

## ספר בראשית

### פרשת בראשית

התרבות חיות כמזיקה לאדם - "לא אגרשנו מפניך (את האויב הכנעני) בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה. מעט מעט אגרשנו מפניך וגו'" (שמות כג, כט-ל); "ונשל ה' אלהיך את הגוים האל מפניך מעט מעט, לא תוכל כלתם מהר פן תרבה עליך חית השדה (דברים ז, כב) - לא תברך אותן בפתיחתה שיתרבו. ובברכה לאדם הלא נאמר, "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה" (בראשית א, כח), וממי יכבשוה אם לא מן החיות, ונמצאת הברכה לאדם מונעת ברכה דומה לחית הארץ. אבל דגים שבים ועופות מעופפים "על פני רקיע השמים" אינם מתחרים עם האדם על שטח מחיה, אלא אדרבה צד האדם וניזון מהם, ולפיכך ראוי שיפרו וירבו.

#### הרב ישעיה לוי

ירושלים

\* \* \*

**ויאמר האדם זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. (ב, כג).**

(א) הנה בפסוק זה שילש הכתוב את המילה "זאת". הלא דבר הוא.

ואונקלוס תרגם: ואמר אדם הדא זמנא גרמא מגרמי ובסרא מבסרי וכו', ע"כ, הרי ש"זאת" הראשון נאמר על "הפעם הזאת", ולא על האשה הזאת. (וכן מבואר ברש"י: זאת הפעם - מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו בהן, עכ"ל, וכן מבואר בחזקוני: זאת הפעם - כלומר עכשיו יצאה אשה מן האיש, אבל מכאן ולהבא אינו כן, אלא האיש יצא מן האשה).

ולפ"ז על האשה נאמר רק פעמיים "זאת", ואף

**ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה ויהי כן. (בראשית א, כד).**

נאמר "ויהי כן" לאשרור המאמר הנוכחי כשאר מאמרי בראשית, חוץ מן "ישרצו המים שרץ נפש חיה, ועוף ועופף על הארץ על פני רקיע השמים" (א, כ) של היום החמישי, ומן "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (א, כו) של היום הששי.<sup>1</sup> רמב"ן אמנם "תמה למה לא אמר ביום [החמישי] 'ויהי כן'" (פירושו ל-א, כא). ובפשטות ברכת "פרו ורבו ומלאו וגו'" (א, כב; א, כח) לה זכו הדגים העופות והאדם עומדת במקום "ויהי כן" ומייתרת אותו, שהרי בא "ויהי כן"<sup>2</sup> לקבע מאמר ולהנציח אותו, ואילו הבטחת עתיד הדגה והעוף והאדם נעוצה בברכה. ולא בלבד שמיותר "ויהי כן" אצל מתברכים, אלא אף לא ניתן להוסיפה כחותם המעיד על השלמתה של יצירה כאשר זו ממשיכה למעשה להתגלגל בפריה ורביה מדור לדור עד עולם.

אבל מפני שלא התברכו חיות הארץ צוין בגוף מאמרן ש"נפש חיה" תוצא "למינה" כמו "בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה". משמעה של "למינה" הוא שיינטע בהן הכוח להוליד ולהשתכפל בדמותן כצלמן. כך גם גבי הצמחייה אמר "אלהים" ביום השלישי "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו" (א, יא). ואילו בגוף המאמר שהשריץ את הדגה והפריח את העוף לא הוזכרה עשייה "למינו", ורק בתיאור בריאתם בפועל הוער שהם נעשו "למינהם" השונים.

אשר לשאלה מדוע אכן לא התברכו חיות הארץ ב"פרו ורבו", רש"י משיב ש"מפני הנחש שעתיד לקללה, לכן לא ברכו, שלא יהא הוא בכלל" (פירושו ל-א, כב). עוד מסתבר שאותה תורה שסופה לשלול

<sup>1</sup> אחר "יהי אור" שבפסוק ג נאמר "יהי אור" תחת "ויהי כן", כי האור לא התהווה כשינוי לתשתית קיימת אלא כישות חדשה עצמאית, ואין אפוא דבר שנהפך להיות "כן" ולא

<sup>2</sup> או "ויהי אור".

וצ"ל, ש"זאת הפעם" פירושו כמו "זאת הצלע"<sup>3</sup>, וכמו שמצינו ש"פעם" הוא מענין לשון "צלע", כדכתיב בשמות כה, יב: "ויצקת לו ארבע טבעות זהב ונתתה על ארבע פעמותיו ושתי טבעות על צלעו האחת ושתי טבעות על צלעו השנית". עכת"ד הגר"ח הלר<sup>4</sup>.

אשר לפ"ז יש לפרש שילוש לשון "זאת" כדלקמן: "זאת הפעם" - כלומר הצלע הזאת "עצם מעצמי ובשר מבשרי", "לזאת" - לאשה הזאת "יקרא אשה", "כי מאיש לוקחה זאת" - כלומר הצלע הזאת שממנה נבנתה האשה.<sup>5</sup>

ולפ"ז נפלא ההמשך מן הפסוק הקודם דכתיב: "ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה", ופירש"י: להיות אשה, עכ"ל, כלומר שהצלע שלקח מן האדם, בנה אותה הקב"ה להיות ממנה אשה, וע"ז אמר האדם שמאחר שהאשה נבנתה מן הצלע, לכן תיקרא אשה, על שם שהצלע נלקחה מן האיש.

הרב ישראל מאיר בריסקמן  
לייקווד

כפלות זאת צ"ב, שלכאורה היה די לומר "לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה".

והנה ראב"ע פירש ד"לזאת" הכונה "בעבור זאת", כלומר משום כן. ולפי פירושו יתיישב, דשוב הוצרך הכתוב לחזור ולכתוב "זאת" על האשה.

אבל הספורנו פירש ששלשתן על האשה, ומה שנשתלשו הוא מפני שכונת הכתוב מתחלפת לסירוגין, שתחילה הכתוב מדבר באשה מסוימת זאת (דהיינו חוה), ואח"כ מדבר בסתם אשה שבעולם [שתיולד בעתיד], ושוב חוזר לדבר בחוה. וז"ל: "זאת" - הנקבה הזאת, "הפעם" בפעם הזאת, היא "עצם מעצמי ובשר מבשרי", שלא תהיה כן כל נקבת האדם לעתיד, "לזאת" - לכל נקבת האדם לעתיד, "יקרא אשה" אף על פי שלא תהיה חלק איש, "כי מאיש לוקחה זאת" - הראשונה לכולן. (כלומר כי סו"ס האשה הזאת הראשונה לכל הנשים נלקחה מגוף האיש). עכ"ל.

(ב) ועל פי דרכו של הספורנו [שכונת הכתוב מתחלפת לסירוגין], נראה לפרש באופן אחר, בהקדם מה ששמעתי בשם הגאון רבי חיים הלר

## פרשת נח

כשבוחר לוט למושב את ערי הככר נזכרת צער בקצה ככר הירדן: וישא לוט את עיניו וירא את כל כפר הירדן כי כלה משקה לפני שחת ה' את סדם ואת עמרה כגן ה' כארץ מצרים באכה צער (יג, י). כן הוא לאחר מכן במלחמת המלכים: עשו מלקמה את ברע מלך סדם ואת ברשע מלך עמרה שגאב מלך אדמה ושמאבר מלך צביים צבויים ומלך בלע היא צער (יד, ב). גם בפרשת וזאת הברכה (דברים לד, ג) כשהראה הקב"ה למשה את הארץ נאמר: ואת הנגב ואת הכפר בקעת ירחו עיר התמרים עד צער. צער היא קצה ככר הירדן.

ויהי גבול הפנעני מצידו באכה גררה עד עזה באכה סדמה ועמרה ואדמה וצבים עד לשע. (ברא' י, יט).

העיר לשע הנזכרת כאן כקצה הגבול הדרומי מזרחי של ארץ כנען אין לה מקבילה בתנ"ך. במדרש רבה ובירושלמי פ"ק דמגילה וכן בתרגום המיוחס ליונתן נקראת היא קלדה או קלדהי, משמע כאילו נכתב "קלשע".

באופן מקביל למדי, ארבעת הערים הנזכרות עימה - סדום ועמורה אדמה וצביים, נמנות באופן קבוע בסדר דומה עם העיר "צער". בפרשת לך לך

<sup>3</sup> פעם שהוא זויות, רק מלשון רגל, "רגלי עני פעמי דלים", "וישם לדרך פעמיו", "מה יפו פעמיך", ורבים ככה. כו'. עכ"ל. אשר לפי פירוש הגר"ח הלר נמצא שכבר בפעם הראשונה שנזכר במקרא "פעם" הרי"ז פעם שהוא זויות. ע"כ מהרב הנ"ל.

<sup>4</sup> והוא כעין מה שמצינו לקמן (כט, כז): "מלא שבוע זאת וניתנה לך גם את זאת", דב"זאת" קמא - בלאה הכתוב מדבר, וב"זאת" בתרא - ברחל.

<sup>3</sup> ומה שהכתוב בפרשה פתח ב"צלע" וסיים ב"פעם", ו"ל לדרשא שהובאה ברש"י הנ"ל.

<sup>4</sup> והראני הרה"ג ר' יעקב משה שורקין שליט"א מה שכתב בספר מצרף לכסף לרבי אברהם אבולעפיה (רבו של בעל שערי אורה), וז"ל: ואמנם הפע"ם סודו הצל"ע במספרו (כלומר שהם שוים בגימטריא), ועל כן אמר "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי" וגו'. עכ"ל.

ועוד העירני שלפ"ז תתיישב הערת הראב"ע בשמות שם שכתב וז"ל: "פעמותיו" - חפשתי בכל המקרא ולא מצאתי



עולה כי "מצער" הוא תיאור בעלמא של העיר. תמיהה קלה יש כיצד תיאור שאינו כינוי הופך לשמה של העיר "צוער".

"בלע" לדרכו של רש"י הוא שם העיר ויתכן כי הוא השם המקורי, ואילו לדברי המדרש "בלע" הוא כינוי לגנאי, ואת שמה לא ידענו.

נדמה כי לעיתים הפשט נדרש אל הרמז. מסתבר כי לשע הוא אכן שמה המקורי, דבר הגיוני לאור זאת שהוא השם הקדום הנזכר בפרשת נח אחר המבול, עשרה דורות קודם דורו של אברהם. הן "מצער" והן "בלע" הם כינויים לעיר המשמרים את שמה המקורי על דרך הרמז. "מצער" - בגימטריא 400 כמנין "לשע". "בלע" - שווה באותיותיה למילה "לשע" בהיפוך האות ש"ן בבי"ת לפי סדר א"ת ב"ש. אם כן, כשכופל לוט את השם מצער, "הנה נא העיר הזאת קרובה לנוס שמה והיא מצער, אמלטה נא שמה הלא מצער היא ותחי נפשי", תחילה מכנה הוא את העיר - והיא מצער, כלומר כך מורה שמה לשע, וראויה היא להנצל. בנוסף מבקש הוא רחמים עליה מעצם היותה צעירה בעוונות - "הלא מצער היא".

אם אכן מצער זהו כינויה של העיר ולא רק תיאור, מובן כי ראוי שתקרא מעתה צוער כמו השם שהעמיד אותה לשלל.

**הרב נחמיה יחיאל זעירא**  
ירושלים

השם "צער" מפורש כי הוא שם מאוחר שניתן לה לאחר הפיכתה של סדום, על שם בקשתו של לוט: הנה נא העיר הזאת קרבה לנוס שמה והוא מצער אמלטה נא שמה הלא מצער הוא ותחי נפשי. ויאמר אליו הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה לבלתי הפכי את העיר אשר דברת. מהר המלט שמה כי לא אוכל לעשות דבר עד באך שמה על פן קרא שם העיר צוער. (יט, כ - כב). אולם שמה המקורי אינו ברור.

לוט קורא לה "מצער". אם אכן זהו שמה, מה רואה התורה צורך לספר כי שמה הנוכחי הוא גלגול של השם הראשון, וגם לאיזה צורך חזר לוט ושנה את שמה, היה לו לבקש בקצרה "הנה נא מצער קרובה לנוס שמה אמלטה נא שמה ותחי נפשי". ואכן פירשו חכמינו במדרש ובמסכת שבת י: כי היתה זו תפילתו ובקשתו של לוט להציל את העיר הצעירה והזעירה, ששיבתה מועטת ועוונותיה מועטים.

