

פירוש רבי יהודה החסיד לבראשית מז 20–22

מאת
ברוך יעקב שורץ

פירושו לתורה של רבי יהודה החסיד (רי"ח), בעל 'ספר חסידים' לפי הייחוס המקובל,¹ כפי שנאספו בידי בנו ר' משה זלמן מזכרוננו לאחר פטירת אביו, מצויים בידינו זה כ-35 שנה במהדורתו של יצחק שמשון לנגה.² לקט פירושים זה טרם זכה לבחינה יסודית ושיטתית, ועוד יש לשאת ולתת בשאלת אחדותו של הקובץ וייחוסו לרי"ח. המחקרים וההערות שהוקדשו לספר³ עסקו בין היתר ביחידות פירוש אחדות שמשמע מהן כי התורה כוללת כתובים שלא נתחברו בידי משה.⁴ אולם גם יחידות פירוש אלו, שבגללן יצא הקצף על המהדיר, על המו"ל ועל מוכרי הספרים, ולבסוף ביקשו לנגו את

1 על רי"ח, שנפטר ברגנסבורג בשנת ד'תקע"ז (1217), ראה: י' דן, 'ר' יהודה החסיד, ירושלים תשס"ו (על תולדות חייו וכתביו, ראה: שם, עמ' 24–11); י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א: אשכנז, ירושלים תשס"ה, עמ' 181–223, 261–269.

2 פירושי התורה לר' יהודה החסיד, יוצא לאור בפעם הראשונה על פי כתבי יד קמברידג' ומוסקבה ועל פי כתבי יד נוספים וספרים שנדפסו, עם מראי מקומות והערות, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשל"ה (מהדורה בלתי מצונזרת). תודתי לידידי פרופ' שאול שטמפר, שדאג להשיג לי את המהדורה הראשונה מיד עם פרסומה, עוד בטרם עלייתי ארצה בשנת תשל"ז, ולשמרה לי עד בואי לירושלים – שעה שכל עותקי הספר כבר הוסרו מן המדפים.

3 ג' ברין, 'עיון בפירושי ר' יהודה החסיד לתורה', סיני, פח (תשמ"א), עמ' א-יז; הנ"ל, 'קווים לפירוש התורה של ר' יהודה החסיד', תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 215–226; הנ"ל, 'עיונים לשוניים בפירוש ר' יהודה החסיד לתורה', לשוננו, מד (תש"ס), עמ' 314–315; G. Brin, 'R. Judah He-Hasid: Early Jewish Bible Exegete Rediscovered', *Immanuel*, 12 (Spring 1981), pp. 21–31.

4 ברין התמקד באופן מיוחד בפירושים מעוררי הפולמוס; ראה: ברין, קווים (שם). לפירושים אלו ראה גם: B. Z. Katz, 'Judah Hahasid, Three Controversial Commentaries', *Jewish Bible Quarterly*, 25 (1997), pp. 23–30 והם נזכרים שוב ושוב במחקרים העוסקים בניצני ביקורת המקרא בפרשנות המסורתית וביחס בינה ובין מחקר המקרא הביקורתי. ראה למשל: M. B. Shapiro, 'Maimonides' Thirteen Principles: The Last Word in Jewish: The Limits of Orthodox Theology?', *The Torah U-Mada Journal*, 4 (1993), pp. 202–203; idem, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford 2004, pp. 109–112. אצל פרשני צפון צרפת, שנתן לחקר המקרא והמורה הקדום, יב (תש"ס), עמ' 309–310; י' קנהול, 'בין אמונה לביקורת', י' עופר (עורך), 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר: קובץ מאמרים ותגובות, אלון שבות תשס"ה, עמ' 304. לקווים אחרים המייחדים את פרשנות המקרא של רי"ח ובני חוגו ראה: I. G. Marcus, 'Exegesis for the Few and for the Many: Judah he-Hasid's Biblical Commentaries', *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 8 (1989), pp. 1–24*.

