

הרב יצחק ברוך רוזנבלום

בית שמש

## דרישת הכתובים במידת הפשט

א.

בפירושו על הכתוב (רות ב, יז): "וּתְלַקֵּט בַשָּׂדֶה עַד הָעָרֵב וּתְחַבֵּט אֶת אֲשֶׁר לִקְטָה וַיְהִי כְּאִיפָה שְׁעָרִים", שיתף אותנו רבי אברהם אבן עזרא בשיחה מעניינת שהייתה לו עם אדם אחד:

"פעם אחת שאלני אדם אחד: מה טעם ב'כַּאִיפָה שְׁעָרִים'? אמרתי לו: אין טעם לשאילה הזאת, כי הכתוב סיפר מה היה. אז נקלותי בעיניו, ויאמר לי, כי יש לו טעם, ואני החרשתי ממנו ולא שאלתי. והנה בא ביום אחד אלי, ואמר לי, כי יש לו טעמים רבים<sup>1</sup>.

האחד, שראתה רות בדרך נבואה כי עתיד אחד מבניה להעמיד עמוד על שם בעלה, וטעם 'איפה' – תשעים וששה רימונים שהיו על העמוד, וזה בגימטריא. ופירוש 'שעורים' – כמו 'שיעורים', 'כי כמו שְׁעָר בְּנִפְטוּ' (משלי כג, ז);

וטעם אחר, 'ויהי' – שתי מלות, ארמית גם עברית, והיא כאשר ראתה שיתלה אבשלום שהוא מבניה. והנה כ"ף עם אל"ף – רמז לשנות אבשלום במותו, ואחר כן 'יפה שעורים' לשון רבים בעבור היותו כבד עליו;

וטעם אחר, כי תחלת אות 'כאיפה' עם תחלת 'שעורים' הם 'ישי' שהיה צדיק גמור.

אז שמח וישב לבו אל קרבו<sup>2</sup>.

עניינו של ראב"ע הוא כמובן בפירושו שלו, לפיו "אין טעם לשאילה הזאת, כי הכתוב סיפר מה היה", אלא שהוא בחר להציג את יתרון פירושו באמצעי רטורי, על ידי הגחכה של הדרך החלופית: אם באת לדרוש כל פרט ופרט בסיפור, סופך להישען על רמזי גימטריאות, לבדות שנים למות אבשלום או לפרק מילים לשברי אותיות.

ואולם השימוש הרטורי בפירושו הססגוניים של אותו אדם ומידת ריחוקם מלשונו הפשוטה של הכתוב, מסיט את תשומת הלב של הלומד מצעד מרחיק לכת שעשה כאן ראב"ע בדרך

<sup>1</sup> נראה שראב"ע ציין את שיבתו המאוחרת של השואל, לא כי סיפר מה היה, אלא כדי להדגיש את הצטברות הטעמים השונים ככל שחולף הזמן.

<sup>2</sup> הנוסח כפי שמופיע בספר 'אזן מלין תבחן' - מחקרים בדרכי הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא מאת אוריאל סימון, רמת גן תשע"ג, עמ' 17, על פי כ"י לונדון - הספרייה הבריטית מס' 237 עם שינויים קלים על פי כתבי יד אחרים; בספר 'עזרה להבין', ברדישטוב תר"ס, עמ' 160 מתקן את הגירסה: "ואומר לו כי יש לי טעמים רבים...", וטעמו עמו: "כי בראותו שהאיש הזה יאהב רק להתהלך בנפלאות ורמזים ויבזז לדרך הפשט אז ענה כסיל כאולתו". תיקונו הגיוני בשל הזרות החריגה ברמזים המפורטים ובפרט בחשבון שנות אבשלום, אלא שאין לו בסיס באף אחד מכתבי היד.

רדיפתו אחר הפשט, ואף פוטר את ראב"ע מן הצורך לנמק את עמדתו. את ביטולם של פירושים הנשענים על ערכי גימטריאות, חסרות ויתירות או פירוקי מילים כבר ביסס ראב"ע היטב במקומות רבים בספריו<sup>3</sup>, וכאשר אל מול הצעתו הפשוטה ש"הכתוב סיפר מה היה" מוצגים פירושים כאלו בלבד, נקל לשכנע את הלומד בעדיפות פירושו שלו, מבלי שיתגלה האם אכן מתקבל על הדעת שהכתוב יכביר מלים על פרט שאינו תורם דבר להבנת המעשה. נראה שעל כורחו הועמד הלומד בפני שתי אפשרויות בלבד: 1. לפניו פרט עובדתי המוזכר בכתוב ללא צורך; 2. לפניו רמז עמוק על חזיונות נבואיים שנראו לרות השבה לתומה משדה בועז וילקוט שעורים על גבה, וכעת עליו לבחור את האפשרות הגרועה פחות.