שם נוסף מצינו לה במלחמת המלכים - בלע היא צער. רש"י ועוד ראשונים פירשו כי בלע הוא שם העיר. ואכן יש שהבינו כי זהו שמה המקורי. כך כותב ר"י בכור שור (בראשית יט, כב): על כן קרא שם העיר צוער - כי עד שם היה שמה "בלע", ולפיכך הוא אומר "ומלך בלע היא צוער", שנקראת צוער לאחר זמן. אולם במדרש שם זה נדרש ע"ש שנתבלעו דיוריה, או שהיתה ראויה שתבלע דיוריה, בדומה לשמות המלכים הנזכרים בפסוק זה שנדרשו לגנאי.

## פרשת לך לך

וכך בפרקי דרבי אליעזר (פרק לא):

"השכים אברהם בבקר ולקח את ישמעאל ואת אליעזר ואת יצחק בנו וחבש את החמור. הוא החמור בן האתון שנבראת בין השמשות",

וכן פירשו ראשונים ואחרונים.

כמו כן, בתרגום השבעים אתונות וחמורים מתורגמים אותו דבר<sup>1</sup>.

גם בערבית קוראים לנקבת החמור את'ינא (ולחמור

ויהי לו צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחות ואתנת וגמלים (בראשית יב, טז) (מאמר זה נוגע לעוד כתובים)

### ההופעות והשימושים המיוחדים של האתון

ידוע שהאתון היא נקבת החמור. כך מבואר בחז"ל שאמרו על בלעם (ע"ז ד, ב):

"בעידנא דחזו ליה דהוה רכיב אחמריה אמרו ליה מאי טעמא לא רכבתא אסוסיא אמר להו ברטיבא שדאי ליה",

פרדים, וראה בהערת משה צפור שם (עמ' 188 במהדורת).

<sup>1</sup> חוץ ממקום אחד (בפרשת לך-לך - יב, טז) שתרגם אתונות -

- האשה השונמית מבקשת (מ"ב ד, כב):  
שְׁלָחָה נָא לִי אֶחָד מִן הַנְּעָרִים וְאָחַת  
הָאֲתָנוֹת וְאָרוּצָה עַד אִישׁ הָאֱלֹהִים וְאֲשׁוּבָה.  
- למה צריכה דווקא אתון ולא חמור?
- המפורסם מכולם הוא בלעם שרכב על  
אתונו, ובאמת חז"ל (ע"ז ד, ב) דרשו עליו,  
כידוע.
- באיוב מסופר:

וַיְהִי מִקְנֵהוּ שִׁבְעַת אֲלָפֵי צֹאן וּשְׁלֹשַׁת אֲלָפֵי  
גַמְלִים וְחֲמֵשׁ מֵאוֹת צֶמֶד בָּקָר וְחֲמֵשׁ מֵאוֹת  
אֲתָנוֹת וְעֶבְדָּה רַבָּה מְאֹד וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא  
גָּדוֹל מִכָּל בְּנֵי קֶדֶם: (איוב א, ג) וּמִלֶּאֱדָה בָּא  
אֵל אִיּוֹב וַיֹּאמֶר הַבָּקָר הֵיוּ הַרְשׁוֹת וְהָאֲתָנוֹת  
רְעוֹת עַל יְדֵיהֶם: וְתַפְלַל שָׁבָא וְתִקְחֶם וְאֶת  
הַנְּעָרִים הַכּוּ לְפִי חֶרֶב וְאֲמַלְטָה רַק אֲנִי לְבִדִּי  
לְהַגִּיד לָךְ: עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר אִשׁ  
אֱלֹהִים נִפְלָה מִן הַשָּׁמַיִם וְתִבְעַר בְּצֹאן וּבַנְּעָרִים  
וְתִאֲכַלְם וְאֲמַלְטָה רַק אֲנִי לְבִדִּי לְהַגִּיד לָךְ: עוֹד  
זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר כְּשָׂדִים שָׁמְנוּ שְׁלֹשָׁה  
רָאשִׁים וַיִּפְשְׁטוּ עַל הַגַּמְלִים וַיִּקְחוּם וְאֶת  
הַנְּעָרִים הַכּוּ לְפִי חֶרֶב וְאֲמַלְטָה רַק אֲנִי לְבִדִּי  
לְהַגִּיד לָךְ: עַד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא וַיֹּאמֶר בְּנִיָּה  
וּבְנוֹתַיִךְ אֲכָלִים וְשִׁתִּים יַיִן בְּבֵית אֲחֵיהֶם  
הַבְּכוֹר: וְהִנֵּה רוּחַ גְּדוּלָּה בָּאָה מֵעֵבֶר הַמְדַבֵּר  
וַיִּגַע בְּאַרְבַּע פְּנוֹת הַבַּיִת וַיִּפֹּל עַל הַנְּעָרִים  
וַיָּמוּתוּ וְאֲמַלְטָה רַק אֲנִי לְבִדִּי לְהַגִּיד לָךְ: וַיִּקָּם  
אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת מְעָלוֹ וַיִּגְזֹ אֶת רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל  
אֶרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה: וַיֹּאמֶר עָרִם יְצַתִּי יִצְאֵתִי מִבֶּטֶן

- חמאר). ציינו לי יודעי דבר שכך הוא גם בשפות  
שמיות נוספות.<sup>2</sup>

(יש לציין שבתקופת חז"ל המלה אתון (וכן עיר) אינן  
בשימוש, ובע"ז כ, ב מוזכר "ולא בחמור ולא  
בחמורה", ולא אמרו 'ולא בחמור ולא באתון').

אולם מסקירת המקומות שהאתון מופיעה בתנ"ך  
נראה שהשימוש באתון היה אחר מאשר השימוש  
בחמור:

- בפרשת לך-לך (יב, טז): וּלְאֶבְרָם הֵיטִיב  
בְּעִבּוּרָה וַיְהִי לוֹ צֹאן וּבָקָר וְחֲמָרִים וְעֶבְדִּים  
וּשְׁפָחוֹת וְאֲתָנוֹת וּגְמָלִים. הסדר מאד משונה  
- עבדים ושפחות בין החמור לאתונו.  
ואמנם יש פסוקים נוספים מוקשים בדומה  
לזה: וַיִּזְבַּח אֶת אֲדֹנָיו מְאֹד וַיִּגְדֹּל וַיִּתֵּן לוֹ צֹאן  
וּבָקָר וְכֶסֶף וְזָהָב וְעֶבְדִּים וּשְׁפָחוֹת וּגְמָלִים  
וְחֲמָרִים (בראשית כד, לה) - גם כאן  
העבדים ושפחות נמצאים בין הבהמות,  
ועוד פסוקים בדומה לזה, והמפרשים<sup>3</sup> ניסו  
להסביר את הסדר, אבל להפריד באותו מין  
בין הזכר לנקבה, זה לא מצאתי.<sup>4</sup>
- בפרשת וישב (בראשית מה, כג) מסופר:  
וּלְאֲבִיו שָׁלַח כֹּזָאֵת עֲשָׂרָה חֲמָרִים נִשְׂאִים  
מִטּוֹב מִצְרִים וְעֵשָׂר אֲתָנוֹת נִשְׂאֵת בָּר וְלֶחֶם  
וּמִזֶּן לְאֲבִיו לְדֶרֶךְ. החמור סחב דבר אחד  
והאתון דבר אחר.<sup>5</sup>
- דבורה שוררה (שופטים ה, י) רכבי אתנות  
צְחָרוֹת.
- שאול חיפש את האתונות שאבדו לאביו,  
ומצא מלוכה. כיצד אבדו רק הנקבות ולא  
הזכרים?

קנה עבדים. וכל אלה קנה עבור הצאן שהיה לו מעדר לבן,  
וכפרש"י. ולכן הקדים שפחות לעבדים להראות  
שהשפחות היו מיוחדות לצאן והעבדים לגמל וחמור, ודו"ק.  
ובזה מדויק נמי בפרשת לך לך "ולאברם היטיב בעבורה,  
ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות"  
(בראשית יב, טז), דהפסיק ב"עבדים ושפחות" בין "צאן  
ובקר וחמורים" ל"אתונות", ללמדנו דבר זה, דלחמורים נתן  
עבדים, ולאתונות שפחות.  
<sup>5</sup> ראב"ע ועוד פירשו ש"טוב מצרים" הוא בגדים, "כזאת" -  
כחליפות דלעיל. ויוצא לפי דבריו שהאתונות נושאות  
משקל כבד יותר מאשר החמורים. וצ"ב.

<sup>2</sup> באנצ"מ (ערך חמור) כתבו: "חמור — בעל חיים ממשפחת  
הסוסיים. שמו זה, וכן שמה של הנקבה — אתון, ושם בן  
החמור — עיר, מצויים גם בלשונות שמיות אחרות."  
<sup>3</sup> מעשי ה', רש"י הירש, העמק דבר ומשך חכמה.  
<sup>4</sup> המשך חכמה עמד על נקודה זו, וז"ל (בפרשת ויצא):  
ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים (וגמלים וחמורים). זרות  
רואים אנו כאן, דבכל מקום כתוב "עבדים" קודם "שפחות"  
- "ועבד ושפחה" (בראשית לב, ו), "עבד... או אמה" (שמות  
כא, לב). והנראה, על פי מה דאמרו: וכופה ליתן תבן לפני  
בקרו ולא לפני בהמתו, ופרש"י, כמו סוס וחמור שהם  
צהלים לרביעה. ולכן לצאן קנה שפחות, ולגמלים וחמורים



הרי שסיפורים רבים בבראשית נראים כ'מיותרים' לולי כלל זה, והכלל הזה הוא איפוא הטעם לכתיבתם.

מכאן נוכל ללמוד, שכלל זה - ברובד ה'פשט' הוא נאמר!

\*

### כסף וזהב עבור "סימן לבנים"

כשפרעה החזיר את שרה, נאמר: "ולאברם היטיב בעבורה, ויהי לו צאן ובקר וחמורים ועבדים ושפחות ואתונות וגמלים". כעבור מספר פסוקים, כאשר הוא יוצא ממצרים, נאמר "ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב".

לכאורה קשה, מנין לו כסף וזהב? והרי לא נזכרו כסף וזהב ברשימה הארוכה של דברים שנתן לו פרעה?

ופשוט לומר שמכר חלק ממה שנתן לו פרעה, והחליף עבור כסף וזהב. אלא שנראה שעומק יש בזה.

שכבר הקשו מפרשים על מה שאמר אברהם "למען ייטב לי בעבורך" ומבאר רש"י "יתנו לי מתנות". וכי דרכו של אברהם לבקש מתנות? והרי הוא שסירב לקחת מחוט ועד שרוך נעל ממלך סדום?

ומבארים בזה, עפ"י דברי הרמב"ן (יב, ו) שכל מה שאירע לאבות הוא סימן לבנים. ורצה אברהם מתנות כדי להיות סימן לבנים שייצאו ממצרים ברכוש גדול.

ונראה לפי"ז שבדוקא רצה אברהם לצאת בזהב וכסף, כדי שיציאת מצרים של בניו תהיה עם אלה, וככתוב "תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף" (שקאי על ביזת מצרים וביזת הים, כמבואר ברש"י שם).

### הרב הדר יהודה מרגולין

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

\* \* \*

אָמִי וְעָרַם אָשׁוּב שְׁמָה יִקְנֶה נָתַן וַיִּקְנֶה לְקַח יְהִי שֵׁם יִקְנֶה מִבְּרָךְ: בְּכֹל זֹאת לֹא חָטָא אָיֻב וְלֹא נָתַן תְּפִלָּה לְאֱלֹהִים: (שם יד-כב)

- האתונות סמוכות לבקר (גם בהזכרתם - פסוק ג, וגם בסיפור המעשה בהמשך - האתונות רועות על ידיהם), ולא לגמלים (כפי שמצופה מנקבת החמור), וכנראה שלכן גם השור שלהן היה יחד עם הבקר ולא עם הגמלים.

וכל זה צ"ב, מה המיוחד באתון שמצדיק את אזכורה, ואת השימוש בה, בנפרד מהחמור (וגם שם נפרד).