הספר ואף הוציאו מהדורה חדשה מצונזרת,⁵ עדיין לא זכו לניתוח מעמיק. ניתוח כזה עשוי לסייע לנו לעמוד ביתר דיוק על הקפו ועומקו של העיסוק בשאלות הנוגעות לחיבור התורה ולעריכתה באשכנז במאה השלוש עשרה. בדברים הבאים אני מבקש לדון באחת היחידות הללו, זו העוסקת בפירושו של רי"ח למילים 'וַיִּשֶׂם אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנַי מִנְּשָׁה' (בר' מח 20). מילים אלה מופיעות כידוע לקראת סימום של סיפור המפגש המרגש בין יעקב ובין שני בני יוסף (שם 1–22). מטרת הדיון תהיה לבאר במדויק את הפירוש כפי שהובא, את המניעים שגרמו לפרשן לפרש כפי שפירש, ואת ההבדלים העקרוניים בינו ובין קודמיו, שבגללם פירושו שונה מפירושיהם. והרי הפירוש בשלמותו:⁶

'וַיִּשֶׂם אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנַי מִנְּשָׁה' (בר' מח 20): פירש אבי: לא על יעקב נאמר כי על משה, וַיִּשֶׂם משה אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנַי מִנְּשָׁה, בראש דגל, בעבור שיעקב אמר 'וְאֶחָיו' הִקְטַן יִגְדַּל מִמֶּנּוּ' [שם 19]. ויהושע כתבו, או אנשי כנסת הגדולה. שאם תאמר משה כתבו, היה לו לומר: 'אני שמת י אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנַי מִנְּשָׁה', כמו שיש אחרי כן: 'וְאֲנִי נָתַתִּי לְךָ שְׁכֵם אֶחָד עַל־אֶחָיו' [שם 22]. ופירש אבי שמשו כתבו בשנת הארבעים, בעבור שמשו ידע שיעקב אמר 'אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כְּרָאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן וַיְהִי־לִי' [שם 5], לכן נתתי לו, לחצי שבט המנשה, ממלכת עוג בבשן וממלכת סיחון מלך האמורי, שמשו הרגו. שמן הדין היה כל מה שנשל אפרים בארץ היה לו להיות לאפרים ומנשה, נמצא כל חלק מנשה יתר על אפרים בעבור הבכורה. ומשה אמר: כבר התחלתי

5 המהדורה המצונזרת הופיעה ללא כל שינויים בעמוד השער, והעין הבלתי מזוינת אינה יכולה להבחין בכך שמדובר בהדפסה שנעשו בה השמטות. ממהדורה זו נמחקו שלושה קטעים: החלק הבעייתי של הפירוש שיידון כאן (ראה להלן הערה 26), ושני קטעים נוספים. קטע אחד הוא המילים 'ובחומש היה כתב' אלא שדוד המלך הסיר כל מזמורי יתמי של משה שבחומש וחיברו בספר תהלים שלו' מתוך הפירוש לבמ' כא 17–20 (מהדורת לנגה [לעיל הערה 2], עמ' 184–185). במילים אלה הפרשן מציע שהלל הגדול (תהלים קלו) היה במקורו בתורה והוסר ממנה, יחד עם מזמורים אנונימיים נוספים שאף הם היו במקורם בתורה, והושם בספר תהלים על ידי דוד המלך בשעה שחיברו. הקטע האחר הוא המילים 'לכן כתבו בימי כנסת הגדולה בחומש שלא תתמה איך בא עציון גבר לאדום כמו שכתוב בדברי הימים' מתוך הפירוש לדב' ב 8 (שם, עמ' 198). שם הפרשן משער שבר' לו 31–39 נוסף לתורה בימי אנשי כנסת הגדולה. על שלושת המקומות הללו ראה: ברין, קווים (שם), עמ' 221–225, ובפרטורט: כ"ץ (שם). ואולם על פירושו של רי"ח לוי' ב 13, 'וְלֹא תִשָּׁבֵית מֶלֶךְ בְּרִית אֱלֹהֶיךָ' (לנגה [שם], עמ' 138), לא העירו המתריסים ולא מחקוהו מהספר, אף שלמעשה הוא נועד לא פחות. שם מוצע – אמנם כ'עניין אחר', היינו כאפשרות פרשנית שנייה, ושמה היא הצעתו של כותב הפירוש (ראה להלן הערה 8) – ש'מתחלה היה כתיב "ולא תשבית מלח מעל מנחתך" בסתם, ואחר שמשו רבינו כתב זה [לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו] (דב' כט 11), ובהמשך "גפרית ומלח שרפה כל ארצה" (שם 22), ב"אתם נצבים", או הוסיפו וכתבו: מה מלח? "מלח ברית אלהיך". לדעת הפרשן שרפה המוסיפים הוסיפו את המילים 'ברית אלהיך' לפסוק על סמך מה שראו בפרשת ניצבים, ומסתבר שגם מוסיפים אלה היו אנשי כנסת הגדולה. וייתכן שלא חשו המצנזרים במקום זה, או שמה הבינו את המילים 'הוסיפו וכתבו' כ'הוסיפו וכתבו' וביארו שהכוונה למשה, בשנת הארבעים. ועוד, לנגה השלים שם מסבירה 'מתחלה היה כתיב "ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך" בסתם' (לנגה [שם], הערה 51), ושעוה זו, הנובעת כנראה מאי הבנה מצד המהדיר, גרמה אף היא לטשטוש כוונת הפרשן.