נראה שאם נניח לפירושו של אותו אדם ונסתפק בשאלתו 'מה טעם בכאיפה שעורים' ובתשובת ראב"ע, נעמוד על גישתו העקרונית ולפיה יש להמעיט ככל האפשר בהוספת רכיבים עלילתיים שאינם מבוטאים במפורש ברובד המילולי ביותר של לשון המקרא. על פי גישה זו, גם אם לשון המקרא 'מזמינה' השלמת חסרים עלילתיים, או למצער - קריאת התיאור בקונטקסט רחב יותר, אף על פי כן יש להשתדל להיצמד אל התיאור המפורש וליישב את הקשיים בדרך שלא תוסיף עליו פרטים המהותיים לו.

## ב.

בדרך זו, אם נתהה מדוע מדד בועז שש שעורים דווקא (רות ג, טו), ישיב ראב"ע: "סיפר הכתוב מה שנתן לה". ועדיין לשון 'וַיִּמְד' רומזת לנתינה בשיעור מוקפד, וגם טיבו של השיעור 'שש שעורים' תמוה (אם שיבולים בודדות - הרי זו מתנה מועטת; אם שש סאים - הרי זו מתנה מופרזת), על כן הוסיף ראב"ע שלא כהרגלו: "ובדרש, ששה צדיקים יעמדו ממנה". כלומר, על דרך הפשט - אין לנו אלא המפורש בכתוב, ואילו כוללת העלילה גם מסר כלשהו המועבר מבוועז לרות או נעמי - היה הכתוב מזכיר אותו במפורש ולא מותיר אותו להשלמה עצמית ביד הלומד.

כיוצא בדבר שאלת בועז לקוצרים "לְמִי הַנְּעִרָה הַזֹּאת" (שם ב, ה). אנו עשויים לתמוה, "וכי דרכו של בועז לשאול בנשים"!? (שבת קיג, ב), או אף בלי העצמת התמיהה ביחס לאיש נעלה כבועז - מה מביא בעל שדה להתעניין בזהותה של אחת העניות הרבות המלקטות בשדה בימי הקציר? בעל הדרש ימצא כאן מקום להעשיר את העלילה בפרטים משתמעים, "אלא דברי צניעות וחכמה ראה בה, שתי שבלים לְקָטָה שלשה אינה לְקָטָה, והיתה מלקטת עומדות מעומד ושוכבות מיושב כדי שלא תשחה" (פירוש רש"י לרות שם ע"פ שבת שם). כלומר, הדרשן

<sup>3</sup> כך בשתי המהדורות להקדמתו לפירוש לתורה, המודפסות בכרך 'בראשית' במהדורת פירוש ראב"ע לתורה, הוצ' מוסד הרב קוק. להרחבה ראה: א' מונדשיין, 'חכמי המסורת בדאו מלבם טעמים למלאים ולחסרים - על מאבקו של ר' אברהם אבן עזרא בניצול הכתיב המקראי ככלי פרשני', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יט (תשס"ט), עמ' 245-321; הנ"ל, 'ליחסו של ראב"ע אל השימוש הפרשני במידת הגימטריה', תעודה, ח (תשנ"ב), עמ' 161-137; א' סימון, לעיל הערה 2, עמ' 13-30.

מקדים את יחסו המיוחד של בועז אל הנערה המלקטת אחר הקוצרים, עוד בטרם נודעה לו זהותה. העלילה מורכבת ועשירה יותר מזו המבוטאת במילים המפורשות בלבד.

אבל ראב"ע יקפיד על גבולות הסיפור המפורש ויאמר: "חשב שהיא אשת איש (=לכן שאל 'למי'); אולי שאל את הנער כי ראה לבושה כלבוש ארצה, גם הצורות משתנות בעבור האוויר". אמנם אף הוא נצרך לפרטים עובדתיים נוספים כדי למקם את שאלת בועז בהקשר מתאים, אך אלו יבואו בדמות פרטים טכניים קלים, הניתנים להשלמה בדמיון קל, ובעיקר - אינם מעשירים את העלילה ואין בהם העצמה של העניין בה (כי אם כן, מצופה מהם להיכתב במפורש)<sup>4</sup>.

אף גם זאת, שאלתה-תמיהתה של נעמי "מי אַתְּ בְּתִי" (רות ג, טז) דורשת הקשר. האם לא זיהתה נעמי את כלתה?! הדרשן יטעים את השאלה בקולה של נעמי המסורה, שאינה עוצמת עין כל אותו הלילה ומחרישה לדעת ההצליח ה' דרכה, ומיד עם כניסת רות היא פורצת לעברה בשאלת השאלות: "מה את, פנויה או אשת איש?" (רות רבה ז, ד). כך תובן גם תגובתה של רות: "וַתִּגְדַּל לָהּ אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה לָהּ הָאִישׁ", כלומר, אמנם פנויה אך כזאת וכזאת עשה עמי.

אבל ראב"ע נאמן לדרכו ומציע הקשר ריאלי-טכני, "יתכן שלא ראתה אותה עד שפתחה לה הדלת להיכנס כמנהג" (=כדרך ששואלים העומד בפתח מבעד לדלת לזהותו)<sup>5</sup>. ואם תאמר, היכן תשובתה של רות? "וקצר הכתוב לאמר אָנֹכִי רֹת אִמְתְּךָ"<sup>6</sup>. גם ראב"ע נדרש למלא את החסרים, אך אלו יבואו רק בדמות פרטים טכניים הנשלמים מאליהם וגבולות העלילה המפורשת יישמרו.

## ג.

כך גם בפירושו לשאר ספרים. אותן שאלות המביאות את הדרשן להעשרת העלילה בפרטים מהותיים נוספים, או ליציקת פרשנות סמויה המתלווה אל העלילה המפורשת, תתישבנה על ידי הפשטן בכלים טכניים, עובדתיים או לשוניים, ככל שיתאפשר; לולי כן, "אין טעם לשאילה הזאת, כי הכתוב סיפר מה היה".

יוצא אברהם למלחמה עם חמשת המלכים להציל את בן אחיו מידם, והכתוב מספר עליו (בראשית יד, יד): "וַיִּרַק אֶת חֲנִיכָיו וְלִידֵי בֵיתוֹ שְׂמֹנֶה עָשָׂר וְשָׁלֹשׁ מֵאוֹת". אתה עומד ותמה לטיבו של מספר בלתי עגול זה ולשם מה טרח הכתוב לצייןנו? הדרשן ימצא כאן דלת פתוחה אל חדר נוסף בבניין העלילה, ויעמוד על חלקו המרכזי של אליעזר עבד אברהם בנצחון המערכה (נדרים לב, א), ואילו ראב"ע ישלול זאת מכל וכל: "וחשבון אותיות אליעזר - דרך דרש, כי אין

<sup>4</sup> ואמנם גם כאן יאמר ראב"ע: "ודרך הדרש ידוע".

<sup>5</sup> והכתוב מסייעו מעט, שכן בצאתה מן השדה היה זה "בְּטָרִם יִכִּיר אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ" (רות ג, יד), אך אם קראה לה 'בתי' משמע זיהתה אותה לפחות בקולה.

<sup>6</sup> כלומר, נוסח דמיוני אפשרי לתשובתה של רות, כפי שהשיבה לבועז השואל 'מי אַתְּ' (רות ג, ט); כמעט נראה שלא הבחין ראב"ע בין שאלת איש המתעורר משנתו בשדה ואשה זרה שוכבת למרגלותיו, "מי את?"! לבין שאלת חמות בסיומו של לילה מתוח, אחר יציאת כלתה לשליחות דרמטית, "מי את בתי"!!

הכתוב מדבר בגימטריא, כי יכול יוכל הרוצה להוציא כל שם לטוב ולרע, רק השם כמשמעו".<sup>7</sup> אם כן, מה טיבו של מספר זה ולמה פירטו הכתוב? ככל שאין תשובה פשוטית, נאמר שאין טעם לשאלה הזאת כי הכתוב סיפר מה היה.

יושבים לבן ובתואל ומאזינים בשקיקה לסיפורו המופלא של עבד אברהם, נוכחים בהשגחת ה' שליוותה את מפגשו עם רבקה ומפטירים "מֵה' יֵצֵא הַדָּבָר לֹא נוֹכַל דְּבַר אֱלֹהֵיךָ רַע או טוֹב" (בראשית כד, נ). והנה למחרת, בבוקרו של יום חדש, מתחלפות הדמויות. כאשר העבד מבקש "שְׁלַחְנִי לְאֲדָנִי", את מקום האב מחליפה האם: "וַיֹּאמֶר אַחִיהָ וְאִמָּה תָשֵׁב הַנֶּעֱרָ אִתָּנוּ יָמִים או עֲשׂוֹר אַחַר תֵּלֶךְ" (שם כד, נד-נה). זו שאלה חמורה המבהירה ללומד כי חסרים לו פרטים מסוימים בסיפור. הדרשן רואה כאן רמיזה למאורע דרמטי שהתחולל מאחורי הקלעים: "ובתואל היכן היה? הוא היה רוצה לעכב, ובא מלאך והמיתו" (פירוש רש"י שם ע"פ בראשית רבה פרשה ס, אות יב). אבל ראב"ע מוכרח שלא להרחיב את גבולות העלילה: "ויאמר אחיה ואמה. הם שקבלו המתנות והאב מחריש. ויתכן שלבן היה גדול מאביו בחכמה וכבוד, כי כן מצאנו ויען לָבָן וּבְתוֹאֵל". השאלה אכן מטרידה ויש ליישב אותה באמצעות פרטים נוספים, אך אלו אינם יכולים לפרוץ את גבולות הסיפור כפי שהוא מפורש לפנינו.<sup>8</sup>

הולכים זקני מואב וזקני מדין אל בלעם וקסמים בידם, באים אל בלעם בן בעור ומבקשים ממנו בשם בלק מלך מואב להפעיל את קסמיו ולאור את העם המכסה את עין הארץ. בלעם מודיע להם ששייבם דבר רק למחרת, והכתוב אומר (במדבר כב, ח): "וַיֵּשְׁבוּ שָׂרֵי מוֹאָב עִם בְּלָעָם". היכן נעלמו, במעבר פסוק אחד, זקני מדין? שוב, הדרשן מזהה מיד את החלקים הסמויים בעלילה והיא מוגשת לנו על ידו מסועפת ומורכבת יותר, כשמגוון הדמויות שבה עשיר יותר: "קסם זה נטלו בידם זקני מדין; אמרו: אם יבא עמנו בפעם הזאת - יש בו ממש, ואם ידחנו - אין בו תועלת. לפיכך כשאמר להם 'לינו פה הליקה', אמרו: אין בו תקוה, הניחוהו והלכו להם, שנאמר: 'וַיֵּשְׁבוּ שָׂרֵי מוֹאָב עִם בְּלָעָם', אבל זקני מדין הלכו להם" (פירוש רש"י שם ע"פ במדבר רבה פרשה כ, אות ח בשינוי משמעות). אבל ראב"ע פוטר את השאלה על נקלה: "ולא הזכיר זקני מדין כי בלק הוא העיקר והוא השולח אליו" (פירושו שם כב, יג). ומדוע הוזכרו תחילה? כנראה דרך המספר המפרט בתחילה וכולל בהמשך, אך לעולם לא רמיזה על רובד נוסף בעלילה, כזה שאינו מפורש בכתוב.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> היינו השם 'חניכיו' יכול להתפרש בכל דרך אפשרית, אך אין המכוון לשם 'אליעזר' שאינו השם הנדרש כעת.

<sup>8</sup> גם אם ניאלץ להסתפק בהסברים קלושים, שסוף דבר יעמידו אותנו בפני התשובה ש"גופא דעובדא הכי הוה". כי כן, תשובותיו של ראב"ע מספיקות רק אם הן באות כתשובה לשאלה 'מדוע כך היה' (מפני מה מקבלי המתנות הם שיכרעו את גורל הנערה? ושמה אף אם הנערה גדולה מאביה!)?, אך לא אם תבואנה כתשובה לשאלה מדוע הובלט המעבר הזה - משיחה עם האב והאב לשיחה עם האח והאם - בלשון הכתוב.

<sup>9</sup> רמב"ן שם כב, יג פירש שזקני מדין ליוו את זקני מואב עד בואם לארץ מדין ומשם המשיכו זקני מואב לבדם. גם בדרך זו איננו זקוקים לתוספת הדרשנית, אך רק בעקבות קריאה חדשה של הכתוב הראשון, באופן שלא נותרה כל רמיזה בכתוב.

לשון אחת מצאתי בדברי ראב"ע, בה מפורש יוצא מפיו שפירוש המאיר את העלילה באור מורכב יותר - הרי זה בבחינת דרש. על הכתוב (בראשית לב, ט): "וַיֹּאמֶר אִם יָבוֹא עֵשָׂו אֶל הַמַּחֲנֶה הָאֶחָת וְהִפְּהוּ וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לַפְּלִיטָה", כתב רש"י: "על כרחו, כי אלחם עמו". הפרט העובדתי שבדעת יעקב להילחם עם עשיו אינו ידוע מכבר ומגויס ממקורו להסבר הכתוב שלפנינו, אלא הוא נלמד מן הכתוב הזה. כלומר, אם אמר יעקב בלשון ודאית "וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לַפְּלִיטָה", משמע בדעתו להילחם עם עשיו. זהו שסיים רש"י: "התקין עצמו לשלשה דברים: לדורון, לתפלה ולמלחמה; לדורון - וַתַּעֲבֵר הַמַּחֲנֶה עַל פְּנֵיו, לתפלה - אֶלְקֵי אָבִי אַבְרָהָם, למלחמה - וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לַפְּלִיטָה".

והנה ראב"ע על אתר מביא את דברי רש"י בשמו וכותב: "ומה שאמר רבינו שלמה שיהיה לפליטה בעל כרחו - הוא דרך דרש", ומפרש שהלשון "וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לַפְּלִיטָה" היא לשון 'אולי': "אולי יהיה שיברחו, או תשוך חמת אחיו בהכותו המחנה האחת, או יבא להם ריוח והצלה מהשם". מדוע פירושו של רש"י הוא 'דרך דרש'?! האם רש"י הסיט את לשון הכתוב למשמע החורג ממובנה המילולי? אין זאת אלא שפירושו של רש"י מאיר את תודעתו ועמדתו של יעקב, גיבור העלילה, באור מורכב יותר מן המשתמע בקריאה מילולית של הסיפור. לכל ארכו, מגולל הסיפור לפנינו את דמותו של איש ירא וחרד מאויב המבקש לכלותו. הוא פותח בתיאור נסיון הריצוי הראשון, עובר לתיאורו כירא ומיצר, לחציית המחנה לשם תוכנית מילוט ולזעקה לאלוקי אבותיו שיושיענו מצרת אחיו. לאחר מכן מתואר נסיון הריצוי השני, ולבסוף ברגע המפגש יעקב ובני ביתו נופלים בפני עשיו ומשתחוים לפניו. היסוד הנפשי היחיד הגלוי במאורעות המפורשים הללו הוא כניעה. והנה בא רש"י, ההולך בדרך דרש לדעת ראב"ע, והופך את העלילה מורכבת יותר: לצד הדורון יש גם מלחמה. יעקב הירא והכנוע לובש אמנם בגדי ריצוי ופיוס, אך בין קפלי בגדיו - חרב מלחמה. וכל זאת, לשון קטנה בכתוב תלמדנו: "וְהָיָה הַמַּחֲנֶה הַנִּשְׁאָר לַפְּלִיטָה" - בעל כרחו! כי אלחם עמו!

על זאת מפטיר ראב"ע קצרות: "מה שאמר רבינו שלמה - הוא דרך דרש". אין לנו אלא יעקב הנכנע והמתרפס, והעשרת העלילה מעבר למשתמע בכתובים המפורשים - דרך דרש היא<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> אף בכתוב האמור מעלה (בראשית לב, ח): "וַיֵּיָרָא יַעֲקֹב מֵאֵד וַיֵּצֵר לוֹ", ראב"ע כדרכו אינו מוטרד כלל מכפילות הפעלים; בעוד רש"י העוקב אחר יעקב ותוכניותיו המקבילות יפרש: "וַיֵּיָרָא - שמא יהרג; וַיֵּצֵר לוֹ - אם יהרוג הוא את אחרים". בהמשך דבריו מתפלמס ראב"ע עם ההנחה שלא ייתכן כי יהרוג עשיו את כל בני יעקב שהרי הבטיחו ה' על זרעו, הנחה ששימשה את רמב"ן בפירושו על אתר אך לא את רש"י. נראה לי ששלילת ההנחה הזו אינה הסיבה להכתרת פירוש רש"י כדרך דרש, הן מפני שרש"י לא אמר זאת והן מפני שגם אם הנחה זו שגויה, אין הפירוש הנסמך עליה 'דרך דרש'.

ה.

אם נכונים הדברים, נראה שתפיסת פשט כזו המחייבת הסתפקות בתיאור העלילתי המפורש בלשון הכתוב, גוררת אחריה גם נטייה מובנית למעט ככל האפשר מטענת מבעים רגשיים בפעולות גיבורי העלילה.

בשלושה מקומות דומים בפירושיהם לתורת משה מצאנו את רש"י וראב"ע כמו מחליפים תפקידים, ובעוד רש"י נצמד אל המובן המילולי של הכתוב - ראב"ע מפרש אותו על דרך הרחבת הלשון. אלו הם שלושה מקומות המתארים פעולה ישירה של אדם במרכבתו, רכבו או אתונו:

1. "וַיֵּאָסֶר יוֹסֵף מִרְכַּבְתּוֹ" (בראשית מו, כט), פירש רש"י: "הוא עצמו אסר את הסוסים למרכבה, להזדרז לכבוד אביו", ואילו ראב"ע פירש: "על ידי ציווי, כמו 'וַיִּבֶן שְׁלֹמֹה אֶת הַבַּיִת' (מלכים א ו, יד)";
2. "וַיֵּאָסֶר אֶת רֶכְבוֹ" (שמות יד, ו), האמור בפרעה הרודף אחר ישראל החונים על הים, פירש רש"י: "הוא בעצמו", ואילו ראב"ע פירש: "בציווי, כמו 'וַיִּבֶן שְׁלֹמֹה אֶת הַבַּיִת'";
3. "וַיִּחַבֵּשׁ אֶת אֶתְנֹו" (במדבר כב, כא), פירש רש"י: "מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה שחבש הוא בעצמו", ואילו ראב"ע פירש: "בציווי"<sup>11</sup>.

נראה שחילוף התפקידים הזה מלמד כי ההבחנה בין שתי דרכי הפירוש אינה במידת הדביקות במשמע המילולי של הכתוב, אלא במידת הזכות הניתנת לפרשן להרחיב בהערכת היסודות הנפשיים שמאחורי פעולות המתוארות בכתוב, הערכה שהכתוב אינו מביע אותה במפורש. לראב"ע, הכתובים הללו מספרים לנו על פעולות שפעלו האישים, אך לא משתפים אותנו ביסוד הנפשי המניע אותם<sup>12</sup>. משכך, נותרנו עם בעיה במישור הריאליה, כיצד מלך מצרים או משנהו עוסק בעצמו בהכנת מרכבתו למסע? על כרחנו לפנינו תופעה לשונית נפוצה, בה פעולת השליח מיוחסת לשולח. אבל רש"י קורא מתחילה את הכתובים כשלכל אורכם מקופלת שכבה נוספת, זו המשתמעת בהבלעה בין קמטי המילים והמשפטים, ומשכך תיאורו של מלך פרעה, או בלעם הקוסם הנודע, מפשיל שרווליו ומטפל ברכבו או אתונו, הוא הזמנה מובהקת להתבונן על תודעתו הנפשית של הפועל: מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה!<sup>13</sup>

<sup>11</sup> בדומה לכך פירש רש"י גם בבראשית כב, ג: "וַיִּחַבֵּשׁ אֶת חֲמֹרוֹ. הוא בעצמו ולא ציוה לאחד מעבדיו שאהבה מקלקלת את השורה", ואולם שם לא פירש ראב"ע כדרכו בשאר מקומות. אולי מפני שנצטווה מפי ה' ועל כן מצוה בו יותר מבשלוחו, ואולי מפני שהתקשה רק ביוסף המשנה למלך, בפרעה המלך ובבלעם הקוסם המבוקש על ידי שרים רבים ונכבדים, ולא באברהם שהיה איש פרטי ואולי אין תמיד אדם לעזרו. פירושו של רש"י לארבעת המקומות מקורו במכילתא בשלח, פרשה א; על מחלוקת עקבית זו בין רש"י לראב"ע עמדה נ' ליבוביץ ע"ה בעיוניה לפרשת בשלח.

<sup>12</sup> הכתוב עשוי בהחלט לשתף אותנו ביסוד הנפשי וכך הוא אמנם עושה במקראות אחרים, אך הדבר יעשה רק בפירוט ופירוש, כפי שהרכיבים העובדתיים מפורטים ומפורשים ועליהם אין להוסיף.

<sup>13</sup> עד כדי שייכתן כי זהו משמעו היחיד של הכתוב - ללמדנו להט השנאה היוקדת, כי אם לא כן מה בא ללמדנו והלא כל יציאה לדרך תקדם לה התקנת כלי התעבורה. ומשלמדנו זאת אפשר שאכן עובדתית - אשר על בית יוסף אסר את

על דרך זו מדוקדקת לשון ראב"ע בפירושו לכתוב (בראשית לג, ד): "וַיִּרְץ עֶשָׂו לִקְרֹאתוֹ וַיַּחְבְּקֵהוּ וַיִּפֹּל עַל צַנְאָרוֹ וַיִּשָּׁקֵהוּ וַיִּבְכּוּ": "הדרש על נקודות 'וישקהו' טוב הוא לעתיקי משדים (=לתינוקות רכים, גמולי חלב), כי על דרך הפשט לא חשב עשו לעשות רע לאחיו, והעד 'ויבכו', כאשר עשה יוסף עם אחיו". מובן שפירוש הנשען על הנקודות התלויות על התיבה הוא "דרש" מיסודו, בדומה לדקדוק חסרות ויתירות, אך הדרש המסוים הזה אין בו רק תוספת - תלויה בשערה - על הפשט, אלא הוא מנוגד לפשט, כיון שעל דרך הפשט - לא חשב עשו לעשות רע לאחיו. ככל שהתיאור המפורש בכתוב מביע רגש פעיל אחד - אהבה כנה של עשו ליעקב, הדרש שלפנינו מנוגד לו כיון שהוא מציג תמונה מורכבת שבה עשו אוהב ואינו אוהב, מנשק ונושך. על כן טוב הוא לעתיקי משדים<sup>14</sup>.

ו.

בחזרה אל איפת השעורים אשר ליקטה רות. נראה שבתחילה לא ביקש אותו 'אדם אחד' להבין מהו הסוד הגלום במידה המסוימת שעלתה ביד רות, אלא להבין בפשטות לשם מה נחוצה לנו הידיעה על סך התבואה שנצברה בידה. על כך השיב ראב"ע, נאמן לדרכו, ש"אין טעם לשאילה הזאת, כי הכתוב סיפר מה היה". גם אם לא נפליג אל מחוזות הרמזים הרחוקים כפי שעשה אותו אדם כאשר לא נתיישרה על ליבו תשובת ראב"ע, ונבקש טעם לציון המידה בדרך העמקה בפרטי העלילה שלפנינו, הרי שנחטא לדרך הפשט כפי שהבין אותה ראב"ע. כאשר שבה רות אל בית נעמי, הכתוב מספר שראתה חמותה "אֵת אֲשֶׁר לִקְטָה", ועוד בטרם פנתה אל רות בשאלות על הקורות עימה, "וַתּוֹצֵא וַתִּתֵּן לָהּ אֵת אֲשֶׁר הוֹתֵרָה מִשְׁבָּעָה" (רות ב, יח). נעמי נוכחת אפוא לגלות שרות שהתה במקום שבו העניקו לה גרגרי שעורים קלויים, כלומר כיבדוה מסעודת הקוצרים<sup>15</sup>, ועל כך היא תמהה: "אֵיפֹה לִקְטַתְּ הַיּוֹם וְאָנָּה עֲשִׂיתְּ" (שם ב, יט). העלילה פרושה לפנינו, מפורשת בכתוב מבלי שנצטרך להוסיף עליה פרטים עובדתיים כלשהם. אם כן למה צוינה מידת התבואה שליקטה רות? אין טעם לשאילה הזאת. כך עלתה המידה והכתוב מספר מה שהיה, כפי שציין הכתוב את מספר השעורים ששיגר בועז לנעמי.

אבל שאר המפרשים הניחו כדבר פשוט שציון המידה הוא רכיב משמעותי בעלילה, וגם אם לא הובהר תפקידו במפורש - יש לחשוף אותו על ידי העשרת העלילה בפרטים משתמעים. ראש לכולם, רבי יוחנן במדרש רות רבה (פרשה ה, אות ח), שאין לדבריו מובן אלא כהדגשת משאה הגדול של רות השבה מן השדה: "וַתִּלְקֹט בַּשָּׂדֶה עַד הָעֶרֶב וּגו'". וכמה היא איפה? רבי יוחנן אמר: שלוש סאין, דתנינן (מנחות ח, א): האיפה שלוש סאין, וַתִּשָּׂא וַתָּבֹא הָעִיר". אפשר שלשון המדרש חסרה, אך נראה שמובנו ברור להדגיש את הכמות הגדולה שנשאה רות לבדה

המרכבה, עבד פרעה אסר את הרכב ונער בלעם חבש את האתון. אבל אנו למדנו כי בשעת יציאתם היו אישים אלו, זה בצדקתו ואלו ברשעתם, מונעים מרגשות גואים שבכוחם לקלקל את השורה והמה עומדים על המרכב מזרחים את העבד וממתנינים שיכלה מלאכתו ויצאו מיד.

<sup>14</sup> השווה להקדמת ראב"ע לפירושו לתורה: "גם יש דרש שהוא טוב לאחרים, וידיך בדרך תכונה את הנערים".

<sup>15</sup> כמו כן היא רואה שרות חבטה (=דשה) את התבואה בשדה, מה שכנראה לא ניתן לכל עני המלקט בשדות זרים.

אל העיר. כי כן, שלוש סאים הן כ-25 ליטר, ואם נזכור שאלו הם גרגרי תבואה ללא המוץ הרי שזו גם כמות כבידה, ולימדנו רבי יוחנן שהכתוב מדבר בשבחה של רות, ש"מרוב כוחה וגבורתה, עם היות מה שליקטה כאיפה שעורים היה, דהיינו שלוש סאים - היא בעצמה נשאתו על כתפה" (פירוש "עץ יוסף" לרות רבה שם). פרט שולי בעלילה מצטרף אל התמונה הרחבה של המגילה, "כי יודע כל שער עמי כי אישת חיל אֶת" (רות ג, יא).

או אפשר בא הכתוב להדגיש את הכמות הגדולה שהספיקה רות ללקוט ביום אחד, כהצעת רבי יוסף אבן-יחיא: "וַיְהִי כְּאִיפָה שְׁעָרִים שֶׁהוּא שְׁלוֹשׁ סָאִים, וְהוּא שִׁיעוֹר גָּדוֹל לְאִשָּׁה אַחַת בְּיוֹם אֶחָד לְלִקוֹט אוֹתוֹ וְלִדְוֹשׁוֹ". ובדרך זו מציין הכתוב שני דברים מפליאים שראתה נעמי: 1. "וַתֵּרָא חֲמוּתָה אֶת אֲשֶׁר לְקֵטָה" (ב, יח) - את כמות התבואה המרובה שליקטה, ועל כך "תמהה תמיהה גדולה על נדיבות בעל השדה אשר שמה ליקטה... ולכן שאלה ממנה איפה לקטת היום, אשר הניח ללקוט כנפשך שבעך"; 2. "וַתֹּצֵא וַתִּתֵּן לָהּ אֶת אֲשֶׁר הוֹתֵרָה מִשְׁבְּעָה" (שם) - את שיירי הסעודה המוכנה שהשתתפה בה רות, ועל כך שאלה "וְאָנָּה עֲשִׂית", רצונו לומר עשית סעודתך - מלשון 'לוישי ועשי עגות' - אשר מנדיבות האיש הוא נותר בידך מן הקלי אחרי שבעך"<sup>16</sup>.

לאמר, לא שאלות התעניינות סתמיות בפי נעמי, כי אם עינים מלאות פליאה על כלתה הנמרצת, אשר ריקם הלכה בשעת בוקר אל השדה ללקט בשיבולים כאחת העניות ומלאה שבה לעת ערב, נושאת מזון מספיק לימים רבים. פרטים קטנים המגבירים את ההתרגשות והעניין המלווים את הלומד.

והפליא לעשות רבי אלעזר מגרמייזא, בעל "הרוקח" אשר עמד על ההקבלה בין 'איפה שערים' ל'איפה לקטת' וכתב: "איפה לקטת. איפה, אותו שנאמר ויהי כאיפה שערים"<sup>17</sup>. כאילו נשמעת שאלתה הראשונה של נעמי כקריאת התפעלות: איפה ליקטת היום! ואנה עשית זאת?! יהי מכירך ברוך!

ובלשון זו ממש כתב רבי משה הלפרין תלמיד מהרש"ל ורמ"א בספר "זכרון משה" (נדפס לראשונה בלובלין שע"א):

"קשה לי, למה שאלה 'איפה לקטת' דאין לומר שלא רצתה לברך אם לא ידעה למי מברכת, דהא אמרה 'יהי מפירך ברוך' עד שלא הגידה לה מי הוא! ועוד קשה שינוי הלשון, פעם 'איפה' ופעם 'אָנָּה'. לכן נראה לי דביאור 'איפה' - מידת איפה, שלוש סאין, כמו שנאמר 'וַתִּחַבֵּט אֶת אֲשֶׁר לְקֵטָה וַיְהִי כְּאִיפָה שְׁעָרִים'. וביאור המקרא: מדת איפה לקטת שהוא שיעור מרובה, אנה עשית כל כך הרבה, בודאי על ידי שבכוונה של לך, כמו שנאמר וְגַם שֶׁל תִּשְׁלַח לָהּ, לכן: יהי מפירך ברוך!".

האם לא ניתן היה ליישב בתשובות נפלאות אלו דעתו של אדם אחד, מבלי שיצטרך ללקוט בשדות הרמוז והסוד? האין פירושים אלו קרובים יותר אל עומק לשון הכתוב, עד שאף הם בכלל "סיפר הכתוב מה היה"?

<sup>16</sup> פירוש חמש מגילות, בולוניי רח"צ, דף טו, ב.

<sup>17</sup> "פירוש הרוקח למגילת רות לרבינו אלעזר מגרמייזא", בתוך "גנוזות - קובץ עת לגנוזות ראשונים" בעריכת ר"מ הרשלר, ספר שני, ירושלים תשמ"ה, עמ' ריב.