### הרב יעקב נוימן

בני ברק

\* \* \*

### מה שאירע לאבות סימן לבנים - זהו ברובד ה'פשט'!

ידוע יסודו של הרמב"ן (יב, ו), שכל מה שאירע לאבות - הוא סימן לבנים. יסוד זה נמצא כבר במדרש המובא ברמב"ן שם, ובמקומות רבים בספר בראשית מסביר הרמב"ן את הפרשיות בהתאם ליסוד זה.

במבט שטחי, היה אפשר לומר שזהו בגדר של 'דרוש' או 'רמז', - בודאי לא חלק מן ה'פשט' של הכתובים.

אבל ראה נא כיצד הרמב"ן עצמו מביא את הכלל הזה: "אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו (תנחומא ט) כל מה שאירע לאבות סימן לבנים, ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד".

**ב' סוגי זריזות**

אחר שנצטוו על מצות מילה, נאמר שאברהם קיים את המצוה: "בעצם היום הזה".

מהו "בעצם היום הזה"?

מבאר רש"י, שביום זה מלאו לאברהם צ"ט שנה ולישמעאל י"ג שנה.

תמה הרמב"ן "מה טעם להזכיר זה", פי', מה ענין יש בכך.

ומבאר הרמב"ן לפי דרכו, שלמדנו כאן על זריזותו של אברהם: "סיפר הכתוב מעלתו ביראת ה', ומעלת כל בני ביתו, שכולם זריזים מקדימין למצוות".

והנה המעיין בפסוקים יראה שכתוב "בעצם היום

הזה" פעמיים, וצריך ביאור.

וי"ל שיש שני מיני זריזות. יש זריזות להתחיל את הפעולה מיד. ויש זריזות נוספת לעשות ולבצע את הכל באופן יעיל ומזורז, ולגמור את מעשה ברית המילה עבור כל מאות אנשי הבית באותו יום. וכך מצינו בדברי הרמב"ן להלן (ויקרא כג, כח) שכתב: "וכן בעצם היום הזה נימול אברהם כו", שנימולו עם רב ביום אחד, להגיד זריזותו במצוות".

והרי ששני סוגי הזריזות הללו, הן שנאמרו כאן.

**הרב הדר יהודה מרגולין**

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

**פרשת וירא**

**הַאֲף הַסִּפָּה צְדִיק עִם־רָשָׁע (בראשית יח, כג)**

מצינו שהתפלל אברהם אבינו: "האף תספה צדיק עם רשע? אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר, האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה? חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע, והיה כצדיק כרשע".

והנה המדקדק יראה שיש כאן שוני בין הפסוקים: תחילה ביקש אברהם עבור הצדיקים בלבד, "האף תספה צדיק עם רשע". אך מיד בהמשך הוא מבקש עבור כל העיר כולה בזכות הצדיקים (ואח"כ שוב רק עבור הצדיקים), וצריך ביאור א"כ מהי עצם הבקשה.

הרמב"ן הקשה זאת, ומבאר שתחילת דברי אברהם היו כלפי מדת הדין, שאי אפשר להמית את הצדיקים, וההמשך הוא כלפי מדת הרחמים, שיש לחון את כל העיר בזכות הצדיקים.

ויש לעורר לכאן דלא כל כך משמע בפסוקים שיש כאן שינוי בין תחילת הבקשה לסופה, והכל נראה כהמשך אחד. ולכן לולי דבריו היה נראה להציע ביאור אחר.

דבאמת הטעם להפוך את סדום הוא בגלל שחל על כל העיר כולה דין של רשעים, כי ההפיכה היא דין של כל העיר (כמבואר ברמב"ם הל' תשובה פרק ג', וז"ל: "וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת שנאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה").

אך אין להגדיר את כל העיר כולה כדין 'רשעים' אלא אם גם המיעוט שבה שאינם רשעים יהיו בטלים אל הרוב. וזהו דומיא דדין ב"ד, וכפי שיבואר עתה:

בב"ד בעינן שלשה דיינים, והקשה הגר"ח (ב"ק כז:): שאם יש שני דיינים נגד אחד, הרי האחד שאינו פוסק כמותם אינו מצטרף למנין (כמבואר למעיין בסנהדרין ג:), ואיך כאן שלשה? אלא מכאן למדים אנו שהוא מצטרף מדין "ביטול ברוב", ולכן יש כאן פסק שאמנם נובע הוא רק משני הדיינים – אך הוא נחשב פסק של כל השלשה. וזהו המקור לדין של "ביטול ברוב" בכל התורה, עכ"ד.

וי"ל שכך הוא גם בדין הפיכת סדום, ובזה מיושבת השאלה. כי לכך טען אברהם, "האף תספה צדיק עם רשע", פי', שאין להחיל דין 'רשע' על צדיקים, ולא נדון אותם שייקראו 'רשעים' ע"י שיתהפך המיעוט להיות כמו הרוב, ולכן ישארו הצדיקים כיחידה עצמאית הקובעת מקום בפני עצמה.

ואז, כבר אי אפשר יהיה להפוך את סדום, כי אין להפוך עיר אלא אם כולה מוגדרת בדין רשעות, ולא אם יש בה צדיקים שאינם בטלים לדין הרשע של העיר.

**הרב הדר יהודה מרגולין**

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

**פרשת חיי שרה**

(ownership), אבל עדיין יש עליו 'ריבונות' (sovereignty) של המדינה בה נמצא הבית.

מקום המערה אמנם היה שייך לעפרון כאדם פרטי, אבל היה בריבונות כללית וב'מדינה' של בני חת. ואברהם רצה שהמקום יהיה לגמרי שלו, לא רק מצד הבעלות - אלא גם מצד הריבונות. שלא יהיה שייך לבני חת כלל, אלא הוא יהיה ה"מלך" של המקום והיא תהיה 'מלכות' שלו שאינה משועבדת כלל לבני חת.

דיוק נפלא יראה המעיין בלשון הכתובים. בכל פעם, בני חת הציעו "קבר". ובכל פעם חזר אברהם ודרש (לא רק 'קבר', אלא) "אחוזת קבר". והן הן הדברים.

ולכן פנה אברהם אל בני חת, כי צריך הוא את הסכמתם כדי להוציאה - לא רק מבעלות עפרון, אלא גם מריבונות בני חת. וכשהוא הצליח בכך, אכן היתה תקומה - שיצאה מרשות הדיוט (שהוא בריבונות של מדינה) לרשות מלך (שהוא ריבונות לעצמה).

וזהו שאמר האבן עזרא שלמדנו את מעלת ארץ ישראל למתים. כי אברהם התאמץ שהקבורה תהיה לא רק בארץ המובטחת להיות שלו בעתיד, אלא בארץ שהיא אכן שלו בריבונות גמורה, שרק אז יש כאן את מלוא המעלה של ארץ ישראל. ומיושבת קו' הרמב"ן.

**הרב הדר יהודה מרגולין**

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

\* \* \*

**וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל עַמְּיוֹ (בראשית כה, יז)**

**איך הכי כדאי למוות?**

על ישמעאל נאמר "ויגוע וימת", ומציין רש"י (והוא מדברי הגמרא): "לא נאמרה גויעה אלא בצדיקים".

הרמב"ן מביא שתי גישות, האם גויעה היא מיתה מהירה ופתאומית, או חולי ויסורים נמשכים.

**קניית מערת המכפלה - יישוב קו' הרמב"ן על האבן עזרא**

יש לעיין מה ענין כתיבת כל הסיפור של קניית מערת המכפלה, ומה למדנו מזה.

וכתב האבן עזרא שזהו להודיע מעלת ארץ ישראל לחיים ולמתים. פי', ממה שראינו כמה השקיע אברהם אבינו מאמצים בקניית מערת המכפלה, למדהו מעלת ארץ ישראל אף למתים.

על כך תמה הרמב"ן (כגיט) "כי מה מעלה לארץ בזה, כי לא יוליכנה אל ארץ אחרת לקברה". פי', כיון שמתה שם - בודאי שצריך לקבור אותה שם, ולא יעלה על הדעת להוליכה לחו"ל, וא"כ לא שמענו מכאן את מעלת ארץ ישראל לקבורה (ועיי"ש בלימודים מפרשה זו שהרמב"ן עצמו כתב).

שמעתי (בשם הרב צווייג שליט"א) ליישב את דעת האבן עזרא.

בהקדם, דיש להקשות מדוע בכלל פנה אברהם לבני חת, שכיון שרצה את מערת המכפלה - היה עליו לפנות ישר לעפרון שהוא הבעלים (קושיית האברבנאל)? ויתר על כן, דלאחר שאמר לו עפרון שיתן לו את הקבר, בודאי שהיה יכול להמשיך ולדבר רק עם עפרון, ואעפ"כ עדיין הוא ממשיך עם בני חת: "וישתחו אברהם לפני עם הארץ, וידבר אל עפרון באזני עם הארץ לאמר...".

עוד קשה בסוף הפרשה שכתוב "ויקם שדה עפרון כו' לאברהם למקנה". וברש"י, "תקומה היתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך". וצ"ע מהו ענין המעלה כשנקנה לאברהם? היינו חושבים, כנראה, משום שאברהם הוא צדיק ועפרון רשע, אבל לא כך מבואר ברש"י, אלא התקומה היתה משום שאברהם 'מלך'; מה הכוונה?

ובסוף הפרשה, בקבורת אברהם, נאמר "השדה אשר קנה אברהם מאת בני חת שמה קובר אברהם". ותמוה, הלא הקניה לא מבני חת היתה, אלא מעפרון?

וי"ל. כי אף שביתו של אדם היא שלו, אין זו אלא "בעלות". אבל יש גם דבר מעל בעלות, והיינו: 'ריבונות'. הבית שלי הוא 'בעלות' שלי

אוכלין ומצטערין שלושים יום, והכשרים הבשר עודנו בין שניהם".

מחלוקת זו היא, לכאורה, מקבילה לשני הצדדים של הרמב"ן שבכאן.

והנה יש מקום נוסף בו מצינו חלוקה בין שני סוגי המיתה - בקריעת ים סוף. כך הוא ברש"י שם: "ירדו במצולות כמו אבן - ובמקום אחר צללו כעופרת, ובמקום אחר יאכלמו כקש. הרשעים כקש הולכים ומטורפין עולין ויורדין. בינונים כאבן. והכשרים כעופרת, שנחו מיד".

ולכאורה זה מתאים לדרכה של המכילתא הנ"ל, ודלא כהספרי.

אך יש לצדד שכאן גם הספרי יודה. כי בודאי שהעדיפות של חולי מתמשך (לדברי הספרי) הוא רק משום שבכך מתעורר לתשובה. אבל זה לא שייך במצרים הרשעים, ושם יסכימו כולם שהעדיפות היא למות מהר.

ויצויין עוד לשבת (ק"ח): "ואמר רבי יוסי יהא חלקי ממתים בחולי מעיים (רש"י): "שמתיסרין ביסורין ומתמרקין עונותיהן". דאמר מר רובן של צדיקים מתים בחולי מעיים".

**הרב הדר יהודה מרגולין**

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

וז"ל הרמב"ן: "כוונתם, כי הגויעה - מיתה בלא חולי מכאיב ובלא יסורין, ואין זוכין לה אלא הצדיקים - ואנשי דור המבול ההפוכים כמו רגע ולא חלו בהם ידים".

מאידך, הוא ממשיך: "לשון בראשית רבה (סב ב): ויגוע וימת אברהם (לעיל פסוק ח), אמר רבי יהודה בר אילעי החסידים הראשונים היו מתיסרין בחולי מעים בעשרה ובעשרים יום לומר שהחולי ממרק, רבי יהודה אומר כל מי שנאמרה בו גויעה מת בחולי מעים. ויראה שמלת גויעה אצלם, המק בשרו והוא עומד על רגליו. והיא מיתה בצדיקים".

שתי גישות, וכנ"ל. ונראה, שאין זו רק שאלה לשונית. יש כאן שאלה מהותית. שכיון שמדובר באופן המיתה של צדיקים, הרי שלכאורה נחלקו מהי הדרך המובחרת ומועדפת למות בה. האם מיתה מהירה וחטופה, או מיתה מחולי מתמשך?

נראה שיש מקום נוסף, בו נחלקו תנאים במחלוקת זו ממש. כי להלן במדבר (יא, כ) יש שני אופני מיתה בכתוב, אחד מתמשך ("עד חודש ימים, עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא"), ואחד פתאומי ("הבשר עודנו בין שניהם"). ונחלקו הספרי והמכילתא איזה מהם נאמר בצדיקים, וכך הוא ברש"י שם: "עד חדש ימים - זו בכשרים שמתמצין על מטותיהן ואח"כ נשמתם יוצאה, וברשעים הוא אומר הבשר עודנו בין שניהם, כך היא שנויה בספרי. אבל במכילתא שנויה חילוף, הרשעים

**פרשת ויצא**

והנראה בביאור הפסוקים הללו, שלבן טען שתי טענות, א' על בריחת יעקב בהחבא, ב' על לקיחת בנותיו כשבויות.

והנה בתחילה כלל את שתייהן בקצרה, ואח"כ פירט כל אחת מהן בארוכה לפרש טענתו בהן.

דמה שכלל תחילה "מה עשית ותגנוב את לבבי", חזר ופירש "למה נחבאת לברוח ותגנוב אותי ולא

ויאמר לבן ליעקב מה עשית ותגנוב את לבבי ותנהג את בנותי בשביות חרב, למה נחבאת לברח ותגנוב אתי ולא הגדת לי ואשלחך בשמחה ובשרים בתך ובכנור ולא נטשתני לנשק לבני ולבנותי וגו'.

(לא, כו - כח)

(א) צ"ב בכפילות הלשון ואריכות הדברים.

<sup>1</sup> וכפירוש רש"י: "ותגנוב אותי" - גנבת את דעתי, עכ"ל, דהיינו "ותגנוב את לבבי".





תתן לי ושתייתי כאשר עשו לי בני עשו היושבים בשעיר והמואבים היושבים בער". עכ"ל.

ותירץ הרמב"ן וז"ל: והנראה אלי כי הכתוב הרחיק שני האחים האלה וכו', האחד שכר עליו בלעם בן בעור - והם המואבים, והאחד (ר"ל העמונים) לא קדם אותו בלחם ובמים כאשר קרבו למולו, וכו', כי היה הכתוב אומר "כאשר עשו לי בני עשו המואבים והעמונים", אבל לא הזכיר עמון, שלא קדמו אותם. וכו'. ולכך הקדים הכתוב "עמוני" והקדים להזכיר פשעו על דבר אשר לא קדמו אתכם, ואחרי כן הזכיר "מואבי" וחטאתו. עכ"ל.

אשר מבואר מדבריו שהמקרא מתחלק לשני חלקים, באופן שראש הפסוק השני הוא טעם הרחקת העמוני הנמנה ראשון בפסוק הראשון, ואילו סוף הפסוק השני הוא טעם הרחקת המואבי הנמנה שני בפסוק הראשון.

ונמצא שכאילו נאמר כך: "לא יבא עמוני בקהל ה' וגו', על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים".

ואח"כ "לא יבא מואבי בקהל ה' וגו', על דבר אשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך".<sup>3</sup>

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

הגדת לי ואשלחך בשמחה ובשירים בתוף ובכנור". (שבזה נחשב שגנבת את לבבי).

ומה שכלל תחילה "ותנהג את בנותי כשבויות חרב", חזר ופירש "ולא נטשתי לנשק לבני ולבנותי". (שבזה נחשב שניהגת אותן כשבויות חרב).

(ב) ונמצא שהמקרא מתחלק לשני חלקים, באופן שהפסוק השני הוא פירושו של ראש הפסוק הראשון, ואילו הפסוק השלישי הוא פירושו של סוף הפסוק הראשון.

וכאילו נאמר כך: "ויאמר לבן ליעקב מה עשית ותגנוב את לבבי, למה נחבאת לברוח ותגנוב אותי ולא הגדת לי ואשלחך בשמחה ובשירים בתוף ובכנור".

ואח"כ "ותנהג את בנותי כשבויות חרב, ולא נטשתי לנשק לבני ולבנותי" וגו'.<sup>2</sup>

וסמך לדרך זו בפירוש המקראות, ממה שפירש הרמב"ן עה"כ בדברים (כג, ד - ה): "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' וגו', על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך".

דהנה הקשה הרמב"ן שם וז"ל: "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" - (והרי) מצינו (לעיל ב, כח - כט) "אוכל בכסף תשביירני ואכלתי ומים בכסף

האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם", שפירש וז"ל: "ואשר כתבתי" יחזור על הלוחות, ו"להורותם" על התורה והמצוה. ושיעור הכתוב: "ואתנה לך את הלוחות האבן אשר כתבתי, והתורה והמצוה להורותם". עכ"ל. (ומה שהוצרך לפרש כן משום שהרי רק הלוחות נכתבו ע"י ה'). וע"ע בזה ברמב"ן שמות (כ, ב) עה"כ "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", ובמה שביארנו שם. והעירוני שעוד מצינו כן ברש"י עה"כ (שמות כה, ז) אבני שהם ואבני מלאים לאפד ולחשן, שפירש וז"ל: אבני שהם לאפוד, ואבני המלואים לחשן, עכ"ל. [וע"ע בספר הכתב והקבלה (שמות יב, טו) שפירש כמה פסוקים בתורה על דרך זו].

ומצאתי עוד סמך לזה, מהכתוב בתהלים (קג, ה - ו): "מי כה' אלהינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ". וכתב האבן עזרא: אמר רבי משה וכו' כי כן הפירוש, המגביהי לשבת בשמים, המשפילי לראות בארץ, וכמוהו אבני שהם לאפוד ואבני מילואים לחשן. עכ"ל. וכ"כ הרד"ק שם: ויש מפרשים, המגביהי לשבת, בשמים, ומשפילי לראות, בארץ. עכ"ל.

<sup>2</sup> ונמצא שסדר הפרטים כסדר הכללים, וכענין מה שמצינו במשנה אבות (פ"ה מ"ז) ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, וכתב הרע"ב וז"ל: וכן מצינו בהקב"ה שאמר לו משה (שמות ג') מי אנכי כי אלך אל פרעה, היא הראשונה. וכי אוציא את בני ישראל, הרי שניה. והשיבו הקב"ה על הראשונה כי אהיה עמך, ועל השניה, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים. עכ"ל.

וענין אמירה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, שייך לא רק לענין שאלה ותשובה, אלא גם לענין כללים ופרטים כנידון דידן, וכמו שמצינו ברמב"ן גיטין (ז, ב) וז"ל: והיינו דגרסינן בפ' כל קרבנות במנחות תני חזא המעביר זרעים בעציץ ובספינה מביא וקורא ותניא אידך מביא ואינו קורא, ומפרקין עציץ אעציץ לא קשיא כאן בנקוב כאן בשאינו נקוב, ספינה אספינה לא קשיא כאן בשל עץ כאן בשל חרס, כלומר הך דקתני מביא וקורא בעציץ נקוב ובספינה של עץ, והך דקתני מביא ואינו קורא בעציץ שאינו נקוב ובספינה של חרס שאינה נקובה שסתם ספינה כך היא, והיינו שאמרו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. עכ"ל.

<sup>3</sup> וכן מצינו ברמב"ן שמות (כד, יב) עה"כ "ואתנה לך את הלוחות

**פרשת וישלח**

**וַיִּרְץ עֲשׂוֹ לִקְרָאתוֹ וַיַּחֲבֹקְהוּ וַיַּפֵּל עַל צְנָאָרוֹ וַיִּשְׁקְהוּ וְגו' (לג, ד)**

תפס לו שיטת רבי אליעזר, והנכון לתפוס בשיטתו של רבי עקיבא, מן המודיעים ולחוק, וכן דעת האמוראים בגמרא (פסחים צג, ב) דאמר עולא כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה. והוא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחילת בין הערבים במקום שלא יגיע לעזרה בעת השחיטה, דרך רחוקה היא לו ופטור. וכו'. עכ"ל.

וכתב הרא"ם ליישב הכרעת רש"י שם וז"ל: שהנקודה בכל מקום מוציאה את הדבר ממשמעותו, ועל כרחנו לומר גם פה שמלת "רחוקה" אינה כמשמעה. עכ"ל.

כלומר שהיא הנותנת, שדוקא מה ששיטת ר"ע בזה היא פשוטו של מקרא, זהו שהביאו לרש"י לפרש שהנקודה באה להוציא מזה, ולכן הכריע כשיטת ר' אליעזר, וה"ה בנידון דידן.

ג) ורק שנחלקו התנאים מה הוא פשוטו של מקרא כאן, שחכמים סברו שפשוטו של מקרא הוא שנשקו בכל לבו, שהרי סתם נשיקה בכל לבו היא, וא"כ על כרחך שהנקודה באה לאפוקי מסתמא דקרא ולומר שלא נשקו בכל לבו.

אבל רשב"י סבר שלזה אין צריך נקודה, דהואיל והלכה בידוע שעשו שונא ליעקב, א"כ בכל מקום שבנשיקת עשו ליעקב הכתוב מדבר, הרי גם לולי הנקודה ידוע שלא נשקו בכל לבו, מחמת ההלכה שבידוע, שע"פ ידיעה זו מתפרש פשוטו של מקרא, וא"כ על כרחך שהנקודה באה לאפוקי מזה<sup>1</sup>, ולומר שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו.<sup>2</sup>

א) כתב רש"י: "וישקהו" נקוד עליו, ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי (בהעלותך סט), יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו. אמר ר' שמעון בן יוחאי הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו. עכ"ל.

ויש להבין יסוד המחלוקת.

ועוד צ"ב למה רשב"י הוצרך להקדים לדבריו הא דהלכה היא בידוע עשו שונא ליעקב.

ב) ונראה דהנה לכו"ע הנקודה באה לדרשא לאפוקי מפשטיה דקרא, וכמש"כ רש"י בברכות (ד, א) וז"ל: נקוד על "לולא", לדרוש את הנקודה שהיא ממעטת את משמעות הכתוב, וכו'. עכ"ל.

וכן מצינו ברש"י במדבר (ט, י) עה"כ (שם, י - יא) "איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם וגו' ועשה פסח לה', בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו" וגו', וכתב רש"י וז"ל: "או בדרך רחוקה", נקוד עליו, לומר לא שרחוקה ודאי, אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה. עכ"ל.

ותמה עליו הרמב"ן שם למה הוציא המקרא מפשוטו, וז"ל: וטעם "בדרך רחוקה" - כתב רש"י שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן השחיטה, והוא נרמז בנקוד כפי הדעת הזאת. ואני תמה עליו למה

והעצים - עצים היו, והפירות - פירות, והאכילה - אכילה, אך פירות דקים ואכילה דקה, וכו'. עכ"ל. ויעוין בגליון הגר"ח פרידלנדר ז"ל שם שביאר בזה שכיון שנזכרו עצים ופירות בהקשר לגן עדן שידוע לנו שהוא מדור לנשמות, ממילא כך הוא פשוטו של מקרא שעצים ופירות הללו אינם גשמיים וגסים כשאר עצים ופירות. ע"כ.

וה"נ כיון שנזכרה נשיקה בהקשר לעשו שידוע לנו שהוא שונא ליעקב, ממילא כך הוא פשוטו של מקרא שנשיקה זו אינה בכל לבו, וא"כ הנקודות המוציאות המקרא מפשוטו, באו להורות שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו, וכמשנ"ת.

<sup>2</sup> והאירני הרה"ג ר' יעקב משה שורקין סמך לדברינו, ממה דאיתא באבות דרבי נתן נוסחא א (פרק לד), וירץ עשו

<sup>1</sup> וסמך לענין זה שפשוטו של מקרא משתנה מחמת ידיעה חיצונה והקשר הענין, ממה שכתב הרמח"ל בדעת תבונות אות קכו וז"ל: ותראי, כי גן עדן - מה שהיה הוא שיהיה - ודאי מקום דק ורוחני, ששם חונות הרוחות גם עתה; והתורה העידה על אדם שהיה שם, והיה אוכל ונהנה מן הפירות הצומחים שם. ואמנם כיון שהמקום אנו רואים שהוא עכשיו מדור לנשמות, צריך שהפירות שהיו שם לא היו דברים גשמיים וגסים, כמו שהם הפירות של העולם הזה, אלא יותר דקים מאוד מאוד, וכערך האוויר לגבי העפר לפחות; והאכילה לא יתכן לגוף עב וגס כאשר הוא היום הזה, אלא לגוף דק וכמעט רוחני, וכגופם של אליהו וחנוך, כמו שביארנו. וכו', ואמנם זה כלל ענין שני העצים - עץ החיים ועץ הדעת; שודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו,



מסתמא דקרא מחמת סברא או ידיעה חיצונה דלא מפרש לה קרא. [וכגון באיסור "לא תחבול בגד אלמנה", שסתם הכתוב בכל אלמנה, ומ"מ דרש ר"ש דוקא בעניה, מחמת שסבר שטעם האיסור הוא השאת שם רע, אף שאין הטעם מפורש בתורה, ור"י סבר שבין שהיא עניה בין שהיא עשירה, וכסתמא דקרא].

ומתולדת המחלוקת הנ"ל הוא, דר"י סבר דאי מפרש קרא יתורא לדרשא, דרשינן מינה לאפוקי מסתמא דקרא, [וכגון כדמפרש קרא טעמא דקרא דמפיק מסתמא דקרא], דכיון דבעלמא לא דרשינן לאפוקי מסתמא דקרא מדעתנו ע"י סברא חיצונה, ממילא יתורא דקרא צריכא לאפוקי מסתמא דקרא. [וכגון באיסור "לא ירבה לו נשים" שסתמא דקרא שבכל נשים הכתוב מדבר, ומכחמה שנתפרש בכתוב "ולא יסירו את לבבו", דרש ר"י לאפוקי מסתמא דקרא, ולומר דדוקא בנשים המסירות את לבו הכתוב מדבר].

אבל ר"ש סבר דלעולם לא צריכא יתורא דקרא לאפוקי מסתמא דקרא, כל היכא דמצינן למידרשיה מדעתן, כיון דלולי יתורא דקרא נמי יש כח ביד חכמים לאפוקי מסתמא דקרא ע"פ סברא או הלכה המסורה בידם, וע"כ דיתורא דקרא לאו להכי הוא דאתא, ואדרבה אפשר שע"י יתורא דקרא נדרוש לאפוקי מסברא החיצונה. [וכגון באיסור "לא ירבה לו נשים", שמצד הסברא היה ר"ש אומר שדוקא במסירות את לבו, ודלא כסתמא דקרא דבכל נשים הכתוב מדבר, אבל מאחר דיתר קרא וכתב בהדיא "ולא יסירו את לבבו", דרש ר"ש דקרא יתירא לאיסורא יתירא אתא, דאפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה, וא"כ מה ת"ל "לא ירבה לא נשים", דמשמע דוקא אם ירבה אסור, אלא לומר שאפילו כאביגיל לא ירבה, וכסתמא דקרא, ודלא כסברא חיצונה].<sup>3</sup>

ד) ולפי מה שנתבאר נראה שנחלקו בזה לשיטתם, דהנה בגמ' ב"מ (קטו, א) ת"ר אלמנה בין שהיא עניה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה [שנא' "לא תחבול בגד אלמנה" כדתנן במתני' שם] דברי ר' יהודה, ר' שמעון אומר עשירה ממשכנין אותה, עניה אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה. [פירש"י: שאתה יוצא ונכנס אצלה שחרית וערבית].

ופריך בגמ', למימרא דר' יהודה לא דריש טעמא דקרא ור"ש דריש טעמא דקרא, והא איפכא שמעינן להו, דתניא "ולא ירבה לא נשים", ר' יהודה אומר מרבה הוא ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, ר"ש אומר אפי' אחת והיא מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, א"כ מה ת"ל "ולא ירבה לו נשים", אפילו כאביגיל.

ומשני, לעולם רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאני הכא דמפרש קרא "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו", מאי טעמא "לא ירבה לו נשים", משום ד"לא יסור", ור"ש, מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא [פירש"י: אע"ג דלא מפרש טעמא], לכתוב רחמנא "לא ירבה" ולא בעינן "לא יסור", ואנא ידענא מאי טעמא "לא ירבה" משום דלא יסור, "לא יסור" דכתב רחמנא למה לי, אפי' אחת ומסירה את לבו הרי"ז לא ישאנה. ע"כ.

וביאר בזה הבכור שור עה"ת (דברים יז, יז) וז"ל: דר"ש לטעמיה דדריש טעמא דקרא, "ולא יסור" אינו טעם, דאינו דרך פסוק לכתוב טעם דאינו צריך, דאנו נותנים טעמא לפסוק מעצמנו, ו"לא יסור" מצוה באנפיה נפשיה היא, דלא אפילו אחת רעה. אבל ר"י ות"ק דלא דרשי טעמא דקרא אלא א"כ נכתב, אמרי, הכא נכתב הטעם, לפיכך לא דרשי ליה אם לא נכתב. כן מוכחא הסוגיא. עכ"ל.

הרי מבואר בסוגיא זו שהמחלוקת אם דרשינן טעמא דקרא, יסודה הוא האם דרשינן לאפוקי

(אמנם לפי הגירסא שם, בעל השמועה הוא רבי שמעון בן אלעזר, ודלא כגירסת הספרי שהביא רש"י הנ"ל, שהוא רבי שמעון בן יוחאי).

<sup>3</sup> וכע"ז נחלקו גם בקידושין, דהנה תנן התם (סו, ב) וכל מי שאין לה עליו קידושין אבל יש לה על אחרים קידושין, הולד ממזר, ואיזה זה זה הבא על אחת מכל העריות שבתורה, וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין, הולד

לקראתו ויחבקהו ויפול על צוארו וישיק'הו, כולו נקוד, מלמד שלא נשקו באמת. רבי שמעון בן אלעזר אומר נשיקה זו של אמת, וכולן אינן לאמת. וכיו"ב שם נוסחא ב (פרק לז), ויפול על צוארו וישיק'הו, נקוד, יכול שהיתה נשיקה של אהבה. רבי שמעון בן אלעזר אומר והלא כל מעשיו של עשו בתחלה של שנאה היו, חוץ מזו שהיא של אהבה. ע"כ.

שניתן להוציא מידי סתימת הכתוב ע"י סברא או ידיעה חיצונית שאינה מפורשת בכתוב, א"כ לכתוב רחמנא "וישקהו" ולא בעינן לנקודה, ואנא ידענא דלא נשקו בכל לבו, משום דהלכה בידוע עשו שונא ליעקב, [שהגם שדבר זה ידוע מכח הלכה שאינה מפורשת בכתוב, מ"מ די בזה כדי לדרוש הכתוב ולהוציא מידי סתימתו, והרי"ז בכלל פשוטו של מקרא], א"כ נקודה דכתב רחמנא למה לי, אלא לומר שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו. [וכסתימת הכתוב עצמו ודלא כההלכה בידוע].

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

ה) ולפ"ז יש לפרש לשיטתם גם מה שנחלקו לענין פירוש הכתוב "וישקהו", דלעולם חכמים לא דרשי טעמא דקרא, [כלומר דלאו כל כמינן לאפוקי מסתמא דקרא ע"י סברא או ידיעה חיצונית דלא מפרש לה קרא, וא"כ לולי הנקודה היה צריך לפרש שנשקו בכל לבו כסתמא דקרא, דסתם נשיקה בכל לבו היא, ואי אפשר לאפוקי מסתמא דקרא ולפרש שלא נשקו בכל לבו ע"י ידיעה חיצונית של הלכה דלא מפרש לה קרא], ושאני הכא דמפרש קרא להיות נקוד על "וישקהו", למידרש דמאי "וישקהו", שלא נשקו בכל לבו.

ור' שמעון, מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא [וכפירש"י הנ"ל, אע"ג דלא מפרש טעמא, ונמצא

**פרשת וישב**

חייב לא עבודה, ולא בית האטורים להיות אסור כאן. עכ"ל.

וביאור דבריו, דהנה יוסף היה גם עבד וגם אסיר, שהרי היה עבד לשר הטבחים, כמו שנאמר לעיל (לט, א) "ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים

**וְהוֹצֵאתָנִי מִן הַבַּיִת הַזֶּה, כִּי גָנַבְתִּי מֵאֶרֶץ הָעֵבְרִים וְגַם פֶּה לֹא עָשִׂיתִי מְאוּמָה כִּי טָמְנוּ אֹתִי בְּבוֹר (מ, יד - טו)**

א) פירש הרשב"ם וז"ל: שהרי לא פשעתי כאן כלום כשאר אסירים, וגם לא מן הדין אני עבד, "כי גונב גונבת" וגו', "וגם פה לא עשיתי מאומה" וגו', ואיני

אתה משיאה שם רע בשכנותיה, והכי נמי דריש טעמא דחיתון משום כי יסיר, ולא איצטרך קרא לפרושי טעמא, ואייתר ליה כי יסיר לרבות שאר אומות, אלא לרבנן איצטרך קרא לפרושי טעמא בז' אומות גופייהו ולמעוטי שאר אומות שאינן אדוקין בעבודת כוכבים כמותן, כדקי"ל (חולין יג) אומות שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הן אלא מנהג אבותיהם בידיהם, ולא אייתר ליה ריבויא, ושאר אומות מנלן, ודכוותיה אמר בסנהדרין (דף כא) גבי לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, דלר"ש הוי האי לא יסור יתורא, דבלאו פירושא דקרא הוי דרשי' ביה טעמא, ולרבנן דלא דרשינן טעמא דקרא בעלמא, הכא פריש קרא טעמא. עכ"ל.

וכן פירשו תוס' שם וז"ל: הניחא לר"ש, פי' דדריש טעמא דקראי, ה"נ אמר טעמא דחיתון, דאי לא כתיב כי יסיר ה"א מסברא דמיירי משבעה עממים לפי שהם אדוקין בעבודת כוכבים יותר משאר אומות, ולפיכך לא תתחתן, וכתב רחמנא כי יסיר לרבות כל המסירין, אלא לרבנן דלא דרשי טעמא דקרא א"כ אי לאו קרא יתירא ה"א לא תתחתן מיירי בכל האומות, ואיצטרך כי יסיר לומר דוקא בשבעה עממים, א"כ בשאר אומות מנליה. עכ"ל.

כמותה, ואיזה זה, זה ולד שפחה ונכרית. [רש"י: הולד כמותה - ולד נכרית - נכרי, ואם גיירוהו הוי גר כשר ואינו ממזר, ולד שפחה - עבד ששחררו בעליו כשר ומותר בישראלית].

ובגמ' שם (סו, ב) ולדה כמותה מנלן, דאמר קרא האשה וילדיה תהיה לאדוניה. נכרית מנלן, אמר קרא לא תתחתן במ. [רש"י: לא תהא לך במ תורת חיתון]. אשכחנא דלא תפסי בה קידושי, ולדה כמותה מנלן, א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי דאמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי, בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה. [וע' רש"י שם בביאור הילפותא]. וכו'. ופרך בגמ', ההוא בשבעה גוים כתיב, [רש"י: האי בשבעה אומות כתיב - לא תתחתן במ וכי יסיר, בשבעה גוים שבא"י הוא דכתיב], שאר אומות מנלן, אמר קרא כי יסיר את בנך, לרבות כל המסירים, הניחא לר"ש דדריש טעמא דקרא, אלא לרבנן מאי טעמא, וכו'.

ופירש רש"י וז"ל: דדריש טעמא דקרא - בכ"מ גבי אלמנה, דקאמר עשירה ממשכנין אותה עניה לא ממשכנין אותה, דטעמא מאי אמר רחמנא לא תחבול בגד אלמנה, מפני שאתה צריך להחזיר לה עבוטה לערב, ומתוך כך שאתה יוצא ונכנס תמיד אצלה שחרית למשכן וערבית להחזיר,



"שר הטבחים" - רב קטוליא, ע"כ, ולכן היה בית הסוהר בביתו, ששם יושבים האסירים עד שיגזרו דינם אם להוציאם להריגה.

וכמו שמצינו בשר האופים שישב שם שנה תמימה, כדכתיב לעיל (שם, ד) "ויהיו ימים במשמר", ופירש רש"י: שנים עשר חודש, עכ"ל, ואח"כ הוציאוהו ליהרג, כדכתיב לקמן (שם, כב) "ואת שר האופים תלה".

וכן משמע ברשב"ם לעיל (לט, א) עה"כ שר הטבחים" - על ידו נידונין הנרצחים והאסורים בבית הסוהר שלו. עכ"ל. וכ"מ בחזקוני לעיל (שם, ג) עה"כ "ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים אל בית הסוהר", וז"ל: שכן דרכן של הורגי המחוייבים מיתה להיות ממונים על בית הסוהר. עכ"ל.

(ד) אשר לפ"ז יש לפרש שמאמר יוסף "והוצאתני מן הבית הזה", כונתו שיוציאונו מבית שר הטבחים. [שבית הסוהר בתוכו, וכנ"ל].

ונמצא שבזה ביקש שני דברים, א' להשתחרר מעבודתו בבית שר הטבחים, ב' לצאת ממאסר בית הסוהר שבתוך ביתו, שהרי מאחר שיוציאוהו מבית שר הטבחים, ממילא יצא בזה גם מבית הסוהר שבתוך ביתו, שהרי יש בכלל מאתיים מנה, ולשם כך טען שתי הטענות הנ"ל.

### הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

אשר הורדוהו שמה", ואח"כ גם נתנו אדוניו בבית האסורים, כמו שנאמר לעיל (לט, כ) "ויקח אדוני יוסף אותו ויתנהו אל בית הסוהר מקום אשר אסירי המלך אסורים" וגו'.

ולכן טען יוסף שתי טענות, א' על היותו עבד: לא מן הדין אני עבד, "כי גונב גונבתי מארץ העברים", ואיני חייב עבודה. ב' על היותו אסיר: "וגם פה לא עשיתי מאומה כי שמו אותי בבור" - הרי לא פשעתי כאן (במצרים) כלום כשאר אסירים, ואיני חייב בית האסורים להיות אסור כאן.

(ב) ולפ"ז צ"ע למה ביקש יוסף רק "והוצאתני מן הבית הזה", כלומר מבית הסוהר, ולא ביקש שפרעה גם יוציאנו מעבודת לחרות, שהרי טען גם על עבודתו.

(ואם משום תפסת מרובה לא תפסת, א"כ לשם מה הזכיר כלל טענתו לענין העבודת, הרי אי"ז נחוץ לצורך בקשתו).

(ג) והנראה בזה דהנה כתב האבן עזרא לעיל (מ, ד) וז"ל: ולפי דעתי שבית הסוהר היה בבית שר הטבחים, ושם היה יוסף, והעדר - "[ויתן אותם במשמר בית שר הטבחים אל בית הסוהר] מקום אשר יוסף אסור שם". עכ"ל.

והביאור בזה, כי הנה 'שר הטבחים' - ענינו השר הממונה לטבוח ולהרוג הנידונים למיתה במצות המלך, וכמו שתרגם אונקלוס לעיל (לט, א) עה"כ

## פרשת מקץ

"ויקראו לפניו אברך". לדברי הגמ' תיבת אברך היא צמד מילים ארמיות "אבא" ו"ריכא".

אונקלוס תרגם: "דין אבא למלכא" - אב למלך, בפשטות הכוונה שיוסף הוא חבר ומסייע למלך פרעה. מסתבר כי סמך זאת על הכתוב להלן "וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו ומשל בכל ארץ מצרים" (מה, ח). לפי זה אף המקראות הקודמים: "אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי" "ראה נתתי אתך על כל ארץ מצרים" חולקים את המינוי של יוסף לאב לפרעה, לאדון בביתו, ולמושל על כל ארץ מצרים.

וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך ונתון אתו על כל ארץ מצרים. (מא, מג).

בפשר תיבת אברך מצינו פירושים שונים.

במדרש דרש רבי יהודה נוטריקון "אב בחכמה ורך בשנים", ור"י בן דורמסקית פירש לפי פשוטו לשון ברכים, כהבנת ראב"ע ועוד ראשונים שהיה כל אדם קורא - לפניו אכרע ואשתחוה.

במסכת בבא בתרא (ד). מביאה הגמ' מקור לכך שמילת "ריכא" לשון מלכות היא, מפסוק זה

**וַיֹּאמֶר גַּם עִתָּהּ כְּדַבְּרֵיכֶם כֵּן הוּא אֲשֶׁר יִמְצָא אֶתֹו יְהִיֶה לִי עֵבֶד וְאַתֶּם תִּהְיוּ נְקִיִּים. (מד, י)**

א) הקשה בדעת זקנים מבעלי התוס' וז"ל: תימה, והלא אין זה כדבריהם, כי הם חייבו את מי שימצא הגביע בידו מיתה והן עצמן לעבדים. עכ"ל.

דהנה אחי יוסף אמרו (לעיל שם, ט) "אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים", ואילו שלוחו של יוסף אמר "אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקיים", וא"כ למה אמר "כדבריהם כן הוא", והלא אין זה כדבריהם. (ועי"ש בתירוצו).

ב) וכבר עמד על זה רש"י, ולכן פירש וז"ל: "גם עתה כדבריהם" - אף זו מן הדין, אמת כדבריהם כן הוא, שכולכם חייבים בדבר, עשרה שנמצאת גניבה ביד אחד מהם, כולם נתפשים, אבל אני אעשה לכם לפני משורת הדין - אשר ימצא אתו יהיה לי עבד. עכ"ל.

והקשה הרמב"ן על פירוש רש"י, וז"ל: ואין לשון "גם עתה" נופל יפה על הפירוש הזה. עכ"ל. וכמו שהקשה האור החיים וז"ל: "ויאמר גם עתה" וגו', צריך לדעת אומרו "גם", מה נתחדש עתה לענין הדין. עכ"ל.

ובמשך חכמה כתב וז"ל: "גם עתה כדבריהם כן הוא" - אינו מדוקדק לכל הפירושים. עכ"ל. (ועי"ש מה שפירש).

ג) ועוד הקשה הרמב"ן על פירוש רש"י הנ"ל, וז"ל: אבל יוסף אמר "חלילה לי מעשות זאת", ויורה כי אין משפטם שיהיו כולם נתפשין בגנבה, ולכן אמר "חלילה לי", כי שופט כל הארץ אני, וחלילה לי מעשות לכם חמס, כי אין חיוב בעשרה בהמצא גנבה ביד אחד מהם, בלתי אם נועדו בה בהוסדם יחד ללכת לגנוב ולקח אחד מהם את הגנבה לדעת כולם, אז יתחייבו. עכ"ל.

וביאור קושיתו, דהנה נאמר לקמן (שם, טז - יז) "ויאמר יהודה וגו' הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו, ויאמר חלילה לי מעשות

אולם רבינו בחיי כתב: "ויש שפירשו עוד - אברך, שתי מלות, מלשון אב ואדון, מלשון האמור בהורדוס לא ריכא ולא בר ריכא". משמע כי בשונה מאונקלוס, שפירש אב למלך, רבינו בחיי מפרש זאת ככפל - אב ומלך, כאשר התואר מלך מופנה כלפי יוסף. בפירוש ר"י בכור שור כתב: "ואונקלוס תרגם כמו שאמרו רבותינו - אב למלך, שכן בכרי הים קורין למלך - אבא". נראה כי הבין שאף לתרגומו של אונקלוס אין הכוונה כי יש אב למלך אלא האב הוא הוא המלך, ויוסף היה אב ומלך.

ניתן רק לשער כי שילוב זה - "אברך" אב ומלך, הוא התואר של מלכי ארץ פלשת הסמוכה - "אבימלך"<sup>1</sup>.

לדעת רש"י ורוב הראשונים יוסף היה רק משנה למלך שהטבעת בידו כמרדכי היהודי בשעתו, ואילו פרעה הותיר לעצמו את הסמכות באמרו (מא, מד) "אני פרעה" - אני הוא המלך, והוא זה היושב על כסא המלכות ומצווה על גדולתו של יוסף. רבינו בחיי לשיטתו, מפרש את הכתוב "אני פרעה" - אני לבדי מוציא מתחת רשותך. יוסף הוא המלך אלא שפרעה יכול להוציא מתחת ידו.

להלן שמות א, ח. וַיִּקֶם מֶלֶךְ הַדָּשׁ עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף. נחלקו חכמינו במסכת עירובין (נג). חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזירותיו. לדרכו של רבינו בחיי יש לפרש, שכל זמן שיוסף קיים, פרעה איננו אדוני הארץ כי אם יוסף (מב, ל - לג), אינו נושא תואר מלך מאז יוסף עמד בפניו ועד עתה, גם לא מצינו את פרעה מצווה את עמו כי אם את יוסף. אבל עתה שמת יוסף ואין מלך במצרים - קם פרעה וחדש את מלכותו על מצרים, כשכבר אין לו מחויבות לקיים את מלכותו של יוסף, כפי שתרגם אונקלוס - דלא מקיים גזירת יוסף.

**הרב נחמיה יחיאל זעירא**

ירושלים

\* \* \*

<sup>1</sup> ראה רשב"ם בראשית מא, י.



וי"ל שרצונו לומר שכשם שהם טוענים שאין לחושדם על הגניבה, הואיל וגנאי הוא לעשותה, כן גם אין להם לחושדו שיענישם כמו שהציעו עתה, הואיל וגנאי הוא לעשותו.

ועוד י"ל שבא להוכיחם בזה, שגם העונש שהצעתם גנאי הוא כמו המעשה שעשיתם.

ו) וסמך לעיקר פירוש זה, דהנה כששבו לבית יוסף, וחזרו והציעו שיעניש את כולם<sup>3</sup> כמו שנאמר לקמן (שם, טז) "הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו", השיב להם יוסף (שם, יז) "חלילה לי מעשות זאת האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד ואתם עלו לשלום אל אביכם".

הרי שנקט יוסף באותו לשון "חלילה" כלפי העונש שהציעו, כמו שנקטו הם בלשון זה כלפי הגנבה שנחשדו בה, בכתוב לעיל (שם, ז) "חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה" וגו', ואח"כ אמר יוסף שלכן לא יעניש אלא האיש אשר נמצא הגביע בידו.

אשר לפי מה שנתבאר, זוהי גם כונת שלוחו של יוסף בכתוב "גם עתה כדבריהם כן הוא אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקים", שפתח בזה שחלילה להענישם בעונש שהציעו הם, כשם שלטענתם חלילה להם מלגנוב, (וכמשנ"ת לעיל בפירוש הלשון "גם עתה כדבריהם כן הוא"), ואח"כ אמר שלכן לא יעניש אלא האיש אשר ימצא הגביע אתו.

והוא פירוש יקר לענ"ד.

ז) ובזה תתיישב קושית הדעת זקנים הנ"ל על הלשון "כדבריהם כן הוא", שלכאורה אין זה כדבריהם, כי הם חייבו את מי שימצא הגביע בידו מיתה, ואת עצמן להיות עבדים, ואילו יוסף אמר ש מי שימצא הגביע בידו יהיה עבד והם יצאו בלא כלום.

אשר לפי מה שנתבאר לא קשיא מידי, שהרי אמנם לא אמר כן יוסף על דבריהם הללו, אלא על דבריהם

זאת האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי עבד ואתם עלו לשלום אל אביכם".

הרי שמדברי יוסף משמע שאף מצד שורת הדין אין מקום להעניש את כולם, [שהרי על מעשה שהוא משורת הדין, ורק שאינו לפנים משורת הדין, לא שייך לשון "חלילה"], ודלא כמו שפירש רש"י הנ"ל בתשובת יוסף ע"י שלוחו שבכתוב "ויאמר גם עתה כדבריהם כן הוא" וגו'.

ד) ונראה לפרש פירוש חדש בפסוק זה, שמה שאמר להם "גם עתה כדבריהם כן הוא", אין כונתו בזה לסוף דבריהם, שאמרו "אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים". (שהרי זה אמנם אינו כדבריהם).

אלא כונתו לתחילת דבריהם,<sup>2</sup> שאמרו (לעיל שם, ז) "חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה" וגו', ופירש רש"י שם: חלילה לעבדיך - חולין הוא לנו, לשון גנאי, עכ"ל, ורק שהם אמרו כן לענין מעשה הגנבה שנחשדו בו, ואילו הוא השיב להם כן לענין העונש שהציעו ["וגם אנחנו נהיה לאדני לעבדים"], שעל זה אמר להם: "גם עתה" - כלומר "גם" לענין דבר זה שאתם מציעים "עתה", שתענשו כולכם, "כדבריהם כן הוא" - ש"חלילה" מלעשות כן.

והיינו משום שגנאי הוא להעניש את כולכם על גנבת אחד מכם, וכלשון הרמב"ן הנ"ל: כי אין חיוב בעשרה בהמצא גנבה ביד אחד מהם, בלתי אם נועדו בה בהוסדם יחד ללכת לגנוב ולקח אחד מהם את הגנבה לדעת כולם, אז יתחייבו. עכ"ל.

ומאחר ש"גם עתה כדבריהם כן הוא", כלומר שגם זה גנאי הוא להעניש את כולכם, לכן "אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקים".

ה) אמנם לפ"ו עדיין יש להבין מה ראה שלוחו של יוסף לומר כן בלשון "גם עתה כדבריהם כן הוא", שבזה סמך דבריו על דבריהם לענין הגניבה, וכמשנ"ת, ולא אמר בפירוש "חלילה לי מעשות זאת".

<sup>3</sup> למציעתא, שאמרו "הן כסף" וגו', אבל לפי דרכינו כונתו לסיפא. ורק בלא חיוב מיתה.

<sup>2</sup> וגם בדעת זקנים שם כתב בתירוץ (השני, עי"ש) דאין כונתו לסיפא של דבריהם, (ודלא כרש"י), ורק שהוא כתב שכונתו

ט) ובזה גם תתיישב קושית הרמב"ן השנית על רש"י, שמדברי יוסף לקמן משמע שאף מצד שורת הדין אין מקום להעניש את כולם, ודלא כמו שפירש רש"י הנ"ל בתשובת יוסף.

אשר לפמשנ"ת לק"מ, כי אמנם אין כונת יוסף לומר ששורת הדין היא להענישם כדבריהם, אלא אדרבה שחלילה להענישם כדבריהם, וכמשנ"ת לעיל, וא"כ הן הן הדברים שאמר יוסף לקמן.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

הקודמים, שאמרו (לעיל שם, ז) "חלילה לעבדיך מעשות כדבר הזה" וגו', וכמשנ"ת.

ח) ובזה גם תתיישב קושית הרמב"ן על לשון "גם עתה", שלכאורה אינו מובן מה בא יוסף לומר בזה.

אשר לפי מה שנתבאר אתי שפיר, שלא רק לענין הגניבה שדיברנו בה מקודם, הרי כדבריכם כן הוא שחלילה לעשות כן, אלא "גם עתה", ר"ל גם לענין העונש שאתם מציעים עתה, כדבריכם כן הוא שחלילה לעשות כן.

**פרשת ויחי**

**לפרשת ויחי ולחנוכה**

**ביאור חטא החשמונאים; יישוב דעת הרמב"ן**

**והיערות דבש**

הרמב"ן (בפרשת ויחי) כתב שעונש החשמונאים היה מחמת שעברו על הצוואה של "לא יסור שבט מיהודה", וז"ל:

"וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב והגיע העונש בסוף למה שאמרו רז"ל (ב"ב ג:.) כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא, שנכרתו כולם בעון הזה... בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק לגמרי, והיה עונשם מדה כנגד מדה, שהמשיל הקדוש ברוך הוא עליהם את עבדיהם והם הכריתום".

מאידך, ביערות דבש (ח"ב סוף דרוש י"ז) כתב להסביר את הנהגת החשמונאים:

"ויש להליץ בעד צדיקים ישרים כאלה, איך לא שמו על לב לעבור על לא יסור שבט מיהודה?"

אבל אמרו בגמ' [סנהדרין ה ע"א] לא יסור שבט מיהודה - אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט. ומחוקק מבין רגליו - אלו בני בניו עכ"ד.

של הלל שמלמדין תורה ברבים. ופי' תוס' [שם ד"ה דהכא] בשם ירושלמי דנשיאי ארץ ישראל [שהם הלל ובניו] לא היו רק מנוקבא מזרעא דדוד [פי', הייחוס שלהם לשבט יהודה היה מצד האם, אבל לא התייחסו לשבט יהודה מצד האב] ע"ש. ולפי זה אף דהוא רק מצד אם מיהודה, קרי ביה שבט מיהודה, וכן היו בני בניו של הלל.

וידוע כי כל הכהנים הם שלשלת אהרן, ואשתו של אהרן היתה אחות נחשון משבט יהודה, ולכך לא חששו צדיקים חשמונאים בזה, כי הם מצד אמם מיהודה, קרי ביה שבט יהודה כמו בני הלל, עכ"ד.

והנה לכאורה דבר המתקבל נאמר כאן ביערות דבש, ואם אכן צודק היע"ד, - שוב לא יצדקו דברי הרמב"ן. אך נראה בס"ד להסביר - ששניהם צודקים!

דהנה יש שני דינים שונים: "שבט" ו"מחוקק". על ה"שבט" נאמר שיהיה "מיהודה", ואילו על ה"מחוקק" לא נאמר שיהיה מיהודה, אלא שיהיה "מבין רגליו".

ועי' רי"ז הלוי עה"ת, שדברי התוס' הנ"ל דנשיאי ארץ ישראל (שהם 'מחוקק') לא היו רק מנוקבא מזרעא דדוד - מדוקדק בפסוק, דלא כתוב שהם יהיו "מיהודה", אלא שיהיו "מבין רגליו" - דאמנם לא היו מהשבט של יהודה, דהשבט מתייחס אחר האב, אבל היו "מבין רגליו" - שהאם היתה מיהודה, עכ"ד.





וכ"מ בגמ' זבחים (נג, ב) שאמרו שם, וקרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד, מ"ט, אמר ר' אלעזר לפי שלא היתה בחלקו של טורף. ופירש רש"י: טורף - בנימין, דכתיב ביה זאב יטרף, שנתנבא יעקב עליו בבקר יאכל עד, באחסנתיה תיתבני מדבחא, ואותה הקרן לא היתה בחלקו, וכו'. עכ"ל.

ובהמשך הסוגיא שם (נד, א), מאי לא הוה לה יסוד, רב אמר בבנין [רש"י: בקרן דרומית מערבית בנו היסוד אמה באורך הדרום וחדלו להם כל הדרום וכל המזרח עד אמה סמוך לקרן צפונית מזרחית כדאמרן (לקמן) אוכל במזרח אמה ובדרום אמה], לוי אמר בדמים [רש"י: יסוד היה על פני כל המזרח אבל לא נותנין דמים בחלקו של יהודה], רב מתרגם באחסנתיה יתבני מדבחא [רש"י: בניינא גופיה משמע], לוי מתרגם באחסנתיה יתבני מקדשא, מקום מקודש לדמים. (ומה שתרגם אונקלוס כאן: ובאחסנתיה יתבני מקדשא, היינו כדעת לוי בזבחים).

והיינו דלרב קרן זו לא היה לה יסוד בבנין, ותנן שם כו, א נתנו [רש"י: למתן דמון] וכו' שלא כנגד היסוד וכו' פסול, וללוי שהיה לה יסוד בבנין מ"מ לא היתה מקודשת למתן דמים, ועכ"פ לדברי שניהם קרן זו חסר בה בתורת אכילת מזבח, לפי שלא היתה בחלקו של טורף.

וכן כתב בפירוש רב שמואל בן חפני גאון עה"ת, שפסוק זה נאמר על המזבח שהוא בנחלת בנימין, והיה המזבח כאילו טורף את בעלי החיים הנקרבים עליו לקרבנות. עכ"ד.

אך עדיין צ"ב לפ"ז למה נמשלה אכילת המזבח דוקא לטריפת זאב, ולא לטריפת שאר חיות.

(ב) והנראה בזה דהנה מצינו בגמ' שלהי סוכה ת"ר מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה והלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים כשנכנסו יוונים להיכל היתה מבעטת בסנדלה על גבי המזבח ואמרה לוקוס לוקוס [פירש רש"י: הוא זאב בלשון יוני] עד מתי אתה מכלה ממון של ישראל ואי אתה עומד עליהם בשעת הדחק. ע"כ.

והנה מה שאמרה מכלה ממון של ישראל, הרי כוונתה לאכילת מזבח את הקרבנות.

וא"כ הכל מבואר. דהחשמונאים לא היו מיהודה, אבל אכן היו "מבין רגליו" של יהודה (מצד האם), כמבואר ביע"ד הנ"ל. ואם היו נשארים רק בגדר שופטים ושוטרים של עם ישראל (שזה אינו 'שבט' אלא 'מחוקק'), אז לא היה איסור. וזו אכן היתה כוונתם תחילה.

אבל בסוף נשתלשל שהם נטלו כח מלכות עוד יותר מ"מחוקק", ונהיו בבחי' "שבט", וזה אי אפשר אלא מי שהוא משבט יהודה ממש על ידי האב - ולא סגי בכך שהם רק "מבין רגליו" ע"י האם. ולכן נענשו, וכדברי הרמב"ן.

נמצא ששניהם צודקים, גם הרמב"ן וגם היערות דבש.

נ.ב. ויתכן להוסיף, שלכאורה פלא הוא מדוע יעקב נתן את הצוואה שלו באופן של "צוויי דינים", וחילק בין ה'שבט' לבין ה'מחוקק'?

ויתכן לומר שזהו גופא משום שצפה ברוה"ק את הצורך שיהיו בני חשמונאי ה'מחוקקים' של עם ישראל, ולכן לא רצה שיהיו נמנעים מכך מחמת שהאב שלהם אינו משבט יהודה.

ואם כנים הדברים, הרי שבכך גופא נרמז בתורה אודות הנס של חנוכה ונצחון בית חשמונאי.

בדרך מליצה נוכל לסכם: חנוכה מן התורה מניין? שנאמר "ומחוקק מבין רגליו"!

### הרב הדר יהודה מרגולין

מחבר פירוש - 'הדרי קודש'  
על הרמב"ן עה"ת (ה' כרכים)

\* \* \*

**בְּנִימִין זָאב יִטְרֹף בְּבֹקֶר יֹאכֵל עַד וְלָעֶרֶב יִחְלַק שָׁלָל.**  
(מט, כז)

(א) בתרגום אונקלוס: בנימין בארעיה תשרי שכינתא ובאחסנתיה יתבני מקדשא בצפרא ובפניא יהון מקרבין כהניא קורבנא ולעדן רמשא יהון מפלגין מותר חולקהון משאר קודשיא.

ונראה מזה שענין הטריפה הוא מְשַׁל לֵאכִילת מזבח שיבנה בחלקו של בנימין.

ותמיד של בין הערבים, וכמו שתרגם בת"י שם: בצפרא יהון כהניא מקרבין אימר תדירא עד ארבע שעין, וביני שמשתא יקרבוני אימר תניין וכו', ע"כ.<sup>2</sup>

והרי זאב דרכו לטרוף הכבשים, וכמשנ"ת.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

\* \* \*

### מעשה אבות סימן לבנים

א. ספר בראשית, לאחר שמתאר את בריאת העולם ואת התהוות האנושות עד לאחר המבול, עוסק בקורות אבות האומה, החל מאברם העברי העוזב את מולדתו אור כשדים ולאחר מכן את בית אביו שנודד לחרן, ומתיישב בארץ כנען, כגר וכתושב ההולך ונאחז בה, אך גם נודד ממנה למצרים הסמוכה ושוב בתוך גבולותיה אל ארץ פלשתים. יצחק בנו אינו עוזב את הארץ, אך גולה ממקומו מפני הרעב אל הנגב הפלשתי, סובל מקנאתם עד שלבסוף הם מבקשים את בריתו. יעקב, האב השלישי והאחרון, חי פרק נכבד מחייו בגלות קשה וארוכה, ולראשונה מאז בוא אברם אל ארץ כנען, מרחיק נדוד לבדו עד חרן, שם הוא מקים את משפחתו ועמה הוא שב לארץ אבותיו. קורותיו לאחר שובו עד רדתו זקן ויגע למצרים, מסיימות את ספר בראשית, ובכך חותמות את פרק האבות בתורה, ואנו עוברים לספר שמות עם קורותיהם של דורות הבנים.

הרמב"ן מציב כקו מנחה לאורך ספר בראשית, את מדרש חז"ל הקובע: "אתה מוצא כל מה שארע לאבות אירע לבנים". ובלשונונו – מעשה אבות סימן

ומה שקראתו לענין זה 'לוקוס' דהיינו זאב בלשון יוני, נראה שהוא על שם הכתוב "בנימין זאב יטרף", דמיירי באכילת מזבח, וכן"ל.<sup>1</sup>

ומה שמרים בת בלגה נקטה דוקא לוקוס, דהיינו זאב, פירש המהרש"א שם וז"ל: לוקוס לוקוס עד מתי כו', פרש"י זאב, ועל שם שהזאב דרכו לטרוף הכבשים אמרה כן, שמכלה ממונן של ישראל בקרבן התמידין שהיו ב' כבשים בכל יום. עכ"ל.

והיינו שעיקר הוצאת ממונן של ישראל לאכילת מזבח, הוא בעולת תמיד שהרי היא באה פעמיים בכל יום, אחד בשחר ואחד בין הערבים.

והרי קרבן תמיד בא רק מן הכבשים, והזאב דרכו לטרוף הכבשים, כמו שמצינו בישעיה יא, ו - ז "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ ועגל וכפיר ומריא יחדו ונער קטן נהג בם, ופרה ודב תרעינה" וגו', ופירש"י: וגר זאב - אף החיות לא יטרפו טרף והזאב ידור יחד עם הכבש ולא יטרפנו, עכ"ל, הרי שהבחין הכתוב בין מיני החיות, ומנה כל מין טורף עם מין אחר של נטרף, ומשמע שכל אחד נמנה עם מי שדרכו לטרפו, ועל זה נאמר שלעתיד לבא שוב לא יטרפנו. וא"כ נמצינו למדים שדב דרכו לטרוף פרה, וכפיר דרכו לטרוף עגל, וזאב דרכו לטרוף כבש. (שמין גדול טורף גדול ומין קטן טורף קטן).

ג) ובזה יוטעם היטב מה שנמשלה אכילת המזבח לטריפת זאב גם בלשון הכתוב הנ"ל, דהיינו משום דהנה כשם שבגמ' שם מיירי באכילת מזבח של קרבן התמיד, ה"ה גם הכתוב מדבר באכילת מזבח של קרבן התמיד הבא מן הכבשים.

שכן מצינו שהמשך הפסוק, שנאמר "בבוקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", מתפרש על תמיד של שחר

הכתוב הזה, והרי בתחילה נאמר רק בבוקר, וזה ודאי לא ניתן להידרש אלא לתמיד של שחר ולא של בין הערבים. ואולי י"ל שהוא על דרך מה שמצינו במנחות יט, א שמקרא נדרש לפניו ולאחריו, כלומר כאילו נאמר פעמיים "ולערב": א' "בבוקר יאכל עד ולערב", ב' "ולערב יחלק שלל". (ואף שאונקלוס דרכו לפרש על דרך הפשט, שאני הכא בכרכות השבטים שנכתבו בדרך שירה, ובה אף אונקלוס מפרש לפעמים על דרך דרש, כי כן הוא דרכה של שירה שאינה אומרת אלא דרשוני). שו"ר שיש מן האחרונים מפרשי רש"י שפירשו כן.

<sup>1</sup> שוב הראוני שכ"כ הגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין בפרי צדיק (בראשית, ויגש, אות טז) וז"ל: הנה המזבח נקרא זאב הטורף, שכן קראתו לוקוס, והוא על שם אכילת הקרבנות של הבהמות, וכו', ועבור זה נקרא בנימין זאב יטרף, שעל כן בנוי בחלקו המזבח בבית עולמים וכו'. עכ"ל.

<sup>2</sup> וכן נראה כונת תרגום אונקלוס שם, אך צ"ב במה שהוסיפו שניהם בסוף הפסוק גם אכילת כהנים משאר קרבנות כלילה, שלפ"ז נראה שהכתוב "ולערב יחלק שלל" אינו מדבר בתמיד של בין הערבים, וא"כ מהיכן נדרש תמיד של בין הערבים, שמבואר בדבריהם שגם הוא מכלל דרשת



ושתיים שנה, וטענו כי יעקב נענש מידה כנגד מידה על שביטל מצות כיבוד אב. אך הלוא יעקב ברח אל לבן מאונס אחיו, וגם בציוויו של אביו על מנת לקחת לו אשה מבית לבן, ואם כן מדוע נענש על כל תקופת גלותו?

דרשו הדרשנים על פי העקרון המבואר בגמרא (גיטין פח) שגלות שומרון באה כאשר הושע בן אלה התיר לעלות לירושלים, ואז התברר כי בני ישראל אינם עולים לרגל לא מפני האונס, כפי שניתן היה לחשוב עד אז, אלא אף מרצון, שהרי האונס בטל והעם לא שב. מעתה גלגלו עליהם את הכל. כך אצל יעקב, שכשנשא כבר את שתי נשיו, ופרע את מחויבותו ללבן, חזר בו מרצונו לשוב הביתה רק כדי לעבוד את לבן תמורת צאנו, לכן נענש על כל תקופת גלותו.

ומעשה אב סימן לבנים. אם בתחילה לא יכולנו לעלות לארץ מפני חמת המציק, הלוא לאורך הגלות הארוכה לא תמיד היה האונס קיים, ובמשך תקופות ארוכות הוזנחה המחשבה המעשית לשוב לארץ הקודש מתוך שגרה ומתוך שכחה והרגל. אפילו כשנרדפנו בארצות ניכר, נדדנו מפניה לפינה, אך לארץ אבות לא חשבנו לשוב, למשל בגלות ספרד ובפרעות סופות בנגב, למעט מתי מספר.

ד. לבן מצידו, כשהוא שומע על כוונתו של יעקב לשוב עם לידתו של יוסף, הוא מתחיל מיד במסע שכנוע להשאיר את יהודי החצר אצלו כדי לא לאבד את ברכת ה' הבאה לו בשל יעקב. אך במקביל אין הוא חושש להתל בו, לעושו ובסופו של דבר גם לרדוף אותו. הרי כאן תופעת הקונפליקט האנטישמי המוכר, בין הקנאה בהצלחתו של היהודי 'על חשבון המקומיים' ממש כבני לבן, ובין הרצון ליהנות מיכולותיהם הסגוליות ומחכמתם של היהודים המטפסים בסולם ההצלחה בקרב האצולה הנכרית.

גם סיומה של תקופת גלות יעקב, מתוך מניע כפול נעשתה. מחד - פניהם הזעופות ולשונוניהם הרעות של לבן ובניו, ומאידך - הגעגוע והתביעה הנבואית לשוב לבית אל, שם ממתין לו הנדר לבנות בית א-להים. סימן לבנים השבים לציון, מפחד

לבנים. הרמב"ן טוען כי קורותיהם של האבות נועדו להוציא אל הפועל את הצפוי לבנים ובכך נסללה הדרך להיסטוריה הלאומית שלנו. הדגש בקורות דברי ימינו מודגש בדרך כלל באמצעות הציר - גלות וגאולה. מיום היותנו לעם חיינו על אדמתנו בין גלות לגלות. שלוש גלויות עיקריות הן ושלוש גאולות מסיימות אותן. הרמב"ן מקביל את שתי הראשונות למעשה אבות, ואנו נתעכב מעט לפרט את ההקבלה של הגלות השלישית.

ב. גלות מצרים מתחילה עם תום תקופת האבות, כאשר יעקב עצמו גולה עם בניו, אך דומה שזו כבר אינה התרחשות השייכת ל'מעשה אבות' אלא היא כבר במסגרת 'סימן לבנים'. כך כותב הרמב"ן כשהוא מקביל אותה לגלותו של אברם למצרים עם הרעב הראשון, כשלקיחתה של שרה מסמלת את כבישת נשות ישראל בידי המצרים המשעבדים, ויציאתו של אברם עמוס במתנות מאת פרעה מסמלת את יציאת מצרים ברכוש גדול.

גלות בבל מקבילה אצל הרמב"ן לגלותו של יצחק לארץ פלשתים. זוהי גלות קרובה וקלה, בה מעמדו של יצחק אינו כשל גר מוחלט ובהמשך המלך המקומי אף מבקש את בריתו ומכבדו, כשם שגולי בבל שמרו באופן כללי על מעמדם וכבודם, ובסיומן של שבעים השנים קרא להם כורש לעלות ארצה בהסכמה מלאה.

ג. גלותו של יעקב לפדן ארם, יש בה דמיון רב לגלות האחרונה שגלינו מארצנו לאחר חורבן הבית השני. כמובן שיש הרבה שוני בין גלותו של אדם בודד, המתחילה בצורה חדה וברורה באירוע אחד של יציאה מגבולות הארץ, לעומת גלות של עם שהתחילה בתהליך ארוך בן מאות שנים, מיום החורבן ועד חורבן קהילות הגליל בתקופת הקיסרות הביזנטית. אך יש לא מעט נקודות דמיון, שניתן להסיק מהן גם תובנות לגבי מצבנו כיום, המקביל לשיבתו של יעקב לארץ. יש לציין שעל פי המדרש גם גלותו של יעקב התחילה בתהליך עמום ונסתר של ארבע עשרה שנות היטמנות בבית עבר.

יעקב שוהה בבית לבן עשרים שנה, ועוד שנתיים בדרך. חכמינו הקבילו את תקופת העדרו של יוסף מבית אביו, להעדרו של יעקב מבית אביו, עשרים

מזבח, את נדרו לא קיים. רק לאחר מעשה דינה עולה יעקב לבית אל כדי לקיים את הנדר, לאחר ששוב נזף בו הקב"ה על עיכובו, כפי שפירש שם רש"י. שהייה זו לצורך הבנייה הגשמית, אף שיש מקום להבינה וגם להצדיקה, עלתה לו ליעקב אבינו בסבל נוסף.

וכאן הסימן הוא לנו הבנים. אנו כבר עמוק בשלב השיבה אל הארץ. כבר הבנו שבני לבן אינם אוהבים אותנו ביניהם, כבר שבנו אל ציון ואנו מקיימים "לאכול מפריה ולשבוע מטובה", אך קומת "ונברכך עליה בקדושה ובטהרה" עדיין ממתינה לשכלולה. ארון הא-להים יושב בתוך היריעה, והאבן הזאת טרם הייתה לבית א-להים, מעשה אבות "ויקרא שם בשם ה'", סימן לבנים ללכת בדרכם. אם עלינו ארצה מתוך שתי מטרות, המטרה הגשמית עדיין דומיננטית יותר. בית לבנינו וסוכות למקנינו בנינו כבר, אך שמן על מציבה בבית א-להים טרם יצקנו. כמה עלינו עוד לסבול לשם כך?

### הרב יצחק מאיר יעבץ

בית שמש

ראש ישיבת 'דרך חיים'

שכיניהם הפורעים בהם ללא הרף, ומתוך משיכה מתעוררת לציון השוממה מכבודה וממתינה לבניה.

ה. כשגלה יעקב, הוא גלה מבית א-להים. לילו האחרון בארץ עבר עליו בבית אל ובשער השמים. חכמינו עמדו על שאלת הזיהוי בין בית אל להר המוריה, היכן עמד הסולם והיכן שכב יעקב, אך מכל מקום מדובר על לילה בעל משמעות רוחנית, שעיקרו גילוי שכינה ערב הפרידה, ולאחריו הנדר להקים מצבה לבית א-להים. כך אף הבנים, אמנם היציאה לגלות היתה תהליך ארוך, שהחל עם שקיעת מלכות בית חשמונאי בעוד בית המקדש על מכונו, והמשיך והתדרדר אף לאחר חורבן ירושלים עד כשלון מרד בר כוכבא, ועוד מאורעות קשים במשך דורות כשעדיין היו קהילות בארץ, אולם למעשה מציינים לדורות את תחילתה של גלות בפרידה מבית המקדש. בתודעה הלאומית נצרב כי משם יצאנו לדרכנו הארוכה.

ו. מששב יעקב, מתוך שני המניעים גם יחד, הבריחה מפני לבן והמחויבות לבית א-לוהים, ניצח בשלב ראשון צורך ההישרדות, ביסוס המשפחה, רכישת חלקת אדמה, וגם אם אמנם בנה שם יעקב

# שער שני

## סופרים וספרים



- מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל
- הפִּשְׁטוֹת המתחדשים בכל יום  
סכנת הפְּשָׁטוֹתוֹ של מקרא
- ביקורת ספרים [אדם בגן עדן']
- ספרים שנתקבלו במערכת