6 הפירוש מובא על פי מהדורת לנגה (שם), עמ' 64–65. פענוח ראשי התיבות, הפיסוק, ההדגשות, הניקוד ומראי המקומות, כאן וביתר המובאות ממהדורת – שלי.

7 במקרא: 'וְאֵלֶם אֶחָיו הִקְטַן' וגו', והפרשן ציטט בקצרה.

במצוה, ונתתי לחצי שבט המנשה מה שנתתי, לכך מה שצויתי ליהושע ולשנים עשר החולקים את הארץ ליתן לאפרים כאחד מן השבטים ולחצי שבט המנשה כפי החלק המגיעם.

א

הפסוק שדברי רי"ח מוסבים עליו מתאר את ברכת יעקב לאפרים ומנשה לאחר ש'שָׁכַל אֶת־יָדָיו' (שם) 14) ולאחר שיוסף לא הצליח במאמציו לתקן את מעשהו של אביו ולהשית את ימינו על ראש מנשה: 'וַיְבָרֶכֶם בַּיּוֹם הַהוּא לְאָמֹר בְּךָ יִבְרַךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יִשְׁמַךְ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכַמְנַשֶּׁה וַיֵּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה'. דברי הפרשן על הפסוק פותחים כך:

וַיֵּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה: פירש אבי:⁸ לא על יעקב נאמר כי על משה, וַיֵּשֶׁם מֹשֶׁה אֶת־אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה, בראש דגל.

טענתו של רי"ח היא שנושא הפועל 'וַיֵּשֶׁם' שבחלקו השני של הפסוק אינו יעקב, כפי שעולה לכאורה מן ההקשר, אלא משה. מכאן שלדעתו מתחילת הסיפור (פס' 1) ועד חלקו הראשון של פס' 20 ועד בכלל מדובר על מה שהתרחש 'בַּיּוֹם הַהוּא', ואילו חלקו השני של הפסוק מכוון למשהו שעשה משה, ושמומילא אירע בימיו ולא בימי יעקב.

בולט מיד שרי"ח נוקט עמדה ברורה באשר למשמעות הפועל 'לשים' כאן. הוא איננו מסכים לדעה המקובלת, המוכרת לנו מפירוש רש"י למקום ('וַיֵּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם בברכתו לִפְנֵי מְנַשֶּׁה'),⁹ לפיו 'וַיֵּשֶׁם' פירושו הזכיר והמשפט 'וַיֵּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה' פירושו: הקדים את אפרים למנשה בדבריו. לדעת רי"ח, 'לשים' את אפרים לפני מנשה יכול להיות רק להציב אותו באופן פיזי – ואת זה לא עשה יעקב. גם יוסף לא שם את אפרים לפני מנשה; הוא רק שם את זה מימינו של אביו ואת זה משמאלו. לדעתו שימת אפרים לפני מנשה לא התרחשה 'בַּיּוֹם הַהוּא' כל עיקר; היא אירעה רק בימיו של משה, כששבט אפרים הושם לפני שבט מנשה במצעד השבטים במדבר, בראש הדגל שכלל גם את שבט מנשה.

פירוש זה ל'וַיֵּשֶׁם' שבפסוקנו בא לידי ביטוי כבר במדרש המצוי במקומות אחדים בספרות חז"ל. והרי הדרשה כפי שהיא מופיעה בבראשית רבה:¹⁰

8 כותב הפירוש הוא כאמור בנו של רי"ח, ר' משה זלטמן, ועל כן דברי רי"ח מובאים לכל אורכו כדברי 'אבי'. ההבחנה המדויקת בין פירושו של רי"ח עצמו (שבנו שמעם מפיו) ובין הערותיו-חידושו של הבן שציטט אותם כביכול איננה תמיד חד-משמעית.

9 המובאות מפירושי רש"י, רשב"ם וראב"ע הן על פי: מקראות גדולות: הכתר, מהדורת מ' כהן, ספר בראשית, ב, רמת-גן תש"ס; ספר שמות, חלק ב, תשס"ו.

10 בראשית רבה צו, ה (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 1248); הפיסוק, הניקוד ומראי המקומות – שלי. מקבילה מצויה במדבר רבה יד ובפסיקתא רבתי, סוף ג (מהדורת איש שלום, דף יב ע"ב), ושם דרשו שאפרים מיעט עצמו, כלומר נהג בשפלות, לעומת מנשה, שניסה להתבלט.

'וַיְבָרְכֶם בַּיּוֹם הַהוּא וַיֵּשְׁם אֶת־אֲפָרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה'¹¹: 'כַּשֶּׁם שֶׁקָּדְמוֹ¹² כֵּן, כֵּן קָדְמוֹ בְּכָל מָקוֹם. קָדְמוֹ בְּתוֹלְדוֹת: בְּתַחֲלִילָה 'אלה תולדות בני אפרים' ואחר כך 'אלה תולדות בני מנשה';¹³ בִּיּוֹחָסִין: 'לִבְנֵי אֲפָרַיִם תּוֹלְדֹתֶם לְמִשְׁפַּחְתָּם' (במ' א 32) ואחר כך 'לִבְנֵי מְנַשֶּׁה תּוֹלְדֹתֶם לְמִשְׁפַּחְתָּם' [שם 34]; קָדְמוֹ בְּנַחֲלָה: 'זֹאת נַחֲלַת בְּנֵי אֲפָרַיִם' (יהו' טז 8)¹⁴ ואחר כך 'זֹאת נַחֲלַת בְּנֵי מְנַשֶּׁה';¹⁵ קָדְמוֹ בְּדִגְלִים: 'דִּגְלֵי מַחֲנֵה אֲפָרַיִם' (במ' ב 18), ואחר כך 'וְעַלֵּיו מִטֵּה מְנַשֶּׁה' (שם 20); קָדְמוֹ בְּנִשְׂאִים: 'בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי אֲפָרַיִם' (במ' ז 48), ואחר כך 'בַּיּוֹם הַשְּׂמִינִי נָשִׂיא לִבְנֵי מְנַשֶּׁה' (שם 54); קָדְמוֹ בְּשׁוֹפְטִים: יְהוֹשֻׁעַ מִשַּׁל אֲפָרַיִם וּגְדֵעוֹן מִשַּׁל מְנַשֶּׁה; קָדְמוֹ בְּמַלְכִּים: יִרְבֵּעַם מִשַּׁל אֲפָרַיִם וַיהוָה מִשַּׁל מְנַשֶּׁה; קָדְמוֹ בְּבִרְכָּה: 'כִּי־יִבְרַךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יֵשְׁמַךְ אֱלֹהִים כְּאֲפָרַיִם וְכַמְנַשֶּׁה' (כאן); קָדְמוֹ בְּבִכּוּרָה: 'וַיֵּשְׁם אֶת־אֲפָרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה'.

עיקר הדרשה הוא הטענה שבעקבות ברכתו של יעקב סבם קדם אפרים למנשה בכל הקדימות הללו. הדרשה באה להסביר תופעה בפסוקנו האומרת דרשני, והיא הייתור. הדרשן שואל: מה מוסיפות המילים 'וַיֵּשְׁם אֶת־אֲפָרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה', והאם אינן חזרה מיותרת על מה שכבר נאמר, שיעקב קבע כיצד יברכו כל הדורות הבאים, בהקדימם את אפרים למנשה? והוא משיב: חלקו הראשון של הפסוק אמנם מודיע שיעקב קבע כיצד יברכו כל הדורות הבאים, אך חלקו השני, 'וַיֵּשְׁם אֶת־אֲפָרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה', בא לומר שנוסף על מה שגזר יעקב לעתיד, הוא גם בירך את אפרים 'בַּיּוֹם הַהוּא'. במה? בכך שקבע שיהא קודם לאַחֲיוֹ מִכָּאן ואילך בכל עניין ועניין.

מדברי רי"ח עולה שלא יוכל היה לאמץ את הפתרון שבמדרש במלואו, כי הפועל 'לשים' כפי שהבינו איננו חל לדעתו על רוב הפעולות שנמנו שם. בחירת שופט או מלך משבט אפרים לפני בחירת שופט או מלך משבט מנשה איננה בגדר שימת אפרים לפני מנשה במובן המוחשי של הפועל 'שם', וגם

11 הקטע שבסוגריים מרובעים חסר בבראשית רבה המודפס, ונוצר הרושם המוטעה שהדרשה מוסבת על המילים 'וַיְבָרְכֶם בַּיּוֹם הַהוּא' בלבד. אולם הנכון הוא כמובן כפי שמופיע במהדורת תיאודור ואלבק; ראה חילופי גרסאות שם ולהלן בפנים. וכן הוא בבראשית רבה, מהדורת א"א הלוי, א, חלק ב, תל אביב תשי"ז, עמ' 751-752, וגם אצל מ"מ כשר, חומש תורה שלמה, ח, ירושלים תש"ח, פרשת ויחי, סימן קכה, עמ' 1765, ועיין שם בהערות.

12 כך מנוקד לפי מהדורת הלוי (שם), ואילו אחרים ניקדו 'קָדְמוֹ' בבניין קל; כך מדרש רבה, מהדורת מ"א מירקין, תל אביב תשי"ט, עמ' 180-181, וכן הוא במדרש רבה המבואר: ספר בראשית, ד, מהדורת מכון המדרש המבואר, ירושלים תשמ"ח, עמ' רנז-רנז. אולם במהדורת תיאודור ואלבק ציינו בחילופי הגרסאות את הכתיב המלא 'קִידְמוֹ', ונראה שהוא הנכון. משמעו של קדם בפועל בהקשר זה הוא כמשמע קדם בקל, ופירוש הדברים הוא שבכל אלה אפרים אכן קדם למנשה.

13 וכבר ציינו המפרשים שאין במקרא 'אלה תולדות בני אפרים' ו'אלה תולדות בני מנשה'. ראה פירוש מהר"ו (זאב וולף איינהוּרן) במדרש רבה המודפס, שהכוונה לכתוב 'לִבְנֵי יוֹסֵף לִבְנֵי אֲפָרַיִם תּוֹלְדֹתֶם לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבֵית אֲבֹתָם' וגו' (במ' א 32), ואחר כך 'לִבְנֵי מְנַשֶּׁה תּוֹלְדֹתֶם לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבֵית אֲבֹתָם' וגו' (שם 33).

14 במקרא: 'זֹאת נַחֲלַת מִטֵּה בְנֵי־אֲפָרַיִם לְמִשְׁפַּחְתָּם'.

15 אין פסוק כזה; אולם הפסוקים הבאים בספר יהושע (יז 1-13) אכן עוסקים בנחלת מנשה.

16 כך לפי הגהת תיאודור ואלבק; ראה בהערות שם. במודפס: 'בברכה' – היינו 'בברכה' בשתי הבבות האחרונות. לפי גרסה זו הכוונה בראשונה לברכה שיברכו ישראל לעתיד, ובשנייה לברכה שבירך אותו יעקב 'בַּיּוֹם הַהוּא'.

בעובדה שאפרים נישא והתייצב – מיזמתו שלו – לפני מנשה כדי להקריב את קרבנו לחנוכת המזבח קשה לראות שימת אפרים לפני מנשה. השימה האמורה כאן התפרשה אצל רי"ח כשימה ממש: העמדת אפרים, או שבט אפרים, לפני מנשה, או לפני שבט מנשה. מכל הקידומים שנמנו במדרש, היחיד הבא בחשבון הוא זה שבדגלים, כי רק בקידום זה הושם אפרים לפני מנשה שימה פיזית. אלא שעל קידום זה אי אפשר לומר שיעקב הוא שקידם את אפרים, כי לא יעקב שם את אפרים לפני מנשה בראש דגל; את זאת עשה משה. על כן פירש רי"ח כפי שפירש: שנושא המשפט 'וַיִּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנֵי מְנַשֶּׁה' הוא משה ולא יעקב.

ההשוואה למפרשים אחרים עשויה לאשש מסקנה זו. גם רש"י הסתמך על המדרש, והלך בדרכו באופן קיצוני ביותר:

וַיִּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם בְּבִרְכָּתוֹ לְפָנֵי מְנַשֶּׁה, לְהַקְדִּימוֹ בְּדִגְלִים וּבְחִנּוּכַת הַנְּשִׂאִים.

לדעת רש"י לא זו בלבד שיעקב קבע את סדר הברכה לדורות, הוא גם קבע בברכתו שאפרים יקדם למנשה בדגלים ובחנוכת המזבח – כפי שנאמר במדרש. וכנראה בדיוק בנקודה זו חולק עליו רי"ח. אישור נוסף ניתן אולי למצוא בדברי רשב"ם וראב"ע. לדעת שניהם המילים 'וַיִּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנֵי מְנַשֶּׁה' הן סיכום חוזר של הנאמר בתחילת הפסוק. וכך אומר רשב"ם:

וַיִּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנֵי מְנַשֶּׁה, באמרו יְשָׁמַךְ אֱלֹהִים כְּאֶפְרַיִם וְכַמְנַשֶּׁה.

וכמוהו ראב"ע:

וַיִּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם [לְפָנֵי מְנַשֶּׁה] בְּדִבּוּר הַבְּרָכָה.

ורשב"ם גם מוצא לנכון להביא ראיות לשימוש בפועל 'לשים' במובן דיבור. הוא ממשיך:

וכן לשון שימה נופל בדברים: 'וַאֲלֵה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשֶׂם לְפָנֵיהֶם' [שמ' כא 1], 'וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־שָׂם מֹשֶׁה' [דב' ד 44], 'שִׁימָה בְּפִיהֶם' [שם לא 19].¹⁷

מכלל דברי רשב"ם אתה שומע שהייתה כאן נקודה שנויה במחלוקת, ומסתבר שבויכוח הזה חלק רי"ח על רשב"ם וראב"ע.

מתברר אפוא שרי"ח דחה, בהשפעת המדרש ובהסכמה עם רש"י, את האפשרות שהמילים 'וַיִּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנֵי מְנַשֶּׁה' הן חזרה מסכמת בעלמא, ועל כן היה חייב לדחות, הפעם בניגוד לרש"י וליתר המפרשים, גם את פירוש 'וַיִּשֶׁם' כלשון דיבור. ואף על פי שהוא קיבל, שוב בהשפעת המדרש, את העיקרון שהמשפט 'וַיִּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנֵי מְנַשֶּׁה' מצביע על קדימות שקדם אפרים למנשה במהלך הזמן, כאמור ראה עצמו מחויב לפרש את 'וַיִּשֶׁם' לשון שימה ממש. לכן לא נותר לו אלא לפרש שנושא הפועל הוא משה, כי אין אחר זולתו ששם את אפרים לפני מנשה.

בהמשך דבריו מבאר הפרשן מדוע שם משה את אפרים לפני משה בראש דגל:

בעבור שיעקב אמר 'ואחיו הקטן יגדל ממנו' [בר' מח 19].

נראה שרי"ח התעכב על נקודה זו כבר בתחילת הפירוש כדי לענות על תמיהה העולה מיד. הרי אם בא הכתוב להודיענו על מעשה שעשה משה, למה לספר על כך כאן, במהלך סיפורי יוסף ואחיו? האם לא ראוי לספר זאת במהלך הפרשיות העוסקות במשה? רי"ח השיב שהואיל ומשה פעל בעקבות מעשהו של יעקב וכדי לקיים את דבריו, הכתוב מספר על כך כאן.

ב

בשנת תשל"ו הכריז רב גדול וחשוב שפירושי רבי יהודה החסיד לתורה שהוציא לנגה הם זיוף ואינם של רי"ח כלל.¹⁸ אחת הראיות שהעלה הייתה זו: 'וכי משה סידר הדגלים? הא הקב"ה סידרם, כמפורש בפ' במדבר: "ככל אשר צוה ה' את משה כן חנו לדגליהם".¹⁹ ואכן לכאורה אם פעל משה על דעת עצמו כדי להוציא אל הפועל את ברכת יעקב, הדבר עומד בניגוד למסופר, שסידור השבטים ומעריך הדגלים היו במצוות ה'. לכן כתב הרב על פירוש פסוקנו: 'ובכלל הם דברי שטות'. הוא כינה את הדברים 'כפירה' ופסק שאסור להדפיס את הספר כולו.²⁰

גם אם שאלת אופיו של לקט הפירושים שפרסם לנגה עוד ראוייה לבחינה מעמיקה, ואף שטרם נעשתה ההפרדה המדויקת בין פירושי רי"ח, חידושי בנו, פירושי אחרים מבני זמנו ותוספות אחרות,²¹ אין עוררין על כך שאין לדבר כאן על זיוף.²² יתרה מזו, אין לעובדה שהפירוש אינו עולה בקנה אחד עם הנחות מקובלות כביכול כל משקל לעניין זה. עם זאת שאלתו של הרב היא שאלה: סידור השבטים לדגליהם אכן נעשה בציווי ה'; מה טעם יש בקביעתו של רי"ח שמשה הוא שעשה זאת? אך מסתבר שרי"ח הקדים ונתן את דעתו לכך, שהרי בפירושו לשמ' יב 51, 'וַיְהִי בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצִיא ה' אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל־צְבָאֲתָם', נאמר:²³

היה [אבי] ²⁴מפרש שמיד שיצאו, נמנו על ידי משה ושמו דגלים ביניהם על פי דעת עצמן עד שנה שנייה, אז שמו דגלים על פי הק'.

18 מ' פיינשטיין, אגרות משה: יורה דעה, ג, בני ברק תשמ"א, עמ' שנח-שסה, סי' קיד-קטו. וראה: תא-שמע (לעיל הערה 1), עמ' 273-274.

19 פיינשטיין (שם), עמ' שנט. ההפניה היא לבמ' ב 34.

20 שם, ובהמשך עמ' שס-שסא.

21 וראה לעיל הערה 8.

22 וראה: תא-שמע (לעיל הערה 1), עמ' 273-274. פירושו זה של רי"ח שב ומופיע בפירוש המיוחס לר' אלעזר מוורמס, 'הרוקח', על התורה. ראה: פירוש הרוקח על התורה, מהדורת י' קלוגמן, בני ברק תשמ"ו, עמ' שטו; על הייחוס המוטעה של ספר זה ראה: י' דן, "פירוש התורה לר' אלעזר מגרמיזא", קרית ספר, נט (תשמ"ד), עמ' 644. הדבר מלמד שאין זה זיוף מודרני.

23 לנגה (לעיל הערה 2), עמ' 84.

24 כך לפי השלמתו של לנגה (שם), הערה 63, וראה לעיל הערה 8.

מכאן עולה שבדברו על סידור השבטים לדגליהם בידי משה, כשהוא פועל בהתאם לצוואת יעקב, אין רי"ח מתכוון כלל לביצוע הוראות ה' שניתנו לפי במדבר ב לקראת המסע מהר סיני לארץ כנען, בשנה השנית לצאת בני ישראל מארץ מצרים. הוא מתייחס לסידור השבטים בשעת יציאת מצרים עצמה, דבר שנעשה בידי משה, בשיתוף פעולה עם השבטים, ולא בהוראת ה' – כפי שלמד רי"ח מהופעת הביטוי 'עַל-צִבְאָתָם' כבר בשמות יב. הפרשן לא הגיע למסקנה זו משום שחיפש תירוץ לעניין הנדון בבראשית מח, אלא משום שראה בכך פירוש הנאמן באופן מילולי לביטוי 'עַל-צִבְאָתָם' שבשמות יב. סידור דגלי השבטים תחילה ללא ציווי ה' מוכח לדעתו באופן עצמאי, וכשנעשה הדבר, הקפיד משה לשים את אפרים לפני מנשה בהתאם לצוואת יעקב. על כך מדבר פסוקו באמרו: 'וַיִּשֶׁם [משה] אֶת-אֲפֵרַיִם לְפָנֵי מְנַשֶּׁה'. ולאחר מכן, בשנה השנייה, אישר ה' את כל המעשה.²⁵ נעבור עתה לקטע הכולל לכאורה את דברי הכפירה, והם הדברים שעוררו באמת את זעמו של הרב:²⁶

ויהושע כתבו, או אנשי כנסת הגדולה. שאם תאמר משה כתבו, היה לו לומר: 'ואני שמת יאת אֲפֵרַיִם לְפָנֵי מְנַשