכתב והקבלה. במהדורה הראשונה מקלנבורג חילק את הפרשנים הללו לשתי קבוצות. בקבוצה הראשונה נכללים מחברי ספרים שאינם פירוש רציף על התורה, אלא חיבורים שונים בהם משולבים פירושים: וייזל,²⁴⁹ פפנהיים,²⁵⁰ פירסט²⁵¹ ושד"ל,²⁵² כולם הוגי דעות משכילים. מקלנבורג מציין כי ליקט דברים מתוך חיבורים שאינם פירוש רציף על התורה. ברויאר מוסיף כי המשותף להם הוא העיסוק הלשוני שלהם יחד עם נאמנותם לפרשנות חז"ל.²⁵³

בקבוצה השנייה מציין מקלנבורג את פרשני התורה: רבינו בחיי,²⁵⁴ ספורנו,²⁵⁵ הגר"א,²⁵⁶ וולף היידנהיים²⁵⁷ ור' לייב שפירא.²⁵⁸ נראה שהקריטריון היחיד לפיו בחר מקלנבורג את מקורותיו היה

²⁴⁹1725 – 1805, כתב פירוש לחומש ויקרא במסגרת הביאור למנדלסון, בין השאר חיבר את "גן נעול" העוסק בשמות נרדפים במקרא ואת "יין לבנון" על פרקי אבות. אנצמ"ק, ערך: תנ"ך, פרשנות, עמ' 725.
²⁵⁰1740 – 1814, מחבר "יריעות שלמה" העוסק במילים נרדפות. ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 271.

²⁵¹1805 – 1873, מחבר הקונקורדנציה "אוצר לשון הקודש". חיבורו נזכר מעט פעמים בפירוש למרות שניכר מדברי מקלנבורג כי העריך אותו. ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 272.
²⁵²1800 – 1865, צפון איטליה. היה בקשר עם מקלנבורג. חיבוריו שיצאו לאור בזמן כתיבת הפירוש וכן מאמרים שפרסם בכתב העת "ביכורי העיתים" היו נגישים למקלנבורג. ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 272.

²⁵³ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 271.
²⁵⁴פירושו לתורה יצא לאור לראשונה בנאפולי רנ"ב, תלמידו של רמב"ן ומרבה לצטט אותו. ע"פ: ח.ד. שעוועל, רבינו בחיי על התורה, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 7.

²⁵⁵1470 – 1550, איטליה. אנצמ"ק, ערך: תנ"ך פרשנות; ר' עובדיה ספורנו, עמ' 713 – 714.
²⁵⁶1720 – 1797. פירושו לתורה פורסם רק במאה הי"ט לאחר מותו, וזאת על אף הפופולריות הרבה לה זכה במהלך חייו. ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 272.

²⁵⁷1757 – 1832, חוקר מסורה ומדקדק. תרגם וביאר את המחזור. כתב פירוש על כל החומשים, אשר ממנו התפרסם רק הכרך על בראשית "ספר תורת האלהים" (עד פ' מקץ). עיקרו של חיבור זה הוא בתחום המסורה. 1818 הוציא לאור חומש "מודע לבינה" ובו פירושו "הבנת המקרא", אותו מצטט מקלנבורג. מלבד חומש זה הוציא עוד שלושה חומשים ובהם פירושים שונים.

תוכן הדברים, שכן בנשימה אחת הוא מזכיר פרשנים מסורתיים (רבינו בחיי, ספורנו), ליטאים (הגר"א) ומשכילים (וייזל, פפנהיים, פירסט, שד"ל היידנהיים ושפירא²⁵⁹). המעיין בגוף הפירוש ימצא את דברי הפרשנים הללו יחד עם דברי פרשנים קלאסיים נוספים (רש"י, רמב"ן, ראב"ע) וציטוט קטעי תלמוד, מדרש והלכה רבים.

בהקדמה למהדורה השניה מוזכרים הפרשנים הבאים, ללא החלוקה שנעשתה במהדורה הראשונה: רבינו בחיי, ספורנו, הגר"א, רבי אליעזר אשכנזי (רא"ש) – מחבר "מעשה ה'²⁶⁰", הרב עזריה פיגו – מחבר "בינה לעיתים"²⁶¹, וייזל, היידנהיים, פפנהיים ור' לייב שפירא.

במהדורה השניה נשמט שמו של יוסף פירסט, ולדעת ברויאר כל ההקדמה החדשה נכתבה בגלל השמטה זו.²⁶² על פי ברויאר, יחד עם מחיקת שמו מההקדמה, מחק מקלנבורג את כל המובאות מדבריו של פירסט שהיו בתוך הפירוש²⁶³. מעט לאחר צאתה לאור של המהדורה הראשונה, פרסם פירסט מספר דברים שהיו עשויים להיחשב ללא-אורתודוקסים. לדעת ברויאר, ייתכן שמקלנבורג לא הסכים עם דעותיו או שחשד שהלה מתרחק מהיהדות הנורמטיבית. גם אם לא החשיב את הדברים בעייתיים, ייתכן שחשש מהתגובות להופעת שמו של פירסט בתוך פירושו.

מקלנבורג מזכיר את הפרשנים בהקדמות בנשימה אחת וללא הבחנה בין פרשן לחוקר ובין יהודי מסורתי לאיש השכלה. באותו אופן ניתן למצוא את דברי הדמויות הללו בתוך הפירוש כאשר הפרשן עובר באופן חופשי וטבעי בין רש"י, רמב"ן והגר"א לבין וייזל ופפנהיים. מקלנבורג שהיה רב קהילה ודאג בכל מאודו לשמירת ההלכה שילב באופן טבעי את דברי המשכילים בפירושו וניתן לראות כיצד הפרשנות המסורתית יחד עם מחקרי הלשון המודרניים מרכיבים את עולמו האינטלקטואלי והרוחני.

²⁵⁸ 1743 – 1836, חיבר את פירוש "הרכסים לבקעה". ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 272.
²⁵⁹ א' ברויאר מציין כי שפירא והיידנהיים אמנם לא נחשבים משכילים, אך עסקו רבות בלשון והיו קרובים לרוח ההשכלה. במאמרו השכלה ואורתודוקסיה מדגים ברויאר כיצד מצטט מקלנבורג את מנדלסון, וייזל והגר"א בנשימה אחת ולעיתים בחוסר הרמוניה מסויים. ראה למשל עמ' 280 - 281.

²⁶⁰ יצא לאור לראשונה ונציה שמ"ג, 1583.

²⁶¹ יצא לאור לראשונה שנת ת"ח, ונציה. ספר דרשות על פי לוח השנה והמועדים; פיגו, בינה לעיתים.

²⁶² ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 282.

²⁶³ כך ברויאר. אולם במהדורות השניה והלאה, בפירוש לשמות יט, ה; כד, יב; לא, יח ובעוד מספר מצומצם של מקומות, מתייחס מקלנבורג ל"בעל אוצר לשון הקדש", מבלי להזכיר את שמו – פירסט. שלושת האזכורים הללו לא נמצאים במהדורה הראשונה.

מתוך אינספור מקומות בהם מצטט מקלנבורג משכילים ונעזר בדבריהם (או חולק עליהם) בחרתי להביא מספר קטן של דוגמאות על מנת להמחיש את העניין.

1. בראשית ג, יז: "ולאדם אָמר כִּי שְׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתְּךָ וְתֹאכַל מִן הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא

תֹּאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרְךָ בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ"

ארורה האדמה בעבורך. **שפיר אמר הרנ"ו האדם בדמות עולם קטן**, ונפשו העליונה

משוכללת כמו מעשי שמים וארץ וצבאותיהם, לכן המליצות בכתבי קודש שוות בעניניהם.

... כי כמו שצריכה הארץ חרישה וזריעה טללים וגשמים להוציא לחמה, **כן צריכה נפש**

האדם חרישת המוסר וזריעת הלימוד וטללי הדעת וגשמי השכל והבינה, ומבלעדי זאת

לא יחכם, כי אם יונח על טבעו ידמה לאדמה שלא נחרשה ושלא נזרעה שתוציא קוץ

ודרר, והגשמים והטללים היורדים עלי יוסיפו להצמיח קוצים ודרדרים כן הנפש תצמיח

בה הכחות לרעה, והשכל והדעת והבינה ישרתו להשלימם יותר. בעבור כן אחר חטא אדם

הראשון נתקללה האדמה, כלומר כמו שחרבת את נפשך ופרצת גדרי הכחות הנפשיות

שיציירו רע מאליהן. כן תהיה האדמה שיעלו כחותיה קוץ ודרדר מאליהם ולא תוציא

לחמה רק אחר יגיעה גדולה לחרוש ולזרוע. **וכמו שאתה לא תוציא בנפשך לחם החכמה**

עד שתתייגע מאד למשול על טבע היצר. וכמו שכל ימי חיך אתה ביגון ובעצב להלחם

עם יצרך. כמו שאמרו אוי לי מיצרי אוי לי מיוצרי, כן לענין האדמה בעצבון תאכלנה כל

ימי חיך. ...והבן בדברים אלה כי נכונים הם :

מקלנבורג מצטט את וייזל²⁶⁴ המשווה בין האדם לאדמה ומפרש את עונשו של אדם הראשון

כמטפורה, בדרך שונה מהמקובל. הוא מקשר בין נפשו של האדם הזקוקה לדעת ובין האדמה

הזקוקה לעיבוד. מכיוון שאדם קלקל את נפשו וצריך לעמול מעתה כדי לשלוט ביצרו, הוא יצטרך

לעמול כדי להוציא לחם מן האדמה. פירושו של וייזל קושר בין חטאו של אדם ובין העונש הניתן

לו. כמו שהחטא קשור ביצר ובריסונו כך גם העונש. מעתה האדמה פרוצה ופרועה ויש לעמול על

מנת לשלוט בה, בדומה לנפש האדם שיש לעמול קשה על מנת שלא להתפתות ליצר. נראה כי בעיני

וייזל העיקר הוא התוכחה לנפשו של האדם. חשיבות הלימוד, המוסר והבינה מודגשים בפירוש זה

ברוח תנועת ההשכלה, ומילות הסיום של מקלנבורג לפירוש: "והבן בדברים אלה כי נכונים הם"

מדגישות עד כמה הוא מזדהה עם הרעיון הגלום בו.

²⁶⁴ על דמותו של וייזל עיין לעיל סעיף 2.3 תרבות וחינוך.

2. בראשית ד, יז: "וַיֵּדַע קַיִן אֶת אֲשֶׁתוֹ וַתֵּלֶד אֶת חַוָּה וַיְהִי בְנָה עֵיר וַיִּקְרָא שֵׁם הָעֵיר

קַיִן בְּנֵי חַוָּה"

ויהי בונה עיר. רבים אמרו לתכלית מה בנה קין עיר והוא היה אדם השלישי על פי כל הארץ ואין צריך לעיר לו ולבניו, גם קשה שאדם יחיד יבנה עיר מבלי עזר רבים ומבלי כלי מלאכה נמצאים, ובערכין (פ"ט מ"ו) נקרא עיר שלש חצרות ובכל אחד שני בתים, ויאמר הרו"ה ידענו כי קדמוני בני אדם היה להם נקרות סלעים וחורי עפר וכפיים למחסה ולמסתור מזרם וממטר, ועוד היום נמצאים כאלו לרוב במדינות אסיה והמה כעת מאין יושב ובמדינות אפריקי עדיין יש יושבי מערות ונקראים טרוגלודיטין (האהלענבעוואהנער) ומסתבר כי קין היה הראשון אשר הכין מערה כזאת לו ולמשפחתו והיא הייתה נקראת עיר בלשון עברי בהנחתה הראשונה כאשר עדיין נקראת כן בלשון ערבי, ונשאר השם עיר גם אחרי אשר החלו לבנות בתים על פי ארץ, ויתכן כי כן טעם בעיר מצור כלומר כאילו אני בעיר מצור כי לא היה דוד בעיר מצור כ"א נחבה במערה והאמת כי עיר ומערה שניהם מיסוד אחד הם ויאבה לו הדקדוק:

מקלנבורג מצטט את וולף היידנהיים (רו"ה) כדי לענות על הקושי: מדוע לקין, שהיה יחידי, היה צורך לבנות עיר שלמה? רו"ה משתמש בידע כללי על יושבי מערות באסיה ובאפריקה ומוסיף לו ניתוח לשוני של המילה "עיר" שאותה הוא מקשר למילה "מערה" ומגיע למסקנה כי קין לא בנה עיר שבה הרבה בתים, אלא הכין מערה בה תוכל משפחתו לחיות. השימוש בידע כללי ויישומו בתוך הפירוש יחד עם השימוש בבלשנות משווה אופייניים לרוח ההשכלה ומעידים על פתיחותו של הפרשן.

3. בראשית יח, כד: אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר האף תספה ולא תשא למקום למען

חמשים הצדיקים אשר בקרבה:

האף תספה ולא תשא. פי' אעפ"י שתספה ולא תשא לרשעים בשביל זכות הצדיקים, חלילה לך להמית את הצדיק; ובחנם האריך רש"ד המבאר ליישב הסתירות שבתפלה זו, איך הוסיף להתפלל שיצילו הצדיקים גם את הרשעים ועדיין לא נענה על הראשון, ע"ש בדבריו, ולפי המבואר אין כאן סתירה כלל, ושיעור הכתובים כך הם (לרו"ה)...

מקלנבורג מתייחס לפירושו של דובנא בביאור²⁶⁵ שהבין את תפילתו של אברהם כמלאה סתירות, ומביא כנגד דובנא את דברי היידנהיים לפיהם אין סתירה בתפילותיו של אברהם. מקלנבורג לא מרגיש מחויב לאף אחד ממקורותיו ובמקרה בו הוא נתקל בפירוש שאינו לרוחו הוא לא מהסס להתנגד לו. מקלנבורג הצהיר בהקדמה לפירושו²⁶⁶ שהטקסט של התורה הוא מושלם ולא ייתכנו בו סתירות, כאן הוא מראה כי אין סתירות בטקסט כפי שהיה עשוי לחשוב מי שלומד את פירושו של דובנא. המקרה של דובנא יוצא דופן לעומת שאר מקורותיו של מקלנבורג, מפני שברוב המקרים מקלנבורג חלק עליו.²⁶⁷

4. בראשית כא, י: "וַיִּתְאַמֵּר לְאַבְרָהָם גֵּרֶשׁ הָאֵמָה הַזֹּאת וְאֵת בְּנָהּ כִּי לֹא יִירֶשׁ בֶּן הָאֵמָה הַזֹּאת עִם בְּנֵי עַם יִצְחָק"

לא יירש. חלילה לשרה אמנו לאמר כדברים האלה מצד הקנאה וכדומה מסבת דעות נפסדות המוניות כאשר יאמר הראב"ע שקנאה בו בעבור שהיה גדול מבנה, ... לכן אמר **שד"ל** בהבדל לשון נחלה וירושה והוא זה, הנוחל נוטל חלק עם אחרים, ... אולם היורש נוטל את הכל ואין הדבר מתחלק בינו ובין אחר, ... והנה באמת שרה בחכמתה כראותה ישמעאל מצחק והכירה בו כי גם במעלליו יוכר נער כי יהיה פרא אדם ידו בכל לגזול ולחמוס ביד חזקה ובזרוע נטויה, והבינה כי אם יגדל בבית אברהם גם את הכל יקח ולא יניח אף דבר קטן ליצחק, לכן אמרה לאברהם גרשהו מביתי כי אין ראוי שיהיה בן האמה הזאת הוא היורש (את הכל) כנגד בני כנגד יצחק, ולא הייתה שרה מונעת חלוקת הירושה בין ישמעאל ויצחק שא"כ היה לה לומר לא ינחל ... עכ"ד.

מקלנבורג מביא את דברי שד"ל שהתפרסמו בראשית שנת תקפ"ז בכתב העת "בכורי העתים", כמעט מילה במילה.²⁶⁸ במקור דברי שד"ל עוסקים בהבדל שבין ירש ונחל ואגב הדיון האטימולוגי הוא מזכיר את הפסוק הנדון כאן ומתייחס אליו בהרחבה, תוך שהוא מפרך את דעת ראב"ע.

²⁶⁵ מנדלסון, הביאור, על בראשית יח, כג. ד"ה: צדיק עם רשע. דובנא, 1738 – 1813, כתב את הפירוש על חומש בראשית בסדרת הביאור של משה מנדלסון. היה מורו של יוסף, בנו של משה מנדלסון, ועודד את האחרון להוציא לאור את הביאור. בשנת 1781, טרם צאתו לאור של חומש נתיבות השלום, עזב את ברלין באופן פתאומי, כנראה בעקבות מחלוקת עם מנדלסון.

²⁶⁶ מקלנבורג, תקצ"ט, עמ' XII: "ושהתורה תמימה היא ואין בה מומי החסרון והפוכי הלשונית".

²⁶⁷ רש"ד מוזכר בפירוש הכתב והקבלה לבראשית בעוד עשרים ושישה מקומות ולמעט שלוש פעמים, מביע מקלנבורג הסתייגות מפירושו. עיין ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 276, הערה 57.

²⁶⁸ שד"ל, ירש – נחל, עמ' 190 – 191.

מקלנבורג מביא את דברי שד"ל, ומייד אחריהם ממשיך "ולי נראה..." ומביא את דעתו ששרה חששה שמא ישמעאל יהיה לראש וישלוט על יצחק, שכן לדעתו מקור המילה "ירש" הוא במילה "ראש". ניתן ללמוד מכאן כי מקלנבורג קרא את כתב העת המשכילי "ביכורי העתים" וייתכן כי קלט ממנו רעיונות שונים שהטביע בפירושו במקומות שונים. מלבד בפירוש על פסוק זה דברי שד"ל מצוטטים עוד שמונה פעמים בבראשית ובסך הכל 34 פעמים בכל הפירוש על התורה.²⁶⁹

מלבי"ם

לעומת מקלנבורג המרבה לציין את מקורותיו, בכל פירושו נמנע מלבי"ם מציון מקורות בני זמנו ובכלל זה משכילים. רוזנבלום מציין מספר מקומות בפירושו בהם ניכרת השפעתם של משכילים כגון: שי"ר, שד"ל, פפנהיים, לויזון ועוד.²⁷⁰ ברגר²⁷¹ מאפיין את מלבי"ם כמשכיל בדרכו שלו. הוא התנגד לרפורמים ופורקי עול מצוות אחרים שנקודת המוצא שלהם הייתה ההשכלה, והשתמש בכלים שלהם כדי להילחם בהם ובדעותיהם. כך, פירושו לתורה מבוסס על ניתוחי לשון אף על פי ששליטתו בתחום זה הייתה מוגבלת יחסית.

4.4.2 ידע בלימודי חול

רמב"ם בהלכות קידוש החודש קובע כי אין מניעה ללמוד לימודי טבע גם אם נכתבו על ידי הגויים, כי בעבר חכמות אלה היו בידי היהודים ובגלות הספרים אבדו:

וטעם כל אלו החשבונות ומפני מה מוסיפים מנין זה ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר, היא חכמת התקופות והגימטריות **שחברו בה חכמי יון** ספרים הרבה והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים, אבל **הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו**, ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, **אין חוששין למחבר** בין שחברו אותו נביאים בין שחברו אותם גוים, שכל דבר שנתגלה טעמו

²⁶⁹ על פי רוב מביא מקלנבורג את דברי שד"ל בענייני לשון שונים ואינו סותר את דעתו אלא מסתייע בה לחיזוק דבריו.

²⁷⁰ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 131 ואילך.

²⁷¹ ברגר, הידע הכללי, עמ' 29 ואילך.

ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא

על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע.²⁷²

דברים דומים כתב גם ריה"ל בספרו הכוזרי :

ובאמת, שורשי כל החכמות וכלליהן הועתקו מאתנו אל היכשדים' בראשונה, ואחרי כן אל 'פרס ומדי', ואחרי כן אל 'יון', ואחרי כן אל רומא. אך מפאת רוחק הזמן וריבוי המעתיקים לא הוזכר בספרי החכמות כי הועתקו מעברית, - הוזכר רק כי הועתקו מיונית ומרומית.²⁷³

כלומר, כבר בימי הביניים דובר על הרשות ועל הצורך ללמוד מדעים. החל במאה השש – עשרה חלה התקדמות גדולה בהתפתחות המדע, אך זו נשארה ללא מענה מהיהודים. במאה השמונה – עשרה החלו לפרסם בעברית ספרי מדע שונים. ביניהם ניתן למנות את "ראשית לימודים" מאת ברוך לינדא, "ספר הברית" של פנחס אליהו הורביץ ו"תולדות הארץ" של יוסף שיינהאק. חוקר מדע נוסף שפרסם מספר ספרים היה חיים זליג סלונימסקי שעסק במתימטיקה ובאסטרונומיה.²⁷⁴ כפי שמתאר רוזנבלום ספרים אלה לא היו מדויקים ושמשו בהם מדע יחד עם אגדות עממיות. מבין הנ"ל, ספר הברית זכה לפופולריות רבה, והיה אחד המקורות העיקריים לידיעותיו של מלבי"ם בתחום זה.²⁷⁵

ספרו של יוסף שיינהאק, "תולדות הארץ", מפגיש את שני פרשנינו, מקלנבורג ומלבי"ם, כשניים מהרבנים שהסכמותיהם ניתנו לספר והתפרסמו בו. מכתבו של מקלנבורג מתנוסס בראש חלקו הראשון של הספר, "תולדות החיים", וניכר שהסב כבוד רב למחבר. מתוך המכתב הארוך ניתן ללמוד מהי דעתו של מקלנבורג על לימוד מדעים :

... כי מי זה הישראלי אשר לא ידע התועלת הגדולה היוצאת ממדעות כמו אלה? ומי זה

לא יבין דעת כי מחוקי הבריאה יכיר כל משכיל את בוראו, ממנו יעמוד על אמיתתו יתברך ושלמותו... כי יראת ה' הטהורה המנחלת חיי עד וכבוד אמיתי יש לה כמה דרכים אמצעיים המביאים אליה ואחת מהן היא ההשתמשות בכח השכל והבינה להבין במעשה ה' הגדול והנורא...

²⁷² רמב"ם, משנה תורה, הלכות קידוש החודש פרק יז, הלכה כד.

²⁷³ ריה"ל, הכוזרי, מאמר שני, ס"ו.

²⁷⁴ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 217 - 218.

²⁷⁵ שם, עמ' 218 - 219, וכן במקומות נוספים בהמשך הפרק "בתחומי המדע".

מקלנבורג טוען כי המדעים עוזרים להכיר את האל ולחזק את האמונה בו. במכתבו הוא מצטט ממכילתא דרשב"י²⁷⁶, מחובות הלבבות לרבינו בחיי ומהגר"א, וניכר כי הוא משתדל להצדיק את העיסוק במדעים תוך היתלות באילנות גבוהים.

הסכמתו של מלבי"ם נכתבה בתמציתיות ומופיעה בפתח חלקו השני של הספר, "תולדות הצמחים":

ידידי הרב המופלג בתורה, ובחכמה לו עשר ידות, מוהר"ר יוסף שיינהאק נ"י היה פה, השתעשעתי אתו ימים אחדים ושמחתי מאוד בחכמתו ובמחברתו "תולדות הארץ", יען כי נסע מפה פתאום לא יכולתי לסדר לו מכתב מליצה באורך, יהי מכתבי זה הקצר לעד בידו כי מצאתיו מלא וגדוש וראוי לקרבו לסעדו ולתמכו, ואי"ה כאשר יודיעני מועד שובו לביתו אשלח לידו מכתב באורך, בו אודיע בשער בת רבים את יקר תפארת מלאכתו העומדת נס להתנוסס לתפארת בני ישורון וצבי עדי לשון עבר הקדושה. הבא עה"ח, קעמפען ט"ו אלול תר"ב לפ"ק, הק' מאיר ליבוש מלבים.

למרות קיצור הדברים קשה שלא להבחין בהתלהבותו של מלבי"ם מהספר וממחברו, דבר המעיד על עמדתו החיובית כלפי לימוד מדעים.

מקלנבורג

במקומות שונים מקלנבורג נעזר בידע מדעי מתקופתו כדי ליישב קשיים בפסוקים או כדי לפרשם בצורה מובנת יותר. הוא אינו חושש משילוב של חול בקודש וניכר כי תחומי הידע השונים הם מרכיבים אינטגרליים בהשקפתו.

1. בראשית ד, כג: "וַיֹּאמֶר לְמֹד לְנִשְׁיוֹ עֲדָה וְצִלָּה שְׁמַעַן קוֹלִי נְשִׁי לְמֹד הַאֲזִנָּה אִמְרָתִי כִּי אִישׁ הַרְגָתִי לְפָעִי וְיִלְד לְחַבְרָתִי"

...וכבר הצדיקו המחברים מאמרם זה, כי מחקרי הטבע מצאו בטיפה הזרעית של אדם

בעודו בחמימותו (על ידי כלי הבטה המגדל את הראות) **בריות קטנות מאוד כדמות וצלם**

אדם והם חיים ומתנוועעים הנה והנה תוך הטפה, וכל משכיל ישפוט בצדק כי לפי"ז ראוי

להיות עון העושה זאת כשופך דמים ממש וכמעט יותר גדול ממנו, כי זה שופך דם איש

אחר, וזה עומד על דם בנו וירצח נפש היוצא מירכו, הלא תראה כי גם דם זרעיותו של

²⁷⁶ הכוונה לזוהר. עיין סעיף 5.1.

הבל צעקו מר על המרצח, אף שהיו באמת בהעדר מוחלט ואין שום הוי' ממשית מהם בעולם. מכש"כ האישים הקטנים מושגים לחוש ראות בטפה הזרעית מתנועעים חיים, שהויתם ישנם במציאות גמור והוי' ממשית נמצא כבר בעולם, שהם נושאים קול בני על אביהם המשחיתים מן המציאות. ובפרט בבן נח שדינו לחייב מיתה אף בשלא הרג רק עובר במעי אמו כבסנהדרין נ"ז ב'....

מקלנבורג מתבסס בפירושו על המדרש²⁷⁷ בו נאמר כי עדה שימשה לפריה ורביה וצילה הייתה לתשמיש, כפי מנהג דור המבול שהיו משקין אחת מנשיהם כוס של עיקרים (כלומר, גורמים לה להיות עקרה). אם כן, חיי האישות עם צילה נחשבים הוצאת זרע לבטלה. הוא מעצים את איסור השחתת זרע על ידי כך שמסתמך על הגילוי "המדעי" שבנוזל הזרע יש זרעים קטנים בדמות אדם (אלו תאי הזרע). המוציא זרע לבטלה כאילו הורג את בניו הנמצאים כבר בשכבת הזרע. לעניינינו חשובה כאן המודעות לגילויים ביולוגיים, גם אם מדובר במדע פופולרי, ויישומה בפירוש לתורה.

2. בראשית יט, יז: "וַיְהִי כְהוֹצִיאֵם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַמַּלְטָה עַל נַפְשָׁךְ אֶל תְּבִיט אַחֲרֶיךָ וְאַל

תַּעֲמֹד בְּכָל הַכָּפֹר הַהָרָה הַמַּלְטָה לְךָ תִּסְפָּה"

אל תביט אחריך. ... מכל זה נראה שהיו שם שני ענינים. האי' שירד גפרית ואש, ולא ירד זאת כ"א על הערים סדום ועמורה להעניש יושביהן הרשעים הפלא ופלא. והב' היא המהפכה, שנהיה רעש גדול מתחת מקום הככר ונהפכו הערים וכל הככר והיה הכל למים. וזהו ים המלח המפורסם לכל. ורעש ההופך מקומות נהוג בטבע, אבל בעת ההיא היה בהפלגה גדולה וע"ד נס. והנה גפרית ואש ירדו מיד בעלות השחר כרגע צאת לוט מסדום, אבל המהפכה לא נשלמה עד צאת השמש על הארץ שבא לצוער. ולכן כרגע שהיה חוץ לעיר הזהירו אל תביט אחריך בעבור רדת האש, והאשה שהביטה נדבקה בה המכה ונעשתה נציב מלח. (רנ"ו), ...

מקלנבורג מצטט את פירושו של וייזל כדי להפריך את דעת רמב"ן שמסרס את הפסוק. וייזל טוען כי המהפכה היא רעידת האדמה שיצרה את ים המלח ומוסיף כי לא מדובר ברעידת אדמה רגילה, אלא "בהפלגה גדולה ועל דרך נס" ובכך מרכז את ההסבר המדעי לארוע שקוראיו רגילים לראות בו נס.

²⁷⁷ב"ר כג,ב.

3. בראשית כה, כז: "וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֲשׂוֹ אִישׁ יָדַע צִיד אִישׁ שָׂדֶה וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֶהְלִים"

...כי באמת יש לכווין כוונה זו במלת אוהל עצמו, כי שרש אוהל הוראתו גם ענין אור, כמו עד ירח ולא יאהיל (איוב כ"ה) דתרגומו ולא ינהיר ... (יראה מדעת המתרגם שם **שהשמש מקבלת אורה מאור אחר שממעל לה או מהמקיפה סביב כדעת מקצת מחקרים האחרונים**, ...). והתורה והחכמה נמשלה לאור כמשאה"כ כי נר מצוה ותורה אור... מקלנבורג מנסה להוכיח כי פירושו של המדרש ש"יושב אוהלים" הוא לומד תורה, הוא פשט הפסוק. כחלק מההוכחה הוא קושר בין המילה "אוהל" לאור, ואגב כך מעיר בעניין מקור אורה של השמש "כדעת מקצת מחקרים האחרונים". גם כאן נעשה שימוש בידע מדעי עדכני לתקופתו כדי לבסס את הפירוש ולהקנות לו משנה תוקף, כל זאת כדי לבסס את מעמדו של המדרש כפירוש פשט.

4. בראשית ל, לג: "וְעֵנְתָהּ בִּי צְדָקְתִּי בְּיוֹם מָחָר כִּי תָבוֹא עַל שְׂכָרִי לְפָנֶיךָ כֹּל אֲשֶׁר אֵינְנוּ נֹקֵד וְטָלוּא בְּעֵזִים וְחוּם בְּפִשְׁבִּים גָּנוּב הוּא אֲתִי"

... ובזה תראה צדקתי, אף שהדבר מפורסם שהכח הדמיון פועל במעוברים מה שנרשם בדמיונה בחוזה, וגם מחקרי הטבע בדור זה מוכיחים בבירור כי כח הדמיון פועל על העובר בין שהוא בשעת ההריון בין קודם אליו, מכל מקום החוש מעיד שאין מטבע חשופי המקלות להוליד כל פעם כפי מה שהתנה, בשנה זו עקודים, ובשנה אחרת כאשר החליף משכורתו להיות נקודים גרמו המקלות לנקודים, וכשהתנה עליו טלואים יולידו טלואים, כי אמנם הציגתו המקלות לא היה רק מעשה כל שהוא כהשלכת קמח בסיר באלישע וכנטיית מטה אהרן ודומיהם, והעיקר שתפלתו וצדקתו תועיל בדבר; ולכן כאשר שמע לבן תקות יעקב לקבל שכרו בדרך תחבולה שאיננה בדרכי הטבע, שמח בלבו והסכים לתנאי ואמר הן לו יהי כדברך. ... לפי"ז אחר אמרו תחלה שהנולדים עקודים ונקודים יהיה שכרי, יחשב יעקב לפי שזה יהיה על ידי סגולה תחבולית שאינו מדרך הטבעי הכללי הנהוג, ואם יעשה בסתר יראה כתחבולת מרמה, לכן אמר אליו, ביום מחר תענה בי צדקתי, כי לא אעלים ממך המעשה אשר אעשה שיסובב ממנו שכרי המדובר בינינו... וקיים יעקב דבורו זה כמבואר לפנינו ויקח לו יעקב:

מקלנבורג מכיר את המחקר המדעי בן זמנו, אך לא שלם איתו: "מכל מקום החוש מעיד" שלא ייתכן שלמקלות הייתה השפעה על הצאן של יעקב. נראה כי ההסתייגות מיישום הידע המדעי

למקרה הזה נובעת ממגמה חינוכית. מקלנבורג רוצה לומר שתפילתו של יעקב גרמה לשינוי בצבעי הוולדות ולא הצגת המקלות, שעשויה להיתפס כתחבולה.

מקור נוסף בו נעזר מקלנבורג בידע מדעי הוא בפירושו בשמות יג, טז, על המילים "בין עיניך". הוא מוכיח כי מקור חוש הראיה הוא במקום הנחת התפילין ולכן הציווי להניח תפילין בין העיניים אינו סותר את מקום הנחת התפילין על פי חז"ל.²⁷⁸

מלבי"ם

במקומות רבים בפירושו באה לידי ביטוי היכרותו של מלבי"ם עם תחומי ידע שונים, שלא מתחום לימודי הקודש.²⁷⁹ ידיעות מדעיות המובאות בשם "חכמי הטבע" משולבות בפירוש ומשמשות לשתי מטרות: לצורך חיזוק וביסוס דעת הפרשן או כדי לומר שהמתואר בפסוקים מנוגד לתופעת טבע מוכרת וזאת כדי להעצים את הגדרתו של האירוע כנס אלוהי. רוזנבלום סוקר את מצב המדע בימיו של מלבי"ם ואת מקורות הידע שלו.²⁸⁰ לדעתו המקור העיקרי של מלבי"ם לענייני מדע היה ספרו של פנחס אליהו הורביץ, "ספר הברית".²⁸¹ ספר זה זכה להסכמות של מספר רבנים והיה פופולרי בין יהודים שומרי מצוות. מקור נוסף עליו הצביע רוזנבלום הוא "תולדות הארץ" של יישינהאק.²⁸² מאמר נפרד ייחד רוזנבלום²⁸³ לפירושו של מלבי"ם על פרקי הבריאה בבראשית. הגילויים הגיאולוגיים החדשים בזמנו של מלבי"ם עמדו בסתירה לתיאור הבריאה בתורה. בניגוד להירש ושר"ל שלא ניסו להתמודד עם סתירות אלה, ולמרות הידע המדעי הדל שלו העז מלבי"ם לפרש פרקים אלה בגישה שמשמרת את הישן תוך קבלת החדש.

כאשר מלבי"ם מתאר את הנחש בגן עדן, הוא מגייס לעזרתו את "חכמי הטבע" כדי להסביר במה מתבטאת ערמתו של הנחש:

²⁷⁸ דיון מורחב בפירוש זה ראה לעיל בפרק "תוקפה של התורה שבעל-פה ויחסה לתורה שבכתב". בסעיף 4.2.2 "פירושים המדגימים את הקשר שבין התורה שבע"פ והתורה שבכתב".

²⁷⁹ להלן מובא מדגם מייצג של פירושים. דוגמאות נוספות לפירושים המשלבים ידע בלימודי חול ניתן למצוא בפירושי מלבי"ם על בראשית ט, יג; ט, טז (תורה אור); טו, יא; טו, יז; ל, א; מ, ז; מא, לו; נ, ב.

²⁸⁰ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 207 ואילך.

²⁸¹ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 219.

²⁸² רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 220, 266. מלבי"ם נעזר בו בתחום הבוטניקה והזואולוגיה.

²⁸³ רוזנבלום, בריאה.

1. בראשית ג, א: וְהִנָּחֵשׁ הָיָה עָרוֹם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה

...ויש ערמה גם בהרבה בעלי חיים כמו השועל ודומיהם וכמו שנראה מערמתם בענין הצידה **וכמו שסופר בספורי חכמי הטבע**, והגם שלא יצדק עליהם שמות חכמה ובינה ושכל, שזה מיוחד לאדם לבדו, יצדק עליהם פועל ערמה ושם ערום, והנחש היה ערום יותר מכולם...

בניגוד לתיאור הנחש בו הידיעות בחכמת הטבע מסייעות לפירוש, בתיאור המבול מלבי"ם מביא את חכמת הטבע בניגוד למתואר בפסוק:

2. בראשית ו, יז: "וַאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא אֶת הַמַּבּוּל מִיָּם עַל הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ

חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ יָגוּעַ"

...וכלל מונח אצל **חכמי הטבע שאין דבר בטבע שיאבד וילך לבטלה**, שגם פגרי החיים והצמחים הנרקבים יתפרדו ליסודותיהם וישבו לתועלת חיי האדמה שעל ידי כך תשמך הארץ ויתהווה מזון לצמחים, וחלקים המימיים והאוויריים ישבו להאוויר הכללי ואחרי גלגולים שונים ישבו לתועלת, עד שהגם שיושחת לא יושחת מתחת השמים כי יהיו לתועלת תחת קערורית גלגל הירח. **לכן אמר שהשחתה תהיה "מתחת השמים"**, ומבאר הטעם כי **"כל אשר בארץ יגוע"**. ולמי יהיה תועלת אחר שיגוע כל בשר יחדו?

מלבי"ם מפגין את הידע הנרחב שלו ובא להבהיר כי כל הידוע לנו לגבי חוק שימור החומר לא תקף לגבי המבול, שכן כאן מדובר בהשחתה גמורה שלא ניתן להפיק ממנה שום תועלת. תיאור התופעה הטבעית בא בניגוד למתואר בפסוקים וזאת מתוך מגמה להעצים את הנס ואת עוצמתו של האל המתואר בסיפור. שימוש דומה במדעים נעשה גם בפירושו על הפסוק הבא:

3. בראשית ח, ב: "וַיִּסְכְּרוּ מַעֲיִנֹת תְּהוֹם וַאֲרֻבֹת הַשָּׁמַיִם וַיִּכְלָא הַגֶּשֶׁם מִן הַשָּׁמַיִם"

ויסכרו. מפרש שזה היה על ידי שנסתמו מעינות תהום וארובות השמים. ומוסיף "ויכלא הגשם". כי אחר שכל העולם היה מלא מים **יחוייב מדרך הטבע שהמים יעלו אדים ויהפכו לגשם שנית**, רק שהרוח פיזר העננים עד שלא ירד גשם עוד, וזה גדר פועל כל"א שנעצר הגשם ביד חזקה על ידי הרוח.

מלבי"ם מפגין את ידיעותיו בתחום הטבע, ומייד מציין שבמקרה של המבול חוקי הטבע לא פעלו כפי שהם פועלים בדרך כלל. הפירוש מאפשר לקורא הצצה אל עולמו האינטלקטואלי של הפרשן, בו מדעי הטבע שוכנים לצד לימודי התורה ומשולבים בהם. עם זאת, מלבי"ם מציין יותר מפעם

אחת כי אותם חוקי טבע המוכרים לנו היטב לא היו תקפים בזמן המבול, וזאת מתוך כוונה להעצים את הנס ולענות למי שטוענים שהמבול אינו אלא תופעת טבע רגילה המוכרת לנו והיכולה להתרחש שוב.²⁸⁴

4. בראשית יג, י: "וַיִּשָׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיִּרְא אֶת כָּל כַּפְר הַיַּרְדֵּן כִּי כָּלָה מִשְׁקָה לִפְנֵי שַׁחַת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עַמֹּרָה כִּגְן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶמְכָּה צֶעֶר"

וירא את כל ככר הירדן, הנה הירדן נופל בצד צפונו אל ים המלח, וים המלח הוא ימה של סדום, ולא היה שם בתחילה רק אחר שנהפכו ערי הכיכר פתחה הארץ את פיה ויהי שם עמק גדול, אשר נפלו לתוכה מי הירדן, והמים נעשו מלוחים מסיבת התהום שמלא מלח ואין ראוי לחיות שום בריה, ובתחילה שלא היה להירדן ים ליפול אל תוכו, עת עלה על גדותיו שטף על כל הכיכר... ואחר מהפכת סדום שנעשה העמק והים הזה בעת שמתמלא הירדן מימיו נשפכים אל הים הזה, והגם שנשפכים לשם מים רבים אינו מתמלא לעולם, כי המים נבלעים בתהומות כמ"ש **חוקרי הארץ**...

מלבי"ם מספק לתיאור שבפסוק הסבר ריאליסטי תוך שהוא נעזר בדברי חוקרי הארץ ובכך הוא מעגן את הכתובים בעובדות היסטוריות ומדעיות. ייתכן שהדבר נעשה מתוך רצון להקנות לכתובים משנה תוקף. השילוב בין המדע לפירושי התורה מאפיין את מלבי"ם כמשכיל, ומחדד את היותה של ההשכלה נחלת זרמים שונים ביהדות.

5. בראשית טו, ב: "וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הִבֵּט נָא הַשְּׁמַיִמָּה וְסַפֵּר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לְסַפֵּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זְרָעֲךָ"

...הנה לפי פשוטו אמר לו שזרעו לא יספר מרוב כמו שאין מספר לכוכבים, כי הגם שהקדמונים מנו מספר לכוכבים שהם אלף וכ"ב. הנה להאחרונים שהמציאו **המראות המלוטשות נתברר כי מספר הכוכבים רב ועצום מאוד**, וה' נתן בכוח ראותו של אברהם אבינו שיביט את כל המון כוכבים השטים במרחבי מרחקים שאין להם סוף, ואמר אם תוכל לספור אותם. כפי שאני מראם לך עתה... בפסוק נאמר שלא ניתן לספור את הכוכבים וזאת בניגוד לידוע שהקדמונים מנו את הכוכבים. מלבי"ם מיישב את המתח בעזרת גילוי מדעי חדש יחסית לפיו מספר הכוכבים גדול מכפי הידוע

²⁸⁴ פירושים נוספים המתייחסים למבול לעומת תופעות טבע: פרק ו פס' יז, פרק ז, פס' יא – טו.

לנו, כפי שהתגלה בעזרת הבטה בטלסקופ ("מראות מלוטשות"). יש גיוס של המדע לטובת פירוש הפסוקים והגברת אמינותם בעיני מי שעשויים היו לפקפק בנאמר.

6. בראשית יט, לו – לז: "וַתִּהְרֶיךָ שְׁתֵּי בָנוֹת לוֹט מֵאֲבִיךָ... הוּא אָבִי מוֹאֵב עַד הַיּוֹם" וַתִּהְרֶיךָ. הנה הריון זה היה **כנגד הטבע** שקלטו הריון מביאה ראשונה,²⁸⁵ ובפרט למה שאמרו **חכמי הטבע** שבעת שכרון אי אפשר שיתעברו, רק **שהיה בהשגחה** מפני שהיה עתיד לצאת מהן שתי אומות גדולות, וזה שאמר שלכן נתעברו מפני שהוא אבי מואב אומה שקיימת עד היום. הפירוש בא לחבר בין מסורת חז"ל ובין המדע. החריגה מהטבע מוסברת בכך שמדובר בהשגחה. זהו מקרה נוסף בו השימוש בידע הכללי מהווה מנוף ללקח חינוכי.

7. בראשית כז, א: "וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶיךָ עֵינָיו מֵרְאֵת וַיִּקְרָא אֶת עֶשָׂו בְּנוֹ הַגָּדֹל וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּנִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲנִי" ויהי כי זקן יצחק... והיו ישראל בין העמים ובין שבט לוי, **כהאלמוג שהוא אמצעי בין הדומם ובין הצומח, והפיליפ שהוא אמצעי בין הצומח ובין החי**, כן הם אמצעים בין שבט לוי שהוא קודש לה' ובין העמים הדבקים בחומר ובדברים ארציים... מלבי"ם משתמש בדימויים מעולם הצומח והחי על מנת להמחיש עניין עקרוני בפירושו. המקור לדבריו על האלמוג והפולפי הוא ככל הנראה ספרו של שיינהאק, "תולדות החיים". תחת הכותרת "מערכת התולעים" מופיע פרק בשם "חיות הצמח", ובו מוזכרים האלמוג והפולפי. בפתח הפרק כותב מחבר הספר: "כי לא יוכרו בראשונה מה הם, אם חיות הנה, או כי נחשבים לצמחים, ויש אשר נפונה עליהם לחשבם גם לאבנים, ואולם החקירה והניסיון ילמדונו כי הים כולם חיים באמת..."²⁸⁶ נראה לי כי השימוש בדוגמה זו באופן אורגני בתוך הפירוש מצביע על התמצאותו של מלבי"ם בלימודי החול ומראה עד כמה הם חלק מעולם המושגים שלו.

תחום נוסף אותו הכיר מלבי"ם הוא סיפורי המיתולוגיה. בפירושים שונים בבראשית מעלה מלבי"ם את הטענה כי התיאור המקראי נועד לסתור את סיפורי המיתולוגיה ולהפריך אותם.

²⁸⁵ על פי ב"ר נא, ט.

²⁸⁶ שיינהאק, תולדות הארץ, עמ' שנב – שנג.

8. בראשית ד, כב: "וַצֵּלָה גַם הוּא יִלְדָה אֶת תּוֹבֵל קִין לִטֵּשׁ כָּל חֲרָשׁ נְחֹשֶׁת וּבְרָזָל וְאַחֹת תּוֹבֵל

קִין נִעְמָה"

...ואולם לא אכחד כי לדעתי בא הסיפור הזה כהרבה סיפורי התורה אשר באו לעקר דעות

כוזבות וסיפורי הבל אשר התפשטו בימי קדם בין העמים ואשר המציאו כהני האלילים בימי החושך, ויש עוד היום שארית מן **המיטהאלאגיא** שלהם, שהיו מייחסים לכל איש שהמציא איזה חכמה או איזה מלאכה כוח אלהית, והיו אומרים שאליל פלוני המציא ישיבת אוהל ומקנה... והיו קוראים לבני אדם לעבודתו במועדים ובחגים שיחדו להם,

ולזה הודיעה התורה לאמר אל תאמינו בשווא נתעה...

ייחוס המצאת המלאכות לבני האדם הראשונים עשוי להראות מיותר לקורא. מלבי"ם טוען כי הסיבה שבשלה הובא מידע זה בתורה היא פולמוס עם הדעות המייחסות מלאכות אלה לאלילים שונים והעבודה הזרה שנגרמה סביב אותם אלילים. תפיסה דומה באה גם בפירושו של מלבי"ם בבראשית פרק ו פסוקים ב ו-ד.

9. בראשית ו, ד: "הַנְּפִלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ בְּיָמֵים הָהֵם וְגַם אַחֲרַי כִּן אֲשֶׁר יָבִאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל

בְּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם הַמָּוֶה הַגְּבֵרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם"

... אבל דע שכל הסיפורים וההגדות האלה שעליהם בנו כהני האליל על ענייני העבודה

הזרה וסיפורי האלילים, **והמיטהאלאגיא שלהם הוא הכל שקר וכזב**...שכל גיבור שעמד בימים ההם, או איש שעשה לו שם על ידי חכמתו ומעשיו היו מייחסים לו אלוהות והיו אומרים שנפל משמים והיו מספרים עליו נפלאות והבלים הרבה, וכל הסיפורים האלה מקורם התחיל מדור המבול ואילך, וזה היה שורש להשחתת האדם ולהעבודות הזרות והנכריות ואמונת שווא והבל אשר **לכן ראה ה' לקצר ימי האדם שיראו כי אדם המה ובני**

תמותה ולא אלוהים המה.

פסוק קשה זה מתאר לדעת מלבי"ם את ראשית היווצרותה של המיתולוגיה שגררה אחריה פולחן אלילי, חלקו כרוך בעברות קשות כניאוף ורצח. קיצור תוחלת חייו של האדם בא כנגד לאותן אמונות אליליות, במטרה לחדד את ההבדל בין אנושי לאלוהי.²⁸⁷

בפירושו לבר' יב, יד נעזר מלבי"ם בידוע לו מסיפורי אגדות של העולם הקלאסי:

²⁸⁷ וראה גם את מאמרו של קאסוטו, מעשה בני האלהים, בו מציג גישה דומה לזו של מלבי"ם.

10. בראשית יב, יד: "וַיְהִי כְּבֹא אַבְרָם מִצְרָיִמָּה וַיֵּרְאוּ הַמִּצְרַיִם אֶת הָאִשָּׁה כִּי יָפָה הִוא מְאֹד"

(הערה) גם יש לפרש על פי הנודע בספורי ימי קדם שכל אשה שראו בה יופי מופלגת למעלה מן הרגיל היו מייחסים לה אלוהות והיו מהבילים שהיא בת אלוה פלוני ושהאלוהים חושקים אותה, והיה אסור לאיש הדיוט ליגע בה וכל שכן שייקחנה לאישה, שהיה חייב מיתה שמועל בקודש, לבד המלך שהיה גם כן אלוה אצלם היה מותר לקחתה. ועל כן חשש אברהם שכשיראו אותה המצרים יאמרו איך ייתכן שאשתו זאת. והלא פגם בכבוד אלוהות ויתחייב מיתה בנימוסיהם, ועל ידי כך יהרגו אותי...

מלבי"ם מוסיף על פירושו הרציף הערה בשולי העמוד ובה הוא מסביר את מניעיו של אברהם על פי הידוע לו על התקופה בה התרחש הסיפור. לעניינו חשוב לציין את הכרותו של מלבי"ם עם אותם "ספורי ימי קדם" וכן את נכונותו לשלבם בפירושו.

תופעות גיאולוגיות שונות המתוארות במדע מוצאות הסבר בתיאורי המבול:

11. בראשית ז, כג: "וַיִּמַח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד

עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמְחוּ מִן הָאָרֶץ וַיִּשְׁאָר אֵד נֹחַ וְאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתְּבֹה"

...ועדות ה' נאמנה מחכימת פתי להשיב דבר לחכמי הגעאלאגיה, שחופרים בעמקי

האדמה ומוצאים עצמות גדולות מענקים ובע"ח גדולים שנאבדו מן הארץ... והם

מוכיחים בזה קדמות העולם... ושכבר היו בע"ח מימי קדם קודם לזמן היצירה שלנו. וכל

זה הבל וריק, כי בעת המבול פתחה האדמה את לועה על ידי הרעשים שבאו מעומק שאול

ותהום רבה והפכה תחתונים למעלה ועליונים למטה והורידה פגרי הבע"ח עמוק עמוק,

ונבקה חכמת הדורשים והחופרים לדעת איכות המהמפכה הזאת אשר עשתה נפלאות

במשך ק"ן יום של עמידת המים, עד שכל הסדרים שסדרו למו החוקרים מאיכות האדמה

בכל שטח וכל חשבונותיהם בזה נתבלבלו אז...

כדי להתמודד עם טענות הגיאולוגים שהימצאות עצמות שונות בעומקים שונים מעידה על

קדמותו של כדור הארץ ועל חיים טרם האדם, מגייס מלבי"ם את סיפור המבול. לדעתו במבול

נכחדו בעלי חיים מסוימים ונקברו בעומק האדמה, אירוע שמסביר את אותן תופעות עליהן

הצביעו הגיאולוגים. במקום להסביר את הממצאים על ידי תהליכים ארוכי טווח, מלבי"ם מסביר

אותם על ידי אירוע דרמתי חד פעמי.

12. בראשית ח, כב: "עַד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זָרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקֹץ וְחָרֵף וַיּוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ"

הנה התברר לחוקרי הטבע שכדור הארץ שינה מקומו בזמן מן הזמנים, באשר החופרים במעמקי האדמה בארצות הקרות מצאו עמוק עמוק באדמה עצמות פילים וקופים ויצר ברואים שלא יחיו רק באזור החם, וע"כ שהיה עת שעמד האקלים ההוא קרוב לקו המשווה, וזה עדות שבימי המבול התמוטט כדור הארץ מדרום לצפון והמדינה שעמדה עד העת ההיא תחת קו המשווה באה רחוקה מן המשווה לצפון ונעשה שם אזור הקר... וזה אחד מן ההשחתות שהיה לארץ... זאת שנית בארו חכמינו כי קודם המבול לא נטה השמש במעגלו השנתי כ"ג מעלות מן המשווה לצפון ולדרום כמו שהוא עתה, רק מסלול השנתי היה אז ג"כ על קו המשווה או סמוך לו, וע"כ חיו בני אדם חיים ארוכים... וכל זה נשתנה אחר המבול לרוע, וכל זה נולד משינוי מצב הארץ נגד השמש. וזה הודיע ה' לנח השינויים שיהיו מעתה... וקודם המבול לא היה זרע וקציר בכל שנה רק אחד לארבעים שנה, ועתה בכל ימי הארץ היינו בכל שנה ושנה יהיה זרע וקציר. עוד שינוי ב', שעד עתה לא היה שינוי התקופות כי השמש הלך תמיד על קו המשווה ולא היה לא קור וחום ולא קיץ וחורף, שעתה... יהיה קור וחום, קיץ וחורף, ושינוי האוויר והמזג יחליש את הגופים ויכניעם בל יוסיפו להשחית כמו קודם המבול... עוד שינוי ג'... שהארץ לא תיתן פירותיה בנקל כמו קודם המבול, ויהיו בני האדם מוכרחים לעבוד את האדמה... ועל ידי כך לא יתגברו עליהם ציורי התאוות אשר הם זונים אחריהם...

נקודת המוצא של הפירוש היא הגילוי המדעי על שינויי אקלים קיצוניים שחלו בזמן מן הזמנים. מלבי"ם מפרש את התופעות הללו על ידי המבול בו השתנתה תנועת השמש. להסבר המדעי מוסיף מלבי"ם גם הסבר מוסרי: השינויים נועדו לגרום לאדם שלא יחטא כמו בתקופה שקדמה למבול, וזאת על ידי החלשת כוחו והעסקתו בעבודה פיזית של עיבוד האדמה.

4.4.3 תפיסות ברוח התקופה

שנאה על רקע דתי

מקלנבורג

1. בראשית יד, יב: "וַיִּקְחוּ אֶת לוֹט וְאֶת רְכֻשׁוֹ בֶּן אַחֵי אַבְרָם וַיֵּלְכוּ וְהוּא יֹשֵׁב בְּסֹדֹם"

בן אחי אברם. כבר ידענו מי הוא לוט, ולא בא הכתוב כאן רק להודיענו. שלא לקחו את לוט ורכושו מסבת היותו נכלל תוך שאר יושבי העיר ההיא רק לסבה פרטית שבו, כי רכוש

כל שאר התושבים לקחו משנאתם אותם לסבת מרדס בהם ולהלחם עמה. אבל את לוט לקחו לסבת היותו בן אחי אברם, ואברם להיותו חולק עליהם באמונת אלהות ופרסם ברבים אמונה הכוזבת אשר עמהם לכן שנאוהו כל האומות ... ואין שנאה כשנאת הדת, לכן כאשר מצאו את לוט שבו אותו ואת רכושו למען הכעס את אברם. ... :

אמונתו של אברהם באל אחד ומחלוקתו על עובדי האלילים מוכרות מהמדרש ומקלנבורג משלב אותן באופן אורגני בדבריו. החידוש בפירושו הוא ההסבר כי לוט נשבה לא בהיותו אחד מתושביה של סדום, אלא באופן ממוקד כדי להתנקם באברהם. מקלנבורג מסתייע בקביעה כי: "אין שנאה כשנאת הדת". למרות הניסיונות להשתלב בחברה הכללית והאמנציפציה שתפסה תאוצה בשנים בהן כתב הפרשן, עדיין נתקלו היהודים בקשיים רבים והשתלבותם בחברה לא הייתה מובנת מאליה. נראה כי הפרשן מדבר מניסיון חייו כאשר אומר כי אין חזקה משנאת זרים על רקע דתי. תפיסה זו שבה ועולה גם בפירושו בסיפור דינה :

2. בראשית לד, כה: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִיּוֹתָם כְּאָבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שְׂמֵעוֹן וְלֹוִי אֶחָי

דִּינָה אִישׁ חָרְבוּ וַיָּבֵאוּ עַל הָעִיר בְּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר"

ביום השלישי בהיותם כאבים. ... ומדלא הסב הכתוב לדבר על הכאב רק על האנשים הכואבים נ"ל שאין זה כאב חיצוני שבגופם מחבורת המילה, רק כאב פנימי שבנפש ... כי אנשי שכס היו מצטערים ומתחרטים על שהתרצו להמול, כי עי"ז יהיו שנאים בעיני העמים שבסביבותיהם על שעזבו דתם ויעמדו עליהם להרגם, כי אין לך שנאה גדולה יותר משנאת הדת, וכיון שהקרא מדבר מכאב לב וצער נפשם על התרצותם להמול לראותם את הרעה הגדולה המעותדת לבוא עליהם מסיבת המילה, וגדלה דאבון נפשם עליהם כי הם גרמו לעצמם הרעה הגדולה הזאת לכן הוציא הכתוב צער נפשם בלשון כואבים כי הם בעצמם היו הפועלים להביא עליהם כאב לבם וצער נפשם...

מקלנבורג יצא מקושי מילולי בניסוחו של הפסוק ומסיק כי אנשי שכס לא סבלו כאב פיזי, אלא התחרטו על כך שמלו את עצמם. הסיבה לחרטה הייתה שהם הבינו שעתה, כאשר הם נחשבים ישראלים, ישנאו אותם העמים האחרים. כמו בפירושו בעניין אברהם ולוט, עולה תפיסתו של הפרשן שהיהודים שנאים בשל דתם השונה, שנאה שאין חזקה ממנה. בקריאת שני הפירושים הללו ניתן לחדור מעט לעולמו הפנימי של הפרשן ולהבין מעט עד כמה חש שונה כיהודי בחברה נוצרית ועד כמה חש שהפער אינו ניתן לגישור.

מלבי"ם

1. בראשית כ, יא: "וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם כִּי אָמַרְתִּי רַק אֵין יִרְאַת אֱלֹהִים בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְהִרְגוּנִי עַל דְּבַר אֲשֶׁר־אָמַרְתִּי"

ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה, הודיע לו שגם אם נראה איש או עם שהוא פילוסוף גדול וחכם לו נימוסים ישרים והרגיל את עצמו במידות טובות על פי עצת שכלו... בכל זאת לא נוכל לבטוח על האיש ההוא או על העם ההוא... **רק כח אחד נמצא בנפש האדם אשר בו נוכל לבטוח שלא נחטא, והיא מידת היראה השתולה בנפש, שממנה יסתעף סעיף אחד שהיא יראת אלהים...** כי אמרתי הגם שראיתי עמך שהם בעלי מידות טובות עושים משפט וצדקה, ולא ראיתי במ שום דופי, **רק חיסרון אחד שאין יראת אלהים במקום הזה.** [כי אי אפשר שיהיה במ יראת אלהים, רק אם מאמינים בהשגחה פרטית, שה' רואה ויודע ומשגיח על כל עלילות מצעדי גבר, לא אם יאמרו שהעולם קדמון ומתנהג בדרך הטבע]...

מלבי"ם שם בפי אברהם את מה שנראה כדעתו על סביבתו הנכרית. הוא מבדיל בין מידות טובות רציונליות ("על פי עצת שכלו") ובין יראת אלוהים, שהיא דבר שאינו רציונלי. אזכור הפולמוס בדבר ההשגחה מול הטבע עשויה להעיד על כך שהאבחנה בין רציונליות ובין יראת אלוהים אינה תקפה רק לימיו של אברהם אלא גם לימיו של מלבי"ם.

2. בראשית לד, ל: "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל שְׁמֵעוֹן וְאֶל לֵוִי עֲכָרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישׁנִי בְיֹשֵׁב הָאָרֶץ

בְּכַנְעֵנִי וּבְפָרְזִי וְאֲנִי מְתִי מִסָּפֶר וְנֶאֱסָפוּ עָלַי וְהַכּוֹנִי וְנִשְׁמַדְתִּי אֲנִי וּבֵיתִי"

עכרתם אותי. רוצה לומר שגם בלא זה אני שנוא בעיניהם. א] מצד שהם יושבי הארץ שאני גר בעיניהם. ב] מצד שהם אומות שונות ודתות שונות מדתי, ועל זה אמר בכנעני ובפריזי... ואני לא אוכל לעמוד כנגדם כי אני מתי מספר והם המון רב והכוני.

מלבי"ם מציין בפירושו את השוני הדתי כגורם לשנאת עמי הארץ, דבר שלא משתמע מקריאה ראשונה של הפסוק. נראה כי הוא מושפע מהמצב בימיו בו שוני דתי הוא גורם לשנאה ולהיבדלות.

מלבי"ם

בסיפור דינה (בראשית לד) העוסק בהתיישבותם של בני יעקב כזרים בין אנשי הארץ, ניתן לראות שמלבי"ם מפרש על פי המציאות בה חי.

1. בראשית לד, י: "וְאֶתְנִי תֵשְׁבוּ וְהָאָרֶץ תִּהְיֶה לְפָנֵיכֶם שְׁבוּ וְסָחְרוּהָ וְהֶאֱחָזוּ בָּהּ"

הודיע להם שבעבור זה ישיגו לתועלתם שישה דברים **שהיה מגרעת לגר נגד התושב**. א] שלא היה יכול להתחתן עמהם, ועז"א בנותינו תתנו לנו. ב] שלא היה יכול לדור בשוק ובמקומות המובחרים בעיר, ועז"א ואתנו תשב. ג] שלא היה יכול להשתמש בארץ במקומות השייכים לרבים, ועז"א והארץ תהיה לפניכם. ד] שלא היה יכול להתעכב ימים רבים עז"א שבו. ה] שלא היה יכול לסחור בסחורה כחפצו, ועז"א וסחרוה, ו] שלא היה יכול לקחת שדה אחוזה שיהיה שלו לאחוזת עולם, על זה אמר והאחזו בה.

2. בראשית לד, יז: "וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֵלַינִי לְהַמּוּל וְלִקְחֶנּוּ אֶת בְּתֻלֵנוּ וְהִלְכֵנוּ"

...שראה שאם ימולו את עצמם לא יצאו בני יעקב מארצם לעולם... ועוד יתנו הם **מס הרבה כדי שיתנו להם רשיון לסחור ולהאחז בארץ**, ובזה נפתח לב אנשי העיר...

3. בראשית לד, כב-כג: "אֲדָךְ בְּזֹאת יֵאָתוּ לָנוּ הָאֲנָשִׁים לְשִׁבְתָּ אֶתְנֵנוּ לְהִיּוֹת לָעַם אֲחָד בְּהַמּוּל לָנוּ"

כָּל זָכָר כְּאִשְׁרֵי הֵם נִמְלִים: מְקַנְהֵם וְקַנְיָנָם וְכָל בְּהֶמְתָּם הַלּוֹא לָנוּ הֵם אֲדָךְ נְאוּתָהּ לָהֶם וְיִשְׁבוּ אֶתְנֵנוּ"

אך בזאת יאותו. שאין מבקשים רק שנמול, ואז הלא מקנהם וקנינם וגוי לנו הם, כי אחר כך **נרצה בכל פעם לגרשם מן הארץ** ושלא להתחתן עמהם, **ויתנו לנו כל אשר להם** כדי שאך נאותה להם שישבו אתנו.

מכל הפירושים הללו עולה תיאור של מציאות בה על הזר לשלם מיסים רבים ובה הזר מוגבל באפשרויות המגורים והתעסוקה שלו. כל אלה תואמים למציאות הפוליטית – חברתית במאה הי"ט באירופה.²⁸⁹

²⁸⁸ראה גם פירושי מלבי"ם על בראשית מא, לג; מו, לא. עיין לעיל סעיף 2.1 בנושא מעמדם החוקי של יהודי אירופה.

²⁸⁹ראה: טורי, כניסת היהודים, עמ' 12-13.

4. בראשית מה, יז: "וַיֹּאמֶר פְּרָעָה אֶל יוֹסֵף אָמַר אֶל אַחִידָךְ זֹאת עָשׂוּ טַעֲנוּ אֶת בְּעִירְכֶם וּלְכוּ
בְּאוֹ אֶרְצָה כְּנָעַן"

ויאמר פרעה אמור אל אחידך. כפי הנראה היה מנימוסי מצרים שהמשנה לא היה כח בידו
לקבל זרים אל הארץ שיהיה דינם כאזרחי הארץ לישב שם בקביעות, שעל זה היה צריך
רשות מן המלך בעצמו, אבל היה כח ביד המשנה לקבל אנשים שבאו ממדינות אחרות
שבאו לישב שם לפי שעה...ועל כן אמר פרעה אל יוסף שאתה מצדך תאמר להם שיבואו
מעצמם לגור שם לפי שעה, לא שאתה מביא אותם שיתיישבו פה בקביעות...
חלוקת הסמכויות המתוארת בפירוש והשימוש במונחים זרים ואזרחים מעלים את ההשערה שגם
כאן מלבי"ם מפרש על פי רוח התקופה ומנהגיה כפי שרואה לפניו. מלבי"ם ממשיך בקו זה גם
בפירושו בהמשך סיפור יוסף ואחיו, כאשר האחים מגיעים להתיישב במצרים:

5. בראשית מו, לא: "וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָחָיו וְאֶל בֵּית אָבִיו אָעֲלֶה וְאֶגִּידָה לְפָרְעָה וְאֶמְרָה אֵלָיו
אָחִי וּבֵית אָבִי אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בָּאוּ אֵלָי"

כבר כתבתי למעלה שלהתיישב בארץ בקביעות היה צריך רשות מן המלך... אבל הם שרצו
להתיישב במקום אחד ויוסף רצה לתת להם אחוזה צריך רשות מפרעה, ובאשר בזה חשש
שפרעה יצווה שישבו בערי הממלכה וישימם לשרי אלפים ושרי מאות, ציווה שיאמרו
שהם רועי צאן למען יתן להם ארץ גושן כי תועבת מצרים כל רועי צאן, ואמר אל אחיו
שהוא יאמר לפרעה האמת שבאו אליו היינו להתיישב בקביעות מצד שהם אחי יוסף, וכדי
שיניחם לשבת בארץ גושן יאמר שהם רועי צאן, וכדי שלא יחשוב פרעה שהם רועים עניים
רועי צאן של אחרים, יאמר כי אנשי מקנה היו, היינו סוחרים הסוחרים במקנה ויש להם
מקנה רב באופן שאינן עניים שיצטרכו מאוצר המלך, כי הביאו צאנם וכל אשר להם.
מלבי"ם מתאר כיצד יוסף מכין את אחיו לפגישה הצפויה עם פרעה כדי שישגו את מטרותם
להתגורר באזור נפרד מהמצרים בו יוכלו לשמור על ייחודם ועם זאת ליהנות מהמצב הכלכלי של
מצרים.

1. בראשית ג, כ: "ויקרא האדם שם אשתו תנה כי הוא הייתה אם כל חי"

...גם בשם חוה מחלף הוי"ו במקום היו"ד כמ"ש המפרשים, ולי נראה אחרי שנודע לו שאשתו גרמה בחטאה המיתה לכל בני אדם ומזה נמשכה המיתה גם לכלל בע"ח וכל זה היה מקלות דעתה להתפתות מן הנחש לכן קראה בשם חוה ע"ש הנחש שנקרא בלשון ארמי חויה... וכן אמרו במדרש רבה: ויקרא האדם שם אשתו חוה ניתנה לו לחיותו ומיעצתו כחויא' ...

מקלנבורג מקשה על מדרש השם של חוה בגלל חילוף י' עם ו' (חי – חוה). הוא מוסיף את דעת המדרש שמבוסס על הדמיון למילה הארמית "חויא" שמשמעותה נחש. המסר המתקבל הוא של קבלת דברי חז"ל, אך גם של תדמית לא חיובית במיוחד של האשה: היא אמנם אם כל חי, אך היא גם דומה לנחש.

2. בראשית יח, ט: "ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באהל"

איה שרה וגו' הנה באהל. לפי המונח לבעלי הלשון שמלת והנה לא ישמש כי אם בדבר התחדשות ... אין למלה זו מקום פה, ונראה לי אחר ששאלוהו בלשון איה שאין המכוון בו לדעת מקום מושבה כ"א כמתמיה מדוע איננה פה... כלומר מדוע היא תשנה מנהג העולם שהנשים מסדרות ומעריכות השולחן, וביותר כעת שאתה עודך חלוש וחולה מן המילה היה מן הראוי לה שתעמוד היא לשמש את העוברים והשבים אצלך ולא אתה בתשות כחך, לכן השיב בלשון הנה באהל, כלומר באמת הוא דבר חדש היום במה שמונעת עצמה מהשתדלות בצרכי הכנסת האורחים הפך דרכה בזה בימים העברים, שהיא יושבת היום באהל...

מקלנבורג מבין את שאלת המלאכים כתמיהה. מדוע שרה לא עוזרת באירוח כפי שנוהגות כל הנשים. הוא מבין את ישיבתה באוהל כדבר חריג, אך לא מסביר מדוע היא באוהל ולא מסדרת את השולחן "כמנהג הנשים". שילובו של המדרש העונה על השאלה מדוע שרה באוהל מובא בסיום דבריו רק כאפשרות ולא כפירוש העיקרי והמוחלט. מבחינה פרשנית מקלנבורג מסביר את השימוש במילה "הנה" המציינת לדעתו התחדשות, וכאן מציינת את החריגה בהימצאותה של שרה באוהל. כמעט בדרך אגב משתקפת בדבריו תפיסה לגבי מקומה של האישה בבית ותפקידה: "מנהג העולם שהנשים מסדרות ומעריכות את השולחן". נראה לי כי תמיהתם של המלאכים

ששואלים "איה שרה", היא גם תמיהתו של הפרשן ששואל את עצמו מדוע שרה אינה עוסקת בהכנסת האורחים כפי שמצופה ממנה לפי קודים של המאה הי"ט.

3. בראשית כו, לה: "וַתְּהַיֵּינָּה מֵרֵחַ רֹחַ לְיִצְחָק וּלְרַבֵּקָה"

מרת רוח. משפט הלשון בנקבות רבות לדבר בלשון יחיד כי הראוי מרות רוח ששתיים היו, וכן ידיו אמונה, בנות צעדה, ...הרי לך שבנקבות רבות ידבר בלשון יחיד, ולא כן בזכרים ולא נתברר טעם השנוי הזה (רל"ש). ואפשר כיוון **שמטבע הנשים להיות דעתן קלה עליהן**²⁹⁰ **ורובן מעשיהן ודבורן אינם באים מישוב דעת עצמן כי אם על דרך הדמיון, כל מה שרואה ושומעת מחברותיה תעשה ותדבר גם היא**, לכן עשיית נשים רבות ודבורן, אחרי שאין כוונה מיוחדת לכל אשה בפני עצמה בעשייתה ודבורה רק מחמת התלותה בחברתה, מעשי כולן אינה חשובה כ"א למעשה אחד ... וכן אנשים רבים שיש במעשיהם כוונה אחת מיוחדת נאמר בלשון יחיד, כמו ויחן שם ישראל:

נקודת המוצא לפירוש זה היא שאלה לשונות ששאל ר' לייב שפירא בפירושו "הרכסים לבקעה", מדוע נאמר מורת ביחיד ולא מרות ברבים? כדי לפתור את הקושי הלשוני מקלנבורג מעלה השערה על סמך הנחה סוציולוגית: לדעתו מכיוון שנשים נוטות להיסחף אחרי חברות ולא לחשוב בעצמן מתייחסים אליהן ביחיד ולא ברבים. כחיזוק הוא מביא את הפסוק: "ויחן שם ישראל" תוך הנחה שהפירוש "כאיש אחר בלב אחד"²⁹¹ מוכר וידוע לכולם. לעומת צורת הנקבה בה מצא הפרשן מספר רב של דוגמאות בהן מתייחסים לרבות בלשון יחידה, בלשון זכר יש דוגמה אחת המציינת אחדות. הדוגמה "ויחן שם ישראל" מעלה אסוציאציה מאוד חיובית, לעומת תיאורו את הנשים שמעורר סלידה וגיחוך. כמעט כמשיח לפי תומו, חושף הפרשן את דעותיו לגבי מהותן של רוב הנשים כפי שהוא תופס אותה, ומגלה לקוראיו טפח מתפיסת עולמו.

4. בראשית כח, כב: "וַיְהִי כִּי הָזֵאת אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי מִצְבָּה יְהִי בֵּית אֱלֹהִים וְכָל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי

עֲשֶׂר אֶעֱשְׂרֶנּוּ לָךְ"

יהיה בית. מהראוי **תהיה בית**, כי אבן נקבה היא, אמנם בלשון הויה לא ישמור לא המין ולא המספר, כמו כי יהיה נערה בתולה, ויהי אנשים (רוו"ה), **ויתכן שאמר כאן בלשון זכר**

²⁹⁰מקור הביטוי בבבלי שבת, לג ע"ב.

²⁹¹ויקרא רבה ט, ט; רש"י על שמות יט, ב.

להורות על כח ההויה וחזקה, שלא תהיה רפיון ועזיבה בהויתה, כי ודאי יהיה כן, כענין ויאמר אליה עמוד פתח האהל (שופטים ד'), אמר **עמוד בלשון זכר לזרזי נפשה בעמידה זאת כעמידת הזכר שכחו לעמוד על מעמדו הרבה יותר מן הנקבה** :

רוו"ה מציין כעובדה את חוסר ההבחנה בין לשון זכר ולשון נקבה. מקלנבורג מנסה להסביר את התופעה הלשונית בעזרת הסבר כאילו מדעי: כוחו של הזכר רב יותר והשימוש בלשון זכר בא על מנת לציין את חוזק עמידתה של האבן שיעקב מציב. גם כאן מובלעת בפירוש הנחה בדבר נחיתותה של האישה לעומת הגבר וגם כאן באה לידי ביטוי תפיסתו של הפרשן שמניח באופן גורף כי הנקבה חלשה מהזכר.

5. בראשית לב, כב: "וַיִּקַּם בְּלֵילָהּ הוּא וַיִּקַּח אֶת שְׁתֵּי נַשְׁיוֹ וְאֶת שְׁתֵּי שְׁפָחֹתָיו וְאֶת אֶחָד עֶשְׂרִי יְלָדָיו וַיַּעֲבֵר אֶת מַעְבְּרֵי יָבֵק"

שתי שפחתי... **ככה השפחה על שם התחברותה והתלוותה עם הגבירה להיותן שתיהן עזר לאדון הבית, וגם האשה עצמה מחוייבת כמה מלאכות לעשות לבעלה, ויתכן לקרותה מטעם זה בשם שפחה**, והנה בת שבע אמרה לדוד נשבעת לאמתך :

מקלנבורג מנסה להסביר מדוע בלהה וזילפה נקראות שפחות גם אחרי שנישאו ליעקב. הוא מפרש זאת לכבודן ואומר כי למרות שהיו במעמד של נשים לא התגאו להשוות את מעמדם לזה של רחל ולאה. בסיום הדברים, בניסיון להסביר את מקורה של המילה "שפחה", מסביר הפרשן כי תפקידה של השפחה להתלוות לגבירתה ושתייהן יחד מחויבות להיות עזר לבעל, אדון הבית. מקלנבורג מוכיח את דבריו מבת שבע שכינתה את עצמה "אמתך" (מל"א, א, יז) בפנותה אל בעלה דוד כדי שימליך את שלמה. מדברים אלה עולה שוב תפיסה הקובעת את מקומה של האישה כשפחות של בעלה **המחויבת** לשרתו. לסיכום, מצד אחד הפרשן משבח את השפחות ומצד שני לא ניתן להתעלם מגישתו הכללית העולה מתוך הדברים לגבי מקומה של האישה ותפקידיה.

בקריאה רצופה של הפירושים שהובאו לעיל ניתן להבין כי מקלנבורג תפס את תפקידן של הנשים הנשואות כמשניות לעומת בעליהן. גם דעתו על נשים באופן כללי, לא מחמיאה להן במיוחד, והן מתוארות כחסרות דעה עצמית הנוטות להיגרר אחרי חברותיהן, החלשות וחסרות ההשפעה לעומת הגברים. עם זאת, ניכר גם יחסו החיובי לאמהות האומה כחלק ממגמתו להצדיק את מעשי האבות.

מלבי"ם

1. בראשית ג, א: "וַהֲנַחֵשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל הָאִשָּׁה אֶף כִּי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגָּן"

... והנחש היה ערום מכולם, ובעת שהעביר ה' לפני האדם כל חית השדה ומסרם לאדם שיהיו תחת רשותו, וראה את הנחש שיוכל להעזר בו לצרכיו היה בייתי שוכן ביחד עם האדם, ובאשר האדם היה עוסק רק **בשכלו העיוני** היו דבריו אל האישה שעסקה **בצרכי הבית בשכל המעשי**.

מלבי"ם משליך את חלוקת התפקידים בימיו על סדרי הבית של אדם וחווה. הגבר עוסק בתחום העיוני בעוד האישה עוסקת בתחום המעשי. יש לציין כי אין בפירוש זה עמדה שיפוטית לגבי האישה, אלא רק שיקוף של חלוקת תפקידים מסוימת.

2. בראשית ג, יב: "וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הוּא נָתַנָּה לִּי מִן הָעֵץ וְאָכַל" ... אבל כשאחר נותן לו מותר לאכול, וגם אמר אחר שאתה נתתה אותה עמדי **לתקן מאכלי**, הייתי סומך שהמאכל שנתנה לי הוא מאכל של היתר.

בפירוש זה משתקפת תפיסה שתפקידה של האישה הוא להאכיל את בעלה אך יחד עם זאת אמון רב בין בני הזוג: אם האישה נותנת לבעלה מאכל ניתן לסמוך עליה שהוא טוב. נראה כי הפירוש מושפע מהמציאות שבה חי הפרשן, שכן הביסוס שלה בכתוב ("לתקן מאכלי") נראה רופף למדי.

גישה ביקורתית

מקלנבורג

1. בראשית לז, כא: "וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיִּצְלָהוּ מִיָּדָם וַיֹּאמֶר לֹא נִכְנְוּ נַפְשִׁי" ...פקח עיניך אתה הקורא המשכיל וראה כי רבותינו הרגישו בזה, אמרו ברבה וישמע ראוּבֵן והיכן היה, רי"א כל אחד ואחד מהם היה משמש את אביו יומו ואותו היום של ראוּבֵן היה ע"כ והדברים נאמנים (וברש"י הועתק מאמר זה על פי וישב ראוּבֵן אל הבור, **והוא משגגת המדפיסים**, כי הורכבו שם ברש"י שני מאמרים הנאמרים ברבה על פי שונים)...

מקלנבורג מצטט מדרש. הוא מעיר כי ברש"י המדרש (ב"ר פפ"ד, טו) מפוצל: חלקו מופיע על פסוק כב וחלקו השני על פסוק כט. לדעתו של מקלנבורג הדבר נובע מטעות של מדפיסים.

במהדורה המדעית של פירוש רש"י²⁹² לא מצאתי הערה דומה, ולכן נראה לי כי רש"י בחר לפצל את ציטוט המדרש ולהביאו על שני פסוקים שונים מסיבותיו הפרשניות, אך מקלנבורג במעין "עודף ביקורתיות" ומודעות לאפשרות של טעויות מדפיסים, מפרש כי נפלה טעות בפירוש רש"י. מקלנבורג קובע שוב שחלה כאן טעות של מעתיקים גם בפירושו לבראשית מט, ה בו מתייחס לתמיהתו של "משכיל לדוד" על דברי רש"י:

...ותמיהתו אינה כלום, כי לא ראה רק דברי רש"י בפסוק וישב ראובן אל הבור, שכתב דבמכירתם לא היה ראובן שהגיע יומו לשמש את אביו, ד"א עסוק היה בשקו ובתעניתו, ולא עיין היטב לראות מקור דברי רש"י כי יש בו משגגת המעתיקים שהעתיקו על פסוק אחד שני מאמרים שנאמרו ברבה על פסוקים שונים, דבפסוק וישמע ראובן ויצילהו מידם אמר ברבה, והיכן היה ר"א כל אחד ואחד מהם היה משמש את אביו יומו ואותו היום של ראובן היה. ובפסוק וישב ראובן אל הבור אמר ברבה, והיכן היה ר"א בשקו ובתעניתו, מבואר בדבריהם דכמו שלא היה ראובן בסוף הענין דהיינו במכירתם, ככה לא היה ראובן עמהם בתחלת הענין כלומר מה שנעשה בין האחים קודם אמרם לכו ונהרגו מזה לא ידע ראובן כלום כי לא היה אז עמהם...

2. בראשית מו, לד: "וַיִּמְרְתֶם אֲנָשִׁי מִקְנֵה הָיִו עֲבָדֶיךָ מִנְּעוּרֵינוּ וְעַד עַתָּה גַם אֲנַחְנוּ גַם אֲבֹתֵינוּ בְּעִבּוֹר תִּשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גִּשְׁן כִּי תוֹעֵבַת מִצְרַיִם כָּל רְעֵה צֹאן"

... (וקרוב לומר כמו ששרש תאב באל"ף יורה כמו תעב בעי"ן (כבעמוס ו') מתאב אנכי את גאון יעקב דתרגמא מנבל אנכי וכמ"ש רש"י שם, ככה תעב במקום תאב, וטעם תועבת מצרים כל רועי צאן, רועי צאן הם תאבה למצרים כלומר אהובים אצלם עמ"ש (וארא ח' כ"ב) וחד מהחכמים הראני נוסחא אחת בתרגום אונקלוס שתרגם גם כאן ארי בעירא דמצראי דחלין לי' כל רעי ענא, ונראה דעתו ג"כ כדלעיל, והוא כמאמר המדמה והמשוה שני דברים זע"ז אף שאין בו כ"ף השואה כמו גור אריה יהודה, בנימין זאב יטרף, לב שמח ייטיב גהה, שבכולם צריך להוסיף כ"ף השואה, וכן כי חטאת קסם מרי, מדמה המרי לחטאת קסם כאילו אמר כתועבת וטעמו כמו שהצאן שהוא יראתם (תועבה) חשוב בעיניהם ככה רועי הצאן נכבדים אצלם...

²⁹² שעוועל, רש"י, עמי קלה- קלו. וכן מהדורת מקראות גדולות הכתר.

מקלנבורג מאמץ גירסה לא מוכרת של תרגום אונקלוס כדי לתמוך בפירוש אותו מנסה להציג. הוא מעיד כי "חד מהחכמים הראני נוסחא אחת בתרגום אונקלוס". מאמירה זו משתמעים שני דברים: הראשון- קשרים אפשריים עם משכיל, אולי חוקר פעיל בתנועת "חכמת ישראל", שהראה לו את כתב היד. השני – ביקורתיות כלפי נוסח המפרשים ומודעות לכך שייתכנו הבדלים וגרסאות שונות כתוצאה מהעובדה שהפירושים הועתקו מכתבי-יד אינספור פעמים.

התמודדות עם ביקורת המקרא

מלבי"ם

בראשית ד, א: "וְהָאָדָם יָדַע אֶת תְּוֹה אֶשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה'".
עד עתה קוראהו האדם בה"א הידיעה כי הוא שם המין... ומעת שהוליד תולדות שב שם אדם אצלו ... ובפרשה הראשונה לא נזכר רק שם **אלהים**, כי שם ידבר איך קבע **חוקי הטבע** שזה יציין בשם אלהים וכמש"ש, ובפרשה השניה שידבר מההשגחה שחל על כלל מין האדם, כי נקרא בשם האדם שהוא שם המין, נקרא ה' **אלהים**, **שם הויה על שם ההשגחה משכר ועונש**, **ושם אלהים כי ההשגחה שחל על המין כולו** ... אולם בפרשה זו שידבר מאדם פרטי, שההשגחה עליו היא השגחה פרטית לפי השכר והעונש בלתי נתלה בטבע הכולל, הזכיר רק שם **הויה**, **ובא ללמד כי יש השגחה מיוחדת גם על היחידים**, וימדוד להם שכר ועונש כפי מעשיהם כמו שהיה בעניין קין.

מלבי"ם מתייחס כאן בהרחבה להבדלים בשמות האל בפרקים הראשונים בבראשית. התייחסות דומה ניתן למצוא גם בפירושים נוספים.²⁹³ ייתכן כי העיסוק הנרחב בנושא זה בא כתגובה לניצני ביקורת המקרא שהחלו במחצית השניה של המאה הי"ח. הראשון שהעלה את ההשערה כי שמות האל בבראשית עשויים להצביע על מקורות שונים היה אסטרוק ואחריו באו חוקרים נוספים ששכללו את שיטתו, עד שהדעה בדבר חלוקת התורה למקורות שונים השתרשה בחקר המקרא.²⁹⁴ רוזנבלום מציין מספר פעמים עד כמה היה מלבי"ם מעורה בפרסומים בני זמנו, גם אם לא התייחס אליהם באופן ישיר, ובין השאר כתב כי "...הגיעו אליו ללא ספק חקירות והשערות שנגעו בבעיות חמורות יותר בחקר המקרא, שגם משכילים מתונים נרתעו מלדון בהם בגלוי."²⁹⁵

²⁹³ בראשית ד, כו; ז, א; ט, טז; יז, ג; כב, ט.

²⁹⁴ סקירה ממצה של ראשית בקורת המקרא ניתן למצוא אצל: סולוביטשיק ורובשוב, תולדות בקורת המקרא, עמ' 65 ואילך.

²⁹⁵ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 140.

רוזנבלום וברגר מציינים כי מלבי"ם הכיר את טענות מבקרי המקרא ובהקדמותיו לישעיה ותהלים אף התייחס אליהן.²⁹⁶ אם כן, על סמך מסקנותיו של רוזנבלום ועל סמך עיסוקו של מלבי"ם בחילוף שמותיו של האל, נראה לי כי ניתן להסיק שהפרשן היה מודע לביקורת המקרא ולטענותיה ובפירושו השתדל להתמודד איתן ולהפריכן עד כמה שיכול.

4.4.4 סיכום

בניגוד לתפיסה כי ההשכלה הייתה כרוכה בהכרח בחילון ובכפירה, נראה כי יש להפריד בין משכילים שהקפידו על קלה כחמורה ובין אחרים שנטייתם להשכלה גררה אחריה תופעות של חילון וכפירה. לאור האמור לעיל, נראה כי ניתן לאפיין את שני הפרשנים בהם עוסק מחקר זה כבעלי מאפיינים של משכילים, במובן זה שהיו מעורים היטב במחקר בן זמנם ולא חששו משילוב של תחומים שונים בלימוד התורה ופירושה. שניהם הבינו את שפתו של העולם המשתנה בו חיו והשכילו להשתמש בה ולנצלה לצורך פולמוס עם דעות ותפיסות שהיו שגויות בעיניהם.

ההבדל העיקרי בין שני הפרשנים בתחום ההשכלה והשימוש בלימודי חול בפירושים נעוץ בציון מקורותיהם. מקלנבורג מרבה לציין מהם מקורותיו (למעט בתחום מדעי הטבע), ולכן קל יותר לאפיין אותו כמשכיל המושפע ממשכילים אחרים. נראה שלא חשש לפגיעה בתדמיתו האורתודוקסית והיה יחסית פתוח לשמוע אמת ממי שאמרה. לעומתו, מלבי"ם טשטש את מקורותיו מכיוון שאותם חוקרים משכילים נחשבו בעיניו "ככופרים במקצת או ככופרים בכל",²⁹⁷ והוא לא רצה ששמו יוזכר בקשר אליהם. עם זאת, תוכנו של הפירוש מעיד על כך שמלבי"ם היה מצוי בתחומי הידע השונים, גם אם לא הצהיר על כך במפורש.

השפעתה של התקופה בה חיו הפרשנים ניכרת גם בתפיסות שונות שמצאו את דרכן אל הפירושים. אצל שניהם מצאנו הד לשנאת יהודים שמאפיינת את ישיבת העם בגלות. במספר פירושים של מלבי"ם מצאנו השתקפות של המציאות לא רק מבחינת השנאה ליהודים, אלא גם בנושא זכויות האזרח וצורות השלטון שהיו מקובלות במאה הי"ט.

בשני הפירושים משתקף יחסם של הפרשנים לנשים (אם כי יש לסייג שכאן מדובר גם בתפיסות אישיות-סובייקטיביות ולא רק בתפיסות על רקע התקופה). אם כי שניהם מתארים את האישה כבעלת מעמד שונה מהגבר, וכבעלת תפקידים באחזקת משק הבית, הרי שמפירושו של מקלנבורג

²⁹⁶ שם, עמ' 140 ואילך; ברגר, הידע הכללי, עמ' 33 – 36.

²⁹⁷ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 131.

מצטיירת תמונה פחות חיובית; לטעמו הנשים קלות דעת ומושפעות מחברותיהן בקלות. לעומת זאת, בפירושו של מלבי"ם ניתן לחוש באמון שהגבר נותן באשתו, ודימויה של האישה אינו שלילי כזה שמצטייר בפירושי הכתב והקבלה.

4.5 ידיעת גרמנית באופן מעשי ועקרוני

בסוף המאה הי"ח יצא לאור חומש "נתיבות השלום" של מנדלסון ובו תרגום התורה לגרמנית רהוטה. אחת ממטרותיו של מנדלסון הייתה להנחיל לאחיו היהודים את השפה הגרמנית התקינה במקום היידיש המדוברת. תרגומו של מנדלסון לגרמנית עורר את כעסם ודאגתם של כמה מחשובי רבני הדור וביניהם ר' יחזקאל לאנדא ("הנודע ביהודה"), ר' עקיבא איגר, והחת"ם סופר שחששו שהוראת הגרמנית תבוא על חשבון לימוד החומש.²⁹⁸ בדור הבא הלכה ופשטה הגרמנית עד כדי כך ששפה זו הפכה לשפה בה כתבו המשכילים, הרבנים הרפורמיים דרשו והתפללו בגרמנית, ואף בקרב הקהילות האורתודוקסיות כתבו בגרמנית ונשאו דרשות בבית הכנסת בשפה זו.²⁹⁹ כאשר מקלנבורג כתב את פירושו נראה שהגרמנית כשפה מדוברת פשטה כל כך, עד שהוא נזקק לתרגומי מילים לגרמנית על מנת להסביר את עצמו לקוראיו.³⁰⁰ בנוסף לכך, הוא דאג לפרסם תרגום של התורה לגרמנית ברוח פירושו "הכתב והקבלה" לצדה של המהדורה השנייה (תרי"ב) של הפירוש. קהל היעד של התרגומא דבי רב הוא תלמידי בית הספר, כפי שכתב מקלנבורג בהקדמה למהדורה השנייה:

...ונקרא בשם "תרגומא דבי רב" אשר בו התאמץ בכל עוז לתרגם המילות והעניין לפי המבואר בפירוש הכתב והקבלה, למען השרש בלב ילדי בני ישראל עודם באבם, את פירוש התורה הקדושה על פי קבלת רבותינו חכמי התורה שבעל-פה ילמדו בו הנערים בילדותם האמת לאמתו, אולי יאהבוהו, ואם יאהבוהו ישמרו מצוותיה, ואם ישמרו מצוותיה הלא לעולם יחיו, וגם אנכי אחיה עמהם סלה.³⁰¹

²⁹⁸ גרינברג, פרשנות המקרא, עמ' 119 – 120.

²⁹⁹ ברויאר (ב"י), עדה ודיוקנה, כותב כי "כבר בראשית עידן האמנציפציה זנחו רבנים חרדים את הנוסח הישן של הדרשה הלמדנית והתחילו דורשים את דרשותיהם בלשון הגרמנית." (עמ' 138), ההדגשה שלי.

מ"ד) ראה גם: וולקוב, יהדות פרוסיה, עמ' 10 – 11.

³⁰⁰ ראה: וולקוב, בין ייחוד לטמיעה, עמ' 21 – 22. מסוף המאה הי"ח נחקקו חוקים שונים המחייבים את היהודים לדבר בגרמנית בתחום הפרטי והציבורי. בתחילת המאה הי"ט הוקמו בתי ספר בהם לימדו בגרמנית, בכלל זה בתלמוד תורה של המבורג (1822). מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 39-40: כבר בסוף המאה הי"ח היה ביקוש רב לתרגומי הסידור של פרידלנדר ואייכל לגרמנית, מצד אנשים ששליטתם בעברית הלכה ופחתה.

³⁰¹ מקלנבורג, תרי"ב, עמ' IV.

מקלנבורג מבין את משמעותו וחשיבותו של התרגום לתורה מבחינה חינוכית, ואלה עומדים לנגד עיניו בכתירתו את התרגום. לאור האמור מובן שמקלנבורג עצמו שלט בגרמנית, עובדה המוסברת בקלות לאור שנותיו כסוחר טרם כהונתו כרב.³⁰²

קשה לקבוע מה הייתה מידת שליטתו של מלבי"ם בשפות מודרניות. גלר³⁰³ אומר כי שליטתו בשפות מודרניות הייתה מוגבלת. רוזנבלום³⁰⁴ אומר כי: "ייתכן שהמלבי"ם התקשה בדיבור בגרמנית צחה ורהוטה, אבל מזה אין להסיק שלא ידע לקרוא בשפה זו". ברגר³⁰⁵ אומר כי מלבי"ם ידע לקרוא גרמנית, גם אם לא לדבר. לעומת זאת, שכטר³⁰⁶ כותב כי מלבי"ם למד גרמנית לצורך הפולמוס ואף שילב בפירושו לישעיה תרגום מילים בגרמנית. למיטב ידיעתי תופעה כזו לא קיימת כלל בספר בראשית. בכל מקרה, אין בפירושו לבראשית התייחסות לתרגומי תורה לגרמנית או תרגום מילים בודדות לגרמנית, כפי שניתן למצוא לעיתים קרובות אצל מקלנבורג. מסקנה זהירה מהנתונים שלפני היא שמלבי"ם קרא בגרמנית והכיר מונחים מקצועיים בשפה, אך לא השתמש בה כשפת דיבור. היעדר ההתייחסות לתרגומים מעלה את האפשרות שמלבי"ם שלל לימוד של התורה בשפה זרה והעדיף להתעלם מתופעה שהלכה והתפשטה בזמנו.

פרק זה ידון בשימושו של מקלנבורג בגרמנית כשפה מדוברת שבא לידי ביטוי בתרגום מילים בודדות לגרמנית בגוף הפירוש, בכתירת התרגום לגרמנית שהופיע במהדורה השנייה ובביקורת כלפי תרגומים אחרים לגרמנית.

4.5.1 תרגום לגרמנית כשפה מדוברת

באין ספור מקומות בפירושו מתרגם מקלנבורג מילים בודדות או קטעי משפטים לגרמנית על מנת להבהיר את דבריו היטב. לקורא שאינו שולט בגרמנית אין כל קושי להבין את הפירוש גם ללא הבנת התרגום, ולכן נראה שהוא נועד בעיקר עבור הלומדים בני זמנו של הפרשן שייתכן כי לא

³⁰² כך גם דרוק, מקלנבורג, עמ' 173. האריס, מנא לך, עמ' 212.

³⁰³ גלר, המלבי"ם ומאבקו, עמ' 111, 114. למיטב ידיעתי תופעה כזו לא קיימת כלל בספר בראשית.

³⁰⁴ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 219, בהערה 12.

³⁰⁵ ברגר, הידע הכללי, עמ' 28, אומר כי מלבי"ם ידע לקרוא גרמנית, גם אם לא לדבר.

³⁰⁶ שכטר, משנתו של המלבי"ם, עמ' 12, עמ' 26 הערה 47. למשל בפירושו על ישעיה כב, כב; כו, כו; יט; כז, א;

כט, ב.

כולם שלטו היטב בעברית. תרגום מילים לשפה המדוברת עשוי להצביע גם על קהל היעד של הפרשן: לא רק מלומדים אלא גם בעלי בתים, אנשים פשוטים המבקשים ללמוד בביתם פרשת שבוע. אביא כאן רק שתי דוגמאות אקראיות מתוך הפירוש:

1. בראשית יח, כז: "וַיַּעַן אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנֵה נָא הוֹאֵלְתִי לְדַבֵּר אֶל אֲדֹנָי וְאַנְכִי עֶפְרָא וְאַפְרָ" הוֹאֵלְתִי. רציתי (רש"י וראב"ע ורד"ק), ויתכן שאין כונתם הרצון הפשוט, רק התאמצות הרצון והתחזקותו (וויילענסבעקראפטיגונג), ... בזה מצא התאמצות ברוחו הטוב להתפלל על הצלת רשעים גם במיעוט כמות מספר הצדיקים עז"א הוֹאֵלְתִי (מוטה געפאסט), ואפשר שעל כונה זו ת"א הוֹאֵלְתִי אסגיתי. עמ"ש בדברים בהואיל משה באר:

2. בראשית מח, טו - טז: "וַיִּבְרַךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְכּוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אַבְרָהָם וַיִּצְחָק הָאֱלֹהִים הֲרַעָה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה: הַמְלֵאךְ הַגָּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע וַיְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וַיִּקְרָא בָהֶם שְׁמֵי וְשֵׁם אֲבֹתֵי אַבְרָהָם וַיִּצְחָק וַיִּדְגּוּ לְרֵב בְּקִרְבַּ הָאָרֶץ" ... מי שנמסר לו לעשות מלאכת שולחו והוא עומד תחתיו ובמקומו נקרא מלאך מלשון מלאכה שעוסק במלאכת זולתו (געשאפטספיהרער), ... ואין בה פחיתות וגריעות כבוד למשולח כאילו היה עבד ומשרת, זה מין השליח יקרא ג"כ מלאך (געזאנדעטער, אבגעארדנעטער), ... הנה מבחינה זו שפיר נוכל לתאר אותו ית' בשם מלאך מלשון מלאכה שפועל ועוסק תמיד כביכול במלאכת הבריאה (אללשאפפער, אללווירקער) דומה לשם אלהים שהוא תואר אליו ית' ונקראו גם המלאכים כן...

4.5.2 ביקורת על תרגום אחר לגרמנית

כאמור לעיל, מנדלסון פרסם את תרגומו לתנ"ך, לצד הביאור (חומש "נתיבות השלום") בשנת תקמ"ג (1783). אחת ממטרותיו הייתה עידוד לימוד השפה הגרמנית ובהתאם לכך התרגום היה חופשי למדי עם שימוש בביטויים ספרותיים. במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה השתנה המצב בקרב היהודים ונוצר צורך בתרגומים לגרמנית עבור אנשים שלא ידעו עברית די הצורך על מנת ללמוד תנ"ך. כך, נכתבו בתקופה זו מספר תרגומים שהיו יותר מילוליים ונועדו עבור אנשים שרצו ללמוד תנ"ך בגרמנית, אך מתוך תרגום שאינו נוצרי. מאיר מונה חמישה תרגומים שונים על התנ"ך כולו שיצאו לאור בתקופה זו, זאת בנוסף לתרגומים שעל ספרים בודדים. נזכיר כאן את התרגום בעריכתו של צונץ שיצא לאור לראשונה בשנת 1837 ואת תרגומו של גוטהולד סלומון

שהתפרסם באותה שנה.³⁰⁷ החל משנות השישים התפרסם גם תרגומו של רש"ר הירש לתורה.³⁰⁸ מאיר אינו מזכיר את תרגומו של הרב ד"ר יונה קאסמאן, ה"תרגומא דבי רב", הנדפס במהדורה השניה של הכתב והקבלה (קניגסברג תרי"ב) ואמור להיות תרגום ברוח הפירוש, בדומה לתרגומו של מנדלסון לצד הביאור. לאור תמונת המצב המתקבלת, של שפע תרגומים זמינים לקורא, מובן מדוע מקלנבורג, שכתב את פירושו מתוך מגמות חינוכיות, ראה צורך להתייחס לתרגומים אחרים והעיר על תרגום שגוי לדעתו.

בבראשית מצאתי 15 מקומות בהם מקלנבורג מעיר על שגיאות בתרגומים אחרים; במקומות אחדים הביקורת על התרגום היא בעקבות ר' לייב שפירא (מחבר הפירוש "הרכסים לבקעה") ובמקום אחד בעקבות ר' שלמה פפנהיים.

1. בראשית א, א: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ"

...והמתרגם אלהים (גאטט) אינו לפי הוראת המלה עצמה, גם שם אלהים יורה על מדת

הדין, כמ"ש התחיל לבנות עולמו במידת הדין שנאמר בראשית ברא אלהים ומלה האשכנזית (גאטט) יאמרו שהוא ממלה (גיטיג) וזה נוטה יותר למדת החסד. גם במלה עצמה יש מגמגמים, כי יש בלשונות העמים שמרפים במלת גאטט ומחלפים הטי"ת לדל"י"ת, ותהיה נגזרה מן "העורכים לגד".

מקלנבורג דן בתרגום המדויק ל"אלהים", ומתנגד לשימוש בגאטט מכיוון שבהגיה מסוימת עלול להישמע גאד, הרומז לפסוק בישעיה סה, יא, שם מדובר על עבודה זרה.

2. בראשית ב, ד: "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ

וְשָׁמַיִם"

[והמתרגמו (עוויגער) אינו לפי העיקרית].

כמו הפירוש לא, א גם פירוש זה דן בתרגום המדויק לשם משמותיו של האל, ונראה שעיקר העניין בפסוקים אלה הוא תיאולוגי כיצד ראוי לתרגם את שמותיו של האל.³⁰⁹

³⁰⁷ אנצמ"ק, תנ"ך, תרגומים. עיין בנספח מס' 1 בו הושוו תרגומי התורה של מנדלסון, סלומון, צונץ וקאסמאן (הכתב והקבלה).

³⁰⁸ גרינברג, פרשנות המקרא, עמ' 113 - 114; מאיר, יהודי גרמניה, ב, עמ' 152.

³⁰⁹ בנושא תרגום שמות האל ראה בהרחבה: וויינטראוב, תרגומי התורה לגרמנית, עמ' 107 - 115.

3. בראשית ו, יז: "וַאֲנִי הִנְנִי מְבִיא אֶת הַמַּבּוּל מִיָּם עַל הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ

חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ יִגָּע"

והמתרגמו זרם שטף (זינדפלוטה) אינו לפי העברי (רל"ש).

מקלנבורג מתנגד לשימוש במילה "זינדפלוטה", המשמשת בגרמנית מודרנית לתיאור המבול של

נח. במקומה הוא מעדיף את המילה וואססערפלוטה – שהיא ביטוי כפול: שטף מים. הדיון כאן

הוא סביב שאלה לשונית.

4. בראשית ז, יא: "בְּשָׁנַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁנַיִ בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לְחֹדֶשׁ בְּיָוֶם

הַזֶּה נִבְקָעוּ כָּל מַעֲיָנוֹת תְּהוֹם רַבָּה וְאָרְבַּת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ"

והמתרגם ארבות לשון מסגרות (שלייזען) אינו על פי לשון העברי.

כמו בפסוק הקודם גם כאן הדיון הוא לשוני, מהו התרגום המדויק.

5. בראשית יג, ח: "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אֵל נָא תְּהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין רְעִי וּבֵין רְעִיךָ כִּי

אֲנָשִׁים אַחִים אֲנַחְנוּ"

והאשכנזי השמיט לתרגם מלת אנשים כי מיותר היה בעיניו.

מקלנבורג מתנגד למי שהשמיט את המילה "אנשים" בתרגומו, זאת בהתאם לגישתו כי לכל מילה

בתורה יש משמעות וחשיבות.

6. בראשית טו, יג: "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעָנּוּ

אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה"

והמתרגם מלת גר (פרעמדלינג) אין לו התקשרות בארץ לא להם.

מקלנבורג מתייחס להקשר של המילה בפסוק ועל בסיס זה מתנגד לתרגום.

7. בראשית טז, ב: "וַתֹּאמֶר שָׂרִי אֶל אַבְרָם הִנֵּה נָא עֲצָרְנִי ה' מִלְּדַת בָּא נָא אֶל שְׁפָחֹתַי אוֹלֵי

אֲבָנָה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שָׂרִי"

ומעתיקי התורה ללשון אשכנזי האחרונים הרגילו עצמם לתרגם בכל מקום מלת הן הנה

(זיעהע) כמלת הקריאה (אינטעריעקטיאן, עמפפינדונגסווארט), ואם תבדוק אחריהם בעין

יפה תמצא על הרוב שאין מקום בו אל מלת הקריאה ובפרט כשהדבור נכח אל הש"י, כמו

הן גרשת אותי היום, הן בני ישראל לא שמעו אלי.

מקלנבורג מתנגד לתרגום גורף של המילים הן או הנה באופן זהה בכל מקום. הוא מוטרד במיוחד משימוש בזיעהע (ראה) כלפי אלהים, שכן יש בכך הגשמה ומקלנבורג משתדל לפרש בכל מקום בצורה מרחיקת הגשמה.

8. בראשית כג, ג: "וַיִּקַּם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֵתוֹ וַיְדַבֵּר אֶל בְּנֵי חַת לְאֹמֶר" וּבְדַרְכּוֹ תַרְגָּמוֹ הַלּוֹעֲזִים (שטאנד אויף פאן זיינעם טאדטען). **וּדְרָךְ זֶה מַגּוֹנָה לַאִישׁ הַהַמוֹנִי מֵהַ כָּל שָׂכָן לַאֲבֵרָהּ.**

התרגום המילולי צורם למקלנבורג, שבמקרה זה מוטרד מפגיעה בתדמיתו החיובית של אברהם.

9. בראשית כה, ח: "וַיִּגְוַע וַיָּמָת אַבְרָהָם בְּשִׁיבָה טוֹבָה זָקֵן וְשָׁבַע וַיֹּאסֹף אֶל עַמְּיוֹ" זָקֵן וְשָׁבַע...וְתַעֲנוּג זֶה הַרוּחִנִּי הוּא בְּאֵמַת שְׁבִיעָה נַפְשִׁית (פעגניגען), ואין לתרגמו (לעבענסזאטט), כי יש במשמעות לשון זה גם המיאוס בחיים (איבערדרוסס) להיותו כמשא כבד על שכמו, כענין שבעתי עולות אילים, פן ישבעך ושנאך: גם כאן מקלנבורג דורש לדייק כדי שלא ישתמע שאברהם מאס בחייו, אלא יהיה מובן שחייו הסתיימו בצורה טובה.

10. בראשית כח, יג: "וַיְהִי ה' נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וְאֱלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ נֹצֵב עָלָיו - וְהַמְתַּרְגְּמוֹ כְּמוֹ אֲנֹכִי נֹצֵב עַל עֵין הַמַּיִם, מַגְשֵׁם אֶת הַבְּלַתִּי רֵאוּי לְהַגְשִׁימוֹ. הַהֲתַנְגְּדוֹת לְתַרְגּוּמִים אַחֲרַיִם נוֹעֵדָה לְמַנוּעַ הַגְּשָׁמָה שֶׁל הָאֵל.

11. בראשית ל, א: "וַתֵּרָא רַחֵל כִּי לֹא יִלְדָה לְיַעֲקֹב וַתִּקְנֶה רַחֵל בְּאֶחָתָהּ וַתֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הֲבָה לִי בָנִים וְאִם אֵין מִתָּה אֲנֹכִי" ואין לפרשן אני חפצה במיתתי ואבחרה מות מחיים (זא שטערבע איד) דאם כן היה לו לומר בלשון עתיד:

מקלנבורג מביא סיבה לשונית להתנגדות לתרגום, אך נראה כי בבסיס התנגדותו עומדת דאגתו לתדמיתה החיובית של רחל.

12. בראשית ל, ח: "וַתֹּאמֶר רַחֵל נִפְתּוּלִי אֱלֹהִים נִפְתַּלְתִּי עִם אָחִי גַם זָכַלְתִּי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ

נִפְתַּלִּי"

והמפרשים מלת יכולתי ענין הנצוח (בייקאממען, עררונגען), אין לו טעם, כי במה נצחה

רחל את לאה:

כמו בדוגמה הקודמת, גם כאן העיקר הוא תדמיתה החיובית של רחל.

13. בראשית לב, כז: "וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֶשְׁלַחְךָ כִּי אִם בְּרַכְתָּנִי"

ברכתני. ... ותרגומו (ווירדעסט מיר דען זעגען אנערקאננט האבען), ואין לתרגמו (מיד

געזעגנעט האבען), כי יעקב לא יבקש ברכה מאמצעי זולת מה' לבדו:

מקלנבורג מדייק כדי להדגיש שהברכה מגיעה ליעקב מה' ולא ממלאך או שליח.

14. בראשית מב, ד: "וַיֹּאֶת בְּנֵימִין אָחִי יוֹסֵף לֹא שְׁלַח יַעֲקֹב אֶת אָחִיו כִּי אָמַר פֶּן יִקְרָאנוּ אֶסּוֹן"

אסון. מיתה שלא כדרכה אם בידי אדם או בידי ה' וכדומה, והמתרגומו מכשול

(אוונגליקק), אינו לפי העברי (רל"ש):

נראה כי כאן הדיוק הוא לשוני, יש מחלוקת בין בלשנים ומתרגמים מהו הביטוי המדויק והנכון

ביותר.

15. בראשית מג, לג: "וַיֵּשְׁבוּ לְפָנָיו הַבָּכָר כְּבִכְרָתוֹ וְהַצְעִיר כְּצַעְרָתוֹ וַיִּתְמְהוּ הָאֲנָשִׁים אִישׁ אֶל

רַעְהוּ"

ולפי זה המתרגם הבכור (דער אלטעסטע) והצעיר (דער יינגסטע) אינו נכון, אמנם תרגומו

הנכון (דער אלטערע נאך פעהרהאלטניסס זיינעס אלטערס מיט דעם יינגערן) (רש"פ):

מקלנבורג מפרש כי יוסף הושיב את כל האחים לפי סדר לידתם, ודורש לדייק בתרגום כדי שלא

ישתמע כי רק הבכור והצעיר ביותר ישבו לפי סדר הגיל, שכן רק הושבת כל האחים לפי גילם

עשויה הייתה להותיר רושם על האחים.

4.5.3

סיכום

ערכתי השוואה בין כל המקורות שלעיל ובין תרגומם לתורה של מנדלסון, של קאסמאן (הצמוד לפירוש הכתב והקבלה), של סלומון ושל צונץ.³¹⁰ מההשוואה עולה כי הביקורת מופנית לתרגומו של מנדלסון. מכיוון שבפירושו מקלנבורג מתייחס לביאור, ומכיוון שתרגומו של מנדלסון הוא ותיק ופופולרי, סביר להניח שבמקרים בהם הביקורת מופנית לתרגום שתואם את הביאור הוא התכוון אליו.³¹¹

בדקתי גם את עקביותו של מקלנבורג כלפי עצמו; כלומר, האם ה"תרגומא דבי רב" מתרגם בהתאם למה שטוען מקלנבורג בפירושו. מעניין כי בארבעה מקרים³¹² ב"תרגומא דבי רב" מופיע התרגום שמקלנבורג עצמו שולל בפירושו! בדיקה נוספת העלתה שמתוכם, בשני מקומות, הפירוש שבו יוצא מקלנבורג נגד תרגום מסוים נוסף לאחר המהדורה השניה (יג, ח; כג, ג), וייתכן כי מקלנבורג שינה את דעתו בפירוש לאחר פרסום התרגום. שני המקרים האחרים אכן תמוהים מכיוון שבאותו עמוד בחומש מוצאים תרגום לגרמנית ופירוש הטוען שאין לתרגם כך! תשובות אפשריות לבעיה זו נמצאות בהקדמתו של מקלנבורג למהדורה השניה, בה התפרסם התרגום:

1. "מצורף לזה, כי מסיבת חולשת עיני, לא שלטו ידי במעשה הכתב, וכמעט המחברת כולה נכתבה על ידי אחר אשר שמע הדברים היוצאים מפיי"

יכולתו של מקלנבורג לערוך הגהה על הפירוש ובכלל זה התרגום, הייתה מוגבלת מכיוון שראייתו הייתה לקויה. עדות נוספת למצב ראייתו נמצאת במכתבו ממרחשוון תרכ"ד (22 שנים מאוחר יותר): "ולסיבת חולשת עיני קצרתי אף שהיה ראוי להרחיב הדיבור כראוי לאיש כבוד".³¹³

2. "ואודיע בזה אל הקורא המשכיל, כי לפעמים תמצא שאין דברי התרגומא מוסכמים עם המבואר ממני בפירוש הכתב והקבלה, כי כבר עברו יותר מחמש שנים אשר נכתב ונגמר התרגומא מידי איש המשכיל הנ"ל בהיותו אז עמי פה העירה, ומה שהיה רשום אז בכתב יד באורי, על אלה השתדל בתרגומו כל האפשרי להסכימו עם המבואר מאיתי, אמנם מה שנתווסף בבאורי אחר זה בהמשך חמש שנים האלה אין זכר למו בתרגומא."

מלבד חוסר היכולת הפיזית של מקלנבורג לערוך הגהה ראויה לפירוש ולתרגום, עבר זמן מאז כתיבת התרגום ועד פרסומו, ולכן הוא לא מעודכן.

³¹⁰ עיין בנספח 1: "השוואה בין תרגומים לתורה".

³¹¹ כך הסיק גם הילדסהיימר, מנדלסון בספרות הרבנית, עמ' 99 הערה 51.

³¹² ז, יא; יג, ח; טו, יג; כג, ג.

³¹³ בן מנחם, שתי אגרות, עמ' שכט.

מכיוון שמדובר במקומות ספורים בהם מקלנבורג מעיר על התרגום האם בכל המקומות בהם לא מעיר עליו הוא בהכרח מסכים אתו? נראה לי כי לא ניתן לענות על שאלה זו, אך בהתייחס לאופיו של הפירוש, ייתכן כי כפי שהפירוש מתייחס רק לפסוקים מסוימים כך גם ההערות על תרגום אחר הן סלקטיביות ולא מכסות את כל המקרים בהם מקלנבורג לא הסכים עם תרגום אחר. ההתייחסויות לתרגומי התורה לגרמנית, כמו גם פרסומו של ה"תרגומא דבי רב", מעידים על החשיבות הרבה שייחס מקלנבורג לתרגום התורה לגרמנית. נראה כי הוא הבין את חשיבותו של התרגום כפירוש וניכר כי היה מודע היטב למציאות בימיו, בה תפסו התרגומים מקום חשוב בלימוד החומש העממי, והגיב אליה כחלק מתפיסתו את עצמו כמחנך. מלבד, כפי שכתבתי בתחילת פרק זה, לא התייחס בפירושו לתרגומי תורה לגרמנית ובודאי שלא תרגם מילים בגוף הפירוש באותה אינטנסיביות בה מקלנבורג עשה זאת. ייתכן שיש לתלות חלק מיחס זה בידיעתו החלקית את השפה הגרמנית שלא הייתה שפת הדיבור שלו, מה שהייתה למקלנבורג. סביר להניח כי יש כאן גם עמדה עקרונית ללמוד תורה בעברית ולא בגרמנית, למרות המגמות השולטות בתקופה זו.

5. השפעת התקופה על מגמות בפירושים

5.1 יחס למדרש אגדה: הפיכת הדרש לפשט

מקלנבורג

פירוש הכתב והקבלה מתבסס על מקורות רבים ומגוונים אשר מקומם של מדרשי חז"ל לא נפקד אף הוא מביניהם. בדיון זה, יש להפריד בין השימוש במדרשי אגדה אשר אינם מחייבים את הפרשן למעשה ובין מדרשי הלכה אשר מחויבותו של הפרשן אליהם ברורה ואשר עיגונם בתורה שבכתב היא אחת ממטרותיו המוצהרות.³¹⁴ מקלנבורג מרבה להתייחס למדרשי אגדה בפירושו תוך שהוא משלבם בפירושו בדרכים שונות ומגוונות.

1. בראשית ד, יט: "וַיִּקַּח לוֹ לְמֶדֶד שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם הָאֶחָת עֵדָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית צֶלְה"

עדה וצלה. **לפי קבלת רבותינו** אין עדה וצלה שמות תולדותיהן כי אם שמות כינוייהן כי מנהג רע היה בימי דור המבול לקחת להם שתי נשים, אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש שהיה משקה אותה כוס של עיקרין כדי שלא תלד, אותה של פריה ורביה היה מכנה אותה "שם עדה" כלומר זו היא להריון לבד להוליד ממנה בנים ... שבלשון ארמי נקרא ההריון עדוי... ונכלל בשם עדה גם לשון ריחוק וסרה... ואותה האשה שלקוחה לתשמיש לבד היו מכנים אותה בשם צלה, כלומר זו היא היושבת מקושטת בצל בעלה וכנפיו, ולשון צל הוא כנוי לטובה הזמנית שיתענג בה האדם לשעתו ... והודיע הכתוב כי גם למך הלך במנהג הרע הזה לקחת לו שתי נשים על כונה מגונה זו:

מקלנבורג מביא את דברי המדרש (בראשית רבה כג, ב) ומנסה לבסס אותו על ידי ניתוח לשוני של השמות עדה וצילה מעבר למה שמצוי במדרש. המדרש רומז לכך שהמנהג לקחת שתי נשים פסול באמרו: "תדע לך שכן שהרי הברור שבהן (החשוב שבהם) היה למך ולקח ב' נשים", ואילו מקלנבורג אומר זאת במפורש. המדרש מכונה "קבלת רבותינו", כלומר מקלנבורג מתייחס אליו כאן כאל מקור מהימן ואף מחייב למרות שפירוש זה נראה כדרש ואינו מתיישב עם המשך הפסוקים בו מסופר כי שתי הנשים ילדו ללמך ילדים. העיון הלשוני הופך את הדרש לפשט, על פי הבנתו של מקלנבורג.

³¹⁴ יחסם של הפרשנים למדרשי הלכה נדון לעיל בפרק העוסק ביחס התורה שבכתב לתורה שבע"פ.

2. בראשית יט, כה: "וַיִּהְיֶה אֶת הָעָרִים הָאֵל וְאֵת כָּל הַכְּפָר וְאֵת כָּל יֹשְׁבֵי הָעָרִים וְצִמְח

הָאֲדָמָה"

ויהפך את הערים. לפי הפשט הפיכה ממש, כמו שאמרו רבותינו הפכן מלמעלה למטה, כי אם יהיה ענינו הפיכת טבעם לטבע גפרית ומלח, היה לו לומר ויהפך את הערים לגפרית ומלח, כי דרך הלשון כשענינו התהפכות והשתנות גשם לגשם, להזכיר הענין אשר אליו נשתנה המשתנה, ולחברו אל המשתנה בשימוש למ"ד. כמו הפך מימיהם לדם, והמטה אשר נהפך לנחש. והוא פשוט:

מקלנבורג מפרש "לפי הפשט" ומביא את מדרש חז"ל (בי"ר נא, ד) כחזוק לפירושו. גם כאן, התוצאה המתקבלת היא הקביעה שהמדרש הנו הפשט. במקרה זה, בניגוד לדוגמאות הקודמות, נראה כי הדרשה קרובה לפשט.

3. בראשית כב, כ – כב: "וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֵּגֵד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יִלְדָה מִלְכָּה גַם

הוא בָּנִים לְנַחֲוֹר אַחִיד: אֵת עוֹץ בְּכֹרוֹ וְאֵת בּוֹז אַחִיו וְאֵת קְמוּאֵל אֲבִי אַרְם: וְאֵת פְּשֵׁד וְאֵת חִזוֹ וְאֵת פְּלִדְשׁ וְאֵת יִדְלָף וְאֵת בְּתוּאֵל"

(כא) קמואל אבי ארם. תרגם יב"ע רב קסומיא דארמאי, ובמדרש רבה אמרו הוא לבן הוא קמואל ולמה נקרא שמו קמואל שקם כנגד אומתו של אל, ובילקוט איתא הוא בלעם הוא קמואל. ... אמנם אין דברי רבותינו בזה כפשטן, דהא מבואר דלבן הארמי הוא בן בתואל, שהיה אחי קמואל בן נחור ... אבל כוונת אמרם קמואל הוא לבן הוא בלעם, שהוא היה השרש להפריא רוש ולענה בלבן ובלעם, וממנו צמחו פרחי הקוסמים האלה ...

המדרש (בי"ר נו, ד) על פסוק זה מזהה את קמואל עם לבן, ודורש את שמו לגנאי. בפסוק הבא נאמר שקמואל הוא אחי בתואל, אבי לבן, ולכן לא סביר שקמואל הוא לבן. מקלנבורג אומר במפורש כי דברי חז"ל אינם הפשט במקרה זה והוא מסביר מדוע נעשה הזיהוי בין קמואל ללבן. מדוגמה זו ניתן לראות כי קביעת המדרש כפירוש פשט הפסוק אינה גורפת (לפחות במדרשי אגדה) ובמקרים בהם נראה לפרשן כי יש ניגוד חריף בין המדרש לפשט הוא מעיר על כך. מעניין כי הפרשן בחר להביא את המדרש בידיעה שהוא לא פשט, וזאת כנראה מתוך רצון שלא להפסיד את הרעיון שבמדרש זה.

4. בראשית מה, יט: "וְאַתָּה צְוִיתָהּ זֹאת עֲשׂוּ קָחוּ לָכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עֲגָלוֹת לְטַפְּכֶם וְלִנְשֵׁיכֶם

וְנִשְׂאֲתֶם אֶת אֲבִיכֶם וּבָאתֶם"

ואתה צויתתה. כתוב בה"א בסוף התיבה על פי המסורה, ואמרו עליו במכדרשב"י, ה"א דייקא, דמשמעותו דיוסף תבע להון. כוונתו בזה, כי אות ה"א הנתלית בסוף הפעלים, יורה על עשיית הפעולה בחפץ ורצון, (כמ"ש באוציאה נא דלוט, בשלחה הנער אתי, וצויתתה אותו לעיניהם דמשה בפנחס) ובא כאן הה"א בפעל צויתתה, להורות שהייתה צווי פרעה זה אל יוסף מרצונו של יוסף, כי הוא השתדל מעצמו לבקש מאת פרעה לתת רשות לשלוח עגלות לנסיעת אביו, כי בשנות הרעב לא היו רשאים להוציא עגלות ממצרים בתבואה, כדי שלא תחסר התבואה כל כך מן המדינה, ולפי שהיה הציווי מרצונו של יוסף, לכן נתלית הה"א בסופה, ע"י בהעלותך י"א ט"ז אספה לי. ולזה נאמר וירא את העגלות אשר שלח יוסף, ולא נאמר אשר שלח פרעה, ולכן היו העגלות סימן לעגלה ערופה לרז"ל, ואם מציווי פרעה לבד שולחו העגלות לא יתכן היותם לסימן זה, **ראה איך דרשתם**

מיוסדת על אדני דרכי הלשון:

נקודת המוצא של הפירוש היא הכתיב יוצא הדופן של המילה "צויתתה" בתוספת ה"א. מקלנבורג מביא מקורות נוספים בהם נוספה ה"א לפועל ובכולם, לטענתו, משמעות הדבר היא שהפעולה נעשתה ברצון. בבדיקה בפירושו במקורות הללו מצאתי כי בכל המקומות מצביע מקלנבורג על כך שהפעולה נעשתה ברצון, ובפירושו על בראשית יט, ח³¹⁵ הוא אף מייחס את גילוי הכלל הלשוני הזה ללשונאים בני דורו ובכללם שד"ל. ש' פסברג מצא כי "לעיתים הציווי המוארך מורה על יחס כללי לדובר, כלומר פעולה לטובת הדובר ולטובת עמו."³¹⁶ אולם הוא אינו מציין את הצורה "צויתתה" בין הפעלים בצורת "קטלה", כי צורה זו אינה שייכת לקבוצת העתיד המוארך, והה"א בסופה היא רק אם קריאה לתנועת ā ארוכה. צורת הפועל צְוִיתָהּ היא עבר וגם סביל. מקרה זה מהווה המחשה טובה לעדותו של מקלנבורג על עצמו ש"לא היה לי לא מנהל ולא מורה בדרכי הלשון".³¹⁷

על בסיס מהלך זה מסביר מקלנבורג כיצד ייתכן שנאמר יותר מאוחר כי יוסף שלח את העגלות ולא פרעה. כך הוא מסביר את המדרש האומר כי העגלות היו סימן ליעקב שכן יעקב ויוסף

³¹⁵ בדפוסים מופיע כפירוש לפסוק ה.

³¹⁶ פסברג, סוגיות בתחביר המקרא, עמ' 33.

³¹⁷ מקלנבורג, תקצ"ט, עמ' XVI.

הפסיקו בלימוד הלכות עגלה ערופה לפני היעלמותו של יוסף (ב"ר צה, ג). במהלך ארוך אך בנוי היטב מוכיח מקלנבורג לשיטתו כי מדרש חז"ל מבוסס על ניתוח לשוני של הכתוב ובכך הוא הופך אותו מדרש לפשט. בהתאם לכך, הוא מסיים את דבריו במילים "ראה איך דרשתם מיוסדת על אדני דרכי הלשון" ומציין בכך שמטרתו הושגה. זוהי דוגמה טובה לניסיון של הפרשן לבסס את כל דברי חז"ל כפשט, לא רק בתחום ההלכתי, אלא גם בתחום האגדה. בראיה ביקורתית הוכחתו של הפרשן היא סוג של דרש שלא מצליח להפוך את מדרש חז"ל לפשט.

5. בראשית טז, ה: "וַתֹּאמֶר שְׂרַי אֶל אַבְרָם חֲמִסִּי עֲלֶיךָ אֲנֹכִי נָתַתִּי שְׂפָחָתִי בְּחִיקָךָ וַתֵּרָא פִּי

הַרְתָּה וְאֶקַּל בְּעֵינַיִךָ יִשְׁפֹּט ה' בֵּינִי וּבֵינֶיךָ"

ישפוט ה' ביני וביניך. לרבותינו חטאה בזה שמסרה דינה לשמים (ר"ה ט"ז ב. ע"ש רש"י) אמנם יב"ע תרגם: "יתגלי קדם ה' עולבני ויפרוס שלמי ביני ובינך ותתמלי ארעא מינך ולא נצטרך לבנהא דהגר", נראה שלא פירש ישפוט על פסק דין ועונש, כי אם על הסדר והמנהג הטבעי, כמו כמשפט הראשון (וישב מ' י"ג) וכן כמשפט הזה (יהושע ו' ט"ו) דתרגומם כהלכתא כלומר כסדר וכמנהג, ולפי שסדר העולם כמנהג הטבעי כל איש ואשה מולידים ואינם עקר, ומאמר שרה אמנו בזה **בביטחון גמור על ה' לאמר**, ישפוט ה' כלומר יעשה ה' לפי סדר העולם וכמנהג הטבעי ... וגם אני ואתה נזכה להביא תולדהו לעולם ... מדברי הגמרא (בבלי ר"ה טז, ע"ב) מובן כי שרה חטאה בכך שאמרה "ישפוט ה' ביני ובינך", ועונשה שמתה לפני אברהם. אחת ממגמותיו של מקלנבורג עליה הצהיר בהקדמות למהדורות הראשונה והשניה היא להצדיק את מעשי האבות. לכן, כאן הוא נאלץ לצאת נגד דברי הגמרא כדי לומר ששרה לא חטאה. הוא נעזר בדברי התרגום כדי לפרש ששרה ביקשה שה' ישיב את הסדר הטבעי על כנו והיא תלד בן. כלומר, דברי חז"ל אינם מקודשים בענייני אגדה בכל מקרה, ולעיתים הפרשן רואה שיש צורך לפרש בצורה שונה. ייתכן שהעובדה שהדיון התלמודי אינו עוסק בשרה אלא רק מביא את הפסוק כדוגמה³¹⁸ מסייעת לפרשן לצאת כנגד הדעה המובעת בו.

³¹⁸ בבלי ראש השנה דף טז עמוד ב: "ואמר רבי יצחק: שלשה דברים מזכירין עונותיו של אדם, אלו הן: קיר נטוי, ועיון תפלה, ומוסר דין על חבירו. דאמר רבי אבין: כל המוסר דין על חבירו הוא נענש תחלה. שנאמר (בראשית טז) ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך, וכתוב (בראשית כג) ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה."

מקור המצוטט מאות פעמים בפירוש הכתב והקבלה הוא מחיבור הנקרא בלשונו "מכילתא דרשב"י". יש להדגיש כי אין הכוונה למדרש התנאים על ספר שמות מבית מדרשו של ר' עקיבא³¹⁹, אלא למעשה מדובר בחיבור מאוחר יחסית, המוכר היום כזהר ומכיל מלבד קטעי מיסטיקה גם חומר מדרשי רב.³²⁰ על פי רוב הציטוט ממקור זה הוא מהקטעים המדרשיים – פרשניים שבו (בניגוד לקבליים) וזאת בנוסף למקורות אחרים או לדברי הפרשן עצמו ובא לספק חיזוק וסיוע לדבריו.

6. בראשית ג, א: "וַיִּהְיֶה עָרֹם מִפְּלִי תֵּיִת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֵל הָאִשָּׁה אַף פִּי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִפֶּלֶעַץ הַגֵּן"

אף כי אמר. פירוש כעס וחמה יעורר אשר אמר אלהים לא תאכלו ... כי על ידי המניעה מאכילת פרי הגן תרגיש הנפש צער ודאגה כי מוכרחים אנחנו לעמוד תמיד על משמרת נפש המתאוה לאכול פרי יפה עיניים וטוב רואי כאלה; מלת אף חברו של כעס חמה וצער, **וכ"א במכדרשב"י** ל"ה באף פתח ואף אטיל בעלמא [במילה "אף" פתח הנחש, וכעס אטיל בעולם]... ובזה לשון המקרא על מכונו בלי חסרון ובלי תוספת דברים כלהמפרשים: מקלנבורג מתמודד עם לשונו של הפסוק שנראית חסרה ומפרש את המילה "אף" (בניגוד למובנה) כקשורה לכעס; כדי לבסס את דבריו הוא מצטט מהמכילתא דרשב"י.

7. בראשית ו, ו: "וַיִּנְחַם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֵל לְבוֹ"

וינחם ה'. פי' **וירחם ה'**, כמו יחד נכמרו נחומי (הושע י"א) דתרגומו רחמי ומי יודע ישוב ונחם האלהים (יונה ג') דתרגומו ויתרחם, וכן (ישעיה י"ב) ישוב אפך ותנחמני תרגומו ותרחמני, וטעם המקרא שהתנהג ה' עמהם במידת רחמיו להאריך להם מאה ועשרים שנה אולי ישובו... זהו המכוון במה שאמר וינחם ה' כי עשה וגו' כלומר האריך אפו ריחם עליהם לפי שעשה אותם, והם יצירי כפיו. **וכ"א במכדרשב"י** דף נ"ז אע"ג דחייבי עלמא

³¹⁹מהדורה מדעית של המכילתא דרשב"י הוכנה על ידי י"נ אפשטיין, הושלמה על ידי ע"צ מלמד ויצאה לאור ירושלים תשט"ו. עיין אנצ' עברית, כג, ערך: מכילתא.
³²⁰לצורך הדיון כאן ייקרא החיבור מכילתא דרשב"י כפי שכינה אותו מקלנבורג.

חטאן קמיה לא בעי לאובדא להו מעלמא ואתנחם עליהו על דאינון עובדי ידוי ואוריך לון

בעלמא ובגין דאינון עובדי ידוי נטיל נחמה ואתנחם עליהו וחויס עליהו: ³²¹

מקלנבורג מתקשה לפרש את המילה "וינחם" במשמעות חרטה, שכן לא ניתן ליחס תכונה כזו לאל. אחת ממטרותיו בפירוש הסיפור המקראי היא להרחיק הגשמה. ³²² לכן, הוא מוצא מקורות להסתמך עליהם כדי לומר שמשמעות המילה "וינחם" היא "וירחם", כדי לחזק את דבריו הוא מצטט מהמכילתא דרשב"י אשר גם ממנה משתמע אותו רעיון: ה' ריחם על אנשי דור המבול למרות שחטאו כדי לאפשר להם לחזור בתשובה.

8. בראשית לה, יח: "וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁה פִּי מֵתָה וְתִקְרָא שְׁמוֹ בֶן אוֹנִי וְאָבִיו קָרָא לוֹ בְּנִימִין"

בצאת נפשה כי מתה. כיון דאמר בצאת נפשה לא ידענא כי מתה? אלא איצטריך בגין דאית בני נשא דנפקא נשמותיהו ואהדרן לאתרייהו וכד"א ותשב נפשו אליו, ויצא לבס, נפשו יצאה בדברו, לא נותרה בו נשמה, אבל האי נפקת נשמתה ולא אתהדרת לאתרה ומיתת רחל (מכדרשב"י) ³²³:

גם במרכזו של הפירוש הזה עומדת כפילות שנראית מיותרת לכאורה. הפעם מסתפק הפרשן בהבאת דברי המכילתא דרשב"י ללא תוספת מדבריו. ייתכן שנהג כך משום שהמקור מציב את השאלה ואת הפתרון באופן מלא וברור.

בשולי הדיון יש להזכיר מקור מדרשי נוסף שאמנם נזכר בדבריו פעמים ספורות בלבד; ³²⁴ זהו ספר הישר, חיבור בסגנון מדרשי אשר נכתב במאה השבע-עשרה המספר את הסיפור המקראי. ³²⁵ ברוב המקרים מסתמך מקלנבורג על ספר הישר ומסתייע בו בדבריו. מעניינת בנושא זה היא התייחסותו לדברי ספר הישר על זהותה של שרח בת אשר: בפירושו לבראשית מו, יז הוא מסתייג מדברי ספר הישר, אך בויקרא כא, ט נעזר באותה מובאה כדי להוכיח מדרש הלכה:

³²¹ למרות שהעולם חוטא לפניו לא רוצה הקב"ה להאבידם מהעולם, ומנתחם עליהם כי הם מעשי ידוי ומאריך אפו להם בעולם. וכיוון שהם מעשי ידוי מקבל נחמה וחס עליהם.

³²² מקלנבורג, תקצ"ט, הקדמה, עמ' XI – XII.

³²³ כיוון שאמר צאת נפשה לא יודעים אנו שמתה? אלא צריך כיוון שיש בני אנוש שנשמתם יוצאת וחוזרת לגופם... אבל כאן יצאה נשמתה ולא חזרה למקומה, ומתה רחל. שני התרגומים ע"פ ספר הזהר עם פירוש ידיד נפש.

³²⁴ ע"פ חיפוש במאגר התקליטור התורני יש אחד עשר אזכורים מתוכם תשעה בבראשית, אחד בויקרא ואחד במדבר: בראשית כב, כא; כח, יג; לא, מג; לב, א; לד, כה (פעמיים); לה, כב; מד, ב; מו, יז; ויקרא כא, ט; במדבר כו, נט.

³²⁵ ראה עבודת הדוקטור בנושא זה: סרנגה, ספר הישר.

9. בראשית מו, יז: "וּבְנֵי אֲשֶׁר יִמְנָה וְיִשְׁנֶה וְיִשְׁוֶי וּבְרִיעָה וְשָׂרַח אֲחֵתָם וּבְנֵי בְרִיעָה חֶבֶר

וּמִלְכֵי־אֵלִי"

ושרח אחתם. ... וכדבריו אמר **בספר הישר** (הביאו רוו"ה) אשת אשר... הביאה עמה מעבר הנהר את שרח בתה... **והדברים תמוהים** דאם כן איך נחשבה בכלל שש עשרה נפש שילדה זלפה ליעקב. ואף אם נדחוק לפרש ותלד שגדלה אותה זלפה, עדיין יקשה איך נחשבה בכלל שבעים נפש כיון שאינה מיוצאי ירך יעקב, וקרא אמר הבאים ליעקב יוצאי ירכו:

10. ויקרא כא, ט: "וּבֵת אִישׁ פֶּהָן כִּי תַחַל לָזְנוֹת אֶת אֲבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת בְּאֵשׁ תִּשְׂרָף"

מלת איש הוא מיותר ודי היה אם אמר ובת כהן, וני"ל מזה מוכרח דקרא לא מיירי בפנוי כ"א בארוסה או נשואה, כי שם בן ובת הוא משרש בנה, לפי שזרע האבות הם בונים את ביתם אחריהם... ולהיות שבנין המשפחה הוא על ידי האשה תתואר האשה הנשואה בשם בית... ולזה תקרא האשה הנשואה גם בשם בת... ושם בת אשר סרח (במדבר כ"ו) תרגמו אונקלס ושום בת אתת אשר שרח (ע"ש רמב"ן), וכן סופר **בספר הישר ששרח לא הייתה בתו של אשר** כ"א בתה של אשת אשר. הנה ביאור שם בת כפי ההוראה התאומית ומשותפת: ... וכן כאן שם בת, לה הוראה תאומית וכפולה זו, ע"ש תולדתה מאבי תקרא בת כהן, וע"ש נשואי לאיש לבנות את ביתו אחריו תקרא בשם בת איש... **הנה המקרא מבואר כפי קבלת רבותינו** ...

כאשר מקלנבורג נזקק לתוכנו של המדרש מספר הישר הוא התנגד לו מבחינה עניינית כסותר את ההקשר הכללי. עם זאת, בפירושו לחוק בויקרא הוא מנצל את אותו פירוש בדיוק, מבלי להתייחס לתוכנו, על מנת לבסס את טיעונו כי המילה "בת" יכולה להיות מובנת גם במשמעות אשת איש ולא רק במשמעות נקבה הנוולדת לאדם מסוים, ובכך הוא מוכיח כי מדרש ההלכה הוא פירושו הנכון של הפסוק. מעבר לשימוש במדרשים כפרשנות, מקלנבורג מסתייע במדרשים כמו בשאר החומר הנתון לפניו על מנת לממש את מטרותיו הפולמוסיות ובין השאר, כפי שראינו כאן, חיזוק הקשר שבין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה.

סיכום

בפירוש הכתב והקבלה יש שימוש רב במדרשי אגדה. ניכר שהחומרים הללו הם הבסיס של הפרשן ושהוא מאוד בקי בהם. במקרים רבים הפירוש מתיימר להוכיח כי דברי חז"ל הם פשט הכתוב, או לרמוז לכך. עם זאת, המחויבות לדברי אגדה הנה פחותה ולכן במקרה שמדרש מסוים עומד בניגוד

לאחת ממטרותיו של הפרשן (למשל המדרש מנוגד למטרתו לסנגר על מעשי האבות) מקלנבורג מביע את הסתייגותו מאותו מדרש ומציע לו אלטרנטיבה.

פרשנות הפשט הייתה פופולרית בתקופת כתיבת הפירוש. מקלנבורג הבין שכדי שפירושו ייקרא, יילמד וישיג את מטרותיו החינוכיות, עליו ללכת בדרך הפשט. מצד שני מדרשי האגדה הם חלק משמעותי מעולמו הרוחני והתרבותי והוא לא יכול להתעלם מהם בפירושו. כך, הוא מוכיח במקרים רבים כי הם פירוש הפשט של הכתוב כפי שעשה במדרשי ההלכה. עם זאת, ערכו של מדרש האגדה אינו מבטל את שאר מטרותיו של הפרשן, אשר גם להן יש ערך פולמוסי, כמו הרצון להוכיח שאין כפילויות או שהאבות לא חטאו ולכן לפעמים מקלנבורג מפרש בניגוד למדרש.

מלבי"ם

1. בראשית יא, כח: "וַיָּמַת הָרֶן עַל פְּנֵי תֵּרַח אָבִיו בְּאֶרֶץ מוֹלְדָתוֹ בְּאֹר כְּשָׁדִים"

וימת הרן על פני תרח. שתרח גרם מיתתו (של הרן) כי הוא הגיד לנמרוד שבניו עזבו עבודת הצלמים ועל ידי זה הושלכו לכבשן האש (בניו של תרח) כמו שאמרו חז"ל, ואמר שמת באור כשדים שהכשדים עבדו את השמש והאש, והיה להם אור בוער תמיד לעבודת האש. והעיקר כמו שאמר הרי"א שאור כשדים היה בעבר הנהר, ונמרוד היה מושל גם שם... ובזה נבין מה שאמר "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם", ובדברי חז"ל שאברהם נחבש בכותא וכן מביא הרמב"ם בשם דברי הימים לאו"ה. וכותא הוא בעבר הנהר לא בארץ כשדים... ואמרו שהשליכו את אברהם אבינו לכבשן האש וזה אור כסיד.³²⁶

פירוש זה מבוסס באופן כמעט בלעדי על דברי חז"ל; נראה כי מלבי"ם נתלה במילים "אור כשדים" כעיון למדרש, אך גם זה לא נעשה במפורש ונראה שהמדרש היה כל כך מוכר למלבי"ם ונתפס כבר כחלק אינטגרלי של סיפור אברהם עד שלא היה יכול להשמיטו. יש לציין כי על פי הפשט לשם העיר אור כשדים אין קשר לאש, וקשר זה נעשה על ידי בעלי המדרש.³²⁷ הדברים מובאים בשם חז"ל ונראה שיש אבחנה בין פשט הפסוקים ומדרשם, אולם תוכן הדברים מצביע על כך שהפרשן ראה במדרש את פירושו העיקרי של הפסוק.

³²⁶ אור כסיד - מדרש השם "אור כשדים".

³²⁷ ראה במילון KBL בערך "אור".

2. בראשית יד, כד: בַּלְעָדִי רַק אֲשֶׁר אָכְלוּ הַנְּעָרִים וְחֶלֶק הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ אִתִּי עֲנֵר אֲשָׁפֶל
וּמִמָּרָא הֵם יִקְחוּ חֶלְקָם:

...וכבר חזו **רבותינו במדרש** שכל מה שקרה להאבות היה סימן לבניהם, שכמו שירד
אברם מצרים ותוקח האשה בית פרעה והוכה בנגעים ואברם יצא ברכוש גדול, כן ירדו
בניו מצרימה ופרעה הוכה בנגעים והם יצאו ברכוש... ולבסוף יצמח קרן ישועה וימין ה'
רוממה; כי אם הבנים לא היה בכוחם לפתוח מעיני הישועה, כבר נפתחו המקורות לפני
האבות שהיה זכותם גדול וכחם רב, והבנים דלה דלו מים חיים ממקור נפתח, שכן כל מה
שעשה ה' בימי קדם, נשאר קיים לדור אחרון, כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה
לעולם, והאיתנים מוסדי ארץ בכוחם הגדול הכינו ברכה לדורות יבואו אחריהם, אשר לא
יוכלו לברוא חדשות כאלה בכוחם ובזכותם.

לאחר שמלבי"ם מסיים לפרש את הפסוק הוא פותח בעניין חדש ומביא את הרעיון של "מעשה
אבות סימן לבנים"³²⁸ אין כאן ניסיון לומר שזהו פירושים של הפסוקים, פשט או דרש, אלא יש
הפרדה מוחלטת בין הפירוש הרציף ובין הרעיון שמובא בשם חז"ל³²⁹ ומהווה מעין סיכום
לפרשיות הקודמות. נראה כי חשוב היה לפרשן להביא את הרעיון של "מעשה אבות סימן לבנים",
אולי כדי להעביר לקוראיו מסר של נחמה, והוא חרג מהרצף הפרשני על מנת לעשות זאת תוך
ויתור מודע על פירוש בדרך הפשט.

3. בראשית יח, ז-ח: "וְאֵל הַבָּקָר רָץ אֲבָרְהָם וַיִּקַּח בֶּן בָּקָר רֶדֶד וְטוֹב וַיִּתֵּן אֶל הַנְּעָר וַיִּמְהַר
לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ: וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחֵלֶב וּבֶן הַבָּקָר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לַפְּנִיָּהם וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם תַּחַת
הָעֵץ וַיֹּאכְלוּ"

...**ויש לחז"ל** שכן הבקר רץ מלפני אברהם ואברהם ברא אחר על ידי ספר יצירה, שעז"א
וימהר לעשות אותו שעשה אותו על ידי ספר יצירה. נראה שרצו לתאר בזה איך האכיל
להמלאכים בבשר וחלב, ואמרו שהיה בשר שנברא על ידי ספר יצירה שאין לו דין בשר,
וז"ש שלקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה, ר"ל יען שעשאו על ידי ספר יצירה היו
יכולים לאכול עם חלב. **אבל בפשוט** לא קשה כי נתן לפניהם תחילה חמאה וחלב ואכלו
ואח"כ שעשה בן הבקר נתן לפניהם הבשר...

³²⁸ ראה גם דבריו של רמב"ן בפירושו לבראשית יב, ו.

³²⁹ ראה ב"ר מו, תנחומא לך לך ט.

מלבי"ם מביא פירוש מדרשי מיסטי בשם חז"ל³³⁰ כדי לפתור את הבעיה של אכילת בשר וחלב בו זמנית. מייד לאחר הפירוש הוא ממשיך: "אבל בפשוט לא קשה", כלומר למעשה היה יכול להסתדר בלי המדרש ולהסביר את הפסוק בצורה טובה על דרך הפשט. במקרה זה אין ניסיון לטשטש את ההבדל בין פשוט ודרש ואין ניסיון להציג את המדרש כפירוש הפשוט של הפסוק. לאור כל זאת לא ברור מדוע מלבי"ם הביא את המדרש; ייתכן שהשפיעה עליו כאן חיבתו לענייני קבלה ומיסטיקה.³³¹

4. בראשית כב, ו: וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת עֲצֵי הָעֹלָה וַיִּשֶׂם עַל יֶצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמֶּאֱכָלֶת וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו:

וילכו שניהם יחדו. ר"ל שהגם שאברהם ידע שהולך לשחוט את בנו ויצחק חשב שיהיה השה לעולה, בכל זאת היו שווים בשמחת ליבם לקיים מצוות ה', ואחר שגילה אברהם ליצחק שהוא השה לעולה, אמר שנית וילכו שניהם יחדו, ללמד שבכל זאת הלך יצחק בשמחה כמו אברהם, וכמ"ש במדרש זה לשחוט זה להישחט.

מלבי"ם מביא את דברי המדרש (ב"ר נו, ג) בסיום פירושו על מנת לחזק את דבריו. המדרש בא להעצים את הטרגדיה שהייתה עשויה להתפתח לו התקיימה העקידה; לעומת המדרש מלבי"ם מוסיף שאברהם ויצחק הלכו בשמחה, תוספת שנראית רחוקה מהפשט. מלבי"ם מקשר את פירושו למדרש ובכך הוא רוצה לתת לפירוש משנה תוקף.

5. בראשית כד, סב – סג: "וַיִּצְחָק בָּא מְבּוּא בָּאָר לְחֵי רְאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנְּגֵב: וַיֵּצֵא יֶצְחָק לְשׁוֹם בְּשָׂדֶה לְפָנוֹת עָרֵב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה גְמָלִים בָּאִים"

ויצחק. והנה נזדמן שבבואם קרוב אל בית יצחק יצא יצחק לקראתם... ויען שהבאר הזה היה מקום קדוש בעת ההיא על ידי שנתראה שם המלאך היה יצחק הולך לשם בכל יום אחר חצות להתבודד שם, ולחז"ל התפלל שם בכל יום תפילת המנחה וישב לביתו, ועז"א

³³⁰ מדרש זה מופיע בילקוט מעם לועז, שמות, פ' משפטים סימן קלט, עמוד תתצ"ב; וכן בילקוט ראובני, בראשית, פרשת וירא, סימן נ"ז.

³³¹ שכטר, משנתו של המלבי"ם, מתייחס מספר פעמים לנטייתו של מלבי"ם לקבלה ולשילובה בפירושו לתורה ובחיבוריו האחרים. בין השאר ראה: עמ' 121 הע' 17; עמ' 174; עמ' 181; עמ' 257 הע' 112; עמ' 228; עמ' 230; עמ' 231 ואילך; עמ' 261.

ויצחק בא מבוא (ר"ל ממה שהיה רגיל לבוא תמיד) באר לחי ראי...ר"ל בעת תפילת המנחה לשוח בשדה, היינו להתבודד שם ולשפוך שיחו לפני ה', שהתבאר אצלי כי שיח הם הדיבוריים המחשביים הנפלטים מן הרעיון בעת המחשב, והונח גם על ההתבודדות, והגיון הרעיון של הנפש בעת התפילה, והיה שופך שיחו בשדה אצל הבאר וחוזר לביתו... מלבי"ם מזכיר את המדרש המוכר לפיו יצחק התפלל מנחה בעת שרבקה הגיעה (ב"ר ס, יד). בעזרת הסבר משמעותו של הפועל לשוח הוא מגיע למסקנה כי המדרש הוא פירושו הנכון של הפסוק מבלי להכריז על כך במפורש.

6. בראשית כט, ב-ג: "וַיָּרָא וְהָנָה בְּאֵר בְּשֵׂדָה וְהָנָה שָׁם שְׁלֹשָׁה עֲדָרֵי צֹאן רֹבְצִים עֲלֶיהָ כִּי מִן הַבָּאֵר הָיָה יֹשְׁקוּ הָעֲדָרִים וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל פִּי הַבָּאֵר : וַיִּנְאֲסְפוּ שָׁמָּה כָּל הָעֲדָרִים וַיְגַלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאֵר וְהִשְׁקוּ אֶת הַצֹּאן וְהִשִּׁיבוּ אֶת הָאֶבֶן עַל פִּי הַבָּאֵר לְמַקְמָה"

וירא והנה באר בשדה. יש בזה רמזים רבים דברי המפרשים, ואחשוב כי כאשר ראה יעקב את הבאר שם על ליבו כי ירמזו לו על העתיד, והוא במ"ש במעשה דסבי דבי אתונא ששאלו את ר' יהושע שיש להם באר בשדה איך יכניסוהו לעיר, והשיב להם שיעשו לו חבלים מן סובין ויכניס אותו, והכוונה שהשפעת ה' נקרא בשם באר מים חיים כמ"ש כי אותי עזבו מקור מים חיים, כי הוא מקור לא אכזב ומקור הטוב והאושר, וכל זמן שישאל בארץ ישראל הבאר היא בעיר מושב, וכשהם בגלות והשכינה עמהם, הבאר היא בשדה, ובזה אמרו לר' יהושע איך יצויר שיביאו את הבאר אל העיר, ושיחזיר שכינתו לציון, והשיב שזה אם יעשו חבלים מסובין, ר"ל שעיקר הגלות הוא בעבור שנאת חיים, וכל ישראל דומים כסובים ופסולת אין יכולים להתדבק לעשות חבל אחד. וז"ש שיעשו חבלים מסובין, וזה שראה יעקב שהבאר הזו היא בשדה, שזה בעת הגלות וזה היה שלושה פעמים בגלות מצרים ובבל ואדום שגלו מארץ ישראל (כי בזמן היוונים לא נדחו מא"י), וז"ש והנה שלושה עדרים צאן רובצים עליה, כי גם בגלותם רק מן הבאר ההוא ישקו העדרים, שכל קיומם הוא על ידי השגחת ה' ושפעו, רק שהאבן גדולה על פי הבאר, שהיצר הרע והעוונות הם האבן המכסה את הבאר בל יזל מי הישועה מדליו, רק בעת שיתאספו שמה כל העדרים, שכל ישראל יתאחדו ויהיו לגוי אחד, ואז וגללו את האבן ויפתחו מקור השפע בכל פעם בגלותם רק שבכל פעם חזרו לחטוא, ועל ידי כך חזר האבן למקומה, עד שיגש יעקב, שבזכותו יבנה מקדש הג', כמו שהראו לו הסולם ומלאכי אל

ואת האבן שנתאחד מאבני מראשותיו, והוא יגל את האבן מעל פי הבאר, בעת תגיע העת שתקרב רחל עם צאן קדשים אל יעקב להשקות הצאן.

מלבי"ם מפרש את שני הפסוקים הללו באופן טיפולוגי על קורות ישראל בשנים שאחרי יעקב ועד הגאולה שטרם הגיעה.³³² הוא מגדיל לעשות כאשר לא רק מציג את הדברים כלקח לקוראים אלא אומר שיעקב בעצמו ראה את הדברים כרמז לעתיד לבוא. מלבי"ם נשען על סיפור מבבלי בכורות (דף ח ע"ב) בו מסופר על עימות בין ר' יהושע וחכמי אתונה. חכמי אתונה הציגו לר' יהושע שאלות מתחכמות שאחת מהן הייתה כיצד ניתן להכניס באר מהשדה לעיר. ר' יהושע ענה שיעשו חבלים ויכניסו אותה. המהרש"א מפרש את כל הסיפור כויכוח בין ר' יהושע לכופרים, חכמי אתונה, בענייני אמונה. לגבי הבאר הוא אומר כך:

הבאר הזה רמז למקום ששואבים ישראל רוח הקודש ... ונאמר כי אותי עזבו מקור מים חיים וא"ל הנה הבאר שהיה לכם הנה הוא עתה חוץ מהעיר שלכם דהיינו חוץ מהעולם שכבר עלתה השכינה למרום בחורבן הבית ... ואי אפשר לכם להוריד אותו הבאר שמחוץ לעיר אל העיר אבל בארות ומזלות העובדי כוכבים הוא בתוך העיר דהיינו בעולם כגלגל המקיף ואשר משם יבוא להם שפע ברכתם והשיב לן חבלים חזקים להורידן אף מחוץ לעיר דהיינו ממרום ... אבל לכם ודאי לא היה אפשר להוריד מחוץ לעיר דאין לכם לעשות רק חבלים פחותים עשויים מפארי שהן רשעי עובדי כוכבים שנדמו למוץ המעורב בפארי וסובין.

נקודת המוצא של הפירוש היא דומה: מלבי"ם כמו מהרש"א מפרש שהבאר היא סמל לשכינה. בהמשך יש הבדל, כאשר מלבי"ם אומר שהדרך להשיב את השכינה היא אחדות העם והפסקת החטאים; ייתכן כי מלבי"ם שאב השראה מפירוש זה ובחר לשלב אותו בתוך פירושו על סיפור הבאר של יעקב. הטשטוש בין פשט ודרש הוא מוחלט בפירוש זה, באשר הפירוש הדרשני מושם במחשבתו של גיבור הסיפור, יעקב. דרך כתיבתו של מלבי"ם בה הוא משבץ את חלקי הפסוקים

³³² רמב"ן בפירושו על כט, ב: "ולרבותינו בבראשית רבה (ע ח) גם בזה להם סוד רמז לעתיד, כי נזדמן לו ככה שנכנס בדרך הבאר, ולא נאספו כל העדרים רק שלשה מהם, ובא בזמן שהאבן על פי הבאר והעדרים שומרים לה, וכל הענין המסופר כאן, להודיעו שיצליח בדרך הזה ויצא ממנו זרע זוכה לרמז הזה, כי הבאר ירמוז לבית המקדש, וגי עדרי צאן עולי שלשה רגלים, כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים, שמשם היו שואבין רוח הקדש, או שירמוזו כי מציון תצא תורה (ישעיה ב ג) שנמשלה למים (ב"ק יז), ודבר ה' מירושלם ונאספו שמה כל העדרים, באים מלבא חמת עד נחל מצרים (מ"א ח סה) וגללו את האבן והשקו, שמשם היו שואבין רוח הקודש והשיבו את האבן, מונח לרגל הבא". בניגוד למלבי"ם, רמב"ן מציין שזהו "סוד רמז", ומביא לפני דבריו הנ"ל פירוש נוסף, על דרך הפשט.

בתוך דברי הפירוש מטשטשת עוד יותר את העובדה שלמעשה מדובר בפירוש שהוא בגדר דרש ולא פשט.

7. בראשית מא, טו: "וַיֹּאמֶר פְּרָעָה אֶל יוֹסֵף חֲלוֹם חֲלָמַי וּפְתָר אֵין אֹתוֹ וְאֲנִי שָׁמַעְתִּי עֲלֶיךָ לֵאמֹר תִּשְׁמַע חֲלוֹם לְפָתַר אֹתוֹ"

חלום חלמתי ופותר אין אותו. זה כדעת חז"ל, שהחרטומים פתרוהו לשני חלומות ופרעה הרגיש שהוא חלום אחד. שעז"א שאין פותר אותו שיהיה חלום אחד, ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום, ר"ל שאינך פותר על פי מקרה החולם וטבעו, וכן לא עפ"י האצטגנינות, שאז צריך אתה לחשוב חשבונות רבים ממעמד הכוכבים ומערכתם, כי לא תשמע רק החלום לבד ותפתרהו תיכף.

על פי פשט הסיפור החרטומים לא הצליחו לפתור לפרעה את החלומות ולכן הוא קרא ליוסף. מלבי"ם בחר להעמיד בראש פירושו את הקביעה ש"זה כדעת חז"ל", והכוונה היא ככל הנראה למדרש (ב"ר פט, ו) שאומר כי החרטומים פתרו את החלום אך לא לשביעות רצונו של פרעה. מעמדו של המדרש נקבע כפירוש העיקרי של הפסוק תוך רמיזה לכך שזהו הפשט.

8. בראשית מט, טו: "וַיֵּרָא מְנַחֵה כִּי טוֹב וְאֵת הָאָרֶץ פִּי נִעְמָה וַיֵּט שְׁכֻמוֹ לְסָבֵל וַיְהִי לְמַס עֲבָד"

וירא מנוחה כי טוב. שבחר יותר לנוח במקומו ולא לסחור למרחוק, כי עסק בתורה ובחכמה שלזה צריך מנוחה... ובחר בעבודת קרקע... וחז"ל המליצו שסבל עול עמל התורה, והמס היה שסבל עול ההוראה והלימוד לכל ישראל.

מלבי"ם מבסס את פירושו על המדרש (ב"ר צח, יב; צט, ט; תנחומא ויחי יא) ואומר כי יששכר וזבולון השלימו האחד את השני; יששכר עסק בתורה בעוד שזבולון עסק במסחר. לדידו זהו פשט הפסוק ועליו הוא הוסיף את מליצת חז"ל³³³ (על פי מדרש תנחומא) שהעול הוא עול התורה והמס הוא עול ההוראה והלימוד. ייתכן ובמשפט האחרון יש רמז לחייו של הפרשן עצמו ולקושי שחש כנושא בעולה של תורה.

³³³שכטר, משנתו של המלבי"ם, עמ' 58: "המליצה בכתבי המלבי"ם משמעה לשון ספרותית, לשון שאיננה "לשון פשוט" (לשון הכתיבה הנהוגה)".

בנוסף לשילובם של מדרשים בגוף הפירוש "התורה והמצווה", הוסיף מלבי"ם מערכת הערות בשם "תורה אור" המופיעה רק במקומות ספורים. תחת כותרת זו הוא עוסק באגדות חז"ל, בדברי קבלה ופילוסופיה,³³⁴ הקשורים לפסוק אך לא באופן ישיר. לדוגמה, בהערה על קניית מערת המכפלה (בר' כג) מביא מדרשים שונים הדנים במחיר המערה, בסוג המטבע שבו השתמשו, בגודלה של המערה ובאדם הראשון שנקבר בה. הרצון להפריד בין הערות מסוימות ובין הפירוש הרציף מעיד על שאיפתו של הפרשן לשמור על רצף פירוש הגיוני בדרך הפשט שהתווה לעצמו.

סיכום

מלבי"ם משלב בפירושו מדרשי אגדה שונים. ניכר כי מלבי"ם משתדל לשלב בפירושו את האגדות המפורסמות ביותר אודות האבות, וזאת הוא עושה בדרכים שונות. לעיתים הם מובאים כפירוש העיקרי של הפסוק תוך שמלבי"ם משתדל להראות את ביסוסו של המדרש בפסוק, כך ראינו בפירוש על אברהם באור כשדים ועל תפילתו-שיחתו של יצחק בשדה. במקרים אחרים המדרש מובא לאחר הפירוש העיקרי או הפשט תוך אבחנה ברורה בין הפשט והדרש. יש מקרים בהם מלבי"ם עצמו עומד על כך שמדרש חז"ל הנו דרשה ואינו פשט הפסוק. כך ראינו בפירושו לבראשית יח, ז – ח בו הביא פירוש קשה על בריאת פר מספר יצירה ומייד אחריו המילים: "אבל בפשוט". בפירושים אחרים המדרש מובא בסיום הפירוש כחיזוק, למשל בפירוש על הפסוק "וילכו שניהם יחדיו". פירושו על בר' כט, ב-ג בו המדרש מושם בפי יעקב הוא יוצא דופן ואינו אופייני למלבי"ם בדרך כלל. על פי רוב ניתן לומר שמלבי"ם נשאר צמוד לטקסט גם כאשר הוא מצטט מדרשים שונים או מתבסס עליהם. באופן כללי, הוא פחות נזקק למדרשים ופירושו יותר קרוב לפשט מאשר הכתב והקבלה.

³³⁴ מלמד, פרשנותו של מלבי"ם, עמ' 77 – 78.

5.2 יחס הפרשנים למעשי האבות: ביקורת או אידיאליזציה?

ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו... כי האלהים ברעב יפדנו ממות ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה במקום המשפט שמה הרשע והחטא: ³³⁵

בפירושו על ירידת אברהם למצרים קובע רמב"ן נחרצות כי אברהם חטא חטא גדול. רש"ר הירש בפירושו לבראשית לד מכנה את מעשי שמעון ולוי "גנות", וטוען כי היה עליהם להרוג רק את שכם וחמור ולא את כל אנשי העיר. ³³⁶ בשני המקרים הביקורת על הדמויות המקראיות באה ללמד את הקוראים לקח חינוכי. כפי שהעירו ברגר על רמב"ן ³³⁷ ופריש על הירש ³³⁸, הצהרות אלה אינן משקפות את שיטת הפרשנים הללו בכל מקרה.

שאלת חטאי האבות העסיקה פרשנים רבים מאז מתרגמי התורה ועד ימינו. נראה כי העיסוק האינטנסיבי והדיון שבין הפרשנים ובין עצמם ³³⁹ נובע ממספר סיבות. סיבה ראשונה היא חינוכית-דתית, מכיוון שהאבות והאמהות הם דמויות המופת לאורך מתחנכים דורות רבים. ³⁴⁰ סיבה נוספת שהביאה פרשנים לסנגר על האבות היא הפולמוס עם הנוצרים שבין השאר הציג את יעקב כרמאי במטרה לרמוז שגם עם ישראל, צאצאיו, הם כאלה. ³⁴¹ תפיסתה של התורה כמושלמת עשויה להביא גם היא לתפיסה כי האבות מושלמים אף הם ולכן לא ניתן למצוא בהם חטאים. בספרות המדרשים ניתן למצוא מגמה להצדיק את הצדיק ולהשחיר את הרשע, לעיתים כהתמודדות עם התקפות הכנסייה. מצד שני ישנם מדרשים שמטילים דופי בדמויות של צדיקים (כגון האבות)

³³⁵ רמב"ן, בראשית י"ב, י.

³³⁶ הירש, חומש בראשית, ל"ד, כה-לא. בפירושו לבר' י"ב, י-יג; כ"ה, כז; כ"ז, א מצהיר הירש שאינו מלמד סנגוריה על האבות באופן גורף, אלא יש לדעתו ערך חינוכי ללמוד מהאבות גם כאשר חטאו.

³³⁷ ברגר, מוסריות האבות בפולמוס ובפרשנות, עמ' 49.

³³⁸ פריש, הירש - חטאי האבות, עמ' 182.

³³⁹ פריש, פרשנים - חטאי האבות, עמ' 259 – 265, מציג מספר מקרים בהם פרשנים מגיבים לדברי פרשן שקדם להם ומתפלמסים אתו בעניין זה.

³⁴⁰ נבו, יחסנו לחטאי אבות, מציג עמדות שונות לגבי פרשת הברכות של יעקב ועשו (בר' כ"ז) ומתלבט כיצד יש ללמד פרשה זו בבתי הספר. המסקנה אליה מגיע בסופו של דבר היא שיש להציג מגוון דעות מתוך יחס של כבוד לאבות האומה.

³⁴¹ ברגר, מוסריות האבות בפולמוס ובפרשנות, עמ' 49 – 50.

ומוצאות במעשיהן חטאים שלא מפורשים בכתוב, כדי ללמד את הקורא כיצד ראוי לנהוג.³⁴² בבואו של פרשן לכתוב את פירושו הוא מוצא לפניו גישות מגוונות במדרש וביכולתו לבחור באיזו גישה לדבוק. במקרה של מקלנבורג ומלבי"ם (ולמעשה כל הפרשנים המאוחרים) גם פירושיהם של פרשני ימה"ב עמדו לפנייהם ומשמשים נקודת התייחסות פוטנציאלית. בפרק זה אציג את שיטתם של מקלנבורג ומלבי"ם בנושא טעון זה. באופן כללי ניתן לומר כי שניהם מקדישים מאמצים רבים ללימוד סנגוריה על דמויות מופת מהתורה: האבות, האמהות, בני יעקב ומנהיגים כמשה ואהרון.³⁴³ להלן אנסה להראות כיצד דבר זה נעשה. כמו כן אתייחס למגמות נוספות, המשלימות את מגמת הסנגוריה. האחת, אידיאליזציה של דמויות האבות במקומות נייטרליים שאינם מזמנים התייחסות ערכית בהכרח. השניה, הבלטת הצד השלילי והעצמתו לגבי דמויות שנתפסות כשליליות ממילא (למשל עשו ולבן). בסיום הדיון יובאו מקרים יוצאי-דופן בהם הפרשנים מודים בחטא או מעשה לא ראוי של האבות. ההשקעה הרבה בסנגוריה על האבות, הן בהיקף הפירושים והן ביצירתיות שבהם (שלא לומר דרשנותם המופלגת לעיתים), מצביעה על הדחיפות הרבה שחשו מלבי"ם ומקלנבורג להגן על האבות, וזאת לעומת גישות ביקורתיות שלא היססו להעביר גם את דמויות האבות תחת שבטן. בנוסף, היה הכרח להגן על כבודו ועל שלמותו של התנ"ך באופן כללי מול מי שביקשו למצוא בו פנים חדשות הסותרות את המסורת.

כבר בהקדמתו למהדורה הראשונה הצהיר מקלנבורג במפורש שאחת ממטרותיו היא לימוד זכות על האבות:

אמנם לא נוכל להכחיש האמת, כי נשארו אחריהם עוד בדברים הנוגעים בכלל הראשון, עניינים אשר עליהם לא פרשו הגדולים האלה את כנפי רוח דעתם, להבינם לנו על דרך הפשט, עד שתתיישב בו הדעת הפשוטה. כעניין אותן מקראות **המראים מעשים בלתי נאותים ומתנגדי היושר לאנשים פחותי המדרגה**, אף כי **לאבות העולם**. כמו מאמר "למען ייטב לי בעבורך" כרדיפה אחר ריבוי נכסים. לקיחת הבכורה כמעשה מרמה, "ויתנכלו להמיתו", "לכו ונהרגו" כהסכמת כולם לשפיכת דם אחיהם...³⁴⁴

³⁴²ראה: היינמן, דרכי האגדה, עמ' 47 – 55. היינמן מכנה את המגמה להצדיק את הצדיק "ניגוד", ואת המגמה להראות את חטאי הצדיק "הדרגה".

³⁴³ בפרק זה הכינוי הכללי "האבות" מתייחס לכל דמויות המופת המקראיות.

³⁴⁴ מקלנבורג, תקצ"ט, עמ' XI.

סקירה נרחבת על עמדתו ושיטותיו של מקלנבורג בנושא זה נכתבה על ידי פריש.³⁴⁵ במאמרו הוא מציג את הצהרתו העקרונית של מקלנבורג כפי שצוטטה לעיל ומנתח את שיטתו בפירוש חטאי האבות. פריש מצא כי ברוב המקרים מקלנבורג מסגיר על האבות. במאמרו המיוחד למקלנבורג³⁴⁶ מובא ניתוח מקיף ומעמיק של הנחות היסוד של הפרשן, המונחים עליהם חזר והאמצעים בהם השתמש על מנת לזכות את האבות. לבסוף הוא מסיק כי יש לראות מגמה זו כנובעת ממטרתו לאחד את הכתב עם הקבלה ולהראות את שלמותה של התורה וכמקבילה אליה.³⁴⁷ לא נותר כאן אלא להרחיב מעט ולהדגים בקצרה את העקרונות ש מצא פריש.

גישתו של מלבי"ם מתוארת בקצרה בספרו של רוזנבלום תחת הכותרת "תדמיתם של גיבורי המקרא".³⁴⁸ הוא מצא כי מלבי"ם משתדל לסגור על האבות ולהגן על כבודם, ומביא מקרה אחד שבו מלבי"ם לא נוהג על פי שיטתו כרגיל אלא אומר כי ראובן חטא. בבדיקה שערכתי בספר בראשית בנושא זה נראה כי מגמתו דומה באופן כללי לזו של מקלנבורג. ההבדל העיקרי נעוץ בכך שההגנה על כבודם של האבות לא הוצגה כמטרה באופן מפורש על ידי מלבי"ם.

5.2.1 לימוד סגוריה על האבות³⁴⁹

1. שאלתו של אברהם: " מה תתן לי וְאֶנְכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וְבֶן מִשְׁקָ בֵּיתִי הוּא דְמִשְׁקָ אֶלְיָעֶזֶר" (בר' טו, ב) עשויה להתפרש כביטוי של קטנות אמונה בה'. מקלנבורג נחלץ להוכיח שלא כך הדבר: מה תתן לי. ... והדבר מתמיה שאברהם ראש המאמינים יחוש על תועלת מדומה מי שיירש ממונו, כי אין ספק כי הבטחת שכר הרבה מאד אינו על טובות זמניות הנחשבים לאין ותהו לכל הולך בדרך אמת אף כי לאברהם אהוב ה'... וכאילו הבן חשוב בעיניו יותר משכר עולם הבא, ועוד איך יתייחס מן הבנים... לכן הנראה בכוונת מאמר זה **כמתמיה על עצמו ומשתומם על הבטחת שכר הרבה מאד**... והורה לנו הכתוב בזה **גודל מעלת אברהם אבינו** איך הקטין בעיניו כל מעשי צדקותיו אשר עשה מימיו, והייתה הדאגה

³⁴⁵ פריש, מקלנבורג - חטאי האבות, וכן: פריש, פרשנים - חטאי האבות.

³⁴⁶ פריש, מקלנבורג - חטאי האבות.

³⁴⁷ שם, עמ' 114. בסיכום הפרק ארחיב בנושא זה.

³⁴⁸ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 150 - 154.

³⁴⁹ בניגוד לחלוקת הדיון בפרקים האחרים, בפרק זה הדיון מחולק לפי נושאים ובתוך הנושא מוצגת דעתו של כל פרשן.

בלבבו פן מחסרון שלמות נפשו נחרצה עליו משפט עושה עול להיות ערירי, והייתה הבטחת השכר עליו כשני הפכים בנושא אחד, ולזה אמר מה תתן לי כמתמי? ...

מקלנבורג מכנה את אברהם בכינויים החיוביים: "ראש המאמינים", "אהוב ה'", ומדגיש שהכתוב לא מראה צד שלילי של אברהם אלא מראה לנו את "גודל מעלת אברהם אבינו".³⁵⁰

מלבי"ם מתייחס לבעייתיות שבפסוק זה כבר בשאלות שמציג בתחילת הפסקה: "איך נסתפק אברהם בהבטחת ה' שיהיה לו זרע שהבטיחו כמה פעמים?" ובגוף הפירוש הוא עונה:

הנה זה אי אפשר לומר כלל שהיה לאברהם קצת ספק בהבטחת ה'... ואיך לא האמין **ראש המאמינים** בדבר ה', אמנם באשר ראה באצטגנינות כי לא יהיה לו בן... שהוצרך שינוי השם שיהיה כאיש אחר אשר עליו לא חל הוראת המערכת... וגם הוראת המזל, כי הבן הנולד אחר מותו או סמוך למותו הוא אצלו כאילו לא נולד... ועפ"י מחשבה זו שהיה בלב אברהם, השיב על מה שאמר לו שכרך הרבה מאוד, שני טענות בשני מאמרים: א] למה לו העושר והקניינים הרבים, אחר שכל ימי חייו יהיה ערירי, ובן משק מנהל את ביתו... (פס' ג) עוד טען טענה שניה... כי במותי יחזיק העבד בנכסים, וכשיגדל בני יהיה רש וחסר כל כיה עבד יקח את כל עשרי ולא ייתן לו כל מאומה...

טיעונו המזכה של מלבי"ם שונה לגמרי מזה של מקלנבורג, וכך גם הנימה הכללית של הדברים. לא מצאנו אצל מלבי"ם את אותה תמיהה שבדברי מקלנבורג או את ריבוי הכינויים המפליגים שבחן של אברהם. מעניין כי הכינוי "ראש המאמינים" מופיע בדברי שני הפרשנים. כינוי זה של אברהם אינו ייחודי להם,³⁵¹ אך ייתכן כי הימצאותו בפירושיהם על אותו פסוק עשויה להצביע על כך שפירוש הכתב והקבלה היה לפני מלבי"ם בשעת כתיבת פירושו.

2. כאשר יצחק מגלה כי נתן את ברכתו ליעקב ולא לעשו הוא אומר: "...בְּאֵחִיךָ בְּמַרְמָה וַיִּקַּח בְּרִכְתְּךָ" (בר' כז, לה). הרשעתו של יעקב בשקר בפי אביו היא לכאורה ברורה ביותר

³⁵⁰ גם דוגמה זו מובאת בדבריו של פריש, מקלנבורג- חטאי האבות, עמ' 108.

³⁵¹ בחיפוש בפרייקט השו"ת ובתקליטור התורני נמצא הביטוי "ראש המאמינים" ביחס לאברהם בחיבורים שונים ומגוונים, בהם פרשנות, דרשות ושו"תים.

ולא נראה כי ניתן לפרש את דבריו בדרך אחרת. אולם, כבר בתרגומים נכתב: "בחוכמא" ובעקבותיהם הלך גם רש"י.³⁵² מקלנבורג ממשיך את דרך התרגומים:

במרמה... **חלילה** לנו **לחשוד** אבינו יצחק ולהאשים נפשו בעוון חמור לדבר לשון הרע ולגנות שום אדם אף שהוא אמת, **וגם התורה לא תודיענו כזאת מאבותינו הקדושים**, וכי ללמוד מהם לדבר בגנות חבירו **חלילה**... הנה מבואר, דלשון מרמה שאמר יצחק ענינו חכמה כתרגום אונקלוס ויב"ע ואם תפרשהו כראב"ע ענין מרמה ממש **אתה מרשיע את הצדיק ותשפיל את כבוד יצחק אבינו שהיה עולה תמימה** ותחשבהו לאחד הנבלים השקועים בטומאת שפתים וישלחו לשונם לדבר לשון הרע שהוא מן החמורות **ודומה לעבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים**. ולבד זה לפירושו היה **האב הנעקד** נכשל בלשונו להיות בו משלח מדנים בין אחים... **חלילה לזרע ישראל** לחטוא ולחשוב כאלה **באבות העולם האהובים בעיני המקום**:

מקלנבורג דוחה את דברי אבן-עזרא שאומר כי יעקב שיקר, ומסתמך על התרגומים כדי לומר שיצחק לא אמר שיעקב שיקר. מעניין כי הדגש בדבריו הוא הצדקת יצחק והחשש מפני הוצאת לשון הרע על יעקב בפי יצחק (ולא יעקב, אותו הצדיק בפירושו לפס' יט: "אנכי עשו בכורד"). דברים אלה הם למעשה נדבך שני בפירושו של מקלנבורג לסיפור הברכות: ראשית הוא מצדיק את מעשיהם של רבקה ויעקב ולאחר מכן הוא מסביר את דבריו של יצחק המאשים, לכאורה, את יעקב במרמה. כפי שהראה פריש, מקלנבורג השתמש כאן בביטויים "חלילה" ו"לחשוד" האופייניים לפירושו המסנגרים, וכן בכינויים חיוביים בקשר ליצחק: "עולה תמימה", "האב הנעקד", "אבות העולם האהובים בעיני המקום" האופייניים לו גם כן וכפי שמופיע גם בדוגמה הראשונה.³⁵³

פתחתי ואמרתי כי קשה לפרש את הפסוק בצורה חיובית, ואכן בפירושו על פסוק זה מלבי"ם אינו מזכה את יעקב לגמרי אלא רק ממתן את חטאו. נדון בכך להלן בסעיף 5.2.4. מלבי"ם מלמד סנגוריה על יעקב בפירושו לבראשית כז, יח – יט:

"וַיָּבֵא אֶל אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הֲנִי מִי אֶתָּה בְּנִי: וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל אָבִיו אֲנִי עֶשָׂו בְּכֹרְדְּךָ..."

³⁵² חזקוני, ספורנו והנצי"ב כתבו כי הברכה הייתה מיועדת לעשו, כלומר יעקב נהג שלא כשורה. הם לא פירשו את המילה "מרמה", ובכך הם מרככים את הביקורת על יעקב. אבן – עזרא ובעל הטורים כתבו במפורש שדברי יעקב היו לא אמת.

³⁵³ פריש, מקלנבורג – חטאי האבות, עמ' 108 – 109.

ויאמר אבי. תחילה לא ערב ליבו לאמר רק מילה אחת וכשראה שלא הכירהו אמר "אנכי עשו בכורך" ... ובכל זאת **לא אמר שקר** כי פירש דבריו אנכי עשו מצד שאני בכורך, שאף שאני יעקב, אבל מצד שקניתי הבכורה של עשו, איני יעקב רק עשו שהוא הבכור ... ומה שאמר "עשיתי כאשר דיברת אלי", פירוש עשיתי כאילו דיברת אלי, כי אתה כוונת לברך את הבכור ואני הבכור באמת...

ניכר כי מלבי"ם נדחק ומתחכם בדבריו, אך חשוב לו לומר במפורש כי יעקב לא שיקר. כדי לעשות זאת הוא מתמקד בתוכן הדברים ונעזר בטיעונים לשוניים, אך לא מעתיר על יעקב כינויי שבח כמקלנבורג.

בנוסף לאמור לעיל, ניתן למצוא בדברי שני הפרשנים דוגמאות רבות בהן הם מלמדים סנגוריה על האבות ודמויות מופת נוספות. המעט שהובא כאן הוא בבחינת מדגם מייצג של שיטתם.

5.2.2 העצמת חטאן של דמויות שליליות

לאחר שטעמנו מעט מן הסנגוריה שמלמדים מקלנבורג ומלבי"ם על אבות האומה, יש לפנות לצדו השני של המטבע. על מנת שהסנגוריה תהיה מושלמת, לעיתים הפרשן מעצים את חטאן של הדמויות לצדן של האבות וכך לימוד הזכות על האבות גדל גם באופן יחסי. תופעה זו קיימת אצל שני הפרשנים, אך ביתר עוצמה אצל מקלנבורג.³⁵⁴

לאחר אונס דינה וחטיפתה בני יעקב דורשים מבני שכם למול את עצמם. בנצלם את ימי ההחלמה הם משחררים את אחותם, הורגים את אנשי העיר ובוזזים את רכושם. קריאה בסיפור מעלה את התמיהה האם אין חוסר פרופורציה בין החטא (אונס וחטיפה) ובין העונש (הריגת כל אנשי העיר).³⁵⁵ ביקורת כלפי מעשה האחים נמצאת גם בדברי יעקב בסיום הפרק: "עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ..." (לד, ל) ובברכתו לשמעון ולוי טרם מותו (מט, ה-ז).

לאורך כל הסיפור מתמודדים מקלנבורג ומלבי"ם עם הצורך להצדיק את מעשה האחים מתוך מגמתם הכללית לסנגר על האבות, שכאן נתקלת בקושי מול הפשט שמבקר את מעשיהם באופן מובהק. קושי זה גרם לשני הפרשנים לומר פירושים שקשה מאוד לקבלם. אחת מהדרכים בהן הם

³⁵⁴ כפי שנאמר בראש הפרק, זוהי תכונה של המדרש.

³⁵⁵ וראה מאמרו של שטרנברג, איזון עדין, העוסק בדרכו של המספר המקראי להשגת האיזון המוסרי בין החטא ועונשו.

משתמשים כדי לאזן את היחס בין החטא לעונשו היא העצמת חטאם של אנשי שכס. כך כותב מקלנבורג כבר בפירושו לפסוק הראשון בפרק לד :

1. בראשית לד, א: "וַתֵּצֵא דִינָה בַת לֵאָה אֲשֶׁר יָלְדָה לְיַעֲקֹב לְרֵאוֹת בְּבָנוֹת הָאָרֶץ"
...ובפרקי דר"א אמר בתו של יעקב הייתה יושבת אוהלים **מה עשה שכס בן חמור**, הביא נערות משחקות חוצה לו שהיו מתנפפות בתופא ויצאה חוצא לראות :
בניגוד לאחת הדעות במדרש שתולה את האשמה באונס בדינה עצמה, מקלנבורג מעדיף להביא את המדרש שאומר כי שכס פיתה את דינה לצאת החוצה. כלומר, אשמתו של שכס מתחילה עוד לפני האונס עצמו! בשלב השני מקלנבורג דואג לומר שכל אנשי העיר היו אשמים, מכיוון שלא מחו כנגד חטיפתה של דינה :

2. בראשית לד, ז: וּבְנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ מִן הַשָּׂדֶה כְּשֶׁמְעִים וַיִּתְעַצְבוּ הָאֲנָשִׁים וַיַּחַר לָהֶם מְאֹד כִּי נָבְלָה עֲשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל לְשָׂכַב אֶת בַּת יַעֲקֹב וְכֹן לֹא יַעֲשֶׂה:
וכן לא יעשה... והודיע הכתוב שלא היה חרון אפם על שכס לבדו פועל הרע בידיים, כי אמנם **על כל האנשים הנעשה בפניהם לקחת אותה בחזקה לעיניהם, ולא קם ולא זע אחד מהם לעשות על פי האמת למחות בידו** לבלי עשות חציפות הגדולה לתפוס בנערה מתוך הרחוב, וזהו וכן לא יעשה... ומטעם זה אמר על אנשי העיר אשר טמאו אחותם :
למעשה הפירוש מתייחס למילים "אשר טמאו אחותם" המנוסחת בלשון רבים (פס' כז), ובא לענות על השאלה מה היה חטאם של כל אנשי העיר? ועונה: שלא מחו בשכס. מקלנבורג מפרש את המילה "וכן" במשמעות "נכון", אף אדם לא עשה את המעשה הנכון להציל את דינה. במהלך הכללי של הפרק נוסף כבר כאן בראשית הסיפור עוד נדבך לאשמתם של אנשי העיר.

3. בראשית לד, כה: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיּוֹתָם כְּאֲבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שְׁמֵעוֹן וְלוֹי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חָרְבוּ וַיָּבֵאוּ עַל הָעִיר בָּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר"
בהיותם כאבים.... אבל כואבים דקרא הוא כאבי לב... וכזה קרא לאנשי שכס, בתחלה שמעו לפתויי שכס וחמור להמול **מחמדת ממון** מיהרו בקיום דבריו, ואחר שעברו עליהם שני ימים הראשונים מן המילה שהצטערו בהם מאד, ונתיישבה דעתם קצת ביום השלישי והעלו על דעתם, כי מזה יתילד להם רעות רבות וצרות משכניהם הסובבים אותם, בהיוודע להם עזיבת דתם, לכן הצטערו מאד בנפשותם והיו להם מכאובי לב, מה זאת

עשינו להיות שנואים לכל שכנינו, ושכר המקווה בהרווחת קניני בני יעקב הוא רחוק, והפסד נקמת שכנינו קרוב מאד, וכאשר נודע הדבר לבני יעקב, כי מילתם לא היו לפי תנאם, להיות כמוהם בדת, ומה שעשו לא היו רק כתקות הרווחת הקנינים וגם שכעת מצטערים בנפשם ומכאיבים את לבם על מעשה המילה, ומה נקל להם בחברת שכניהם **להרע לבני יעקב**, לכן עשו מה שעשו, **כי הבא להרגך השכם להרגו**... ולפי זה לא עשו בני יעקב שום עול במעשה דשכם, ואין צורך לדברי רמב"ם ורמב"ן להצדיק במ את מעשיהם:

הבנת הפסוק לפי פשוטו מעלה תמונה אכזרית של ניצול הכאב על מנת להרוג. מקלנבורג הופך את הקערה על פיה כאשר מפרש שהכאב אינו פיזי (הוא מוכיח כי כאב המילה חזק יותר ביומיים הראשונים), אלא נפשי ונגרם מכך שאנשי העיר התחרטו על המילה. מכיוון שהתחרטו על כך שملו עצמם, רצו בני העיר להרוג את בני יעקב ולכן הריגתם של אנשי שכם הייתה בבחינת הגנה עצמית: "הקם להרגך השכם להרגו".³⁵⁶

שטרנברג בניתוחו את סיפור דינה,³⁵⁷ אומר כי המספר המקראי מצדיק את מעשיהם של שמעון ולוי ע"י יצירת איזון ספרותי בין האונס ובין הרצח. מקלנבורג בפירושו משיג את אותה מטרה, אלא שהוא עושה זאת ע"י מילוי פערים ושימוש במונחים הלכתיים.

מלבי"ם מעצים את חטאם של אנשי העיר באופן דומה מאוד למקלנבורג:

4. בראשית לד, כה – כו: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִיּוֹתָם פְּאֻבִים וַיִּקְחוּ שְׁנֵי בְנֵי יַעֲקֹב שְׁמֵעוֹן וְלֹוִי אֲחֵי דִינָה אִישׁ חָרְבוּ וַיָּבֵאוּ עַל הָעִיר בְּטַח וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר: וְאֶת חַמּוֹר וְאֶת שָׂכָם בְּנוֹ הָרְגוּ לְפִי חָרְבַּ וַיִּקְחוּ אֶת דִּינָה מִבֵּית שָׂכָם וַיֵּצְאוּ"

ויהי ביום השלישי. על פי זה נתחייבו הריגה כדיון, א] מצד שלא עשו משפט בשכם, שגזל בפרהסיא ולא מיחו בידו... ב] כי שכם לא רצה לשלח את דינה בטוב ועצרה בביתו, ואם לא היו נותנים לו בטוב היה נלחם במ, והותר ליעקב להוציאה מרשותו על ידי הריגת אנשי שכם שהיו הורגים אותם כי היו נכונים למלחמה. ג] שנתבאר שנתנו עיניהם בעושר של יעקב ומלו את עצמם רק כדי שיוכלו לגזלו בכל עת כנ"ל ...

³⁵⁶ בנוסף למצוטט כאן פירושו לכל אורך הפרק תומכים בהצדקת בני יעקב בצורות שונות.

³⁵⁷ שטרנברג, איזון עדין.

שלושת הטיעונים שמביא מלבי"ם כבר הוזכרו למעשה על ידי מקלנבורג, ושוב נראה כי מלבי"ם מושפע ממנו. מלבי"ם לא מאשים את חמור בפיתויה של דינה, אלא מסתפק בקביעה שהיא לא אשמה (בפירושו לפסוק א). בהמשך הפרק הוא בונה באופן מאוד דומה למקלנבורג (אם כי לא זהה) את טיעונו על מנת להבהיר כי אנשי שכס היו חייבים מיתה וכי גם הביזה הייתה בחזקת דמי בושת (פסוק כז-כט).

בנוסף לסיפור דינה, בו הדגשת הצד השלילי בולטת ומופיעה באריכות לאורך כל הסיפור, ניתן למצוא תופעה זו של העצמת החטא גם לגבי דמויות נוספות ובמיוחד עשו ולבן אשר מנוגדים ליעקב.

עיצוב דמותו של עשו כשלילית בפירוש הכתב והקבלה מתחילה כבר בסיפור לידת האחים ונמשכת דרך כל מחזור סיפורי יעקב ועשו.³⁵⁸ בחרתי להביא כאן שתי דוגמאות קצרות לתיאורו על ידי מקלנבורג:

1. בראשית כז, לו: "וַיֹּאמֶר הָכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פְּעָמִים אֶת בְּרַכְתִּי לְקַח וְהִנֵּה עָתָה לְקַח בְּרַכְתִּי וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֶצְלֶתְ לִי בְּרַכָּה"

את בכורתי לקח. העז **איש הרשע לשקר** בפני אביו לאמר בכורתי לקח דבאמת לא לקחה יעקב ממנו במקח וממכר וכדומה, כי רק מצד **בזותו את הבכורה נעשה כהפקר**, ויעקב זכה בה כזוכה בדבר הפקר, כמבואר אצל ויעקב נתן לעשו:

לאחר לקיחת הברכה על ידי יעקב (והצדקתו על ידי הפרשן) עשו מתפרץ כלפי אביו מתוך מרמור רב על כך שהברכה נלקחה ממנו. עשו עצמו מכונה "רשע" ודבריו מפורשים כשקר על ידי מקלנבורג. בנוסף לכך הוא מנצל את ההזדמנות להזכיר שוב לקוראיו את זיכויו של יעקב בפרשת מכירת הבכורה.³⁵⁹

2. בראשית לג, ד: "וַיִּנְרָץ עֲשׂוֹ לְקַרְאֲתוֹ וַיַּחֲבֹקְהוּ וַיַּפֵּל עַל צְנָאָרוֹ וַיִּשָּׁקְהוּ וַיִּבְכּוּ"

³⁵⁸ בנוסף לפירושים המצוטטים כאן, ראה גם פירושי הכתב והקבלה על הפסוקים הבאים: כה, כו, כח, כט, לא, לד; כז, מא; לג, א.

³⁵⁹ הטיעון כי הבכורה הייתה כהפקר ולכן מותר היה ליעקב לקחתה מופיע גם אצל מלבי"ם.

... והראב"ע הטיח כאן דברים ואמר **שלא חשב עשו לעשות רע לאחיו**, אין מן הצורך להשיב עליו כי אם כדבריו שתשובת המלאכים אליו, הולך לקראתך וארבע מאות איש עמו, הוא לכבדו ולקבל פניו, **למה צר ליעקב ולמה פחד?**

בפירוש זה מתפלמס מקלנבורג עם אבן – עזרא המצדיק את עשו, ומנימת דבריו כלפי ראב"ע ברור עד כמה חשוב לו שלא להצדיק את עשו בשום מקרה. ייתכן כי זיהויו של עשו עם הנצרות משפיע גם הוא על פרשנותו של מקלנבורג.

דמותו של עשו מעוצבת באופן שלילי כבר מרגע לידתו גם אצל מלבי"ם.³⁶⁰ הדגשים והמינוחים שונים מאלה שאצל מקלנבורג, אולם המגמה הכללית משותפת.

1. בראשית כה, ל: "וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל יַעֲקֹב הֲלֵעִיטְנִי נָא מִן הָאֲדָם הַזֶּה כִּי עָנָף אֲנֹכִי ... " [ד] מה שאמר האדום האדום שפי' הלעיטני מן האדום אני האדום הזה, ר"ל הלעט את האדום הזה שכוון על עצמו שהוא **אדום ואוהב דם ורצח**... ובזה מבואר איך התפאר במה שהוא אדום ושופך דם ...

דמותו של עשו לא מצטיירת כחיובית מפשט הדברים, אך אין בהם כדי לומר שעשו מעיד על עצמו שהוא רוצח כפי שמפרש מלבי"ם. נראה כי הצורך להצדיק את יעקב יחד עם מסורת ארוכת שנים של "עשו שונא ליעקב" גרמו למלבי"ם לפרש כך. עשו נושא שתי נשים שאינן לרוח הוריו ולאחר הברכות מסופר כי נשא אשה נוספת. מהפשט משתמע כי עשו עשה זאת כדי לשפר את מעשיו כלפי הוריו, אולם מלבי"ם מפרש גם נישואים אלה בצורה שלילית:³⁶¹

2. בראשית כח, ח-ט: "וַיִּרְא עֵשָׂו כִּי רְעוּת בָּנוֹת כְּנָעַן בְּעֵינָיו יִצְחָק אָבִיו: וַיִּלְךְ עֵשָׂו אֶל יִשְׁמָעֵאל וַיִּקַּח אֶת מַחְלַת בֵּת יִשְׁמָעֵאל בֶּן אַבְרָהָם אַחוֹת נְבוֹת עַל נָשָׂיו לֹא אִשָּׁה"

וירא. והגם שמזה ראה בייחוד שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו, **היה מרשעתו** שלא לשמוע המצוות לא תעשה כי לא גרש בנות כנען, ולא לקיים המצוות עשה לקחת מבנות לבן, כי תחת זה הלך אל ישמעאל, ובאר כי במה שהלך אל ישמעאל לקח אחות נביות, **שהיה רשע והבנים הולכים אחר אחי האם**, ולא קיים הלא תעשה כי לקח על נשיו ולא גירש בנות כנען מאתו.

³⁶⁰ ראה גם פירושו של מלבי"ם על: כה, כה, כז, כח, כט, לא; כז, א, מא. וכן פרץ, פרשת יעקב ועשו, שעומד גם הוא על כך שמלבי"ם "מדגיש את אופיו ומעשיו הלא טובים של עשו" (עמ' 102).

³⁶¹ כפי שמופיע בב"ר סז, יג (לצד דעה שמעשה זה היה חיובי). אף רש"י מפרש את נישואי עשו למחלת באופן שלילי כי לא גירש את נשיו הראשונות.

מלבי"ם מפרש את נשואי עשו באופן שלילי יותר מקודמיו ומוסיף כי עשו נהג כפי שנהג מתוך רשעות לשמה, תוך שהוא עובר על מצוות עשה ולא תעשה. למרות הנימה בדבריו אלה, בהסתכלות כוללת גישתו של מלבי"ם כלפי עשו אינה חיובית כלל, אך אינה קשה ובוטה כגישתו של מקלנבורג אליו.

כאשר יעקב בורח מעשו הוא מגיע לביתו של לבן. גם במקרה זה מקלנבורג מדגיש את צדקתו של יעקב בין השאר על ידי הדגשת הצד השלילי של לבן, המתחיל עוד לפני הופעתו בסיפור:³⁶²

1. בראשית כב, כא: "אֶת עוֹץ בְּכֹרוֹ וְאֶת בּוֹז אָחִיו וְאֶת קִמּוֹאֵל אָבִי אָרָם"

קמואל אבי ארם. ... ובמדרש רבה אמרו הוא לבן הוא קמואל... ובילקוט איתא הוא בלעם הוא קמואל... אמנם אין דברי רבותינו בזה כפשטן, דהא מבואר דלבן הארמי הוא בן בתואל, שהיה אחי קמואל בן נחור... אבל כוונת אמרם קמואל הוא לבן הוא בלעם, **שהוא היה השרש להפריא רוש ולענה בלבן ובלעם**, וממנו צמחו פרחי הקוסמים האלה

...

מקלנבורג מנצל את הזיהוי המדרשי בין קמואל, לבן ובלעם כדי להזכיר את הרוע של לבן ובלעם. עוד לפני שלבן עולה על במת ספר בראשית, הקורא כבר צריך לדעת שמדובר באדם שלילי. זהו הפתיח לתיאור דמותו של לבן שממשיך בפירושו לפרקים ל – לא בהם יעקב נמצא בבית חמיו.

2. בראשית לא, מד: "וְעֵתָה לָכֶה נִכְרְתָה בְרִית אֲנִי וְאַתָּה וְהָיָה לְעַד בֵּינִי וּבֵינְךָ"

ועתה לכה נכרתה ברית. אחרי אשר העיז **איש הרשע** בפניו לצדק נפשו בכל תועבותיו אשר עשה, **חזר לאחוז בדרך הרשעים** הדוברים שלום עם רעיהם **ורעה בלבבם** ומתאמצים **להלביש תועבותיהם** בבגד תפארה למען התכבד בעיני הרואים להצטדק בפניהם. ככה **הבליעל הזה** אחרי הראותו לעיני אחיו בדברי **כזביו** שהוא נקי וחף מכל פשע והאשמה תלויה בראשו של יעקב, עשה את עצמו כמרדף אחר השלום לאמר, מה שהיה עד הנה ביני ובינך כבר חלף הלך ולא יזכרו עוד, אבל מהיום ולהלאה בל תרשיע עוד נגדי ולא תוסיף עוד חטא על פשע, ותתנהג עם בנותי כראוי בין איש לאשתו. ככה נראה לדעתי כוונת המקראות האלה, והרמב"ן פירש כוונת ולבנותי מה אעשה לאלה, כי נכמרו רחמיו על

³⁶² בנוסף לדוגמאות ראה גם פירושי הכתב והקבלה לפסוקים הבאים: ל, לב, לו; לא, כט, מג.

בנותיו ויוצאי חלציהם, ולא ידעתי למה נהפוך בזכות איש רשע שנאמר עליו בקבלה

שהיה צורך יותר מפרעה כי בקש לעקור את הכל ורחמי רשע כזה אכזרית היא :

לאורך כל דבריו לא מזכיר מקלנבורג את לבן בשמו ולו פעם אחת³⁶³ אלא מכנה אותו בכל מיני כינויים שליליים, באופן דומה לכינויים החיוביים בהם מכנה את האבות כאשר מסנגר עליהם (ראה לעיל). לפי הפשט נראה שהפרידה של לבן מיעקב ומשפחתו נעשית ברוח טובה יחסית. כדי שלא לומר כאילו לבן שינה את עמדתו כלפי יעקב או שפעל מתוך רגש לבנותיו ונכדיו, אומר מקלנבורג שכל התנהגותו של לבן מקורה בצביעות ובהעמדת פנים; גם פירושו המקל של רמב"ן נדחה על ידי מקלנבורג בשתי ידיים וזאת בהסתמך על עיצוב דמותו של לבן במדרש ומתוך מגמה לפאר את שמו של יעקב עד כמה שניתן.

בדברי מלבי"ם יש התייחסות שלילית ללבן, אך במידה פחותה מזו שאצל מקלנבורג.

בראשית לא, לו: "וַיַּחַר לְיַעֲקֹב וַיִּרְבַּ בְּלֶבְוֹ וַיֵּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלֶבְוֹ מַה פִּשְׁעִי מַה חַטָּאתִי כִּי דָלַקְתָּ אַחֲרָי"א

ויחר ליעקב, אחר שראה שממשש על **גנבות אחרות** וראה שגם התרפים לא נמצאו, מבואר שמחפש עלילות...

מלבי"ם מפרש כי לבן לא חיפש רק את התרפים אלא חשד ביעקב שגנב לו דברים נוספים (וכך גם ספורנו). גם במקומות אחרים ההתייחסות ללבן היא לא חיובית, אך איננה מעצימה את רשעתו כפי שמצאנו אצל מקלנבורג.

5.2.3 אידיאליזציה של דמויות

במאמרו פריש מעיר על כך שהערכתו של מקלנבורג לאבות באה לידי ביטוי לא רק בסגוריה במקרים בהם נראה שנהגו שלא כראוי, אלא גם במקרים אחרים.³⁶⁴ אדגים תופעה זאת בקצרה בקשר למספר דמויות.

1. אברהם מכונה "אברהם העברי" (בר' יד, יג). במדרש מובאות שלוש דעות המסבירות כינוי זה

(ב"ר מב, ח), מקלנבורג מכריע מהי הדעה העדיפה :

... ואין ספק שדעה זו האחרונה להיותו כשם תואר לאברהם לעמוד יחידי בעולם בצד

מתנגדת לכל אנשי דורו מכחישי אל, הוא יותר עיקרי אליו... וזה לעד כי לא באו רבותינו

³⁶³ ובאופן דומה נהג גם בפירושו לפסוק הקודם.

³⁶⁴ פריש, מקלנבורג – חטאי האבות, עמ' 109. מציין כי מדובר במיוחד בקשר לאברהם.

רק להודיע כי גם מצד המשפחה והמקומי מוסכם הנחת שם עברי לאברם, אבל עיקר

הנחתו עליו הוא מצד **תארו הנכבד** :

השיקול בהכרעה בין שלוש הדעות הוא איזו דעה מאדירה את שמו של אברהם יותר מהאחרות. מקלנבורג לא פוסל את שתי הדעות האחרות, אך לדעתו הן טפלות לדעה השלישית המתארת את כבודו של אברהם. אברהם מכונה "העברי" במסגרת סיפור מלחמת ארבעת המלכים בחמישה. סיפור זה מאדיר את שמו של אברהם כשלעצמו ואין צורך בפירושים כדי להצדיק את אברהם. אלא, הפרשן בוחר להדגיש עוד את הפן החיובי של אברהם המבוטא בסיפור ממילא.³⁶⁵

2. בראשית כד, טב: "וַיִּצְחָק בָּא מְבֹאָה בְּאֵר לְחַי רֵאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנְּגִב"ו

... ונראה לי דמלת מבוא מוסב על ביאת רבקה... כי אף שיצחק היה נמנע מללכת חוצה לארץ והוצרך לבקש לו אשה על ידי שליח, מכל מקום היה רוצה לצאת ידי **חובת דרך ארץ** לצאת לקראתה ולקבל פניה על הדרך... לכן כשהיה יצחק משער זמן בואה הקדים ללכת לקראתה לקבלה דרך כבוד... שם עמד להתפלל על הצלחת זוגו... והעלים הכתוב דרך הנהגתו עמה לקבל פניה, כי אין זה מדרך התורה ובפרט **בקדוש עליון כיצחק** ... המידע בפסוק נראה כמעט טכני, אך מקלנבורג לומד ממנו על מנהגיו הטובים של יצחק ועל קדושתו, תוך שימוש בביטוי "קדוש עליון" המדגיש את המסר.³⁶⁶

3. בראשית כה, כו: "וְאֶחָדִי כֵן יֵצֵא אָחִיו וְיָדוּ אַחֲזֵת בְּעֵקֶב עֵשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיִּצְחָק בֶּן

שָׁשִׁים שָׁנָה בְּלֶדֶת אִתָּם"

ויקרא שמו יעקב. ... ויורה שם יעקב שהוא יפסיע וידרוך בדרך מהלך שלמות התכליתי... וכן אתה מוצא שנתקיים בו שם יעקב ר"ל התהלכותו **מהלך השלמות התכליתי** עד שזכה לקרוא אותו בשם היותר נעלה, ישראל, ולרבותינו עוד יותר גבוה בשם אל בית אל - ומבואר כי שם יעקב על כוונה זו הוא באמת מעלת **אדם על מלאכי מרומים**, כי הם אינם רק עומדים במדרגה שנבראו בה, והאדם מצד בחירתו נקרא הולך, כי יתהלך במעלות נפשיות יום יום מעלה מעלה... לכן הילד השני שהיה מעותד **למעלות נפשיות אלהיות** נקרא **בשם המפואר יעקב** להורות על **עילוי התהלכותו מעלה מעלה** :

³⁶⁵ בקשר לאברהם ראה גם פירושו הבאים: טו, כב; כב, א, ג, ד, יב, יד; כה, ח, יג; כו, יח. שבחה של שרה מופיע בפירושים על: כג, א-ב; כה, א.

³⁶⁶ ראה גם: כב, ז; כו, ח, יח, כ. וכן בקשר לרבקה: כד, יח, כב.

כבר בפירוש על לידת יעקב מדגיש מקלנבורג את מעלתו כנגד מי שמפרשים את אחיזתו בעקב בצורה שלילית. מגמה זו נמשכת לאורך כל סיפורי יעקב וייתכן שכאן בנוסף למגמה להצדיק את האבות נוספה מגמה אנטי נוצרית, כפולמוס עם תפיסתו של יעקב כרמאי.³⁶⁷ בנוסף לאמור לעיל, מצאנו התייחסות חיובית גם כלפי ראובן (ל, יד), השפחות (לב, כג) ויוסף (לו, בג,ה,ט; לט, ח,י, יא,כב; מה,כב).

יחסו של מלבי"ם לאבות חיובי כשל מקלנבורג, אך לא ניתן למצוא בפירושו אותה מידה של הלל והערצה לדמויות כפי שניתן למצוא בפירוש הכתב והקבלה. אביא כאן מספר דוגמאות על מנת להמחיש את העניין היטב:

1. אברהם – היחס אליו חיובי בכל מקום. ביטוי מיוחד ליחס זה נתן מלבי"ם בפירוש הבא:
בראשית יז, כב – כג: "וַיִּכַּל לְדַבֵּר אֶתֹו וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אַבְרָהָם: וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ וְאֶת כָּל יְלִידֵי בֵיתוֹ וְאֶת כָּל מִקְנֵת כֶּסֶפוֹ כֹּל זָכָר בְּאֲנָשֵׁי בֵית אַבְרָהָם וַיִּמַּל אֶת בְּשָׂר עַרְלָתָם בְּעֶצְמֵם הַיּוֹם הַזֶּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים"

... ולמד שמלך כולם ביום אחד **שלא לאחר המצווה אפילו יום אחד**, הגם שזה היה כל זכר הנמצא באנשי בית אברהם וזולת זה לא היו זכרים בביתו ויש סכנה מפני שכניהם שיפלו עליהם בהיותם כואבים ויהרגום, **בטח לבו בה'**.
נראה שמלבי"ם שאב את השראתו מסיפור שכם; הוא מדגיש את בטחונו של אברהם בה' וזריזותו בקיום המצווה אך לא משתמש בכינויי שבח מפורשים כמו מקלנבורג.

2. יעקב – כבר בסיפור הלידה מפאר מלבי"ם את שמו:
בראשית כה, כה: "וַיֵּצֵא הָרֵאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כֹּלֹ כְּאֲדָרֶת שֶׁעַר וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֶשָׂו"
ויצא הראשון. יען שהיה צריך שיעקב יצא **טהור ונקי בכל סייג קדוש לאלוהיו**, שאב עשו הזוהמא תחילה, באופן שעכירת הטיפה וגשמיותה נצללה תחלה והיה חומר ומזון לעשו, ועל כן יצא ראשונה כי הקליפה קודמת לפרי, **והזך והצלול נשאר ליעקב** ...

המתח בין בכורתו של עשו ובחירתו של יעקב מוסבר על ידי מלבי"ם במונחים ביולוגיים. דווקא לידתו של עשו ראשון הכשירה את הקרקע לבחירתו של יעקב ומעלתו. הפרשן מביא אתו מטען

³⁶⁷ פירושים נוספים העוסקים ביעקב: כה, יז; ל, א; לג, יט. בעניין הפולמוס האנטי נוצרי ראה גם: פריש, שאול ברלין, עמ' 190.

לאומי – היסטורי באשר לתדמיתו של יעקב והוא מפרש את הפסוקים בהתאם לתדמית זו. חכמתו של יעקב והצלחתו באים לידי ביטוי בפירושים נוספים³⁶⁸, אך שוב, ללא הפלגה בשבחו כפי שעושה מקלנבורג.

שבח לדמויות נוספות נמצא בפירושים בודדים נוספים³⁶⁹ אך לא ניתן לומר שיש כאן מגמה בולטת בשיטתו של מלבי"ם כמו שמצאנו אצל מקלנבורג.

5.2.4 מקרים יוצאי דופן

עד עכשיו הודגמה מגמתם של מלבי"ם ומקלנבורג ללמד זכות על האבות (ובכלל זה האמהות והשבטים) בדרכים שונות. אולם, למרות מגמה זו לסנגר על האבות, ישנם מעט מקרים בהם הפרשנים מודים כי מי מהאבות חטא.

בניגוד לרמב"ן והירש שדבריהם הובאו בראש הפרק, מקלנבורג לא מבקר את הדמויות, אלא מרכז את חטאן. פריש הזכיר ארבעה מקרים כאלה;³⁷⁰ כאן ברצוני להתמקד בשני היבטים בסיפורי יוסף והאחים שנראים כמקרה מורכב מבחינה זו.³⁷¹ לצורך ההשוואה, במקרה של יעקב רוב הזמן קל למקלנבורג לזכות אותו מכיוון שהוא עומד בהשוואה לעשו או ללבן, וזיכוי בא במשולב לחיובם של אלה. אולם, במכירת יוסף זיכוי של יוסף יגרור את חיובם של האחים, וזיכויים של האחים יגרור את חיובו של יוסף, כולם דמויות מופת אותן מעריך מקלנבורג. נבחן כעת את המקומות בהם מקלנבורג שופט את מעשי יוסף או אחיו, לחיוב ולשלילה, בשתי שאלות. הראשונה: האם חטא יוסף בהתנהגותו לפני המכירה או בזמן שהותו במצרים? והשנייה: האם חטאו האחים במכירת יוסף?

האם חטא יוסף?

באופן כללי מגמתו של מקלנבורג בעיצוב דמותו של יוסף היא אידיאליזציה. אולם, יש מקרים בהם קשה לסנגר על מעשיו של יוסף.

³⁶⁸ כט, ט; ל, ה, טז; לא, יז, יח; מה, כח; מו, א.

³⁶⁹ העבד: כד, לב, לז. רבקה: כה, כ. יצחק: כה, א; כו, ה; כו, יג ואילך. רחל: ל, יד. ראובן: ל, יד. לאה: ל, יד, יז-יח. וכן יוסף בפסוקים רבים בפרקים לז, לט, מט, כג-כד ועוד.

³⁷⁰ פריש, מקלנבורג – חטאי האבות, עמ' 111 – 112: לו, לד, לא; לז, כו; מ, יד.

³⁷¹ מבין הפסוקים שידונו להלן רק לז, כו מוזכר אצל פריש.

1. בראשית לו, ב: "אֵלֶּה תְּלִדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שִׁבְעָה עָשָׂר שָׁנָה הָיָה רָעָה אֶת אָחָיו בְּצֶאֱן וְהוּא נָעַר

אֶת בְּנֵי בְלָהָה וְאֶת בְּנֵי זֶלְפָּה נְשֵׁי וַיָּבִיאוּ וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דְּבָרָתָם רָעָה אֶל אָבִיהֶם"

היה רעה... וטעמו שיוסף היה המנהיג ומלמד את אחיו בענייני הצאן כי היה מבין ויודע

בדברים הנצרכים אל הצאן ואל רעייתם יותר מכל אחיו: והוא נער... וטעמו שהיה יוסף

מתנהג במידת ענוה ושפלות לשרת את בני בלהה וזלפה אף שהם בני השפחות, כל שכן

שלא התגאה על אחיו בני הגבירה (רי"א), ויודיענו בזה כי חלומותיו המורות על

התרוממותו לא היה הרהורי דיומי (חלומות בהקיץ. מ"ד) כי אם חלומות נבואיות, **ולשכר**

ענוותנותו, כי לפני כבוד ענוה, ועקב ענוה עושר וכבוד:

חלקו הראשון של הפסוק מתפרש בקלות לטובתו של יוסף, תוך התעלמות מהמדרשים ומפירושים

קודמים שפירשו אותו שלא לטובתו. את חלקו השני של הפסוק "ויבא יוסף את דבתם רעה" קשה

לפרש לזכותו של יוסף, שכן הוצאת דיבה היא חטא מוכר, ובצירוף התואר "רעה" קשה לפרשה

בצורה אחרת. למרות זאת מצליח מקלנבורג לרכז את הקטגוריה על יוסף:

דבתם רעה... גם כמה טרחו המפרשים ליישב מעט איך נכשלו יוסף ויעקב בעוון לשון

הרע... ולולי דמסתפינא הייתי אומר על דרך הפשט שאין המכוון במקרא מעניין דבור

לשון הרע, כי יש לפרש דבתם כמו שנאתם, דבלשון ארמי נקרא השונא בעל דבבא (בעל

דבר. מ"ד) ... כלומר מוציא השנאה ומגלה אותה... **כי יוסף מצד התפארו בספורי**

חלומותיו לאחיו היה מתעורר שנאתם עליו, ומזה התגלגלה מכירתם אותו, ועל ידי זה

גרם צער ואבל גדול לאביו... ועניין לשון הרע שהזכירו קדמונינו הוא מדשני קרא לשון

שנאה המוזכר באחיו ואמר כאן לשון דבה שהמובן בו גם עניין לשון הרע, והיא ע"ד כוונה

שני', **אמנם ברהיטת לשון הספור דקרא על פשטי' נראה לי כמו שאמרת:**

בתחילת דבריו נחרד מקלנבורג מהאפשרות להאשים את יוסף בדיבור לשון הרע ואת יעקב בקבלת

לשון הרע. הוא מסתמך על הארמית כדי לפרש את המילה "דיבה" במשמעות שנאה וכך הוא

מזכה את יוסף מלשון הרע במחיר של חיובו בגרימת צער לאביו. התמרון בין תיאור הדמויות

השונות בסיפור לא מאפשר למקלנבורג לזכות את יוסף לגמרי, ולכן הוא ממיר את החטא החמור

(לשון הרע, השקול כנגד עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים) במעשה שאינו חטא מפורש-

גרימת צער לאביו, וגם זאת באופן עקיף. במקרה זה הסנגוריה היא מיעוט החטא ולא זיכוי

מוחלט.³⁷² מקלנבורג בטוח כי פירושו הוא פשט והוא חוזר על קביעה זו פעמיים, דבר שאמור

³⁷² לצורך העניין, ניתן להשוות את הדבר לסנגור המבקש להפחית את אישומו של מרשו מרצח להריגה.

להעניק לפירושו משנה תוקף. לאחר התמרון הפרשני הנרחב, שרק חלקו הקטן צוטט לעיל, ממשיך מקלנבורג ואומר:

אל אביהם. לא התנהג יוסף ככל מוציאי דבה שכוונתם לבייש את מי שנאמר עליו ולהבאיש ריחו בעיני זרים, **אבל הוא לא הביא הדבה כי אם אל אביהם**, והוא יחפש בדרכיהם וידריכם בדרך הישרה כאב אל בנים:

אחרי הטרחה הגדולה שטרח להסביר כי יוסף לא הביא דיבה, סותר מקלנבורג את עצמו כאשר אומר כי יוסף הביא את הדיבה, אבל רק אל יעקב על מנת שיוכיח את בניו. גם כאן ניכר רצונו של הפרשן לרכך את חטאו של יוסף, אך באופן מעניין הוא עושה זאת בסתירה לדבריו בחלקו הראשון של פירושו לאותו פסוק ממש. ייתכן כי דעתו של מקלנבורג לא הייתה נוחה מההצעה שדיבה היא שנאה, ולכן הוא מציע דרך אחרת למזער את חטאו של יוסף. על כל פנים, אין כאן סנגוריה גורפת אלא הודאה במקצת החטא. בפירושו לפסוק הבא, חוזר מקלנבורג לדעתו הראשונה שיוסף לא הביא את דיבת אחיו:

2. בראשית לו, ג: "וַיִּשְׁרָאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בְּנָיו כִּי בֶן זְקֻנִים הוּא לוֹ וַעֲשֵׂה לוֹ כְּתָנֹת פָּסִים"

וישראל אהב. הודיע לנו שלא נאשים את יעקב למקבל דבה, ומסבה זו אהבו על כל בניו והחזיקו לכשר מכולם ...

מקלנבורג מעט חסר עקביות כאן. הוא מפרש שיעקב עשה את כתונת הפסים ליוסף ללא קשר למעשיו של האחרון, אלא פשוט משום שאהב אותו. בהמשך פירושו לפסוק זה ממשיך מקלנבורג לפאר את שמו של יוסף.

מקרה נוסף שעורר על יוסף ביקורת הוא בקשתו משר המשקים כי יזכיר את עניינו לפני פרעה כאשר יצא לחופשי (ב"ר פט, ג; רש"י על מ', כג). בפירושו על הפסוק: "כִּי אִם זְכַרְתִּי אֶתְּךָ פְּאֻשָּׁר יִיטֵב לְךָ וְעֲשִׂיתָ נָא עִמָּדִי חֶסֶד וְהִזְכַּרְתִּי אֵל פְּרַעֲה וְהוֹצֵאתִנִי מִן הַבַּיִת הַזֶּה" (מ, יד) מקלנבורג מסביר באריכות מדוע דבריו של יוסף לשר המשקים אינם בגדר בקשה אלא בגדר חלק מפתרון החלום. למרות הסבריו הוא מסיים במשפטים הבאים:

... אמנם אף שהיה בטחונו בבעל הסבות ית' ונמנע מן הבקשה, ולא הודיעו הדבר כי אם בדרך פתרון בכל זאת **למעלת צדיק כמותו יחשבוהו לעוון**, כי עם הצדיקים הקב"ה ידקדק כחוט השערה והיה מן הראוי אליו לשום מחסום למו פיו לבלי הזכיר מזה מאומה

אף בדרך פתרון לכן אמרו שנתווספו עליו עוד שתי שנים. **אשרי אדם אשר יחשוב ה' לו**

עוון כזה:

מהלך זה נראה תמוה למדי, שכן על פניו מקלנבורג הצליח להוכיח כי יוסף לא חטא ולא ברור מדוע היה עליו לסייג את דבריו ולומר שלמרות הכל יש במעשיו עוון. ייתכן שדברי המדרש השפיעו על מקלנבורג, למרות שראינו מקרים אחרים בהם הוא לא מהסס לפרש בניגוד למדרש אגדה במקרה הצורך. למרות שהפרשן מודה בחטאו של יוסף, הרושם המתקבל למקרא פירוש זה הוא של צדיק ולא של חוטא.

האם חטאו האחים במכירת יוסף?

לאור מגמתו של הפרשן לסנגר על מעשי האחים היינו מצפים שיצדיק את האחים ויאמר שלא היו אשמים במכירת יוסף מסיבה כלשהי. מצד שני, סנגוריה על האחים תעמיד את יוסף באור בעייתני. בקריאת הפירושים הרלוונטיים ניכר כי מקלנבורג מתחבט בשאלה כיצד להציג את מעשי האחים. בתחילת פרק ל"ז הוא מציין את שבחם של האחים שפיהם ולבם היו שווים:

1. בראשית לז, ד: "וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אֵתוּ אֹהֵב אֲבֵיהֶם מִכָּל אֶחָיו וַיִּשְׁנְאוּ אֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַבְּרוּ לְשָׁלֹם"

ולא יכלו. ... וזה דעת רז"ל שהודיענו בזה **שבחם שלא דברו אחת בפה ואחת בלב**. ...
שלא נמנעו מדברי שלום מסבת גודל השנאה רק מסבת רצון נפשם **לבל יעברו על חוק המוסר לבלי התקרב אליו בפיהם ובלבם ירחקו ממנו**... ורי"א פי' דברו לשלום, כאשר היה יוסף נותן להם שלום לא יכלו האחים לסבול ולשמוע דבריו, כי אף שהיה מרגיש בשנאתם הוא היה **רודף אחר השלום**, והיה מקדים להם תמיד שלום ...

הפסוק אומר במפורש כי האחים שנאו את יוסף, אך מקלנבורג מצמצם את חטאם ומנסה להציג בו דבר טוב. רק בשולי הפירוש הוא מביא את דברי אברבנאל המצדיק את יוסף על חשבון האחים. שוב ניתן לראות את המתח בין הרצון להצדיק את יוסף ובין הרצון להצדיק את האחים, ויחד עם זאת לפרש כראוי את הנאמר בפסוק.

האתגר הפרשני הבא נמצא בפסוקים המתארים את השלכתו של יוסף לבור ואת כוונות האחים להרגו.

2. בראשית לז, כ: וְעַתָּה לָכוּ וְנַהַרְגֵהוּ וְנִשְׁלַכְהוּ בְּאֶחָד הַבְּרוֹת וְאֶמְרְנוּ חֵיָה רָעָה אֶכְלָתָהּ

וְנִרְאָה מִה יִהְיוּ חֲלֵמֹתָיו :

לכו ונהרגהו. אחרי שהודיעתנו התורה במאמר ויתנכלו, **שלא הייתה כוונת האחים להרוג באמת**, כ"א לרמותו בדעתו ולדמות שנמסר בידים למיתה, ובלבם לא חשבו עליו רק להחרידו ולהפחידו אימת מות, ולנסות את מאמר חלומותיו אם הם הרהורי ורעיוני לבו לבד או הן צודקות נבואיות... הנה התכוונו האחים האלה ... שישמעם יוסף וידמה בדעתו כי יפול בדיהם באמת למות, אמנם כמו שיובן אופן הגנות ממאמרם זה, ככה יובן בו אופן **השבח**... שאינם רוצים רק לנסות דברי חלומותיו... כי אם הן רק מדומיות הנה גם אם ימות בבאר שחת אין חמס בכפינו, כי לא שלחנו בו יד רצח ולא הכינו אותו מכת מות, כי אם גרמא בעלמא עשינו להביאו למקום הסכנה, להזכר לו שם **עון רשעו בהבאת דבה**... בן מות הוא מצד הבאת הדבה.. ואם חלומותיו הן צודקת נבואיות הנה עצת ה' תקום, ואין מעצר להושיע נביאו המיועד להיות מלך ומושל, ועתה אם ינצל מפח זה הטמון לרגליו, אז נדע כי יד ה' עשתה זאת, ופועל ידי יוצר, נרצה לקבלו עלינו למשול ולמלוך עלינו, הנה **בדרך השבח במאמר זה נבאר מלת "ונהרגהו"** הגרם והסבה אל ההריגה והמיתה...

מקלנבורג מפרש כי האחים רק רצו להפחיד את יוסף ולא התכוונו באמת להרוג אותו. אין כאן זיכוי מוחלט אך יש הקלה בחטאם של האחים, עד כדי פירוש המילה "ונהרגהו" לשבח, והקלה בגרימת מוות (אותה שולל מקלנבורג בפירושו לפס' כו)! מגמה לא פשוטה זו נמצאת גם בפירושו לפסוקים י"ח ו-כ"ד.

בדברי יהודה לאחים חלה תפנית קלה במגמתו של מקלנבורג:

3. בראשית לז, כו: "וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל אָחָיו מִה בָּצַע כִּי נִהַרְגְתָּ אֶת אָחִינוּ וְכִסִּינוּ אֶת דְּמוֹ"

מה בצע כי נהרג. ... ולדעתי דברי יהודה אלה הם תוכחות מוסר אל אחיו **לגנות מעשה השלכתם אותו אל הבור**... והגדיל יהודה בעיני אחיו גרם מיתתו כאלו המיתוהו בידים ממש... ומליצה זו עצמה אמר יהודה פה, מה בצע כי נהרג את אחינו, כלומר הביטו נא אחי וראו התכלית שיוולד לנו מהסבת והגרמת מיתה לאחינו "וכסינו את דמו", תכלית זו יהיה לנו לעשות לנו מכסה ולבוש מדמו, כלומר רשמי כתמי דם אחינו בכנפי בגדינו ימצאו תמיד, ולעולם נגד עינינו יסובבנו והחמס לא יתעלם ולא יסתתר ממראה עינינו ולבנו, כאלו תמיד דמיו יהיו צועקים נגדינו אתם הוא ששפכתם הדם הנקי, ובזה תמיד לא נמצא

מרגוע לנפשותינו. ועל המליצה הנפלאה הזאת הכוללת מוסר גדול כזה אמר ריב"א (ברבה על פסוק זה) **בשבח יהודה** הכתוב מדבר, כי אין לך שבח גדול מזה... להוכיח את פני האחים בדברי תוכחה ומוסר היורדים תוך חדרי לבם...

הפרשן מדבר בשבחו של יהודה, ולכן בהכרח עליו לומר כי התנהגותם של האחים פסולה. מקלנבורג מפרש את המילים "מה בצע כי נהרוג" כהריגה בגרמא ולא הריגה ממש ובכך מצמצם את חטאם של האחים: לדבריו יהודה מוכיח אותם אף על ההריגה בגרמא שהיא קלה יותר מהריגה בידיים. שוב ניכרת סתירה לדבריו בפסוק כ', שם אמר מקלנבורג כי האחים רק רצו להפחיד את יוסף ולא לגרום למותו. בפירושו לפסוק כ"ז ממשיך מקלנבורג במגמה להרשיע את האחים במכירת יוסף, ואומר כי בסופו של דבר הם אף נענשו על מעשה זה במידה כנגד מידה.

4. בראשית לו, כז: "לכו ונמכרנו לישמעאלים ונדנו אל תהי בו פי אחינו בשרנו הוא וישמעו אָחיו"

לכו ונמכרנו. ... זהו הנראה לי בעניין האחים האלה בני יעקב עם יוסף אחיהם, ולא הייתה כוונתם רעה כל כך כאשר נראה מכל המפרשים, ואחרי זה בא הכתוב להודיענו, כי גם עצת יהודה לא עלתה בידיהם, ומהשם יתברך הייתה נסבה למנוע מהם גם את זאת, המה לא מכרוהו כלומר לא מסרוהו בידי אחרים להיות עבד למו, כי בתוך כך עברו אנשים מדינים ושמעו קול יוסף בבור, הם המה אשר משכוהו ממנו והם המה מכרוהו מיד לישמעאלים...הנה על פי המכוון בעניין האחים כמבואר בזה, נמדדו במידה אשר מדדו לו ...

בסופו של דבר מקלנבורג מודה כי האחים חטאו ואף נענשו במידה כנגד מידה, אולם הוא ממשיך ומצמצם את עוצמתו של החטא באומרו כי כוונתם לא הייתה רעה וכי המכירה עצמה לא התבצעה על ידם.³⁷³

לסיכום, בשני מקרי המבחן שהובאו כאן נראה כי גם כאשר מקלנבורג אינו מזכה את הדמויות המקראיות מכל חטא, הוא מודה רק במקצת מהחטא ומקפיד לסייג את החיוב. יש להדגיש שוב, כי לא מצאנו מקרים בהם יש למקלנבורג ביקורת חד משמעית על אחת הדמויות מתוך מגמה ללמד את קוראי התורה ולומדיה לקח חינוכי, כפי שמצאנו אצל רמב"ן והירש.

³⁷³ בפירושו על מב, כא חוזר מקלנבורג על כך שהאחים לא מכרו את יוסף, והנימה הכללית היא של חיוב.

אף מלבי"ם מרכז את חטאי האבות ומודה במקצתם במספר מקרים. בבראשית כז, לה: "בא אחיך במרמה" מפרש כי הביאה הייתה במרמה אך לקיחת הברכות לא הייתה מרמה. בפירושו לכט, יב הוא מפרש כי יעקב מודה שרימה את עשו אך מתרץ שעשה זאת "בעבור עבודת ה'". בסיפור דינה המגמה הכללית היא להצדיק את האחים, אך בין השורות מלבי"ם מודה כי דברו במרמה, אף שזו הייתה מוצדקת (לד, יג). ראובן ששכב את בלהה זוכה על ידי חז"ל; מלבי"ם הולך בעקבותיהם תוך שהוא ממעיט בחטאו של ראובן מבלי לזכות אותו לחלוטין: "וזאת העלה הכתוב כאילו שכב את פילגש אביו, כי **זלזל בכבודה ובכבוד אביו**... שאף שעשה זאת לכבוד אמו, העיז פנים נגד אביו ואשתו" (לה, כא-כג).

בעניין יוסף ואחיו, בתחילת פירושו לפרק לו, ב כותב מלבי"ם מעין מבוא ובו תפיסתו הכוללת בנושא זה:

הנה הטעם מה שהסכימו השבטים שבטי יה למכור את אחיהם, ותחלה רצו לשפוך דמו שבהכרח החזיקו אותו לרשע איש משחית, עד שחשבו למצווה לבערו מן העולם, כי לא ייתכן שבעבור קנאה קלת הערך על כתונת הפסים שעשה לו אביו נהפכו **הצדיקים האלה** מצוקי ארץ לחבר רוצחים וחיתו טרף, זאת יבארו לנו הכתובים האלה **ללמד זכות על השבטים מצד אחד**, כי היה כוונתם לשם שמים, ועל כן לא מצאנו שנענשו על זה, כי היו בזה כגוי אשר צדקה עשה ומשפט אלוהיו לא עזב, ובכל זאת יגלה **גם צדקת יוסף** מהצד השני, כי ישטמוהו בעלי חצים בלא פשע ...

מלבי"ם מודיע מראש על כוונתו לאחוז בחבל בשני קצותיו ולזכות את שני הצדדים בסיפור. באופן בלתי נמנע הוא מודה במקצת מחטאיהם של האחים ושל יוסף תוך שהוא מלמד עליהם זכות. כך, הוא מפרש כי יוסף הביא את דיבת אחיו אל אביו, אך עשה זאת מתוך רצון טוב שיעקב יוכיח את בניו (לו, ב). בפירושו לפרק לו, פס' יח ואילך, מפרש מלבי"ם האחים אכן רצו להרוג את יוסף, אך "ש(ה)יו צדיקים בעיניהם בדבר הזה, כי חשבו את יוסף כסילון ממאיר ומשחית בבית יעקב" (לו, כה).

שונה מהנ"ל ומעניין הוא יחסו של מלבי"ם אל דמותה של רחל בסיפור הדודאים: בראשית ל, יד: "וַיִּלְךָ רְאוּבֵן בְּיָמֵי קְצֵיר חֲטִים וַיִּמְצָא דוֹדָאִים בְּשָׂדֶה וַיָּבֵא אֹתָם אֶל לָאָה אִמּוֹ וַתֹּאמֶר רְחֵל אֶל לָאָה תְּנִי נָא לִי מְדוּדָאִי בְּנֶדֶךְ"

... עתה יספר עניין שתי האמהות, ואיך שילם ה' לכל אחת כמפעלה, שלא לא בטוחה בסגולת הדודאים רק אל ה', ורחל שעד עתה לא התפללה חשבה שעל ידי סגולת הדודאים תתעבר ותלד, ולכן אמרה תני נא לי מדודאי בנך.

בראשית ל, טו: "וַתֹּאמֶר לָהּ הַמַּעַט קָחְתָּךְ אֶת אִשִּׁי וְלָקַחְתָּ גַם אֶת דּוֹדָי בְּנִי וַתֹּאמֶר רַחֵל לָכֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלַּיְלָה תַחַת דּוֹדָי בְּנִךְ "

ותאמר לה המעט קחתך את אישי...וגם שזה מורה שתבטח על הטבע שמרוב הבעילות תיפקד בבנים, וזה מעט בעיניך כי תוסיף תחבולות טבעיות וסגולות לקחת גם את דודאי בני, ומן ה' יסור לבך שטוב שתתפלל אליו ולא לבטוח על עניינים טבעיים, ורחל הבינה הדברים כפשוטן ואמרה לכן ישכב עמך.

בראשית ל, כב: "וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָה"

ויזכר. את מעשיה הטובים, וישמע אליה, כי עתה התפללה.

מלבי"ם משמיע ביקורת חריפה על רחל שלא התפללה אלא ניסתה להיעזר בסגולות ומעשים שונים על מנת להיפקד בבנים. הדודאים היו ידועים בסגולתם להריון או ללידה קלה.³⁷⁴ מלבי"ם מדגיש כי רק לאחר שרחל התפללה היא נפקדה בבנים. בניגוד למקרים אחרים בהם הוא מרכז את החטא או ממעיט אותו, כאן מלבי"ם מבקר את מעשיה של רחל בניגוד למשתמע מהכתוב.³⁷⁵ נראה כי מגמתו היא חינוכית ובאה להדגיש את חשיבות התפילה לעומת כל מיני סגולות. ייתכן כי סופו הטוב של הסיפור אפשר למלבי"ם להעביר ביקורת על מעשי הגיבורה בתחילתו.³⁷⁶ ביקורת מפורשת נמצאת גם בדבריו על יעקב בשובו לכנען:

בראשית לג, יח, כ: "וַיָּבֵא יַעֲקֹב שָׁלֹם עִיר שְׁכֵם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בָּבֵאוּ מִפְּדֹן אָרֶם וַיַּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר... וַיִּצַּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל "

ויבא יעקב שלם. טרם יבוא לספר עניין דינה יגיד מדוע קרה לו זה, שזה היה על שיעקב לא קיים נדרו שנדר... ועל זה הקדים שהתנאים שהתנה בעת הנדר כולם נתקיימו... ולפי זה כבר נתחייב יעקב למלאות נדרו ללכת לבית אל ולהקים שם מזבח, והוא לא כן עשה... ועל כן קרה לו עניין דינה כדי שיוכרח לצאת משם ולקיים את נדרו.

³⁷⁴ פליקס, חי וצומח בתורה, עמ' 196.

³⁷⁵ ואף יותר מהמדרש (ב"ר ע"ב, ג) בו יש ביקורת על רחל בעניין הדודאים: נשתכרה דודאים והפסידה שבטים ובכורה ולפי דעה אחרת הפסידה שבטים וקבורה עם יעקב.

³⁷⁶ בפירושו על ל"ה, כ, מותה של רחל, מלבי"ם משבח את רחל וניכר שאין בפיו טענה עקרונית כלפיה.

מלבי"ם בוחר ללכת בעקבות המדרש (תנחומא וישלח, ח) ומפרש על ידי דרשת סמיכות פרשיות כי מעשה דינה הוא עונש על שאחר לשלם את נדרו,³⁷⁷ מבלי לנסות לרכך את החטא או לסגור על יעקב. קשה למצוא הצדקה חינוכית לקטרוג על יעקב, ונראה כי מלבי"ם בוחר לפרש כך על מנת להסביר את המעשה הנורא שנעשה לדינה.

5.2.5 סיכום

מגמתו המוצהרת של מקלנבורג לסגור על האבות באה לידי ביטוי בצורות שונות לאורך פירושו. פעמים רבות יש בדבריו סנגוריה מפורשת (אברהם לא חטא), אך עיצובן של הדמויות באופן מושלם בא על ידי הבלטת צדקתן במקרים בהם לא חטאו (אידיאליזציה) וכן על ידי השחרת הצד השני שעומד כנגדו (עשו ולבן מול יעקב), כל זאת תוך שימוש בכינויים קיצוניים לטובה או לרעה. במקרים הבודדים בהם מקלנבורג נדחק לומר כי מושאי פרשנותו חטאו או נהגו שלא כשורה הוא מרכז את חטאם ומצמצם אותו עד כמה שניתן ולא מגיע לידי ביקורת נוקבת.

המגמה להצדיק את מעשי האבות מוצהרת כבר בהקדמה לפירוש הכתב והקבלה, יחד עם שתי מטרות נוספות בסיפור המקראי: הרחקת ההגשמה והוכחה כי אין מקרא חסר או מסורס. כלומר, עמדתו בנושא חטאי האבות היא עקרונית. בהקדמה למהדורה הראשונה לאחר שמקלנבורג עזב את נושא חטאי האבות הוא חוזר אליו בסיכום מטרותיו בקטע הסיפורי:

הנה על עניינים כמו אלה החוב על כל איש ישראלי **האוהב את האמת לאמיתו**, לתת דעתו ולבו לדרוש ולחקור, אולי יעלה בידו למצוא דרך סלולה להבינם על דרך הפשט, ולפי משפט הלשון באופן שלא יעלה על הדעת להבין מידה בלתי נאותה חלילה במרום למעלה ראש במידותיו בלתי תכלית, אף לא התנגדות היושר לאבות העולם ו**שהתורה תמימה היא** ואין בה מומי החיסרון והפוכי הלשונות.

בדברים אלה כורך מקלנבורג יחד את כל המטרות ומדגיש עד כמה מסוכן בעיניו שיובן כאילו האבות חטאו. מייד אחר כך הוא ממשיך: "וכן בעניינים הבאים בכלל השני" ומפרט את האתגרים הפרשניים בחלק ההלכתי של התורה. המילה "וכן" מובנת על ידי פריש כקושרת בין שני חלקי התורה, הסיפורי וההלכתי; כמו שבהלכה הוא מדבר על "כבוד התורה שבכתב ושבעל-פה", ייתכן שגם בסיפור מטרותו היא להגן על כבודם של האל (הגשמה), הטקסט המקראי (אין מקרא חסר),

³⁷⁷ הרעיון כי מעשה דינה הוא עונש מופיע גם בב"ר עט, ח; פ, ד.

ואבות האומה.³⁷⁸ אכן, נראה כי יש להבין את כל מטרותיו של מקלנבורג כנובעות מתוך תחושה של הצלת כבודה של התורה לנוכח הביקורת והחקירה להן הייתה נתונה בתקופה המדוברת. לאור השוואת פירושו לבראשית ל"ד (מעשה דינה) עם אלה של רש"ר הירש, מסיק פריש כי בעוד שהירש דבק בעיקרון האמת, ולכן לא נרתע מלמתוח ביקורת במקרים מסוימים, הרי מקלנבורג דבק בעיקרון הכבוד.³⁷⁹ פירושו המתפתלים והמפורטים מראים עד כמה עמל קשה כדי להגן על כבודם של האבות.

מלבי"ם כתב את פירושו כמה שנים אחרי מקלנבורג, ועיקר מטרתו הייתה הגנה על התורה שבעל-פה לנוכח התגברות הדרישות לשינויים מרחיקי לכת בקרב הזרם הרפורמי. מעיון בפירושו ניתן לומר כי בדרך כלל מלבי"ם מסנגר על האבות ומחפש דרך להצדיק את מעשיהם ולרכך את חטאיהם. מצאנו שני מקומות בלבד בהם יש בפיו ביקורת: על רחל שלא התפללה ולכן לא נפקדה ועל יעקב שאחר לשלם נדרו ונענש במעשה דינה (במקרה זה, ייתכן שמלבי"ם הסתמך גם על המדרש שמבקר את יעקב). בשני המקרים הביקורת היא בעלת ערך חינוכי לקוראיו (כיצד לא לנהוג). מכנה משותף נוסף הוא שיעקב ורחל נענשו (דינה, עקרות) והצגת מעשיהם כשליליים מסבירה את הטרגדיה שפקדה אותם. בשני המקרים מלבי"ם לא שוכח לציין את חזרתם של הגיבורים למוטב: רחל נפקדה לאחר שהתפללה ויעקב מיהר לבית אל לשלם את נדרו לאחר מעשה דינה בשכם. כפי שנאמר כבר בגוף הדברים, מלבי"ם לא מפאר את הדמויות המקראיות על ידי שימוש בכינויים מפורשים כמו מקלנבורג. לכן, נראה כי הצדקת האבות הייתה חשובה למלבי"ם כחלק ממכלול שלם של מגמות בפרשנותו, אך לא באופן מרכזי ומפורש כמו אצל מקלנבורג. ניתן לראות את הגנתו על האבות כנובעת ממניע פולמוסי – אקטואלי, שלולא כן לא היינו מצפים למצוא פירושים דחוקים וקשים כדוגמת הצדקתו את מעשי שמעון ולוי בשכם.

³⁷⁸ פריש, מקלנבורג – חטאי האבות, עמ' 112 – 115.

³⁷⁹ שם, עמ' 119.

5.3 שלמותו של נוסח המקרא

אחד העניינים שעמד בראש מעייניהם של מקלנבורג ומלבי"ם הוא הגנה על כבודו של נוסח המקרא מתוך הנחה כי הוא מושלם. מקלנבורג עשה זאת אל מול ערעור קדושתה של התורה שבכתב וסמכותה של התורה שבעל-פה.³⁸⁰ הוא הצהיר כבר בהקדמה למהדורה הראשונה שיפרש כל מקום שנאמר עליו שהוא מקרא חסר או מקרא מסורס:

וכן אותן המקראות הרבים מאוד אשר עליהן יאמר **המקרא חסר**, **המקרא מסורס**, וממלאים את החיסרון בתוספת דברים עליהם ובסדר הלשון המהופך. הנה על עניינים כמו אלה **החוב על כל איש ישראלי האוהב את האמת לאמיתו**, לתת דעתו ולבו לדרוש ולחקור, אולי יעלה בידו למצוא דרך סלולה להבינם על דרך הפשט ולפי משפט הלשון...ושהתורה תמימה היא ואין בה מומי החיסרון והפוכי לשונות.³⁸¹

מקלנבורג נחרץ בדרישתו לפרש שאין מקרא חסר או מקרא מסורס ומציג זאת כחובתו של כל יהודי. הקורא את דבריו עשוי לשכוח לרגע שכבר חז"ל פירשו מקרא חסר³⁸² ומקרא מסורס³⁸³ במדרשים ואחריהם פרשנים רבים. בנוסף לכך הוא מייחס משמעות רבה לפירוש על פי טעמי המקרא ומרבה לפרש כפילויות וייתורים בפסוקים על מנת שלא לומר שיש חזרות מיותרות בנוסח המקרא.

מלבי"ם הונע על ידי שלילת התפיסה האסתטית-פיוטית שאפיינה את המשכילים,³⁸⁴ ונקט בדרך שונה ממנו. עיקר מאמציו מופנים להוכחה כי אין כפילויות וייתורים במקרא, והוא מפרש תוך דיוק מרבי מכל מילה ומילה בפסוק. דבר זה בולט במיוחד בפירושו על ספרי הנבואה ואף נאמר במפורש בהקדמתו לפירושו לישעיה: "לא נמצא במליצות הנביאים כפל עניין במילות שונות, לא כפל עניין, לא כפל מאמר, ולא כפל מליצה, לא שני משפטים שעניינם אחד, לא שני משלים שהנמשל אחד, ואף לא שתי מילות כפולות".³⁸⁵

³⁸⁰ קופרמן, מבוא, פרק ז: הטקסט המושלם, עמ' 20.

³⁸¹ מקלנבורג, תקצ"ט, עמ' XII.

³⁸² דרך קצרה היא אחת מל"ב מידות שהתורה נדרשת בהן. משנת ר' אליעזר, פרשה א'.

³⁸³ בעניין שימושם של חז"ל במקרא מסורס, ראה: פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א', עמ' 153 – 156.

³⁸⁴ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 100 – 101.

³⁸⁵ עיין גם קוגל, שירה מקראית, עמ' 288 – 292.

5.3.1 מקרא חסר

מקלנבורג

בפירושים רבים³⁸⁶ של מקלנבורג לספר בראשית הוא מוכיח שהמקרא אינו חסר או קצר. נקודת המוצא של פסוקים אלה היא בדרך כלל פירושים של פרשנים אחרים שטענו כי כדי להבין את הפסוק כראוי יש להוסיף עליו מילים. לעיתים הביטוי "מקרא קצר" או "מקרא חסר" מופיעים במפורש בדבריהם, אך לעיתים הדבר רק משתמע מתוכם ומקלנבורג מזדרז לפרש שהמקרא אינו קצר ואין צורך להוסיף מילים על הפסוק. כדרכו בשאר פירושו, על מנת להוכיח שפסוק מסוים הוא שלם בפני עצמו, הוא נעזר בשיטותיו הלשוניות המקוריות והיצירתיות.

1. בראשית ג, א: "וְהִנָּחַשׁ הָיָה עָרוֹם מִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עִשָּׂה ה' אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֵל הָאִשָּׁה אֵף כִּי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכֹּל עֵץ הַגָּן" רש"י:

אף כי אמר וגו' - שמא אמר לכם לא תאכלו מכל וגו' ואעל פי שראה אותם אוכלים משאר פירות הרבה עליה דברים כדי שתשיבנו ויבא לדבר באותו העץ: אבן-עזרא:

וטעם אף כי יורה כי דבר דברים אחרים ואמר בסוף קל וחומר שאמר לכם לא תאכלו כל פרי עץ כלל... מקלנבורג:

אף כי אמר. פירוש כעס וחמה יעורר אשר אמר אלהים לא תאכלו... כי על ידי המניעה מאכילת פרי הגן תרגיש הנפש צער ודאגה כי מוכרחים אנחנו לעמוד תמיד על משמרת נפש המתאוה לאכול פרי יפה עיניים וטוב רואי כאלה; מלת אף חברו של כעס חמה וצער... ומלת כי טעמו כמלת אשר... כמו וישמע אברם כי נשבה אחיו, ובזה לשון המקרא על מכונו בלי חסרון ובלו תוספת דברים כלהמפרשים:

לכאורה חסר בפסוק זה חלקו השני של המשפט, וכך פירשו רש"י ואבן-עזרא. מקלנבורג מפרש את המילה "אף" במונח "כעס", שהוא פירושה של מילה זו בהקשרים אחרים. דברי הנחש מקבלים

³⁸⁶בדיקה לצורך מחקר זה העלתה כ - 40 פירושים בהם מטרנו של מקלנבורג היא להוכיח כי המקרא אינו קצר או חסר.

משמעות חדשה, התואמת את הקשרו של הסיפור, ומקלנבורג הצליח להוכיח כי אין צורך להוסיף על דברי הפסוק.

2. בראשית ד, ח: "וַיֹּאמֶר קִין אֶל הֶבֶל אָחִיו וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בְּשֵׂדָה וַיִּקַּם קִין אֶל הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ"

אל הבל אחיו. בשביל אחיו, על מה שנשאל למה חרה לך ולמה נפלו פניך ע"ז השיב קין ואמר בשביל הבל אחיו חרה לו ונפלו פניו, ומלת אל לשון בעבור בגלל... וכן כאן אל הבל אחיו רצונו לומר בעבור הבל, **ובזה אין המקרא חסר כלום** :

המדרש (ב"ר כה, ז) תהה מה אמר קין אל הבל, וענה על שאלה זו מספר תשובות. רש"י, אבן – עזרא, רמב"ן ופרשנים נוספים גורסים גם הם שדבריו של קין הושמטו מהפסוק. מקלנבורג מקשר פסוק זה לפסוקים שקודמים לו ואומר כי כאן מופיעה תשובתו של קין לתוכחתו של ה' בפסוק הקודם, תוך שהוא הופך את המילים "אל הבל אחיו" לציטוט דברי קין. זוהי דוגמה למקרה בו הפרשנים לא השתמשו במושג "מקרא חסר", אך מכיוון שדבריהם רמזו לכך, מקלנבורג חש מחויב לפרש כפי שפירש. בדומה למקומות אחרים בהם מדרש האגדה עומד בניגוד למטרותיו הפרשניות, גם כאן מקלנבורג מפרש בניגוד לו ואינו רואה בו מקור מחייב.

3. בראשית ו, יח: "וַהֲקַמְתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתְּךָ וּבָאתְ אֵל הַתְּבָה אִתְּךָ וּבְנִיךָ וְאִשְׁתְּךָ וְנָשִׁי בְנִיךָ אִתְּךָ"

והקמתי את בריתי. **לכל המפרשים המקרא חסר**, לכן יבארו כל אחד ענין אחר על מה הייתה הקמת ברית, לרש"י על הפירות שלא ירקבו ושלא יהרגוהו רשעי הדור, לראב"ע שלא ימות במבול, לרמב"ן ברית הקשת, לר"א על קיום העולם, לרא"ש על ברית התורה. **ולדעתי אין המקרא חסר כלום**, וענין הברית מבואר במקרא עצמו, וזה הוא המכוון בדרך כלל, הנני עושה אתך דבר חדש ופלא גדול, והוא שהתיבה הקטנה מאד בכמותה הוא לפי ערך וסכום כל החיות העופות והרמשים, בכל זאת תכיל אותם, ועתה שמע פתרון המלות...

מקלנבורג אינו מהסס לצאת במפורש נגד כל המפרשים שאמרו מה היה תוכנה של הברית. למרות שהם לא השתמשו במושג "מקרא חסר", הם הוסיפו מידע על הנאמר בפסוק, דבר שיכול להיחשב כפירוש הפסוק ולא צריך להבינו כתוספת מילים לפסוק. מכיוון שהשתמע מדבריהם הוא שלא

כל המידע ניתן בפסוק הוא מוכיח שלא כך: הכל נאמר בפסוק עצמו ואין צורך לנחש מה היה תוכנה של הברית.

4. בראשית יא, ו: "וַיֹּאמֶר ה' הֵן עִם אֶחָד וְשָׁפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחֹלֶם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבְצָר מֵהֵם כָּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת"

לא יבצר. כלומר אם כן לא תהיה להם מניעה מהשלים כוונתם כיון שהסכימו כלם אל

כונה אחת (רע"ס) ואין צורך בהוספת ה"א התמי' כלרש"י :

רש"י מציין שיש לקרוא את הפסוק בתמיהה, ומקלנבורג מבין מכך שרש"י מציע להוסיף אות. גם כאן, אין הכרח להבין שזהו מקרא קצר, אך מקלנבורג מודאג שמא ישתמע שחסרה בפסוק אות ומייד מפרש באופן שיובן אחרת.

5. בראשית כד, כב: "וַיְהִי כִּפְאֶשֶׁר כָּלוּ הַגְּמִלִים לְשָׁתוֹת וַיִּקַּח הָאִישׁ נֹזֶם זָהָב בְּקַע מִשְׁקָלוֹ וַיִּשְׁנֵי צְמִידִים עַל יְדָיָה עֲשָׂרָה זָהָב מִשְׁקָלָם"

ויקח האיש נזם זהב. חסר פה מעשה הנתינה, ושעורו ויקח נזם זהב ויתן על אפה ושני צמידים נתן על ידיה, וכתבי"ע ותרין שירין יהב על ידהא, (כ"כ המפרשים) ואפשר לפרש מלת ויקח לשון אסירה וקשירה... ויהיה לפי זה טעם ויקח נזם זהב קשר הנזמים על אפה והצמידים על ידיה, ואין כאן מקרא קצר :

רמב"ן הצביע בפירושו על העובדה כי חסרה פעולת הנתינה של התכשיטים. הוא מפרש כי רק לאחר שהעבד שאל את רבקה לשמה הוא נתן לה את התכשיטים (ייתכן שזאת בהתאם לסיפור הדברים בפי העבד בפסוק מז). פירושו של מקלנבורג המבקש להבין מהפועל "ויקח" גם את הנתינה נראה דחוק, אך לשיטתו הוא הצליח להוכיח כי המקרא אינו קצר.

6. בראשית לט, ד: "וַיִּמְצָא יוֹסֵף חֵן בְּעֵינָיו וַיִּשְׁרֹת אֹתוֹ וַיַּפְקֶדְהוּ עַל בֵּיתוֹ וְכָל יֵשׁ לֹו נָתַן בְּיָדוֹ"

וכל יש לו. לרש"י הלשון חסר, וראוי וכל אשר יש לו, ולדעתי מלת יש כאן מענין להנחיל אהבי יש (משלי י"ב), שהוא שם כולל לקניני השלמות בטוב ובמועיל ... והלמ"ד במלת לו משמשת במקום של כמו וכל אשר אתה רואה לי הוא (בראשית ל"א) שלי הוא... וטעמו כאן ישיות קנינים שלו נתן בידו :

פירוש זה בא כתגובה לדבריו הקצרים של רש"י על פסוק זה: "הרי לשון קצר, חסר אשר". מקלנבורג מתפתל על מנת להוכיח כי הפסוק שלם גם ללא המילה "אשר", ושוב הוא נעזר בניתוחים לשוניים מקוריים על מנת לעשות זאת. במקום אחד משתמע מפירושו של מקלנבורג כי המקרא קצר וכי על מנת להבין את הפסוק כראוי יש להוסיף לו מילים.

7. בראשית ט, כ: "וַיַּחַל נַח אִישׁ הָאָדָמָה וַיִּטַּע כָּרִם"

ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. לפי משפט הלשון יבא מקור אחר לשון התחלה כמו ויחל לבנות, החלם לעשות, תחל לספור ורבים כאלה, והיה ראוי גם כאן לומר לנטוע כרם, לכן נראה **שהוא מדרך הכתובים לחסר מלת להיות** כמו ועיניו החלו כהות שמהראוי להיות כהות, **וכן כאן פירושו ויחל נח להיות** (רל"ש)...

מקלנבורג מצטט את רל"ש שאומר שבפסוק זה חסרה המילה "להיות". ייתכן שמקלנבורג לא התכוון לומר שיש להוסיף מילה לפסוק ולא התכוון לומר שזהו מקרא חסר, מכיוון "שהוא מדרך הכתובים". כלומר, זהו יישום של כלל פרשני כלשהו. בכל אופן, פירוש זה הוא חריג למדי ב"כתב והקבלה", ובעינינו יש הודאה במשתמע כי זהו מקרא חסר וכי אין דרך אחרת לפרש את הפסוק.

מלבי"ם

בניגוד למקלנבורג שמפרש לגבי עשרות פסוקים שאין בהם מקרא קצר או מקרא חסר, לא מצאתי מקרים שבהם מלבי"ם מתייחס לתופעות אלה במפורש. עם זאת, בהקדמה לפירושו לספר ירמיה מתייחס מלבי"ם באריכות לנושא שלמות הסגנון המקראי ואומר כך:

שאם תחשוב כי תצוייר טעות ושגיאה אל הנביא בדבריו או בספרו, הלא אז יזיד איש ואיש להוסיף ולגרוע בכתבי הקודש כפי מה שידמה בעיניו לתקן המליצה וליישר עיוות הלשון, ויהיו ספרי הקודש כעיר פרוצה אין חומה... ואנחנו מוזהרים שלא לשנות אף אות אחת, והמסורה עשתה סייג וגדר סביב כתבי הקודש, חומה בצורה סביב...ורשות בידך לומר שהם נערכים לפי הכנת הנביא, או שהם משתנים לפי רצון ה' המנבא אותם, אבל לא לאמר שהם חסרים או בלתי שלמים ומתוקנים, כי לא יצא דבר חסר מאת השלם הבלתי ב"ת, ואם ידמה לך שבמאמר אחד ממאמרי הנביאים יש שם חסרון מילות או דברים

הבלתי מיושרים לפי חוקי המליצה, עליך לתלות הדברים בחסרון הבנתך, ולא בדברי

אלוהים חיים השלמים והתמימים אשר אין במ נפתל ועיקש.³⁸⁷

בהתייחסו להערכתו של אברבנאל את ירמיה, מביע מלבי"ם את עמדתו העקרונית בנושא סגנון התורה. ניכר כי עמדה זו אינה שונה מעמדתו של מקלנבורג, הרואה בתורה בפרט, אך גם בדברי הנביאים, את דברי האל ולכן סגנונם חייב להיות מושלם. בעיון בפירושי מלבי"ם לתורה נמצאו מספר מקרים שבהם מלבי"ם מוסיף מילים על הפסוק ובכך משתמע כי המקרא חסר או קצר. נראה כי יש לתלות סגנון זה ביישום הכלל שאין מקרא חסר או קצר. לעומת מקלנבורג שנושא זה עמד בפניו כמטרה מרכזית בפירושו, אצל מלבי"ם הדבר משולב בפירושי כמובן מאליו ואינו מהווה מטרה בפני עצמה. נראה כי משום כך מלבי"ם לא נרתע מלומר שיש לשלב מילים נוספות בפסוק על מנת להבינו, ומובן לו שאין הדבר מהווה כפירה בשלמותו של נוסח המקרא, אלא צורת פרשנות.

1. בראשית יח, כא: "אֲרֻדָּה נָא וְאֶרְאֶה הַכְּצַעְקָתָה הַבָּאָה אֵלַי עֲשׂוּ כָּלָה וְאִם לֹא אֲדַעָה"

... ועל זה אמר ארדה נא ואראה ואז כשאביט על תכונת הפועלים והעת ויתר עניינים ואראה שכצעקתה הבאה אלי עשו שגם למטה נמצאו כל אלה לרוע, אז כלה היה הפקודה שיעשו כלה ויהפכו משורש ערים, ואם לא אם למטה ימצאו עניינים המקטינים רשתם לפי תכונת העושים ומקומם וזמנם ויתר פרטים, אז אדעה ואשגיח איך להענישם ולא אעשה כלה.

כדי לפרש את הפסוק כהלכה מלבי"ם מוסיף מילים. הדבר בולט במיוחד בסופו של הפירוש: "אז אדעה – ואשגיח איך להענישם..." נראה שמלבי"ם לא חש שצורת הפירוש הזאת פוגעת בשלמותו של הכתוב המקראי או בכבודו.

2. בראשית כ, טז: "וּלְשָׂרָה אָמַר הִנֵּה נִתְּנִי אֵלָיךְ כְּסָף לְאֶחִיךָ הִנֵּה הוּא לְךָ כְּסוּת עֵינַיִם לְכֹל

אֲשֶׁר אֲתַדְּ וְאֶת כָּל וְנִכְחַת"

ולשרה אמר. שחוץ מזה נתתי אלף כסף לאחיך, הרי פייסתי אותו בהון רב ועצום, וזה לך כסות עיניים ונוכחת, פירוש שהדבר שיש עליו חשד ולזות שפתיים ורוצים להסיר החשד והלזות, הנה ההמון הבלתי משכילים יסירו החשד מלבם על ידי כסות עיניים, היינו על

³⁸⁷ מלבי"ם, נ"ד, עמ' תצח.

ידי שיראו בעיניהם דברים שהם הפך החשד... והמתנות הגדולות שנתתי לאחיד, יהיו בין כסות עיניים לפני ההמון הרואים לעיניים, בין נוכחת שהיא הוכחה וברור לפני המשכילים, שממה שהתרפסתי בהון עצום עד שמחל לי, נודע כי אלהים רב ריבו ולא נתתני לנגוע בה, ושהוא איש אלהים, וזה בין **לכל אשר אתך** בין **את כל**, רוצה לומר שיועיל בין נגד האנשים אשר אתך שהם בני ביתך, בין את כל, שהוא לכל בני העולם. דברי אבימלך לשרה קשים להבנה. כדי להסבירם מלבי"ם מוסיף מעט מילים על מילותיו של אבימלך ומשנה את סדר המילים של הפסוק, מבלי לחשוש שיש בכך גישה חסרת כבוד לטקסט המקודש.

5.3.2 מקרא מסורס

מקלנבורג

סירוס המקרא על מנת לפרשו אינו שיטה חדשה, וכפי שנאמר לעיל כבר חז"ל השתמשו בה. מקלנבורג חש כי יש בכך משום טעם לפגם, שכן שינוי סדר המילים בפסוק עשוי לרמוז שהפסוק לא נכתב בצורה הנכונה. מתוך מגמה להגן כל כבודו של המקרא, הוא רוצה להוכיח כי כל מקום³⁸⁸ שבו סירסו את המקרא ניתן לפירוש ולהבנה גם בסדר המילים המקורי.

1. בראשית יט, יז: "וַיְהִי כִּהְיוּצִיָּאִם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַמַּלְטָה עַל נַפְשָׁךְ אֶל תְּבִיט אַחֲרֶיךָ וְאֵל

תַּעֲמֵד בְּכָל הַפֶּכֶר הַהֲרָה הַמַּלְטָה לָּךְ תִּסְפָּה"

אל תביט אחריך. שיעור הכתוב אל תעמוד בכל הככר ואל תביט אחריך אחר שתנצל, כי עד היות לוט ההרה לא תרד עליהם רעה, ובעבור כן אמר ואנכי לא אוכל להמלט ההרה פן תדבקני הרע בהיותי בככר, כי אתה לא תאריך לי רק מעט כאשר אמרת מהר המלט (רמב"ן). **לדבריו המקרא מסורס** שאחר בואו ההרה אל יביט, שהרי קודם לכן לא נעשה דבר; **ואין צורך לזה**. כי ממה שאמר אחרי זה ... מזה נראה שאין הכל עניין אחד, כי חילקם בשני כתובים. וזכר בראשון רק הערים, ובשני פרט הככר והצמח... **מבואר דלא כרמב"ן**:

³⁸⁸ לא ערכתי בדיקה שיטתית האם התייחס לכל הפסוקים שנדרשו לפניו כמקרא מסורס. המחקר מציג רק את המקרים בפירוש הכתב והקבלה בהם מקלנבורג אומר כי המקרא אינו מסורס.

מקלנבורג מצטט את דברי ויזל על הפסוק ומוכיח בעזרתו כי אין לסרס אותו כפי שהשתמע מפירושו של רמב"ן. בדומה לדוגמאות שהובאו לעיל בסעיף העוסק במקרא חסר, גם כאן רמב"ן לא אומר במפורש שהוא מסרס את הפסוק על מנת לפרשו, ומקלנבורג הבין זאת מתוכן הדברים. בסופו של הפירוש הארוך מקלנבורג שב לנקודת המוצא "מבואר דלא כרמב"ן", כלומר – אין צורך לסרס את המקרא.

2. בראשית כא, יד: "וַיִּשְׁפֹּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיִּקַּח לְחֶם וַחֲמַת מִיַּם וַיִּתֵּן אֶל הָגֵר שָׂם עַל שִׁכְמָהּ

וְאֵת הַיֶּלֶד וַיְשַׁלְחֵהּ וַתֵּלֶךְ וַתִּתַּע בְּמִדְבַּר בְּאֵר שָׁבַע"

שם על שכמה. ... ואמר תחלה לשון נתינה כי הלחם והמים מדעתו נתן לה, ואח"כ לשון שימה להורות על סדר ואופן הנחתו על השכם דווקא... ואמר אח"כ ואת הילד, אינו מוסב על הנתינה כי בן האמה הוא ומעצמו שלה הוא ללכת אתה, אבל מוסב על השימה, דלסבת חלישות גופו לא היה יכול ללכת ברגליו כדעת רבותינו, **והרמב"ן כ' ואת הילד נמשך למעלה ויתן אל הגר וגו' את הילד א"כ לשון המקרא אינו מסודר:**

ההתייחסות לפירושו של רמב"ן המשנה את סדר המילים מופיעה בסיום הפירוש, כהערה בשולי הדברים, ובאה לאחר שמקלנבורג כבר הוכיח כי ניתן להבין את הפסוק מבלי לשנות את סדר המילים.

3. בראשית כד, טו: "וַיְהִי הוּא טָרָם פֶּלֶה לְדַבֵּר וְהִנֵּה רַבְקָה יֹצֵאת אֲשֶׁר יִלְדָה לְבְתוּאֵל בֶּן

מִלְכָּה אִשְׁתֵּי נְחֹר אֲחֵי אַבְרָהָם וְכַדָּה עַל שִׁכְמָהּ"

ויהי הוא טרם. אין לפרש מלת הוא כמו ברוב המקומות לנסתר יחיד (ער) ויהיה טעמו טרם כלה הוא לדבר, **שא"כ לשון המקרא מסורס**, ועוד דהרביע במלת הוא מפסיקו מלאחריו ולכן יתכן כי מלת הוא כאן לדבור המציאות כמו הוא הדבר, ... וטעמו כאן ויהי הדבר הזה ...

במקרה זה אין התייחסות לדברי פרשנים קודמים, אלא מקלנבורג חושש שהקוראים יבינו שיש לסרס את המקרא מכיוון שסדר המילים הנכון היה צריך להיות, לדעתו: ויהי טרם כילה הוא לדבר. לקושי זה נוסף קושי בקריאה לפי הטעמים, שכן במלה "הוא" יש טעם רביעי, שמפסיק בין המלים. לכן, מקלנבורג מפרש באופן יוצא דופן שהמילה "הוא" אינה מציינת נסתר אלא יש מעין ביטוי פתיחה לפסוק כולו, כאשר הנושא מובלע בנושא "כילה".

4. בראשית מ, ה: "ויחלמו חלום שניהם איש חלמו בלילה אחד איש כפתרון חלמו המשקה

וקאפה אשר למלך מצרים אשר אסורים בבית הסהר"

ויחלמו חלום שניהם. מדלא אמר **ויחלמו שניהם חלום**, נראה כי מלת חלום נסמך אל מלת שניהם, וטעמו חלמו חלום של שניהם, ומפרש קרא מה הוא חלום של שניהם ואמר, איש חלמו ר"ל כל אחד מהם היה לו חלום הנוגע לו לעצמו... ואמר איש כפתרון חלמו... אמנם פתרון זה לא היה לכל אחד על חלום עצמו כי אם על חלום חברו... כן הוא פירושא דקרא לדעת רבותינו בתלמוד ברכות ובמד"ר, **ובזה אין צורך להפך לשון המקרא כלמפרשי הפשט שהראוי ויחלמו שניהם חלום, גם כמה דחוקים דברי המפרשים בלשון כפתרון חלמו ערש"י ורא"ם ורש"ד:**

רש"י מפרש פסוק זה בצורה מאוד פשוטה ואומר: "ויחלמו שניהם חלום, זה פשוטו. ומדרשו...", רא"ם ורש"ד הולכים בעקבותיו ומצדיקים אותו. לעומת אלה, מקלנבורג מסתמך על המדרש ובכך משאיר את סדר המילים על כנו. כהרגלו הוא מסיים את דבריו במעין הצהרה המדגישה מה הייתה מטרתו בפירוש פסוק זה.

מלבי"ם

בדומה למצב שתואר לעיל בעניין מקרא חסר, גם בעניין מקרא מסורס אין למלבי"ם דעה עקרונית כפי שיש למקלנבורג. במקרה אחד מצאנו שהוא מתנגד לדעת אברבנאל שהציע לשנות את סדר המילים, ובמקרים אחרים מלבי"ם עצמו מציע לשנות את סדר המילים בפסוק. בראשית לג, יד: "יעבר נא אדני לפני עבדו ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים עד אשר אבא אל אדני שעירה"

...עד אשר אבוא אל אדני שעירה, הרי"א פירש יעבור אדני שעירה עד אשר אבוא. ואין

צורך לזה, כי יעקב הבטיח ללכת לשעיר, אבל בתוך כך חזר עשו משעיר וגר אצל אביו...

ובעת שבא יעקב אל אביו מצא שם את עשו ולא חזר לשעיר אחרי מות אביו.

לפי פשט הפסוק יעקב מבטיח לבוא לשעיר, דבר שלא עשה בסופו של דבר. אברבנאל מפרש שיעקב שולח את עשו לשעיר, אך לא מתכוון להגיע לשם בעצמו. מלבי"ם דוחה את פירושו, ומעדיף לקרוא את הפסוק מבלי לשנות את סדר המילים, במיוחד לאור העובדה שהצליח לעשות זאת בקלות יחסית.

בדוגמאות הבאות אראה כיצד מלבי"ם עצמו משנה את סדר המילים במקרים אחדים על מנת לפרש את הפסוקים :

1. בראשית טו, ח: "וַיֹּאמֶר ... בְּמָה אֲדַע כִּי אֵיךְ שָׁנָה"

... ור"ל במה אדע, **אדע במה**, אני מבקש לדעת במה אירשנה, מה הם המעשים שאצטרך

לזה להבא, שיאריך הזכות גם לעתיד.

מלבי"ם משנה את סדר המילים ובכך הופך את שאלתו של אברהם להרבה פחות בעייתית מבחינה אמונית.

2. בראשית כב, טו-טז: "וַיִּקְרָא מְלֶאכֶּה ה' אֶל אַבְרָהָם שְׁנִית מִן הַשָּׁמַיִם: וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי

נָאִם ה' כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חִשַּׁכְתָּ אֶת בְּנֶדְךָ אֶת יְחִידְךָ"

ויקרא ויאמר בי נשבעתי. נגד מה שאברהם לא רצה להוריד אותו מן המזבח עד שישמע

הדבור מפי ה' בעצמו, א"ל בי נשבעתי נאם ה', **ושעורו נשבעתי**, **בי נאם ה'**, אני נשבע לך

שאינני שליח שאין אדוניו אתו, רק בי נמצא נאם ה', הדיבור שדיברתי לך הוא דיבור של

ה' בעצמו שהוא הדובר בי ...

מלבי"ם לוקח את הביטוי "בי נשבעתי" ומפרק אותו על מנת לפרש את המילה "בי" בצורה מילולית ולא כחלק מביטוי.

3. בראשית כה, ל: "וַיֹּאמֶר עֲשׂוּ אֵל יַעֲקֹב הַלְעִיטְנִי נָא מִן הָאֲדָם הָאֲדָם הַזֶּה כִּי עֵינִי אָנֹכִי עַל

כֵּן קָרָא שְׁמוֹ אָדָם"

... ועל זה אמר על כן קרא שמו אדום שהוא עצמו קרא את עצמו בשם אדום להתפאר כי

הוא שופך דם, **ושיעור הכתובים: הלעיטני נא כי עיני אנכי**, מן האדום האדום הזה על כן

קרא שמו אדום.

מלבי"ם מתאר את רשעותו של עשו בפסוק זה וכדי לתמוך בפירושו הוא מציע שיש לקרוא בשינוי

קל של סדר המילים בפסוק.

4. בראשית מט, ט: "גֹּר אֲרִיָּה יְהוּדָה מִטָּרֶף בְּנֵי עֲלִיתָ כָּרַע רֶבֶץ כְּאֲרִיָּה וּכְלָבִיא מִי יִקְיָמוּ" ... ורוצה לומר, **כרע כארי ורביץ כלביא**... מי יקימנו לו יש מי שיערב לבו להקים אותו כי בנפשו הוא, כן לא יקרב אליך איש למלחמה... מלבי"ם לא רואה פגם בקריאת הפסוק שלא לפי סדר המילים ואף בניגוד לטעמים.

בכל הדוגמאות שהובאו לעיל נראה כי מלבי"ם לא נמנע מלסרס את הפסוקים במקרה הצורך. עם זאת, אין לראות בכך מגמה גורפת. תפיסתו של מלבי"ם בדבר קדושתו של המקרא ושלמותו של הטקסט לא עמדו בעיניו בסתירה לפירוש על ידי סירוס, כפי שתפסו לפניו חז"ל ופרשנים אחרים.

5.3.3 כפילויות וייתורים

מקלנבורג

יחסו של מקלנבורג לכפילויות וייתורים בפסוקים לא הוזכר על ידו בהקדמות לפירושו. עיון בפירושו מגלה כי במקרים רבים הוא מתעכב כדי להסביר כפילות או ייתור בפסוק על מנת שלא לומר שהמקרא חוזר על עצמו רק לצורך המליצה. בפירושו על בראשית מא, נא הוא מציג את עמדתו העקרונית בעניין:

שני. ענינו עזיבה שקודם שכחה שבתחילה יסור ויעזוב הדבר מזכרונו ואחר כך תבוא

השכחה, לכן אמר צור ילדך תשי ותשכח, **כי כפל הלשון במלות שונות השני חזק מן**

הראשון. ...

כלומר, לדעת מקלנבורג כפל פעלים אינו מביע את אותו רעיון במילים שונות, אלא הפועל השני חזק מן הראשון. נראה כי כלל זה מייצג את התפיסה שהנחתה את מקלנבורג בפירושו, לפיה אין חזרה מיותרת על מילים במקרא. הדוגמאות לכך רבות, ואביא כאן רק בודדות על מנת להדגים את שיטתו.

1. בראשית ד, ד: "וְהִקְבֵּל הַבֵּיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוּ וּמִחֻלְבָּהּ וַיִּשַׁע ה' אֶל הַבֵּל וְאֶל מִנְחָתוֹ" והבל הביא גם הוא. **מה היה מקרא חסר אם היה משמיט מלת גם הוא**, ולא היה אומר רק והבל הביא מבכורות? ויתכן כי מלת גם הוא שם תאר לאיש המרובה במעלות... וכיון שהזכיר את הבל הזכירו בשבחו, גם הוא ר"ל המרובה במעלותיו... כמבואר בקדום בבחרו להיות רועה צאן.

קשה למקלנבורג להניח כי את המילים "גם הוא" יש להבין כפשוטן, שכן הפסוק מובן היטב גם בלעדיו. לכן, הוא משער כי הן באות להצביע על חשיבותו של הבל. המניע לכתיבת פירוש זה הוא התפיסה שהמקרא אינו טקסט רגיל ולכל מילה בו יש משמעות.

2. בראשית יח, ב: "וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיִּרְא וַיִּרְץ לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה"

וירא וירץ. התעוררו המפרשים על כפל מלת וירא ועל יתור מפתח האהל... ויראה שהודיענו הכתוב בזה עניין גדול **להוראת הפלגת זריזותו** אל קבלת פני האורחים, שלא במרוצתו לקראתם לבד הראה חשקו וחפצו הנמרץ לקבלת פניהם, אף גם זאת עשה שבכל פסיעה ופסיעה היה רואה ומביט בשמחה גדולה עד בואו אליהם... ועל זה אמר וירא וירץ לקראתם מפתח האהל כלומר הראייה והריצה לקראתם שתיהן התחברו יחד אצלו בעמדו מפתח האהל...

מקלנבורג מתייחס לכפילות הפועל "וירא" וכן לייטור המילים "מפתח האוהל", לדעתו שניהם נועדו להדגיש את זריזותו של אברהם. יש כאן שילוב של שתי מגמות בפירוש: אידיאליזציה של האבות והצבעה על שלמותו של נוסח המקרא.

3. בראשית יח, יח: "וַאֲבָרְהָם הָיוּ יְהִיָּה לְגוֹי גָדוֹל וְעָצוּם וְנִבְרָכוּ בוּ כָּל גּוֹי הָאָרֶץ"

היו יהיה. **הכפל לחזק** כלומר ודאי יהיה **וכן בכל מקום לפי ענינו**, שתה תשתה טעמו צריכים אתם לשתותו... מות יומת עזב תעזב ודומיהם כולם **אינם שפת יתר** ועומד טעמו בו (רל"ש):

מקלנבורג מצטט את דברי ר' לייב שפירא שאומר כי כפל מילים מאותו שורש בא על מנת לחזק את המסר, בכל מקום לפי ההקשר. הפרשן מדגיש כי כפל פעלים כזה אינו "שפת יתר", ונראה כי יש בכך מעין התנצלות שהכפל אינו נדרש בצורה שונה.

4. בראשית כה, ז: "וַאֲלֵהָ יָמֵי שְׁנֵי חַיֵּי אַבְרָהָם אֲשֶׁר חָי מֵאֵת שְׁנֵה וְשִׁבְעִים שָׁנָה וְחָמֵשׁ שָׁנִים"

אשר חי. **מלת אשר חי מיותרות**, כי פשיטא חייו הם אשר חי ולא אשר מת, ולרבותינו שחסר הוא ית' חמש שנים משנותיו ליציאת עשו לתרבות רעה, הנה היו ימי חייו קצובים יותר מן קע"ה שנים, והיה לו לחיות עוד אבל נתקצרו מסבה הנזכרת, לכן הוסיף אשר חי, כי שאר ימי חייו שהיו קצובים לו נחסרו ממנו ולא נשאר בחייהם (רעל פי)...

מקלנבורג מצטט את ר' עזריה פיגו שמבסס את הרעיון שמובא במדרש (תנחומא כי תצא, ד, ו) בייתור שבפסוק. הפירוש מסביר את הכפל ויחד עם זאת מציג את מדרש חז"ל כפירוש הפשט של הפסוק.

5. בראשית לא, נג: "אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם וְאֱלֹהֵי נַחֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם וְיִשְׁבַּע יַעֲקֹב בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק"

אלהי אביהם. לרש"ד הוא מיותר, והוא מאמר מרע"ה כותב התורה, כאומר שכל אחד מכורתי הברית נשבע באלהי אביו, ואין בדברים אלה טעם... ול"נ כי תיבת אביהם פה, הוא משרש אבה המורה על החפץ והרצון... ככה יש לתאר אותו ית' בשם אלהי אבי, להיותו, אלוה החפץ והרצון, כלומר האלהים אשר ממנו נתמלא רצון וחפץ שני האבות האלה לטובתם, או האלהים אשר כל חפץ ורצון האבות האלה היה היותם קרובים אליו. הנה קיים לבן שבועתו בשם אלהים מצד טוב השפעתו, ויעקב נשבע בפחד אביו יצחק, דוגמתו שם נורא ...

מקלנבורג מתנגד לדברי רש"ד הרואה בביטוי "אלהי אביהם" חזרה על הנאמר בתחילת הפסוק. כדי שלא לומר שיש חזרה מיותרת, הוא מוציא את המילה "אביהם" מפשוטה ומפרשה במשמעות אחרת.

6. בראשית מז, ו: "אֲרָץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הוּא בְּמִיטֵב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אָבִיךָ וְאֶת אַחִיךָ יִשְׁבוּ בְּאָרֶץ גִּשׁוֹן וְאִם יָדַעְתָּ וְיָשׁ בָּם אֲנָשִׁי חֵיל וְשִׁמְתָם שָׂרֵי מְקָנָה עַל אֶשֶׁר לִי"

ואם ידעת. אם נחברנו עם ויש בם אנשי חיל, הוא למותר, כי היה די לומר, ואם יש בם אנשי חיל וגו', לכן נראה לי דמלת ידעת ענינו חפץ ורצון, כרגיל בדברי רבותינו דעתו לחזור, כלומר רצונו... וטעם ואם ידעת, אם תחפוץ ותרצה... כשיש בם אנשי חיל הרשות בידך למנות אותם לשרים על אשר לי, אין אני גוזר להיות כן, כי אולי התמנות כזה פחיתות הוא לפי מעלתם, לכן הדבר תלוי ברצונך ולזה לא הוטעם ידעת בנגינה מחוברת לויש בם כי אם ברביע שהוא מפסיק:

נקודת המוצא של מקלנבורג היא צמד המילים המיותר לכאורה "ואם ידעת". מקלנבורג מפרש את המילה ידעת במשמעות שונה מהמקובל, ולבסוף מחזק את פירושו בעזרת טעמי המקרא, התומכים לדעתו בדבריו.

מלבי"ם

מלבי"ם הפנה מאמצים רבים להראות כי אין מילים מיותרות בתנ"ך, וכי לכל כפילות או ייתור ישנה משמעות.³⁸⁹ כפי שנאמר לעיל, עיקרון זה נוסח על ידו בצורה מפורשת בהקדמתו לס' ישעיה. מובן כי בספרי הנבואה ובפרקי השירה בהם יש תקבולות רבות, הסבר הכפילויות תופס מקום נכבד בפירושו. אולם, גם בפירושו לפרקי הסיפור שבמקרא ניתן למצוא מקומות רבים בהם מלבי"ם מסביר כפילויות וייתורים באופן שלא ייראה כאילו מילה או ביטוי חוזרים על מה שנאמר כבר.

1. בראשית ו, יט: "וּמְכַל הַחַי מִכָּל בְּשָׂר שְׁנַיִם מִכָּל תְּבִיא אֶל הַתְּבָה לְהַחִית אֹתָךְ זָכָר וְנִקְבָּה יְהִיו"

ומכל החי מכל בשר. ידוע שמיני בעלי החיים מחולקים, אם מצד גוויותיהם אם מצד נפשם. שימצאו שני מיני בע"ח שהם מין אחד מצד תואר גופם ובניין אבריהם, והם כשני מינים נפרדים מצד הלך נפשם. למשל, זה זריז וזה עצל, זה טבעו ודרכו כך וזה כך, וימצאו שני מיני בע"ח שהם מתדמים מצד תכונת נפשם ונבדלים בבניין גופם, וציווהו ה' שייקח מכל מין ומין בין אותם שהם מינים חלוקים לפי חייהם, **שעל זה אמר "מכל החי"**. בין אלה שהם מינים חלוקים מצד בשרם ותואר גופם, **שעל זה אמר "מכל בשר"** להחיות אתך". רוצה לומר שהם אינם ראויים לחיות מצד עצמם אחר שנבראו רק לצורך האדם והאדם ייכרת במבול, רק אחר שאתה נשאר יחיו גם המה שיהיו לצרכך. ... מלבי"ם מתייחס לכפילות "מכל החי" "מכל בשר", ומדייק בהבדלים שבין המילים "חי" ו"בשר".

2. בראשית יא, ל: "וַתְּהִי שְׂרֵי עֶקְרָה אֵין לָהּ וְלֹד"

ותהי שרי עקרה. גם מלכה לא ילדה עד שהיה יצחק בן ל"ז... רק שלא הייתה עקרה כי ילדה בנות והפילה נפלים, אבל שרי אין לה ולד כלל, ונודע שהיא עקרה. הכפילות שבפסוק באה להדגיש את עקרותה המוחלטת של שרי לעומת מלכה שלא ילדה בן, אך גם לא הייתה עקרה.

3. בראשית כא, א: "וְהָיָה פֶקֶד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמַר וַיַּעַשׂ ה' לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר"

³⁸⁹ וראה גם: רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 107 – 112; קוגל, שירה מקראית, עמ' 288 – 292.

... וה' פקד, יש הבדל בין אמירה ובין דבור... שהדבור יציין גם פירוש הדברים... ותחילה אמר ה' בפי לך, אבל שרה אשתך יולדת לך בן, וזה קרא אמירה, וזה נתקיים בעת שפקדה ליתן לה הריון, ואח"כ דבר ופירש על ידי המלאך וגבל את הזמן למועד אשוב אליך, שיהיה בפסח בשנה הבאה, ועל זה אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר. פירושו של מלבי"ם מתבסס על כפל הפעלים אמר – דיבר, אשר לכאורה מציינים את אותה הפעולה. הוא מבדיל בין שני הפעלים (ונותן הפניה לפירושו לויקרא שם מרחיב בעניין) ומדגיש שהבטחתו של ה' לאברהם התקיימה במלואה.

4. בראשית לד, ז: "וּבְנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ מִן הַשָּׂדֶה כְּשִׁמְעֵם וַיִּתְעַצְבוּ הָאֲנָשִׁים וַיַּחַר לָהֶם מְאֹד כִּי נָבְלָה עֲשֵׂה בְיַשְׂרָאֵל לְשֹׁכֵב אֶת בֵּית יַעֲקֹב וְכֹן לֹא יַעֲשֶׂה"

...ויתעצבו האנשים ויחר להם מאוד, העצב הוא על דבר רע שקרה לו בבחינת עצמו, מבלי שיבקש נקמה משום אדם, והחרון הוא על מי שעשה נגדו עוולה ויבקש נקמה, והמאמרים **מקבילים**. ...כי היה במעשה זה שני עניינים. א] מה שטימא אותה מצד שהוא ערל... ועל זה היה העצב על החרפה שקרה להם... ב] זאת שנית גוף המעשה שלקחה בחזקה בגזל ובאונס...על זה חרה להם מאוד ורצו להנקם בשכם... מלבי"ם מבחין בין עצב וחרון בהתאמה לשתי בחינות באונס דינה, ומבסס את פירושו בהמשך הסיפור על כך. הביטוי "המאמרים מקבילים" מציין כי מדובר בשני פעלים שונים ולא במילים נרדפות בעלות משמעות זהה.

5. בראשית לט, י: "וַיְהִי כְּדַבְּרָהּ אֶל יוֹסֵף יוֹם יוֹם וְלֹא שָׁמַע אֵלֶיהָ לְשֹׁכֵב אֶצְלָהּ לְהִיּוֹת עִמָּה"

ויחי כדברה. ביקשה אחר כך שעל כל פנים ישכב אצלה לא עמה דרך זנות, ואחר כך בקשה להיות עמה בבית אחד ולא שמע אליה. מלבי"ם מדייק מכפל הביטויים ובכך מעצים את צדקתו של יוסף שלא היה מוכן לשום סוג של התייחדות עם אשת פוטיפר, גם כזה שלא היה ניאוף של ממש.

הדוגמאות שהובאו עד כאן הן מעט המייצג את פירושו של מלבי"ם בצורה טובה. בכולן דן הפרשן בכפילויות וייתורים בתוך פסוק בודד. רגישותו של מלבי"ם לחזרות ולייתורים באה לידי ביטוי גם

בפירושו לסיפור העבד שבבראשית כד ולחזרות הרבות שבו. מלבי"ם, שהיה בעל רגישות ספרותית גבוהה, התייחס לחזרות אלה בפירוט רב:³⁹⁰

6. בראשית כד, לו: "וַיִּשְׁבַּעֵנִי אֲדֹנָי לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לְבָנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אֲנֹכִי יֹשֵׁב בְּאֶרְצוֹ"

וישבעני אדני. הנה התורה האריכה לספר דברי אליעזר להראות איך דיבר דבריו בחכמה ודעת ולהודיע בזה מעלת בית אברהם איך גם עבדו היה חכם ונבון דבר, וכמו שאמרו יפה שיחתן של עבדי אבות והוא שינה כמה דברים ממה שהיו כדי להוציא מגמתו אל הפועל.

...

בהמשך מפרט מלבי"ם מהם ההבדלים בין האירועים לבין סיפורם על ידי העבד. אברהם לא דרש שהאשה תהיה ממשפחתו, אלא שלא תהיה כנענית. העבד מציג את הדברים כך שבני משפחת בתואל יחשבו שאברהם מעוניין באשה ממשפחתו דווקא. העבד משמיט את האפשרות להביא את יצחק אל הכלה במקרה שהיא לא תרצה לבוא אליו וכן לא מזכיר את דברי אברהם על כך שאלהים הוציאו מבית אביו ומארצו על מנת שלא יחשבו שהוא מואס בהם. גם בהצגת השתלשלות האירועים על הבאר משנה העבד את דבריו כך שיובן שבחירתה של רבקה הייתה ניסית, אות משמים, ולא קשורה למידת החסד כפי שהיה באמת. כמו כן הוא מציג את הדברים כך שיובן שהכלה חייבת להיות ממשפחתו של אברהם ולא יכולה להיות מישהי אחרת. העבד מספר כי נתן לרבקה את התכשיטים רק לאחר ששאל לשמה, ולא ההפך כפי שקרה, כדי שיהיה ברור שנתן אותם רק לאחר שהיה בטוח שהיא מהמשפחה. בדרך זו, העבד גרם למשפחתה של רבקה שלא יוכלו לסרב להצעתו ויאמרו "מה' יצא הדבר".

נדמה לי כי מלבי"ם האריך יותר משאר הפרשנים בתיאור ההבדלים שבין דברי העבד לאירועים שאותם הוא מתאר, ואת זאת הוא עשה תוך מתן תשומת לב רבה לכל מילה ומילה בטקסט.

³⁹⁰ כבר המדרש (ב"ר, ס, יא) מציין: "יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. פרשתו של אליעזר שניים ושלושה דפים הוא אומרה ושונה. והשרץ מגופי תורה ואין דמו מטמא כבשרו – אלא מריבוי המקרא". רש"י ורמב"ן בפירושיהם עמדו אף הם על ההבדלים בין המעשה ובין תיאורו ע"י העבד. וראה גם: ליבוביץ, בראשית, עמ' 166-162. מלבי"ם הרחיב יותר מכולם בעמידתו על ההבדלים הללו.

5.3.4 טעמי המקרא

מקלנבורג הקדיש בפירושו תשומת לב לטעמי המקרא ופירושים לא מעטים שלו עוסקים בהתאמת הפרשנות לטעמי המקרא בצורה משביעת רצון. כמו בנושאים אחרים, גם בעניין הטעמים מקלנבורג מתווכח עם פרשנים שקדמו לו או מצדיק אותם על בסיס התאמת פירושיהם לטעמי המקרא. בפירושו של מלבי"ם לא מצאתי התייחסות משמעותית למרכיב הטעמים.

1. בראשית ט, ה: "וַיֵּאָדָּם אֶת דְּמָמְךָ לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ מִיָּד כָּל חַיָּה אֲדַרְשֶׁנּוּ וּמִיָּד הָאָדָם מִיָּד אִישׁ אָחִיו אֲדַרְשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם"

לנפשתיכם. הרבה פירושים נאמרו בזה **ולכולם הנגינה מתנגדת, כי לדבריהם היה ראוי להיות האתנח במלת אדרוש**, כי בה הפסק המאמר לביאורם (עי' עליהם), אמנם רבותינו הבינו במקרא זה אזהרה למאבד עצמו לדעת (רש"י), **ולדבריהם הנגינה מסכמת** כי שם בעל הטעמים המפסיק היותר גדול במלת אדרשו לפי ששם משלים עניין המאבד עצמו... נקודת המוצא של מקלנבורג בפירוש זה היא חוסר ההתאמה של פירושים מסוימים לטעמים. הוא מוכיח באריכות כי רק פירושים של חז"ל לפסוק תואם את טעמי המקרא.³⁹¹

2. בראשית כד, טב: "וַיִּצְחַק בָּא מְבֹאָא בְּאֵר לַחֵי רְאִי וְהוּא יוֹשֵׁב בְּאֵרָא הַנְּגִב"

ויצחק בא מבוא. פירוש המפרשים **דחוק לנגינת הטעם שהטעים מבוא בזקף קטן**. ונראה לי דמלת מבוא מוסב על ביאת רבקה, והמ"ם מ"ם הסבה ... מבוא מסבת בוא ... וזהו כוונת המקרא, מקום מושב יצחק היה בארץ הנגב, ומסבת בוא רבקה בא לו יצחק לבאר לחי רואי, ומשם יצא אל השדה אל הדרך שנוסעים בו המחנות הבאים מחרן, שם עמד להתפלל על הצלחת זווגו. והודיעו הכתוב שנתקיים בו טרם יקראו ואני אענה וגו' כי בנשאו עיניו ראה גמלי בית אביו באים עם זווגו... **ובזה נגינת הטעם על מכונו:**

מקלנבורג מציע פירוש מקורי לפסוק: יצחק יצא לקבל את פניה של רבקה ולא היה בשדה במקרה בשעה שהגיעה. נראה כי המניע העיקרי שלו הוא לחבר פירוש שיתאים לטעמי המקרא, דבר אותו הוא מדגיש בתחילת דבריו ובסופם. לדעתו הפירוש הרווח כי יצחק שב מבאר לחי רואי אינו תואם לטעמים שמפסיקים במילת "מבוא".

³⁹¹ גורן, טעמי המקרא כפרשנות, עמ' 59 מביא פסוק זה כדוגמה להטעמה על פי מדרש ההלכה ולא על פי הפשט.

3. בראשית ל, לא: "וַיֹּאמֶר מָה אֶתֶּן לָךְ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לֹא תִתֶּן לִי מֵאוֹמָה אִם תַּעֲשֶׂה לִּי הַדָּבָר

הַזֶּה אֲשׁוּבָה אֶרְעָה צֹאנְךָ אֲשֶׁמֶר"

אשובה. יפרשוהו לעניין אחד, אשוב לרעות ולשמור. **אמנם התביר באשובה מפסיקו**

לבדו, ואשמור הוא מיותר כי הרעייה היא השמירה, גם אין לשון שמירה מצוי ברעיי, לכן

יראה בטעם אשובה, אשוב ואסוג אחר ממה שהסכמתי תחלה ללכת אל בית אבי, ואמלא

מבוקשך להתעכב עוד עמך ... וטעם אשמור כמו ואביו שמר את הדבר לשון המתנה ... ופי

אמתין ואקווה אל השכר המקווה שיגיע לי בעמל רעיית הצאן:

פירוש זה מתבסס על הטעמים וכן על ייתורו של הפועל "אשמור". מקלנבורג מוציא את המילים

"אשובה" ו"אשמור" מפשוטן ובכך מפרש לפי הטעמים ומתרץ את הייתור. תביר הוא טעם

מפסיק, לכן לא אמר יעקב שישוב לשמור את הצאן, אלא ישוב ממחשבתו לעזוב את לבן, ירעה את

הצאן וישמור את דבר ההליכה הביתה לזמן אחר.

4. בראשית לג, יג: "וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדֹנָי יְדַע פִּי הִילָדִים רַבִּים וְהַצֹּאן וְהַבָּקָר עֲלוֹת עָלַי וְדָפְקוּם

יוֹם אֶחָד וַמְתוּ פֶל הַצֹּאן"

עלות עלי. **העיר רש"ד כי בעל הטעמים יתנגד לכל הפירושים בזה**, כי שם טפחא בתיבת

והבקר להפרידה מן עלות, לכן פי' הוא עלות עלי כמו עולות עלי, כלומר שטרחת הצאן

והבקר ומשאם עולים ר"ל שמוטלים עלי, ע"כ. **ואיננו נכון**, כי אין טעם עלות כמו עולות,

ואין טעם למלת עלי, והעיקר חסר. לכן נראה כמ"ש רוו"ה שאין מלת עלי מגזרת על שהוא

מלת הטעם, כי אם מגזרת עלות והוא כמו עלים שטעמו עוללים... ואם כן פירוש הכתוב

כאן, הילדים רכים וגם הצאן והבקר כמוהם רכים מצד אחר כי הם עלות עלי כלומר

מיניקות עוללים או מגדלות עולליהם, **ומעתה אין שום חסרון במקרא ומוסכם עם בעל**

הטעמים:

מקלנבורג מתנגד לפירושו של רש"ד שמנסה להתאים את עצמו לטעמים, אך גורם למקרא להיות

חסר. הוא מעדיף את פירושו של רוו"ה ומסכם ש"אין שום חסרון במקרא ומוסכם עם בעל

הטעמים". העדפתו את פירושו של רוו"ה כאן, אינה מעידה על הכלל, שכן בפירושו למדי דוחה

מקלנבורג את פירושו של רוו"ה, שאמנם הולם את טעמי המקרא אך יוצר מקרא קצר:

5. בראשית מד, י: "וַיֹּאמֶר גַּם עֵתָה כְּדַבְּרֵיכֶם כֵּן הוּא אֲשֶׁר יִמָּצָא אֶתְּוּ יִהְיֶה לִי עֶבֶד וְאַתֶּם

תִּהְיוּ נְקִיִּים"

גם אתה. מלת כדבריכם מוטעם בטפחא לחברו עם מלת עתה ולהפרידו ממלת כן הוא, והוא מתנגד לכל הפירושים הנאמרים במקרא זה, שלפי פירושים היה ראוי להטעים עתה בטפחא, ולחבר מלת כדבריכם אל מלת כן הוא במרכא, וכבר התעורר על זה החכם רוו"ה, **והוא יפרש מוסכם עפ"י הנגינה, אמנם לדבריו המקרא קצר וחסר בלשונו**, ונראה לי ... וטעם "עתה כדבריכם כן הוא" לפי מה שאתם מדברים כעת ... כן הוא, רוצה לומר ראוי ונכון הוא ... והמכוון בזה, לפי מה שתצדיקו את עצמכם מכשרון מעשיכם מהשבת הכסף אשר היה באמתחותיכם, אינכם ראויים לעונש גדול כזה אשר אמרתם, אמנם נהפוך הוא, מהראוי להקטין העונש בכל מה שאפשר; **ובזה טעם המקרא על משפטו, ואין צורך למלאות חסרון לשונו**, וקרוב לדברי אלה תראה בדברי רלב"ג בשם אביו:

פירושו של רוו"ה מתייחס להפרדה של "עתה כדבריכם" מן המילים "כן הוא", ומפרש כי המילים "כן הוא" נאמרו על ידי המשרת על יוסף. פירוש זה יוצר מצב של מקרא קצר ולכן מקלנבורג מסתייג גם ממנו ומציע פירוש מקורי משלו שתואם את הטעמים ושאינו יוצר מקרא קצר.³⁹² בפירושים רבים נוספים מקדיש מקלנבורג מאמצים להביא פירוש שתואם את טעמי המקרא. ניכר כי מערכת הטעמים נתפסה בעיניו כחלק אינטגרלי ומשמעותי של נוסח המקרא; לכן, תפיסתו בדבר שלמותו של הטקסט שגרמה לו לפרש שאין מקרא קצר ואין מקרא מסורס, באה לידי ביטוי גם ביחסו לטעמי המקרא.³⁹³

³⁹²ראה גם גורן, טעמי המקרא כפרשנות, עמ' 108.

³⁹³בסך הכל מצאתי כשלושים פירושים בפירוש על חומש בראשית בלבד, בהם מקלנבורג עוסק בטעמים ובמידת התאמת הפירוש אליהם.

5.3.5 התייחסויות נוספות לנוסח המקרא

מקלנבורג

מלבד התייחסויותיו התכופות של מקלנבורג למקרא חסר, מקרא מסורס ולטעמי המקרא, מצאתי פירושים בודדים נוספים שבהם הוא מתייחס בצורות אחרות לנוסח המקרא. המגמה של ההגנה על שלמותו של נוסח המקרא ועל כבודו נמשכת גם בפירושים אלה.

1. בראשית יח, כב: " וַיִּפְנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדֵמָה וְאַבְרָהָם עֹדֵנוּ עֹמֵד לִפְנֵי ה' "

ואברהם עודנו עומד לפני ה'. היה לו לכתוב וה' עודנו עומד לפני אברהם אלא תיקון סופרים הוא זה (רש"י מרבתינו בראשית פ' מ"ט), **אין הכוונה לומר ששינה שום אדם דבר מה בתורתנו הקדושה** חלילה כי אין אדם בעולם שיזייף ספר ויאמר אני זייפתי ותקנתי כך וכך ואיך יאמרו תיקון סופרים הוא זה אבל כוונתם בזה (כמ"ש בעל העקרים מ"ג פכ"ב) שלפי עניין משך הפרשה היה ראוי להיות כן, ומה ששינה הכתוב לא היה אלא כסופר המתקן דבריו דרך כבוד כלפי מעלה:

הביטוי "תיקון סופרים" מוכר היטב מהמדרש. מקלנבורג מסביר שאין הכוונה שינוי מאוחר שמישהו ערך בטקסט, אלא שמראש הפסוק נכתב כך מתוך כבוד לאל.³⁹⁴ מקלנבורג משתמש בביטוי "חלילה" המוכר לנו מהרטוריקה שלו בהגנתו על האבות,³⁹⁵ וניכר שחשוב לו להגן על כבודה של התורה. ייתכן שהוא חשש מפני מבקרי המקרא שייתלו בדברי המדרש כדי להוכיח שנוסח המקרא עבר שינויים ועריכה מאוחרים לכתובתו.

2. בראשית יט, לג: "וַתִּשְׁקֵן אֶת אַבְיָהָן וַיֵּן בְּלִילָהּ הוּא וְתָבָא הַבְּכִירָה וַתִּשְׁכַּב אֶת אַבְיָהָ וְלֹא

יָדַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוֹמָהּ"

ובקומה. **נקוד עליו לומר שבקומה ידע** (רש"י מרבתינו הוריות יו"ד), כי התיבה המנוקדת תורה על עניין ממוצע בין המחק לבין הכתב, כי הנקודה תעשה על התיבה למחוק מה שעליו הנקודה. כמו שאנו רואים בספרים קדמונים כתבי יד, כשיש שם תוספת

³⁹⁴ ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 170 – 177, דן בנושא תיקון סופרים והגיע למסקנה כי הכתובים אכן תוקנו על ידי הסופרים וזאת משום כבוד המקום.

³⁹⁵ הביטוי "חלילה" מופיע פעמים רבות בפירושים העוסקים בסגוריה על האבות. כפי שציין פריש, מקלנבורג – חטאי האבות, עמ' 115, כפי שמקלנבורג מגן על כבוד האבות, כך הוא מגן גם על כבוד התורה.

מה לא מחקוה, אבל שמו נקודות עלי, להורות שהיא תוספת וצריך תיקון, ולפי שכבר נשארה התיבה בכתוב עם הנקודות שעלי הורה שאינה נמחקת מכל וכל ואינה נכתב (בעל העקרים רלב"ג) **והיא דעת רז"ל**, באבות דר"נ (פי' ל"ג) ובמדרש רבה (במדבר פ' ג'): מקלנבורג מתייחס לנקוד שמעל למילה "ובקומה" ולמשמעותה, תוך שהוא מדגיש כי זו היא דעת חז"ל ואין לראות בפירוש האומר כי כתוב זה טעון תיקון, ביקורת כלפי שלמותו של הנוסח.

3. בראשית כג, י: **"וְעֶפְרוֹן יָשָׁב בְּתוֹךְ בְּנֵי חַת וַיַּעַן עֶפְרוֹן חַתִּי אֶת אֲבִרְהָם בְּאֶזְנֵי בְּנֵי חַת לְכָל**

בְּאֵי שַׁעַר עִירוֹ לְאֹמֵר"

ועפרון ישב. **כתיב חסר** אותו היום מנוהו שוטר עליהם (רש"י מרז"ל), כשתדקדק תמצא שבכל מקום שיאמר הכתוב פלוני ישב בתוך העם או בתוך הקהל ועדה וכדומה, הרצון בו לעולם שהיה נוהג שררה ביניהם, וזהו שימוש מלת תוך שמורה על אמצעות הדבר שהוא המקום הנכבד כלב באמצע הגוף, ולכן היושב באמצע העם הוא הנכבד והנוהג שררה ביניהם... ולכן יפה ארז"ל שעפרון היה שופט בתוך בני חת, מדכתיב חסר וי"ו אמרו אותו היום מנוהו ולא היה לו התואר הזה בקבע אלא מאותו היום (רוו"ה) ובאמת גם לשון ישיבה לבד יורה על התמנות לשופט או למלך כמו ישב על כסא דוד אבי (מ"א ב') ואתה ה' לעולם תשב, שהישיבה בזה יורה ישיבת ממשלה ומשפט, כי כסא המלוכה וכסא המשפט אחד, ועל שניהם נאמר יושב, ליושב על המשפט (ישעיה כ"ה), וישב משה לשפוט את העם. לכן על ולוט יושב בשער סדום ארז"ל מינוהו שופט עליהם:

מקלנבורג מצטט את רש"י ורוו"ה בפירוש המתבסס על הכתיב החסר של המילה "יושב". מתמיכתו בפירושים אלה נראה כי הוא אינו רואה בסוג כזה של פירוש מדרש. הכללת פירוש המסתמך על כתיב חסר בקטגוריה של פשט מעידה על החשיבות הרבה שמקלנבורג ייחס לנוסח המקרא; אם מילה כלשהי נכתבה בכתיב חסר יש לכך סיבה ועל הפרשן והקורא לחקור ולגלות מהי.

4. בראשית ל, יא: **"וַתֹּאמֶר לְאֵהָ בְּגָד { קרי: בָּא גָד } וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ גָד"**

בגד... ולי נראה שעיקר לשון בגידה ענינו העלם וכסוי, כלשון בגד שהוא הלבוש המכסה את הערום, כן הבוגד יכסה שנאתו במרמה... להתראות לרעהו כאוהבו למען יבטח בו. ולזה בשלא היה ההריון נכר בזלפה (כמ"ש רש"י), וכל ימי עבודה היה העיבור נעלם מעיני

כל, והייתה אם כן הלידה לידה פתאומית ותימהון, על זה אמרת לאה **לפי הכתיב** "בגד"
על העלמתו עד הנה :

פירושו של מקלנבורג עוסק בצורת הכתיב של המילה מתוך תפיסה שהכתיב הוא משמעותי ולא
ניתן להתעלם ממנו כחלק מנוסח המקרא. התייחסות עקרונית לסוגייה זו נמצאת בפירוש הכתב
והקבלה על ויקרא כה, ל :

אשר לא (קרי: לו) חומה. ... דע שהעניין ברוב קרי וכתב שבמקרא **להורות שיש כאן
הרכבה**, אם **משני שמות** כמו כהקיר ביר מימי (ירמיה ו'), שהוא מורכב מן בור ובאר ...
ויש גם כן הרכבה **משני גופים** כמו ויט אהלה, או הרכבה **מיחיד ורבים** ויפול על צוארו,
וישלך מידו את הלוחות; או **הרכבה משני זמנים**, כמו והיו תוצאותיו הימה (יהושע י"ט)...
ויש הרכבה **משני בנינים** כמו היצא אתך, תלונו עלינו מן הקל והכבד; **ונמצאו הרכבות
כאלה במלות שלמות שאין בהם קרי וכתב**, אם הרכבת ב' שמות כמו, לפלמוני המדבר,
דהיינו פלוני אלמוני; הרכבת שתי מלות, בחיים עדנה (קהלת ד'), ענינו עד הנה; הרכבת
שני גופים ליחמנה במקלות, וישרנה הפרות; הרכבת שני זמנים, כי אתה יאהבני אישי,
הבדל יבדילני מן עבר ועתיד; הרכבת ב' בנינים הכבס את הנגע מהתפעל והופעל, והפתית
בשפתיך (משלי כ"ד); וכן כאן הרכבה ממציאיות והעדר, דהיינו אין לו ויש לו, ור"ל שאין
לו עכשיו והיה לו קודם לכן ...

כלומר, הכתיב הוא חלק אינטגרלי ומשמעותי של נוסח המקרא וכדי להבין את הכתוב היטב יש
להתייחס לא רק אל הקרי אלא גם אל הכתיב.³⁹⁶

מלבי"ם

אל גישתו העקרונית של מלבי"ם בנושא הקרי והכתיב התייחס רוזנבלום.³⁹⁷ בפירושו לויקרא ט"ז,
סימן נ"ב³⁹⁸ כתב מלבי"ם כך :

וכבר ביארתי זאת במקום אחר באורך שכל מקום שיש קרי וכתב, **הקרי הוא כפי
הפשוט** וכפי דקדוק הלשון והוא עיקר. **והכתיב** שהוא **משונה בא תמיד לצורך דרש** ונדרש
תמיד.

בפירושו לחומש בראשית לא מצאנו התייחסות לנושא.

³⁹⁶ קופרמן, מבוא, עמ' 37.

³⁹⁷ רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 106 – 107. וכן כלל רמ"ז באילת השחר.

³⁹⁸ בחלוקתו של מלבי"ם את הספרא.

רגישותו הרבה של מלבי"ם לכתוב באה לידי ביטוי גם ביחס שהקדיש מספר פעמים לסדרן של המילים בפסוק.

1. בראשית ל,ה: "וַיַּחַר בְּלֵהָ וַתֵּלֶד לְיַעֲקֹב בֶּן"

ותלד ליעקב בן. כן נכתב תמיד אצל בני השפחות ללמד שיעקב קבלו כבן גמור המיוחס לו, לא כבן שפחה, כי הוציאה לחירות, ובכל מקום יקדים מה שהוא עיקר, ועל כן אמר ליעקב בן, מה שאין כן בפעם השני אמר בן שני ליעקב, שעיקר החידוש שהיה בן שני, וכן יאמר בכל אחת מן השפחות.

מלבי"ם מתייחס להבדל בתיאור לידת דן וגד, בניהן הראשונים של בלהה וזלפה, לעומת לידת בניהן הבאים. הוא קובע כלל לפיו סדר המילים נועד להדגיש את הרעיון העיקרי בכל מקרה.

2. בראשית לא, כד: "וַיָּבֵא אֱלֹהִים אֶל לָבָן הָאֲרָמִי בַחֲלֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הַשְׁמֵר לְךָ פֶּן וַתִּדְבֹר עִם יַעֲקֹב מְטוֹב עַד רָע"

פן תדבר עם יעקב מטוב עד רע. פי' רי"א שהזהירהו שבדברו עמו לא יתחיל בטוב ויסיים ברע, למשל כך וכך טובות עשיתי עמך ואתה שלמת רע תחת טוב, ולכן אנקמה ממך, אבל יוכל לדבר אליו מרע ועד טוב, היינו אתה עשית לי רע ולא נטשתי לנשק בני ובנותי, ובכל זאת אעשה עמך רק טוב ואשלחך בשלום ובכריתת ברית, כי כן דיבר עמו באמת. מלבי"ם מתמודד עם הקושי כיצד ייתכן שלבן דיבר עם יעקב למרות שה' אסר עליו לעשות זאת. הוא מצטט את פירושו של אברבנאל המתבסס על סדר המילים בפסוק; ה' אסר על לבן לדבר מטוב ועד רע אך לא מרע ועד טוב.

5.3.6 סיכום

מקלנבורג ומלבי"ם כתבו את פירושיהם במטרה להגן על קדושתה של התורה שבכתב ולבסס את סמכותה של התורה שבעל-פה. הגנתם על נוסח המקרא והצגתו כמושלם היו אמצעי בידם למימוש מטרותיהם. כפי שעולה מן הדוגמאות הרבות שהובאו בפרק זה, כל אחד מהם בחר לעשות זאת בצורה שונה.

מקלנבורג הצהיר בהקדמה לפירושו שיוכיח שהמקרא אינו חסר או מסורס. אכן, הוא הרבה לעסוק בנושא זה. במקרים רבים הוא אף מפרש בניגוד לדעת חז"ל, כדי להוכיח שהמקרא מושלם.

דבר זה מבליט את דרכו הפולמוסית: הודאה בכך שיש מקרא חסר או מסורס עשויה, לדעתו, לשמש כלי בידי אחרים שרוצים למצוא בתורה מה שלא כתוב בה ולשנות הלכות.

רבים מפירושו מתייחסים לכפילויות וייתורים. בכל מקום בו חש מקלנבורג כי המקרא פירט שלא לצורך, הוא מסביר מדוע יש צורך בכל מילה וביטוי בפסוק. לדעתו, הכלל "דיברה תורה בלשון בני אדם" אינו נכון. לכל מילה יש חשיבות ומשמעות ועל הפרשן והקורא בתורה למצוא אותן.

פירושים אחרים של מקלנבורג מתייחסים לרכיבים נוספים בטקסט המקראי. תשומת לב רבה ניתנה לטעמי המקרא ולהתאמת הפירושים אליהם. כדרכו בעניינים אחרים, גם כאן מקלנבורג אינו נמנע מלומר את דעתו ולצאת כנגד פרשנים שקדמו לו אשר לדעתו פירשו בניגוד לטעמים. מקלנבורג התייחס לתיקון סופרים והדגיש כי אין לראות בו קביעה המתייחסת לנוסח, אלא קביעה פרשנית. תופעות של כתיב חסר וקרי וכתוב זכו גם הן להתייחסויות במספר מקומות.

הלומד את פירוש הכתב והקבלה אינו יכול שלא להתרשם מיחס הכבוד שרחש מקלנבורג לטקסט המקראי. בעיניו זהו טקסט שלם ומושלם, בו כל פרט חשוב ומשמעותי. הוא הבין כי ביקורת כלפי רכיב מרכיבי הטקסט עשויה למוטט את כל הבניין ההלכתי שבנוי עליו, ולכן הוא התאמץ לחזק את יסודותיו של בניין זה.

מטרותיו של מלבי"ם אינן שונות באופן מהותי מאלה של מקלנבורג, אולם האמצעים בהם בחר כדי למלאן שונים. ייתכן כי גישתו הספרותית אפשרה לו יותר פתיחות בעניין המקרא החסר והמקרא המסורס, ונראה כי אלה שיטות פרשניות לגיטימיות בעיניו. כמו כן, אופיינית לפירושו של מלבי"ם היא האבחנה בין משמעויותיהן של מילים נרדפות. מאמצים מיוחדים להוכיח כי המקרא אינו חסר או מסורס – לא מצאתי בפירושו. לעומת זאת, בכל פירושו מדגיש מלבי"ם את העובדה שאין כפילויות וייתורים בטקסט. כל מילה חשובה ומשמעותית, ולכן במקרים בהם יש כפילות, מילים נרדפות, או כל סוג של חזרה, הוא מסביר בפירוט לשם מה נועדה הכפילות או החזרה.³⁹⁹

³⁹⁹ וראה גם: רוזנבלום, המלבי"ם, עמ' 107 ואילך.

אחת ממטרותיו המוצהרות של מקלנבורג היא לפרש באופן שירחיק את הגשמתו של האל:

וכן אותן המקראות אשר **בהשקפה ראשונה יגשימו מאוד את המרוחק מכל מיני גשמיות** לבלי תכלית ובפרט במידות אינן נאותות גם לבן אדם המעלה, כמליצת "חרון אף", "אל קנא", "ויתעצב אל לבו", "וחזקתי את לב פרעה", "הכבדתי", "ואני אקשה את לבו", "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר", "וראיתיה לזכר ברית עולם" בעניין הקשת, "הכצעקתה הבאה אלי עשו", כמסופק הידיעה חלילה. **ולאמר בכל אלה כי להסביר את האוזן בלבד נאמר כן, כדברי המפרשים, זה לא ישקיט את דעת ההמונית**, כי אין מקום לאלה רק בדברי הנביאים והכתובים הנאמרים בהתפעליות הנפש, לא כן בדברי התורה האלהית, למה שהיא תורה המצווה על רחקות הגשמיות ממנו ית'. ובפרט במידות כמו אלה... הנה על עניינים כמו אלה, **החוב** על כל איש ישראלי האוהב את **האמת** לאמיתו לתת דעתו ולבו לדרוש ולחקור, אולי יעלה בידו למצוא דרך סלולה להבינם על דרך הפשט, ולפי משפט הלשון באופן שלא יעלה על הדעת להבין **מידה בלתי נאותה חלילה במרומם למעלה ראש במידותיו בלתי תכלית**, אף לא התנגדות היושר לאבות העולם ושהתורה תמימה היא ואין בה מומי החיסרון והפוכי הלשונית.⁴⁰⁰

הרחקת הגשמת האל מצאנו כבר בתרגומים, ואחריהם עסקו בנושא זה בין השאר רס"ג, ר' יהודה הלוי ורמב"ם. רס"ג דוחה את פירוש המילולי של המילים המגשימות ומקבל את מובן המושאל. באופן דומה מפרש ריה"ל שרואה את המילים המגשימות כמטפאורה. רמב"ם הקדיש דיון נרחב בנושא בעיית ההגשמה: הוא מנה את מילות ההגשמה והסביר את הוראתן המטפאורית. הרמב"ם הדגיש כי בעוד בני האדם זקוקים לאיברים גשמיים כדי לבצע פעולות "אין ספק שהאל אינו זקוק לשום דבר להמשך מציאותו ולתיקון מצבו".⁴⁰¹

על פי דבריו של מקלנבורג במבוא נראה כי הפתרון הקל של הסבר מילים באופן מטפאורי ("להסביר את האוזן בלבד") אינו מניח את דעתו, והוא מחפש דרך מפורטת יותר להסביר את תיאורי ההגשמה של האל. באופן דומה לדרכו בפירוש חטאי האבות, כך גם בבואו להרחיק את ההגשמה מקלנבורג נוקט בכל האמצעים שבידו. מקום נוסף בו הוא מתייחס באופן עקרוני

⁴⁰⁰ מקלנבורג, תקצ"ט, עמ' XI – XII.

⁴⁰¹ בלומברג, בעיית מילות ההגשמה. הציטוט מעמ' 59.

לשאלת הגשמת האל היא בפירושו לבראשית ב, כג: "לְזַאת יִקְרָא אֱשֶׁה כִּי מֵאִישׁ לִקְחָה זֹאת", כאן נראה כי מקלנבורג מזדהה עם שיטת הרמב"ם בעניין ההגשמה:

אשה כי מאיש. ... **וכן הרמב"ם ז"ל טרח מאד (בחלק א' מספר המורה) לבאר השמות המושאלים והמשותפים** כדי ליישב הציור השכלי בקצת ענינים שנכתבו כן בתורה מתיחסים אליו ית' והיו חסרון בחקו. וכל זה נמשך בחשבם שלשונו הקדוש הסכמי מן בני אדם, ואין הדברים כן כי לשונו הקדושה בה דבר הש"י עם אדם... באופן שכל הלשון היא מן העליונים, ויכולת ה' נקרא יד ונכתב ביו"ד ודל"ת, והשגחת ה' נקרא עין ונכתב בעי"ן יו"ד נו"ן, והשמעת רצונו אל זולתו נקרא קול נכתב בקו"ף וא"ו למ"ד, **באופן שאין דבר בכל התורה כולה שנתייחסה להש"י שתהיה גשמית**, כי כולם נאמרו עליו והם נמצאים בו, ולהיותינו בני אל חי הרשה לנו לקרוא היד יד מפני שכל יכלתנו עם היד... וכאשר תעיין בשכלך בכל השמות והפעולות שנאמר בש"י תמצאם כולם שהם מושאלים אלינו. ... עכ"ז רציתי להועילך שלפעמים תמצא שם דבר או שם פעולה שיוורה על הגשמות ולא יעלה בידך לומר שהשם ההוא הוא מושאל אצלו ית' רק בדוחק עד אשר יצר לך, הנה תדע שהוא מושאל אצלנו. וכאשר תמצא שם או פועל שהוא זר אצלך לומר בו שהוא מושאל אצלנו, תדע היותו מושאל אליו. ובזה **ירוח לך מאד באמונתך** ותנצל ממצרי הדוחקים, עד אשר יגיע התור שתדע בחכמת האמת אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל, שכאשר תסיר מעליך המבוכה הזאת מתורתנו **יתגלו אליך סתרי תורה**, ודדיה ירווך (רא"ש).

הדיון בנושא ההגשמה מגיע אגב הערתו של רש"י לפסוק כי העולם נברא בלשון הקודש. מקלנבורג מצטט את ר' אליעזר אשכנזי שמביא את דברי רמב"ם בעניין ההגשמה, אך בניגוד לרמב"ם הטעון כי מילים מסוימות הושאלו לתיאור הקב"ה,⁴⁰² מקלנבורג טוען טענה הפוכה. לדעתו המילים הללו נאמרו על הקב"ה ואילו אנו משתמשים בהן בהשאלה לתיאור בני אדם. אין מדובר במטפאורה פשוטה, אלא במתן הסבר מופשט לפעלים ולשמות כך שההגשמה תמנע; הדוגמאות שלהלן ממחישות את שיטתו.

⁴⁰² למשל ראה: רמב"ם, מורה נבוכים, חלק א', פרק י"א, עמ' 46.

השוואה של מספר מקרים בהם מקלנבורג מרחיק את ההגשמה לפירושו של מלבי"ם מעלה כי מלבי"ם עוסק בנושא זה פחות ממקלנבורג והוא פחות מוטרד ממנו מאפשרות של הגשמת האל. לצורך הבלטת ההבדלים בין שני הפרשנים יובאו פירושיהם על אותם פסוקים בזה אחר זה.

1. בראשית א, כח: "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשׁוּהָ וַרְדּוּ בְּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הַרְמֵשֶׁת עַל הָאָרֶץ"
הכתב והקבלה:

ויאמר להם. לשון דבור ואמירה שאצלו ית' איננו כי אם המצאת קול דברים הנשמע רק לנביא לא אל זולתו, ואנחנו לא נדע באיזה אופן נתגשם רצון הש"י ונתהווה לדבור עד שיהא נשמע לאוזן... וגם דרך הדבור באדם אין אנו מבינים איך הנפש פועלת בו אף על פי שהיא רוחנית והגוף גשמי, על כל פנים לא יצויר רק מגרון ולשון וכלי דבור, ואין מקום לכל אלה אצלו יתברך המרוחק מכל מקרי גשמיות תכלית הריחוק, ולזה כל אמירה ודבור הכתובים בו יתברך אין לתרגם כפעל עצמי ... רק כנפעל מסבב ... ויקרא ה' אלהים אל האדם (בראשית ג' ט') תרגם הירושלמי וקרא מימרא דה'. ויאמר אלהים (שם כ"ב) מתורגם בירושלמי ואמר מימרא דה'. וכן ויקרא אל משה וידבר ה' אליו (ר"פ ויקרא) תרגם יב"ע וירושלמי, וקרא דבורא דה' למשה ומליל מימרא דה' עמי. ... הביטוי "ויאמר" ביחס לאל הוא אחד הביטויים השגורים ביותר בתורה. מקלנבורג מתייחס למילים שנראות מובנות, אך למעשה אינן מובנות כלל, שכן אין ביכולתנו להבין כיצד האל דיבר עם בני האדם. הוא מפרש כי היה דיבור עקיף כלשהו שדרכו שמעו בני האדם את האל. כדי לתמוך בפירושו הוא מציין שגם פעולת הדיבור האנושית לא מובנת לאדם לגמרי ומביא מקומות שבהם התרגום הירושלמי מפרש את הביטוי "ויאמר" בצורה עקיפה. אונקלוס והמיוחס ליונתן מתרגמים את הפסוק הנדון: "ויאמר להון ה'", מבלי להרחיק את ההגשמה ולכן מקלנבורג לא יכול להיעזר בהם. הימנעותם של התרגומים להרחיק את ההגשמה בפסוק זה, מעידה עד כמה מקלנבורג מרחיק לכת בניסיונותיו להרחיק את ההגשמה גם כאשר הבעיה אינה חריפה. מלבי"ם אינו מפרש את המילה "ויאמר", ומפירושו האחרים נראה שסוגיה זו לא היוותה בעבורו בעיה.

2. בראשית ח, כא: "וַיִּרַח ה' אֶת רִיחַ הַנְּיִיחַת וַיֹּאמֶר ה' אֵל לְבֹ לֹא אֶסֶף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאָדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רַע מִנְעֲרֵיו וְלֹא אֶסֶף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי פֶּאֶשֶׁר עֲשִׂיתִי"

וירח ה'. פי' נתרצה ה' ומצא חן לפניו החפץ והרצון האהוב... שמחשבת המקריב היה לרצון לפני ה' וכפי חפץ העליון ית'. כי תכלית המכוון בכל הקרבנות על דרך הפשט הוא החפץ והרצון ככתוב לרצונו לפני ה', כלומר שיקריב האדם את עצמו רצונו וחפצו לפני ה', ... הנה האהבה הגדולה הזאת המתיילדת במחשבת המקריב ודבקות האלוה המתחדשת בחפצו ורצונו בעת הקרבת קרבנו הוא הנקרא לדעתי ריח ניחח... והחפץ והרצון מכונה בשם ריח... והמכוון במלת ריח ניחח, הרצון האהוב... **וכן וירח ה' ענינו חפץ ורצון**, וטעם וירח ויתרצה... וממה שאמרו (זבחים מ"ז) על ריח ניחח לשון נחת רוח... יראה שהבינו גם כן ריח לענין רוח החפץ והרצון... ואפשר שזהו כוונת אונקלוס שתרגם וקבל ה' ברעוא ית קרבני כי חלילה שיתפעל הוא ית' על ידי הריח. **ולדברינו ההגשמה מרוחקת בלשון המקרא עצמו על דרך הפשט...**

המילים "ריח ניחח" התפרשו על ידי חז"ל במשמעות "נחת רוח", מקלנבורג מאמץ את הפירוש הזה ומבסס אותו מבחינה לשונית – אסוציאטיבית. פירושו מוציא את המילים "וירח ריח ניחח" מפשוטן לגמרי, אך לטעמו זהו פירוש פשט והחשוב מכל זהו פירוש שמרחיק את ההגשמה. מלבי"ם:

וירח ה' את ריח הניחח. ענין הקרבן הוא ששורף את גוף הבע"ח לעפר והחלקים הרוחניים עולים למעלה על ידי האש המפריד בין הדבקים. ומזה ילמד להכניע כוחות חמרו ולבטלם ולשרפם על ידי רשפי אש שלהבת אהבת ה', **שמעלה רוחניות נפשו על ידי מחשבתו וכוונתו הטובה לה'** וה' מצרף מחשבתו הטובה למעשה, וזה ריח הקרבן רוצה לומר **רוחניות שבו**, ופי' **וירח ה' שה' מקבל הרוחניות העולה מהקרבן**, והוא נחת רוח לפניו כאילו נח הקריב את עצמו לקרבן...

באופן מהותי פירושו של מלבי"ם אינו שונה מזה של מקלנבורג. אולם, מלבי"ם אינו מפליג בניסיונות לבסס את פירוש המילים כפי שעושה מקלנבורג, ובכך מקנה לפירושו אופי דרשני. כמו כן מלבי"ם אינו מצהיר על הצלחתו בהרחקת ההגשמה, מכיוון שזו לא מטרה מוצהרת שלו וחשיבות העניין נמוכה בעיניו מזו של מקלנבורג.

3. בראשית יא, ה': **"וַיֵּרֶד ה' לְרֹאשׁ אֶת הָעֵיר וְאֶת הַמְּגִדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם"**

וירד ה' לראות... כונו בזה כי לשון ירידה המיוחסת אל הבורא ית' **אין הכוונה בהם ירידת מקום חלילה...** יתעלה השם מאלה הדמיונים עלוי רב לבלי תכלית, אבל המכוון בו

כי לפי שאנחנו בני אדם בתחתית המדרגה בערך מאישיים הנכבדים העליונים אף כי בערך אל השם יתברך... לכן כשהוא יתברך פוקד מעשי בני אדם, וגוזר עליהם עונש לטובת הנענש עצמו ולטובת אחרים שלא תפרח נגע צרעת הרשעה גם לאחרים, יכונה עניין זה בשם ירידה כלומר **ירידת העיון ופנות הרצון אל פחות ממנו במדרגה** כי להגדול במעלתו והעצום בחשיבותו כשנותן ידיעתו על ידי דבר הפחות והגרוע במדרגה נקרא ירידה... **וכמ"ש הרמב"ם במורה**. ויתכן עוד שאין וירד פעל להוראת עצמו כי אם להוראת פעל לראות... ככה וירד מבאר גדר ומושג שבפעל לראות ופי' וירא בירידה, כלומר ראה זו הייתה ירידה ופחיתות מעלה אליו ית'...

מקלנבורג מציע שתי אפשרויות להבנת הפועל וירד ביחס לאל. הוא מצוין במפורש את הסתמכותו על הרמב"ם במורה נבוכים, ונוקט בדרך דומה לזו בה נקט במקרים אחרים בהם שאף להרחיק את ההגשמה.

מלבי"ם:

וירד ה'. רוצה לומר שראה התולדה שיצמח מזה בין מענין העיר וקבוצם המדיני, שירבה חמס ושווד וגזל ורצח בין בני אדם, בשיגבר הזדון וממשלת עריצים, בין מענין המגדל, שנגד מגדל עוז שם ה' עשו להם מגדל לשם עבודת נכר שרמזו במה שאמר "ונעשה לנו שם", וראה שהסוף יהיה שיושחתו כל בני אדם.

מלבי"ם לא מתייחס כלל לניסוח המילולי של הפסוק, נראה כי העובדה שהאל לא יכול לרדת פיזית ברורה בעיניו, והוא מתמקד בפירושו במטרתו של האל בהחרבת המגדל.

4. בראשית כח, יג: "וַהֲנִיָּה ה' נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וְאַלֵּיךָ יִצְחָק הָאָרֶץ

אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיךָ לָדָּ אֶתְנַנְנָה וְלִזְרָעֲךָ"

הכתב והקבלה:

נצב עליו. לשון עמידה ונציבה לא ישמשו דווקא על העמידה בזקיפת קומה הפך השכיבה והישיבה, אבל ישמש גם על מעמד התועלתי (בייאשטאנד)... ויעקב שהיה כעת נדחה מפני עשו אחיו, וגם נלקחו ממנו כל נכסיו... והיה נפרד מאבותיו, מתרחק מקדושת א"י להתנודד לחו"ל, שאין ספק שכל אלה היו מצערות את לבבו, ונראה לו במראה הנבואה מאת ה' שהמקום יהיה בעזרתו וישמרנו בכל אשר ילך וכדומה מן ההבטחות הטובות זמניות ונצחיות כמוזכר במאמר הש"י אליו, לכן אמר מקודם בדרך כלל **והנה ה' נצב עליו**

כלומר המקום ב"ה עומד לימין עזרתו ... והכל הולך אל כוונה אחת להרחיק ההגשמה,

והמתרגמו כמו אנכי נצב על עין המים, מגשם את הבלתי ראוי להגשימו.

זהו אחד הפסוקים בו מקלנבורג נעזר בתרגומו לגרמנית על מנת להסביר את דבריו. הוא מתרגם את המילה "ניצב" ל beistehen שפירושו לתמוך מבחינה נפשית, בעוד הפירוש המילולי של ניצב, עומד הוא stehen. על ידי שימוש מותחכם בשפה הגרמנית הוא משנה את משמעותה של המילה ומסיט את המושא "עומד עליו" – לא על הסולם, כי אם על יעקב. מבחינת תוכנו של הפירוש הוא אינו מתרחק מהפשט כל כך, שכן בהמשך הדברים האל מבטיח שישמור עליו: "וְהִנֵּה אֲנֹכִי עֹמֵד וְשֹׁמְרֵיךָ כָּל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ" (פס' טו). מבחינת ההגשמה, מקלנבורג הצליח להרחיק את הגשמתו של האל, במקום לייחס לו פעולה פיזית, הוא מייחס לו פעולה נפשית.

מלבי"ם:

והנה ה' ניצב עליו. **שנדמה לו בדמיונו שה' מתקומם במקום** וכמו שנאמר: "אוי לי כי נדמיתי כי את המלך ה' צבאות ראו עיני" ... אבל הרואה באספקלריא שאינה מאירה יראה מחזה ודמיון, כמו יעקב שנדמה לו שה' מתקומם במקום וניצב עליו, לכן כתיב ראה ...

מלבי"ם מצטט את הזוהר ומבסס עליו את פירושו. לדעתו יעקב ראה בצורה כלשהי את האל עומד על הסולם. בעוד מקלנבורג מפרש את האירועים בצורה שונה מהמובן בפסוק (עומד לא במשמעות מילולית אלא מופשטת), מלבי"ם מפרש את צורת הראיה של יעקב בצורה שונה. הרחקה מעין זו שנקט בה מלבי"ם אינה מספקת את מקלנבורג שהעדיף להרחיק את התיאור כולו.

5. שמות כד, י: "וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבַנַּת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם

לְטַהֵר"

הכתב והקבלה:

ותחת רגליו כמעשה וגו'. לולי יראתי הייתי אומר שאין הדברים האלה מוסבים עליו יתברך, המרומם מכל אופני הגשמה לבלי תכלית, אמנם כל המאמר הזה מוסב על האנשים הנכבדים האלה אשר זכו למראה האלהית, כאשר נאמר עליהם ברישי דקרא ויראו את אלהי ישראל; והוא, כי האדם להיותו מחובר מגוף ונפש, מחלק עליון מנשמת אלוה ממעל, ומחלק תחתון השפל והנבזה בערך אל השני, והחלק הפחות הזה נקרא בשם תחת, ... והוא החלק הגשמי שבאדם... ושם רגליו הנאמר כאן הוא לדעתי שם כנוי על

תהלוכות רעיונות בעיונות... ואפשר ששם רגל בעניינים כאלה הם על דרך מליצה, כמו האיש ההולך בארץ נכרי' להתוודע ולהתגלות המסתורים והמטמונים המוצאים והמובאים הנעלמים מעיני מדינה אחרת יקרא בשם מרגל ... ככה האיש הזוכה להסתכל מראות נבואיות הנעלים מהשגת שאר בני אדם יתואר בשם זה ... והנה יתאר המקרא פה על דרך מליצה, את משה ואהרן אשר זכו למראה האלהית בשם רגליו, ע"ש התהלוכות רעיונותיהם הרוחנית מעלה מעלה עד שזכו להסתכלות הנפלא הנעלם מעין כל חי; וטעם אמרו ותחת רגליו, החלק התחתון, ירצה החומרי והגשמי של המרגלים והמסתכלים האלה, היה כלבנת הספיר וכעצם וגו', ר"ל חלק חומריותם היה מזוכך ומטוהר עד מאד, ולסבה זו זכו להשגה גדולה ונפלאה כזאת; ...

פסוק זה הוא אחד הקשים ביותר להסבר שכן לכאורה הוא מתאר את מראה האל שאין לו דמות וגוף. מקלנבורג פותח בהסתייגות "לולי יראתי הייתי אומר שאין הדברים האלה מוסבים עליו יתברך", ולמרות ההסתייגות ממשיך ומפרש שהדברים אינם מוסבים על האל. בתמרון לשוני, יצירתי אך בלתי מבוסס, מסב מקלנבורג את התיאור שבפסוק מהאל למשה ואהרן שזכו "להשגה גדולה ונפלאה כזאת". למעשה מקלנבורג אינו מסביר איזו השגה השיגו משה ואהרן, כך שהפסוק לא בא על פתרונו.

מלבי"ם:

... ועל פי זה אמר פה "ויראו את אלהי ישראל" שהזקנים השיגו הנהגת ה' שנהג עמם אז שהייתה הנהגה נסיית למעלה מן המערכת שבזה נקרא אלהי ישראל אל בשם אלהים סתם, וראו "תחת רגליו כמעשה לבנת הספיר", שכבר ביאר במורה נבוכים שהרגל ברוחניות מורה על המסובב ממנו, כי השיגו שהשפע יורד מעולם האצילות אל עולם הכיסא, שהוא תחת רגליו שלשם תגיע השפעתו, ראו שתחת עולם האצילות שעל הכיסא הוא עולם הכסא שראוהו כמעשה לבנת הספיר, והוא עצמו מה שראה יחזקאל כמראה אבן ספיר דמות כיסא, רק שיחזקאל ראה כמראה אבן והם ראו כמעשה לבנת, שיש הבדל בין אבן ובין לבנה, שהאבן מתהווה בטבע לא על ידי מעשה בני אדם, והלבנה עשויה על ידי בני אדם רומסים בחומר... אבל בעת שראו הזקנים את המרכבה, אז הייתה הנהגה בדרך הנסיי שופעת מעולם הכיסא לפי מעשה הדור וצדקתם, לכן ראו לבנת הספיר שהלבנה נעשה על ידי בני אדם, והדור ההוא זכו לזה אז על ידי הלבנים שעשו במצרים וקושי השעבוד...

מלבי"ם הולך בעקבות רמב"ם במורה נבוכים ומאמץ את שיטתו בפירוש הביטויים המגשימים. הוא מפרש את הפסוק בצורה סימבולית, תוך שהוא מאריך בפירוט הסמלים ומשמעותם. אין בדבריו ניסיון להסב את מושא התיאור מהאל לגורם אחר, כפי שעשה מקלנבורג.

סיכום

מקלנבורג משקיע בפירושו מאמצים גדולים בהרחקת תיאורים מגשימים של האל. הוא אימץ את שיטתו של הרמב"ם, כפי שניתן להבין מתוכן הפירושים ומהתייחסויות ישירות אליו. לעומתו מלבי"ם מתייחס לנושא רק לעיתים ובאופן פחות שיטתי. בדיון על יחסו של מקלנבורג לחטאי האבות הובאה השערתו של פריש כי מקלנבורג העמיד מערכת של מטרות שעיקרן שמירה על כבוד: כבוד האבות, כבוד האל (הרחקת הגשמה) וכבוד הנוסח.⁴⁰³ נראה אם כן, שגם במקרה זה הפולמוס והאווירה בתקופתו של מקלנבורג השפיעו על קביעת מטרותיו הפרשניות, במקרה זה המטרה להרחיק את התיאורים המגשימים.

⁴⁰³ עיין בסיכום הפרק: "יחס הפרשנים למעשי האבות"; פריש, מקלנבורג- חטאי האבות, עמ' 115.

6. סיכום ומסקנות

גיבושה של התנועה הרפורמית במאה הי"ט והפולמוסים שהתנהלו בינה ובין האורתודוקסיה המתהווה עומדים ברקעם של כתיבת הפירושים "הכתב והקבלה" ו"התורה והמצווה", כפי שהעידו מחברי הפירושים. מחקר זה ביקש להתחקות אחר הפולמוס בפירושיהם לתורה של ר' יעקב צבי מקלנבורג ור' מאיר לייבוש בן יחיאל מיכל מלבי"ם, בניסיון למצוא עקבות ועדויות לפולמוס בתוכן הפירושים ובשיטת הפרשנות. כפועל יוצא של המחקר נשאלה שאלת השפעתו של מקלנבורג על מלבי"ם שכתב מספר שנים אחריו.

ראשית נלמד הרקע ההיסטורי של התקופה הנדונה, תוך מתן דגש לתהליכים בדת ובתרבות. המאה הי"ט התאפיינה בעלייתה של הרפורמה, גיבוש זהותה של האורתודוקסיה ובאופן כללי ניתן לומר שזו תקופה של חידושים רבים, בה המובן מאליו כמעט ואיננו קיים. בתחום לימודי המקרא חלה התערורות ופריחה של לימוד המקרא בכלל ושיטת הפשט בפרט. בדיקת הפירושים העלתה שישנה השפעה של האירועים האקטואליים על הפירושים, אולם לא במידה רבה כפי שניתן היה לצפות.

בתוכן הפירושים – נמצאו מספר התייחסויות לרפורמים ולתנועת הרפורמה. בהקדמות לפירושים, שני הפרשנים מציגים את השינויים בתחום הדת כמדברנים לכתיבת הפירושים. מקלנבורג תיאר את המצב הדתי והלימודי הרעוע בימיו, ומלבי"ם התייחס ישירות לועדת הרבנים בבראונשווייג, אירוע שהוכר על ידי היסטוריונים שונים כאחד האירועים המכוננים של האורתודוקסיה, לא פחות משל הרפורמה. גם בגוף הפירושים נמצאו התייחסויות שונות העשויות לרמוז לרפורמים. מאלף במיוחד הוא פירושו של מלבי"ם למדרש ארבעת הבנים המובא בפירושו לפרשת בא, בו הוא מתייחס לרפורמים ולהצעותיהם במפורש. כפי שנכתב בגוף המחקר, מלבי"ם לא הרבה לחרוג מתחומי הפסוק המפורש ולא הרבה לרמוז לאירועים בני זמנו, ועל כן פירוש זה הוא מיוחד עוד יותר.

הנושא המרכזי בו עסקו מקלנבורג ומלבי"ם הוא הקשר שבין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, דבר המובע בשמות הפירושים "הכתב והקבלה", "התורה והמצווה". מלבד פירושים המדגימים את הקשר בין התורה הכתובה ומדרש ההלכה, נמצאו גם מקומות בהם הפרשנים מוכיחים את קיומו של קשר כזה באופן עקרוני. מלבד הויכוחים התיאורטיים שהיו נחלת התקופה, התנהלו ויכוחים ודיונים סביב מצוות מסוימות. ניסינו למצוא הד לדיונים אלה בפירושים. באופן טבעי כל

פרשן בחר לאילו נושאים להתייחס ועשה זאת על ידי גורמים מזמנים מסוגים שונים בפסוקים המתפרשים, וכך לא לכל נושא הלכתי התייחסו שני הפרשנים. שמירת שבת וברית מילה, שהן מצוות מרכזיות ומידת שמירתן עשויה להצביע על השתייכות ליהדות, זכו להתייחסותם של שני הפרשנים. מלבד זאת בחר כל פרשן להתייחס לסוגיות נוספות כגון: כשרות, קטניות בפסח, טבילה במקווה כשר ועוד. היצמדותו של מלבי"ם למדרש ההלכה אפשרה לו חופש ביטוי מועט יחסית, ולכן התייחסויות בנושאים ספציפיים מצאנו אצל מלבי"ם בפירושו לבראשית ובפירושו למדרש ארבעת הבנים שהוזכר לעיל. מקלנבורג, שפירש את הפסוקים באופן סלקטיבי ולא הוכרח להיצמד למדרש ההלכה, זכה לחופש רב יותר שאפשר לו להביע את עמדותיו בנושאים שונים.

בשיטת הפירוש- מקלנבורג קבע לעצמו שלוש מטרות בפירושו את הסיפור המקראי, ונראה כי מטרות אלה היו פועל יוצא של רצונו להגן על כבודה של התורה. קשה לקבוע באופן חד משמעי כי הפולמוס השפיע על שיטת פרשנותו, אולם מכיוון שזהו המניע העיקרי, אם לא היחיד, לכתיבת הפירוש נראה שיש לתלות בפולמוס את ההשפעה על השיטה כמו על תוכן הפירוש. ניסוח הדברים בהקדמות לפירוש הכתב והקבלה מסייע להנחה זו.

בפירושו של מלבי"ם ההשפעה על שיטת הפירוש היא פחות מובהקת. נושאים שנדונו על ידי מקלנבורג חזרו גם אצל מלבי"ם אולם בעצמה פחותה. למשל, הגנתו של מלבי"ם על כבוד האבות אינה חסרת פשרות כשל מקלנבורג. פירוש הכפילויות והדקדוק בלשון התורה, בחלק ההלכתי אך גם בחלק הסיפורי, מצביעים על יחסו של מלבי"ם לתורה שבכתב, יחס הנובע בוודאי מתגובה לערעור במעמדן של התורה שבכתב והתורה שבעל-פה בתקופתו. מלבי"ם מתרכז בחוק, ושם עיקר הפולמוס שלו. בפירושו לסיפור הוא מגן על כבוד התורה ונוסחה ומתפלמס עם כל מיני תפיסות של התקופה אך לא באותו היקף כמו מקלנבורג.

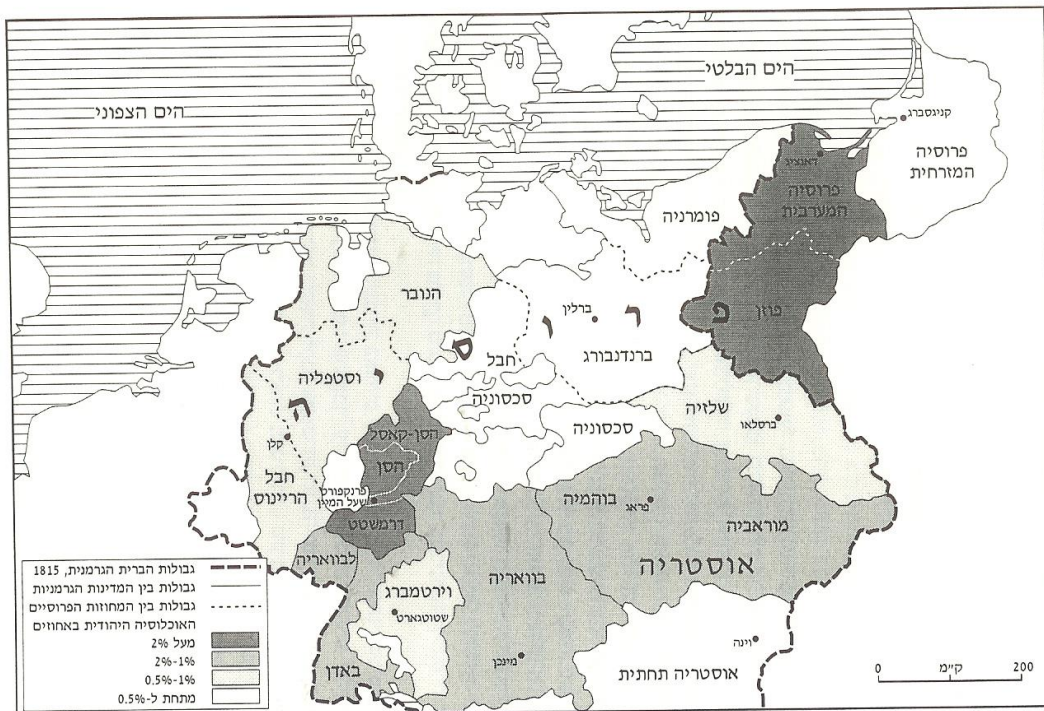
במבט ראשון מקלנבורג ומלבי"ם הם שני פרשנים בני אותה תקופה המגיבים לאותו נושא ומונעים על ידיו לכתיבת פירוש לתורה. עיון מדוקדק בתוכן הפירושים ובדרך הפרשנות הוכיח כי אנשים בעלי דעות דומות עשויים להגיב לאירועים דומים בצורה שונה. כאן אנו מגיעים לשאלת השפעתו של מקלנבורג על מלבי"ם. מלבי"ם לא מזכיר בהקדמה לפירושו אף פרשן שקדם לו ובהתייחסו לאתגרי התקופה הוא מתעלם בצורה מפתיעה ממקלנבורג שהגיב לאותם אתגרים עליהם הוא מצביע. התעלמות זו בולטת אף יותר בהזכירו את צמד המילים "הכתב והקבלה" מבלי להתייחס לפירוש הנושא שם זה. פתרון אפשרי אחד הוא שמלבי"ם לא הכיר את פירושו של מקלנבורג.

אפשרות זו לא נראית סבירה, שכן מקלנבורג היה רב מוכר וידוע בתקופתו ופירושו זכה למספר מהדורות עוד בחייו, דבר המעיד על תפוצתו והצלחתו. נראה לי כי מלבי"ם הכיר את פירושו של מקלנבורג והזדהה עם מטרותיו, אך חש שהלה לא מיצה את הנושא כלל. שיטתו של מלבי"ם השונה באופן מהותי מזו של מקלנבורג בפירושו למדרשי ההלכה עשויה להוכיח כי מלבי"ם בחר לעצמו דרך שיטתית יותר שלדעתו תעמוד במטרה של איחוד התורה שבכתב עם התורה שבעל-פה בצורה טובה יותר. מקלנבורג הניח כי מדרשי ההלכה טבועים בכתובים, ונמסרו יחד עם התורה שבכתב מסיני (מדרש מקיים). לעומתו מלבי"ם הניח כי מדרשי ההלכה יוצרים את ההלכה, אך הם עושים זאת על פי כללים קבועים מראש שניתנו יחד עם התורה. כללים אלה נוסחו בחיבור המקדים את פירושו לחומש ויקרא, "אילת השחר". ייתכן כי ההבדל בתפיסת שני הפרשנים את הדרשות הוא זה שהניע את מלבי"ם לכתובת פירוש חדש, אך ייתכן גם שזוהי השיטה שמלבי"ם אימץ לעצמו בבואו להתמודד בצורה יסודית יותר עם אותן הבעיות איתן התמודד מקלנבורג לפניו.

לאורך המחקר נמצאו מספר מקרים בהם פירושו של מלבי"ם דומים ביותר לפירושי הכתב והקבלה. מלבי"ם, כמקלנבורג, מכנה את אברהם "ראש המאמינים" בפירוש על אותו פסוק (בר' טו,ב). מלבי"ם כמקלנבורג מצדיק את יעקב בפרשת קניית הבכורה באמרו שעשו הפקיר אותה. פירושו של מלבי"ם לפרשת דינה (בר' לד, הוזכר במספר פרקים במחקר) נוקט קו הגנה דומה לזה של מקלנבורג: האחים השכימו להרוג את מי שקם להרגם. גם בתחום ההלכתי מצאנו דמיון: מקלנבורג מפרש שציון המקום "בין עיניך" אינו מתייחס לעיניים החיצוניות אלא למקור הראיה בתוך הראש, שהוא מקום הנחת התפילין. מלבי"ם פירש בצורה דומה, אם כי הוא לא הרחיב והסביר כיצד הגיע לפירוש זה. מקרים אלה מחזקים את השערתנו שפירוש הכתב והקבלה עמד לנגד עיניו של מלבי"ם בבואו לכתוב את פירושו.

בסקירתנו את התקופה הבאנו את דעתנו של יעקב כ"ץ כי האורתודוקסיה היא תגובה לאירועי השעה וכי אירועים חיצוניים גרמו לה לעצב את דרכה הייחודית. מקלנבורג ומלבי"ם אינם שייכים באופן מובהק לאורתודוקסיה בהגדרתה הזאת. שניהם חשופים לעולם החדש, מגיבים לו וניזונים ממנו: חיבוריהם של משכילים שונים מהווים השפעה ומקור לפירושיהם ומקלנבורג מודע היטב להתפשטותה של השפה הגרמנית ולחשיבותה כשפת דיבור ולימוד. מבחינת עולמם הדתי נראה כי מקלנבורג עשה צעד קדימה לעומת מלבי"ם. הוא הסכים לשינויים מסוימים בסדרי התפילה והשלים עם לימוד התורה בגרמנית ועם זאת לא הסכים להתפשר על קיומה של אף

מצווה. לעומתו, מלבי"ם היה עקשן ולא היה מוכן לשום שינוי או משא ומתן עם בעלי דעות שונות ממנו, דבר שעלה לו בכס הרבנות לא פעם ולא פעמיים. מבחינות מסוימות מלבי"ם הוא איש השכלה יותר ממקלנבורג, יצירתו אינה מוגבלת לפרשנות והוא גילה רגישות ספרותית רבה, השכלתו הכללית הייתה רחבה, גם אם באה מכלי שני ושלישי, אך למרות זאת הוא השתייך לעולם המסורתי הקדם-אורתודוקסי.



מפה 1. חלקם היחסי של התושבים היהודים במדינות גרמניה הגדולות ובמחוזותיה של פרוסיה, 1816

⁴⁰⁴ מתוך: מאיר, יהודי גרמניה, ב, עמ' 56.

8. נספח 2: השוואה בין תרגומים לתורה

בטבלה שלהלן הובאו רק המקומות בפירוש הכתב והקבלה לבראשית בהם מעיר הפרשן על תרגום שגוי לגרמנית. הטבלה מביאה את הערתו של הפרשן לגבי התרגום ואת התרגום הגרמני כפי שמופיע בתרגום הנלווה לפירוש הכתב והקבלה, בתרגומו של מנדלסון, בתרגומו של ג' סלומון ובתרגומו של צונץ. שלושת התרגומים הללו נבחרו על פי שני קריטריונים: פרסומם בשנים רלוונטיות לכתבת הכתב והקבלה ומידת הפופולריות שלהם. א' ברויאר מציין כי למרות שלא ידוע מה היה יחסו של מקלנבורג לתרגום בעריכת צונץ, ידוע כי גישתו למקורות הקלאסיים ולשאלות היסטוריות הייתה שונה באופן מהותי מגישתם של המתרגמים (ארנהיים, זקש, פירסט וצונץ עצמו).⁴⁰⁵

לצד התרגומים לגרמנית הובאו משמעויות התרגום בעברית. אני מודה לגב' אסתר גוגנהיים על עזרתה בתרגום המילים הגרמניות.

תרגום צונץ ⁴⁰⁹	תרגום ג' סלומון ⁴⁰⁸	תרגום מנדלסון בביאור ⁴⁰⁷	תרגום הכו"ק מה' שניה ⁴⁰⁶	פירוש הכתב והקבלה	המקור	
Gott	Gott	Gott	דער אללגעענווארטיגע (הנמצא בכל מקום ובכל זמן; בשימוש גם היום)	...והמתרגם אלהים (גאטט) אינו לפי הוראת המלה עצמה	א, א: "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ"	1

⁴⁰⁵ ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה, עמ' 282, הערה 74.

⁴⁰⁶ מקלנבורג, תרי"ב.

⁴⁰⁷ מנדלסון, הביאור. כאן מתוך מהדורת פשט 1861, בה הודפס התרגום לגרמנית באותיות גותיות ולא באותיות עבריות, כפי שהיה במהדורה הראשונה.

⁴⁰⁸ סלומון, תרגום.

⁴⁰⁹ צונץ, תרגום.

der Ewige, Gott	Gott der Herr (אדוני)	ewige (נצחי)	אללהערר (אדוני הכל יכול, נוכח)	והמתרגמו (עוויגער) אינו לפי העיקרית	ב, ד : "אֱלֹהִים תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם"	2
die Fluth der Wasser	Wasserfluth	Sündfluth (Sünd – חוטא, דומה לביטוי המקובל למבול של נח. מנדלסון יוצר כאן משחק מילים בין מבול לחוטא)	וואסערפלוטה (Flut- שטף, זרם גואה, גאות, ביטוי כפול)	והמתרגמו זרם שטף (זינדפלוטה) אינו לפי העברי (רל"ש) ⁴¹⁰	ו, יז : "וַאֲנִי הִנְנִי מְבִיא אֶת הַמַּבּוּל מִן הָעַל הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ חַיִּים..."	3
die Schleusen des Himmels	die Schleusen des Himmels	Schleusen פתחים שבסכר	דיא שליזען דעס היממעלס	והמתרגם ארבות לשון מסגרות (שליזען) אינו על פי לשון העברי ⁴¹¹	ז, יא : "יְיָ יוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל מַעֲיָנוֹת תְּהוֹם רָבָה וְאַרְבַּת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ"	4

⁴¹⁰ שפירא, הרכסים לבקעה : "ומעתיקים לועזים תרגמוהו זרם ושטף (זינדפלוטה) ואין זה תרגום העברי".

⁴¹¹ כך אומר גם שפירא, הרכסים לבקעה, אך פירוש זה לא מובא בשמו.

<p>Verbrüdete sind wir (להיות קרובים, בעלי יחסים טובים)</p>	<p>לא מתרגם אנשים</p>	<p>משמיט את המילה אנשים בתרגומו</p>	<p>לא מתרגם את כל חלקו האחרון של הפסוק "כי אנשים אחים אנחנו"</p>	<p>"והאשכנזי השמיט לתרגם מלת אנשים כי מיותר היה בעיניו"⁴¹²</p>	<p>5 יג, ח: "וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל לוֹט אֶל נָא תְּהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין רַעִי וּבֵין רַעֲיֶדָה כִּי אֲנָשִׁים אֲחִים אֲנָחְנוּ"</p>
<p>ein Fremdling... wird</p>	<p>Fremd sein (להיות זר)</p>	<p>Fremdling sein wird (יהיה תמיד זר)</p>	<p>פרעמדלינג</p>	<p>"והמתרגם מלת גר (פרעמדלינג) אין לו התקשרות בארץ לא להם"-</p>	<p>6 טו, יג: "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם דָּדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרָעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם..."</p>

⁴¹² פירוש זה לא מופיע במהדורה השנייה של הכתב והקבלה בה התפרסם התרגום.

<p>טז, ב :Siehedoch ד, יד :siehe שמות ו, יב : siehe</p>	<p>טז, ב : Siehe doch ד, יד :siehe</p>	<p>טז, ב : Siehe ד, יד : Siehe שמות ו, יב : מנדלסון לא מתרגם זיעהע</p>	<p>לא כותב זיעהע</p>	<p>"ומעתיקי התורה ללשון אשכנזי האחרונים הרגילו עצמם לתרגם בכ"מ מלת הן הנה (זיעהע) כמלת הקריאה (אינטעריעקטיאן, עמפפינדונגסווארט ,) ואם תבדוק אחריהם בעין יפה תמצא על הרוב שאין מקום בו אל מלת הקריאה ובפרט כשהדבור נכח אל הש"י, כמן הן גרשת אותי היום (ד, יד), הן בני ישראל לא שמעו אלי (שמות ו, יב)"</p>	<p>טז, ב : "ותאמר שְׂרֵי אֶל אַבְרָם הִנֵּה נָא עֲצָרְנִי ה' מִלְּדַת בָּא נָא אֶל שְׁפָחָתִי אוּלֵי אֲבָנָה מִמֶּנָּה וַיִּשְׁמַע אַבְרָם לְקוֹל שְׂרֵי"</p>	<p>7</p>
<p>Dann hob sich Abraham weg von seiner Leiche השוכב</p>	<p>Und als er aufgestande n war von seinem Todten</p>	<p>Sodann stand Abraham auf von seinem Todten</p>	<p>שטאנד אברהם אויף פאן זיינעם טאדטען (ההבדל בין שלושת התרגומים הוא מבחינת הזמנים, סדר הפעולות)</p>	<p>"ובדרכו תרגמו הלועזים (שטאנד אויף פאן זיינעם טאדטען). ודרך זה מגונה לאיש ההמוניי מכש"כ לאברהם"⁴¹³</p>	<p>כג, ג : "וַיִּקָּם אַבְרָהָם מֵעַל פְּנֵי מֶתוֹ וַיֵּדְבֶר אֶל בְּנֵי חֵת לֵאמֹר"</p>	<p>8</p>

⁴¹³ פירוש זה לא מופיע במהדורה השנייה של הכתב והקבלה בה התפרסם התרגום.

alt und lebenssatt	alt und lebenssatt	lebenssatt (שבע) (satt)	איבערפֿלוס (שפע, שיש לו הכל)	"...ותענוג זה הרוחני הוא באמת שביעה נפשית (פעגניגען), ואין לתרגמו (לעבענסזאטט), כי יש במשמעות לשון זה גם המיאוס בחיים (איבערדרוסס ⁴¹⁴) להיותו כמשא כבד על שכמו, כענין שבעתי עולות אילים, פן ישבעך ושנאך"	9 כה, ח : "וַיִּגְנוּעַ וַיָּקַמַת אַבְרָהָם בְּשִׁיבָה טוֹבָה זָקֵן וְשָׁבַע וַיֹּאמֶר אֵל עַמּוּי"וֹ
ich will mich stellen an den Wasserquell der Ewige stand über ihr und sprach	Gott stand neben ihm und sprach (ליד – פיזית)	ich stehe hier bei der Wasserquelle stand : יג : oben darauf (עמד מעל, פיזי)	כד, יג : דא שטעהע איך אן דעם וואססערקוועל כח, יג : שטאנד איהם ביא- (לתמוך בו נפשית), beistehen שליטה מתוחכמת בגרמנית)	"והמתרגמו כמו אנכי נצב על עין המים (כד, יג), מגשם את הבלתי ראוי להגשימו"	10 כח, יג : "וַהֲנִיָּה ה' נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וְאֱלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנַנָּה וּלְזָרְעֶךָ"

⁴¹⁴ למילה זו משמעות שלילית, בעוד שהמילה lebenssatt יכולה להתפרש במשמעות חיובית או שלילית.

So sterbe ich	So sterbe ich	So sterbe ich (אני מתה, הווה)	זא בין איך איינע אבגעשטארבענע (תיאור מצב, absterben לקמול, לנבול)	"ואין לפרשן אני חפצה במיתתי ואבחרה מות מחיים (זא שטערבע איך) דא"כ הל"ל בלשון עתידי"	ל,א: "... וַתִּקְנָא רַחֵל בְּאַחֲתָהּ וַתֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הֲבָה לִי בָנִים וְאִם אֵין מֵתָה אֲנֹכִי"	11
habbe dennoch obgesiegt	auch siegte ich (ונצחתי גם)	bin ihr auch beigekommen (לבוא לעזרה/ להשיג אבל לא לעבור)	אויך האבע איך'ס פערמאכט	"והמפרשים מלת יכולתי ענין הנצוח (בייקאממען, ערוונגען), אין לו טעם, כי במה נצחה רחל את לאה" (ערוונגען – להשיג הישג אישי. ביטוי לא תחרותי)	ל,ח: "וַתֹּאמֶר רַחֵל נִפְתְּלוּ אֱלֹהִים נִפְתַּלְתִּי עִם אַחֲתִי גַם יָכַלְתִּי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ נִפְתָּלִי"	12
Ich lasse dich nicht los, du habest mich denn gesegnet	Nicht eher werde ich dich entlassen, du habest mich denn gesegnet	ich lass dich nicht gehen, du habest mich denn vorher gesegnet המלאך מברך מטעם עצמו. תרגום מילולי.	איך ווערדע דיך ניכט ענטלאססען, דוא האבעסט דען מיינען זעגען אנערקאננט. השימוש בפועל אנערקאננט מורה על היותו של המלאך צינור להעברת ברכת האל. המלאך לא מברך מטעם עצמו.	...ותרגומו (וויירדעסט מיר דען זעגען אנערקאננט האבען), ואין לתרגמו (מיד געזעגענט האבען), כי יעקב לא יבקש ברכה מאמצעי זולת מה' לבדו:	לב, כז: "וַיֹּאמֶר שְׁלַחְנִי כִּי עֲלֶה הַשָּׂחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלַּחְךָ כִּי אִם בְּרַכְתִּנִּי"	13

Unfall	Unfall	Unglück (חוסר מזל, מצב)	אונפאלל (תאונה, אירוע יותר ספציפי)	"אסון. מיתה שלא כדרכה אם בידי אדם או בידי ה' וכדומה, והמתרגמו מכשול (אונגליקק), אינו לפי העברי (רל"ש) 415,"	מב, ד : "וְאֵת בְּנֵימִין אָחִי יוֹסֵף לֹא שָׁלַח יַעֲקֹב אֶת אָחִיו כִּי אָמַר פֶּן יִקְרָאָנוּ אֲסוֹן"	14
der erstgeborene nach seiner Erstgeburt, und der Jüngere nach seiner Jugend	Der aeltestenach seinem Alter, und der Jüngste nach seiner Jugend	Der Aelteste nach seinem Alter, und der Jüngste nach seiner Jugend	דער אלטערע נאך זיינעס אלטער אונד דער יינגערע נאך זיינער יוגענד Younger, (older)	"ולפי זה המתרגם הבכור (דער אלטעסטע) והצעיר (דער יינגסטע) אינו נכון, אמנם תרגומו הנכון (דער אלטערע נאך פעהאלטניסס זיינעס אלטערס מיט דעם יינגערן) (רש"פ), 416"	מג, לג : "וַיָּשְׁבוּ לְפָנָיו הַבְּכוֹר כְּבָלְתוֹ וְהַצֵּעִיר כְּצַעֲתוֹ וַיִּתְמְהוּ הָאֲנָשִׁים אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ"	15

⁴¹⁵ שפירא, הרכסים לבקעה: "והמתרגמו מכשול (אונגליקספאלל) לא תרגם העברי. שאין אסון כי אם מיתה בידי אדם או חיה וכיוצא".

⁴¹⁶ פפנהיים, יריעות שלמה, חלק ג, דף יב ע"ב – יג ע"א.

9. נספח 3: הידיעה על פטירתו של מקלנבורג

הידיעה על פטירתו של מקלנבורג כפי שהתפרסמה בגיליון "המגיד" מי"ד אייר תרכ"ה :

קעניגסבערג. גאון צבי ישראל איננו. בעשירי לירח ניסן בשעה העשירית בבוקר גוע וימת הרב הגאון החכם הצדיק המפורסם גאון עוזנו צבי תפארתנו מוהר"ר יעקב צבי מעקלענבורג זצ"ל אב"ד דק"ק קעניגסבערג. כל לב דוי ועל עפעפי כל איש אוהב תורה וחכמה תשכון צלמות על אבדן צדיק וגדול בישראל כמוהו, ועמו יחד מתו תורה גם חכמה בעירנו ק"ב. דעת המקום ודעת הבריות הייתה נוחה הימנו, כי לא על התורה והעבודה בלבד היה חי תחת השמש אבל פעל ועשה הרבה מאוד לטובת כל אדם. הוא הרבה עצה הגדיל תושיה, והרחיב גבול התורה בחיבוריו היקרים והנכבדים אשר עשו לו שם עולם לא יכרת. הצדיק נאסף והלך למנוחות שאננות בשיבה טובה. בן שבעים ושמונה היה במותו. סימן יפה לצדיק שלא נספד כהלכה, כי כן ציווה עליו לפני מותו, גם שלא לקונן עליו בשירים כהמנהגים אשר חדשים מקרוב באו. כבוד גדול עשו לו עדת ישראל במותו. מנהיג העדה קיים דברי המת אשר בקש לפני מותו לקרוא את דבריו (אשר חיבר המנוח ואשר התודה קודם מותו) על קברו בשוב עפרו למנוחותי, וגם בכל שלוש ימי אבלו קוראים את דברי המנוח בבית הכנסת. תוכן דבריו הוא: המנוח מבקש מחילה מכל איש אשר פגע בכבודו או הלבין פניו בפניו או דבר דבר קל נגד כבוד איש שלא בפניו, בין ברצון ובין בשגגה, וכה אמר: "זכור נא אחי ואל תשכח כי רק אדם הייתי בשגם הוא בשר, והבשר לא יכנע תמיד תחת ממשלת הרצון הטוב; על כן סלח ומחל לי אחי! אם אולי פגעתי בכבודך! הרוח שהיה קשור בגוף העפר המונח בקבר מבקש ממך שתסלח לו למען לא יוכרח לתת דין וחשבון גם על חטאתו נגדך בעת יעמוד לפני כס שופט כל הארץ, ובסלחך לי תחשוב לך זאת לצדקה. גם אתם ראשי ומנהיגי העשה, אנשי שלומי אשר הטיבותם עמדי! אולי לא מלאתי עבודת הציבור כראוי ועל כן היו תשלומי השכירות אשר קבלתי מכם בעד משכורתתי, כגזל בידי; פן אשמתי בהוראותי להטריף דבר כשר וגמרתי נזק ממון אשר על פי הדין הייתי מחויב להשיב הנזק לבעליו, על כן מבקש אנכי מחילה וסליחה מכל אחד ואחד מכם לבלי אבוא על כל אלה במשפט וכו'. עכ"ל.

נשמת הצדיק הטהורה הלכה למנוחות ואותנו עזבה לאנחות. כיתומים נשארנו עיר קעניגסבערג, נשארנו בלי אב לתורה ועבודה. מי יסד לבותנו בתנובות פרי הדעת. עתה ישבה בדד העיר קעניגסבערג. פנה הודה, זיוה והדרה. ציץ הזהב נזר הקודש לוקח מעל ראשנו. גם בני ציון ת"ו היקרים נאנחים, כי דורש שלומם וטובתם כל ימי חייו איננו! הרב הצדיק זכר צדיק לברכה עסק

באמונה וחיבה יתרה לטובת אחינו בית ישראל מבקשי עזר אשר באו הנה. את דורש טובתם לא
ימצאו עוד. נסתם מקור העצה ועזרה לכל איש מצוק ומר נפש. תנצב"ה. אנכי הכותב בדמע,
תלמיד הרב המנוח זצ"ל יהודא אהרנזאהן.

10. ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים

- אטינגר, תולדות ישראל בעת החדשה, תל אביב תשכ"ט.
- אטינגר, תולדות ישראל
בעת החדשה
- A. Ajzensztejn, *Die jüdische Gemeinschaft in Königsberg*,
Hamburg 2004.
- אייזנשטיין, יהודי
קניגסברג
- אלה דברי הברית, אלטונה תקע"ט.
- אלה דברי הברית
- מ' אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי השכלה והאמנציפציה,
ירושלים תשכ"א.
- אליאב, החינוך היהודי
- Y. Elman, "The Rebirth of Omnisignificant Biblical Exegesis
in the Nineteenth and Twentieth Centuries", *JSIJ* 2 (2003),
pp. 199 – 249.
- אלמן, הולדתה מחדש
- א' אשכנזי, מעשי ה', ירושלים תשס"ה (י"ל לראשונה ונציה שמ"ג)
- אשכנזי, מעשי ה'
- י' בלאו, תורת ההגה והצורות, תל אביב תשל"א.
- בלאו, תורת ההגה
והצורות
- צ' בלומברג, "בעיית מילות ההגשמה שבמקרא מסעדיה גאון ועד
הרמב"ם", *דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות*, ג (תשל"ג), עמ' 49
– 60.
- בלומברג, בעיית מילות
ההגשמה
- נ' בן מנחם, "שתי אגרות ר' יעקב צבי מקלנבורג", *סיני* סה (תשכ"ט),
עמ' שכז - שלב.
- בן מנחם, שתי אגרות
- D. Berger, "Malbim's Secular Knowledge and his
Relationship to the Spirit of the Haskalah", *Yavneh Review* 5
(1966), pp. 24 – 46.
- ברגר, הידע הכללי
- D. Berger, "On the Morality of the Patriarchs in Jewish
Polemical and Exegesis", in: C. Thoma and M. Wyschogrod,
- ברגר, מוסריות האבות

- (eds). *Understanding Scripture*, New York 1987. בפולמוס ובפרשנות
- E. Breuer, "Between Haskalah and Orthodoxy: The Writings of R. Jacob Zvi Meklenburg", *HUCA* 66(1995), pp. 259 – 287. ברויאר א', השכלה ואורתודוקסיה
- E. Breuer, "Post-medieval Jewish Interpretation" in: A. Berlin and M.Z. Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible*, NY 2004, pp. 1900 – 1908. ברויאר א', פרשנות פוסט ימה"ב
- מ' ברויאר (בן יצחק), **עדה ודיקנה**, ירושלים תשנ"א. ברויאר (ב"י), עדה ודיקנה
- ש' ברנפלד, **תולדות הריפורמציון הדתית בישראל**, ורשה תרס"ח. ברנפלד, תולדות הריפורמציון
- נ' גוטל, "פולמוס הפשט והדרש: תיחום הוויכוח ומיקומו", **בד"ד** 18 (תשס"ז), עמ' 5-22. גוטל, פולמוס הפשט והדרש
- נ' גוטל, "פרשנות הלכתית לתורה", **מחניים** 4 (תשנ"ג), עמ' 212 – 223. גוטל, פרשנות הלכתית לתורה

A. Guttman, <i>The Struggle over Reform in Rabbinic Literature</i> , New-York 1977.	גוטמן, מאבק על הרפורמה
ז' גורן, טעמי המקרא כפרשנות , תל אביב 1995.	גורן, טעמי המקרא כפרשנות
E. Kautzsch (ed.), <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , second english edition by: A.E. Cowley, Oxford 1910.	גזניוס
מ' מאיר (עורך), אברהם גייגר – מבחר כתביו על התיקונים בדת , ירושלים תש"ס.	גייגר, התיקונים בדת
י' גלר, "על המלבי"ם וביתו בבוקארשט ועל מאבקיו עם המשכילים", עלי ספר יט (תשס"א), עמ' 141 – 172.	גלר, המלבי"ם בבוקארשט
י' גלר, "על המאבקים בין ה"נאורים" ובין המלבי"ם בבוקארשט", סיני ק, א (תשמ"ז), עמ' רמב – רנט.	גלר, מאבק בנאורים
י' גלר, המלבי"ם – מאבקו בהשכלה וברפורמה , לוד תש"ס.	גלר, המלבי"ם ומאבקו
מ' גרינברג (עורך), פרשנות המקרא היהודית , ירושלים תשמ"ג.	גרינברג, פרשנות המקרא
מ' גרסיאל, מדרשי שמות במקרא , רמת-גן תשמ"ח.	גרסיאל, מדרשי שמות
ד' דרוק, "הגאון ר' יעקב צבי מקלנבורג", חורב ד (תרצ"ז – תרצ"ח), עמ' 171 – 178.	דרוק, מקלנבורג
י' האריס, "פרשנות המקרא והתהוות האורתודוקסיה המודרנית", הרצאות הקתדרה ע"ש רבי שמשון רפאל הירש לחקר תנועת "תורה עם דרך ארץ" , 1 – 2, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ב, עמ' 5 – 22.	האריס, פרשנות ואורתודוקסיה
J. Harris, <i>How Do We Know This?</i> New York 1995.	האריס, מנא לן

הופמן, ראיות מכריעות	ד' הופמן, ראיות מכריעות נגד ולהויזן , (תרגום מגרמנית: א' בארישנסקי), ירושלים תרפ"ח.
היידנהיים, תורת האלוהים	ו' היידנהיים, תורת האלוהים , (הוצאה מחודשת) בני ברק ואשדוד תשנ"ז.
היינמן, דרכי האגדה	י' היינמן, דרכי האגדה , ירושלים תשי"ד.
היינמן, מקור חיים	י' היינמן, חומש מקור חיים , ברלין תקצ"א-תקצ"ג.
הילדסהיימר, מנדלסון בספרות הרבנית	M. Hildesheimer, "Moses Mendelssohn in Nineteenth-Century Rabbinical Literature", <i>Proceedings – American Academy for Jewish Research</i> 55 (1988), pp. 79 – 133.
הירש, חומש	רש"ר הירש, חמשה חומשי תורה , תרגום: מרדכי בן שמשון ברויאר ירושלים תשס"ב.
הליבני, פשט ודרש	D. Weiss Halivni, <i>Peshat and Derash</i> , New York – Oxford 1991.
השל, המשכיל נפתלי הירץ וייזל	י"נ השל, "דעתם של גדולי הדור במלחמתם נגד המשכיל נפתלי הירץ וייזל שר"י" (המשך), קובץ בית אהרן וישראל מד (תשנ"ג), עמ' קי"ז – קל"א.
הר ודרובן, הופמן	M.D. Herr and David Derovan, "Hoffmann, David Zevi", in: F. Skolnik and M. Berenbaum, eds., <i>Encyclopaedia Judaica</i> , Second Edition, Detroit 2007, pp. 310-311.
וויינטראוב, תרגומי התורה לגרמנית	ז' וויינטראוב, תרגומי התורה ללשון הגרמנית , שיקאגו תשכ"ז.
וולקוב, בין ייחוד לטמיעה	ש' וולקוב, בין ייחוד לטמיעה – יהודי גרמניה 1780 – 1918 , תל אביב תשס"ג.
וולקוב, יהדות פרוסיה	ש' וולקוב, "יהדות פרוסיה – מיתוס ומציאות", הרצאות הקתדרה

- ע"ש **בראון לתולדות היהודים בפרוסיה**, 1, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ד.
- וונדר, פרשנות המקרא בגליציה, מ' וונדר, "פרשנות המקרא בגליציה", **מחניים** 4 (תשנ"ג), עמ' 388 – 392.
- וורצברגר, הכתב והמילה I. Werczberger, "Die Schrift und das Wort", *Jeschurun* 14 (1927), pp. 313 – 323.
- חת"ס, שו"ת מ' סופר (חתם סופר), **שאלות ותשובות**, ירושלים תש"ל.
- טויטו, בין פשט לדרש א' טויטו, "בין פשט לדרש – עיון במשנתו הפרשנית של המלבי"ם", **דעות** מח (תש"ס), עמ' 193 – 198.
- טויטו, רשב"ם א' טויטו, "**הפשטות המתחדשים בכל יום**" עיונים בפירושו של **רשב"ם לתורה**, רמת גן תשס"ג.
- טורי, כניסת היהודים י" טורי, **קווים לחקר כניסת היהודים לחיים האזרחיים בגרמניה**, תל אביב תשל"ב.
- טריאר, על המילה S.A Trier, *Rabbinischer Gutachten über die Beschneidung*, Frankfurt am Mein 1844.
- יוסף, יביע אומר ע' יוסף, **שו"ת יביע אומר** חלק ב', ירושלים תשט"ז.
- יולוביץ, יהודי קניגסברג H. Jolowicz, *Geschichte der Juden in Königsberg*, Posen 1867.
- ילקוט מעם לועז י" כולי, **ילקוט מעם לועז**, ירושלים תשכ"ט.
- ילקוט ראובני א"ר כ"ץ, **ילקוט ראובני השלם**, ירושלים תשנ"ה (הוצאה מחודשת).
- יעקובסון, ועידות יעקובסון (תרגום), **ועידות הרבנים בגרמניה בשנים 1844 – 1846**, ירושלים תשמ"ו.
- ישר, הגאון מלבי"ם מ"מ ישר, **הגאון מלבי"ם – חייו משנתו מאבקיו ומפעליו**, ירושלים

תשל"ו.

- כ"ץ, ההלכה במיצר י" כ"ץ, **ההלכה במיצר**, ירושלים תשנ"ב.
- כ"ץ, היציאה מן הגטו י" כ"ץ, **היציאה מן הגטו**, תל אביב תשמ"ו.
- כ"ץ, הקרע שלא נתאחה י" כ"ץ, **הקרע שלא נתאחה**, ירושלים תשנ"ה.
- לביא, מילון גרמני- עברי י" לביא, **מילון גרמני- עברי**, תל אביב 1980.
- לוונשטיין, שנות
הארבעים S.M. Lowenstein, "The 1840s and the Creation of the German-Jewish Religious Reform Movement", in: W.E. Mosse, A. Paucker, R. Rürup (eds.), *Revolution and Evolution – 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981, pp. 255 – 297.
- ליבוביץ, בראשית נ' ליבוביץ, **עיונים חדשים בספר בראשית**, ירושלים תשנ"ו (הדפסה שבע עשרה).
- ליברמן, יוונית ויוונית ש' ליברמן, **יוונית ויוונית בארץ-ישראל**, ירושלים תשמ"ד.
- לנדא, נודע ביהודה י" לנדא, **נודע ביהודה**, יורה דעה, מהדורה קמא ותנינא, ירושלים תשנ"ח.
- מאיר, הלכה ומנהג מ' מאיר, "תמורות ביחסה של היהדות הליברלית להלכה ולמנהג", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות** 11, 11 (תשנ"ד), עמ' 243 – 249.

מ' מאיר, בין מסורת לקדמה , ירושלים תש"ן. במקור:	מאיר, בין מסורת לקדמה
M. Meyer, <i>Response to Modernity</i> , Oxford 1988.	
מ' ברויאר, מ' גרץ, תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, כרך א: מסורת והשכלה, 1600 – 1780 , עורכי הסדרה: מ' מאיר ומ' ברנר, ירושלים תשס"א.	מאיר, יהודי גרמניה, א
ב' ברנר, ש' ירש – ונצל, מ' מאיר, תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, כרך ב: אמנציפציה ואקולטורציה 1780 – 1871 , עורכי הסדרה: מ' מאיר ומ' ברנר, ירושלים תשס"א.	מאיר, יהודי גרמניה, ב
M. Meyer, <i>Judaism Within Modernity</i> , Detroit 2001.	
ח"ח מדיני, ספר שדי חמד השלם , ניו יורק תשכ"ב.	מאיר, מודרנה
מלבי"ם, התורה והמצוה , ירושלים תשי"ז (דפוס צילום).	מלבי"ם, התורה והמצוה
מלבי"ם, ספר מקראי קודש , ירושלים תשי"ז (דפוס צילום).	מלבי"ם, נ"ך
ע"צ מלמד, "שיטת פרשנותו של מלבי"ם", בתוך: מ' אילן (עורך), שדה אילן ב' – ספר זכרון לאריה אילן , ירושלים תשכ"ח, עמ' 71 – 82.	מלמד, פרשנותו של מלבי"ם
מ' מנדלסון, ספר נתיבות השלום , פשט 1861.	מנדלסון, הביאור
בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, אוסף שבדרון, אוט' מקלנבורג.	מקלנבורג, מכתבים
י"צ מקלנבורג, הכתב והקבלה , לייפציג תקצ"ט (מהדורה ראשונה).	מקלנבורג, תקצ"ט
י"צ מקלנבורג, הכתב והקבלה , קניגסברג תרי"ב (מהדורה שניה).	מקלנבורג, תרי"ב

- מקלנבורג, תשכ"א י"צ מקלנבורג, **הכתב והקבלה**, ירושלים תשכ"א (צילום מהדורה רביעית).
- מקלנבורג, תשס"ו י"צ מקלנבורג, **הכתב והקבלה מהדורת לובלינג** (כרכים א-ה), בני ברק תשס"ו.
- מקראות גדולות הכתר מ' כהן (מהדיר ועורך מדעי), **חומש בראשית, מקראות גדולות הכתר**, רמת גן תש"ס.
- מרגליות, יצירתו של המלבי"ם מ' מרגליות, **קווים ליצירתו האמנותית של המלבי"ם (1809 – 1879)**, עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ס.
- מרגליות, מגמות וקווי יסוד מרגליות, **מגמות וקווי יסוד המאפיינים את הספרות העברית החרדית – מתנגדית באירופה במאות יח – יט**, עבודת גמר לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ג.
- נבו, יחסנו לחטאי אבות י" נבו, "יחסנו לחטאי אבות – אתגר חינוכי", **שנתון שאנן** ו' (תש"ס), עמ' 55 – 66.
- סגל, פרשנות המקרא מ"צ סגל, **פרשנות המקרא**, מהדורה שנייה, ירושלים תשי"ב.
- סולוביטשיק ורובשוב, תולדות בקורת המקרא מ' סולוביטשיק וז' רובשוב, **תולדות בקורת המקרא**, ברלין תרפ"ה.
- סיגל, מלחמת הקטניות S. Siegel, "The War of the *Kitniyot* (Legumes)", in: A. A. Chiel (ed.), *Perspectives on Jews and Judaism*, New York 1978, pp. 383 – 393.
- סייבו, HBOT M. Sæbø, *Hebrew Bible/ Old Testament*, Vol. I, Part II, Göttingen 2000.
- סלומון, תרגום G. Salomon, *Pentateuch*, Krotzschin 1848.
- סמט, בשמים ראש מ' סמט, "בשמים ראש של ר' שאול ברלין ביבליוגרפיה, היסטוריוגרפיה ואידיאולוגיה", **קרית ספר** מ"ח (תשל"ג), עמ' 509 –

- מ' סמט, האורתודוקסיה מ' סמט, "האורתודוקסיה", **כיוונים** 36 (תשמ"ז), עמ' 99 – 114.
- מ' סמט, מנדלסון ווייזל מ' סמט, "מ' מנדלסון, נ"ה וייזל ורבני דורס", **מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל** 1 (תש"ל), עמ' 233 – 257.
- מ' סמט, ר' שאול ברלין מ' סמט, "ר' שאול ברלין וכתביו", **קרית ספר** מ"ג (תשכ"ח), עמ' 429 – 441.
- סנדלר, הביאור פ' סנדלר, **הביאור לתורה של משה מנדלסון וסיעתו התהוותו והשפעתו**, ירושלים תש"א.
- ספר הזהר עם פירוש ביאור ידיד נפש ספר הזהר עם פירוש **ביאור ידיד נפש**, פתח תקווה תשנ"ג.
- סרנגה, ספר הישר כ' סרנגה, **ספר הישר כיצירה ספרותית היסטוריוגרפית**, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תש"ס.
- ערוך נתן בן יחיאל בן אברהם, **הערוך**, תשי"ט (צילום מהדורת לובלין תרל"ד).
- פיגו, בינה לעיתים ע' פיגו, **בינה לעיתים**, ירושלים תשמ"ט.
- פינר, מהפכת הנאורות ש' פינר, **מהפכת הנאורות**, ירושלים תשס"ב.
- פינר, מנדלסון ש' פינר, **משה מנדלסון**, ירושלים תשס"ה.
- פינר, תלמידי מנדלסון ש' פינר, "מנדלסון ו"תלמידי מנדלסון": בחינה מחדש", בתוך: **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 11, 2 (תשנ"ד), עמ' 1 – 8.
- פין, כנסת ישראל ש"י פין, **כנסת ישראל**, ורשה תרמ"ז.
- פירסט, אוצר לשון י" פירסט, **קונקורדציה אוצר לשון הקודש על התנ"ך**, לייפציג תרצ"ב.
- הקודש

- T. Fishman, "Forging Jewish Memory: *Besamim Rosh* and the Invention of Pre-Emancipation Jewish Culture", in: E. Carlebach, J.M. Efron, D.N. Myers (eds), *Jewish History and Jewish Memory*, New England 1998, pp. 70 – 88. פישמן, זיוף זיכרון יהודי
- מ' פלאי, "הרפורמה הדתית של הרב "החרדי" שאול ברלין", XLII *HUCA* (1971), עמ' א – כג. פלאי, שאול ברלין
- י' פליקס, **חי וצומח בתורה**, ירושלים תשמ"ד. פליקס, חי וצומח בתורה
- ש' פלסנר, **נוזלים מן לבנון**, ברלין תקצ"ג. פלסנר, נוזלים מן לבנון
- ש' פסברג, **סוגיות בתחביר המקרא**, ירושלים תשנ"ד. פסברג, סוגיות בתחביר המקרא
- ש' פפנהיים, **יריעות שלמה**, דיהרנפורט תקמ"ד. פפנהיים, יריעות שלמה
- ע' פריש, "שיטתו של רש"ר הירש בסוגיית חטאי האבות על פי פירושו לספר בראשית", בתוך: מ' ארנד וש' פוירשטיין (עורכים), **זרכים במקרא ובהוראתו**, רמת גן תשנ"ז, עמ' 181 – 197. פריש, הירש - חטאי האבות
- A. Frisch, "R. Jacob Zvi Meklenburg's Method in the Issue of the Patriarchs' Sins", *Journal of Jewish Studies*, LIII (2002) pp. 107 – 119. פריש, מקלנבורג - חטאי האבות
- ע' פריש, "פרשנותו של המלבי"ם למקרא", **מחניים** 4 (תשנ"ג), עמ' 370 – 379. פריש, פרשנותו של המלבי"ם
- A. Frisch, "The Sins of the Patriarchs as Viewed by Traditional Jewish Exegesis", *JSQ*, 10 (2003), pp. 258 – 273. פריש, פרשנים - חטאי האבות
- י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, א – ב, גבעתיים תשנ"א. פרנקל, דרכי האגדה

	והמדרש
מ' פרץ, "פרשת יעקב ועשו עפ"י פירושו של המלבי"ם", בשדה חמד כה (תשמ"ב), עמ' 97-102.	פרץ, פרשת יעקב ועשו
L. Zunz, <i>Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift</i> , Berlin 1863.	צונץ, תרגום
מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית , ירושלים תשכ"ה.	קאסוטו, בראשית
I. Epstein, : בתוך : "מעשה בני האלהים ובנות האדם", <i>Essays Presented to J.H. Hertz</i> , (E. Levine, and C. Roth (eds London 1942, עמ' 35 – 44.	קאסוטו, מעשה בני האלהים
מ"צ קדרי, "פרקי תחביר וסמנטיקה עבריים מלפני מאה שנה", לשונו כ"ז-כ"ח (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 96 – 110.	קדרי, פרקי תחביר וסמנטיקה
J.L. Kugel, <i>The Idea of Biblical Poetry</i> , New Haven and London 1981.	קוגל, שירה מקראית
" קופרמן, פרקי מבוא לפירוש הכתב והקבלה על התורה , ירושלים תשמ"ו.	קופרמן, מבוא
" קופרמן, פרקי מבוא לפירוש "משך חכמה" לתורה , ירושלים תשל"ו.	קופרמן, משך חכמה
" קטן, "על שו"ת 'בשמים ראש' ומחברו", מספרא לסיפא 43-45 (תשנ"ג), עמ' 243 – 253.	קטן, בשמים ראש ומחברו

רבינוביץ, מקלנבורג	ח"ר רבינוביץ, "ר' יעקב צבי מקלנבורג (למלאות מאה שנה לפטירתו)", סיני נז (תשכ"ה), עמ' סח – עה.
רוזאניס, פרשת דרכים	י' רוזאניס, פרשת דרכים , ירושלים תשס"ה (הוצאה מחודשת).
רוזנבלום, בריאה	N.H. Rosenbloom, "A Post-Enlightenment Exposition of Creationism", <i>Judaism</i> 38 (1989), pp. 460 – 477.
רוזנבלום, המלבי"ם	נ"ח רוזנבלום, המלבי"ם , ירושלים תשמ"ח.
ריה"ל, הכוזרי	י' אבן שמואל, ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי , תל אביב תשל"ג.
רמב"ם, מורה נבוכים	רבנו משה בן מימון, מורה נבוכים , תרגום: מ' שוורץ, תל אביב תשס"ג.
שביט וערן, מלחמת הלוחות	י' שביט ומ' ערן, מלחמת הלוחות – ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך , תל אביב תשס"ד.
שד"ל, ירש – נחל	ש"ד לוצאטו, "ענין גזרת המלות, כולל הבדלת הלשוונות הנרדפים ירש – נחל, ענה- העיד וגדר שם ערום ושורש שוקק ושורש אסף", בכורי העתים ז , (תקפ"ז), עמ' 181 – 196.
שד"ל, פירוש לתורה	ש"ד לוצאטו, פירוש שד"ל על חמישה חומשי תורה , תל אביב תשכ"ו.
שטרנברג, איזון עדין	מ' שטרנברג, "איזון עדין בסיפור אונס דינה", הספרות ד 2 (תשל"ג), עמ' 193 – 231.
שיינהאק, תולדות הארץ	י' שיינהאק, תולדות הארץ , וורשה תר"א.
שכטר, משנתו של המלבי"ם	ש"צ שכטר, משנתו של המלבי"ם , חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ג.
שלי, מחקר המקרא	ח' שלי, מחקר המקרא בספרות ההשכלה , ירושלים תש"ב.
שעוועל, רבינו בחיי – שמות ויקרא	ח"ד שעוועל, רבינו בחיי ביאור על התורה, כרך שני: שמות ויקרא , ירושלים תשכ"ז.

שעוועל, רש"י	ח"ד שעוועל, פירושי רש"י על התורה, ירושלים תשמ"ג.
שפירא, הרכסים לבקעה	י"ל שפירא, הרכסים לבקעה, בתוך: מקראות גדולות "אורים גדולים", וילנא תרע"ב.
שפירא, "והוא יהיה פרא אדם"	א' שפירא, "והוא יהיה פרא אדם", בית מקרא מא (תשנ"ו), עמ' 101 – 127.
שרלו, רד"צ הופמן	י' שרלו, "רבי דוד צבי הופמן – מורה דרך בלימוד פשוטו של מקרא", מחניים 4 (תשנ"ג), עמ' 360 – 369.
תורת הקנאות	תורת הקנאות, אמסטרדם תר"ה. (ללא ציון עורכים)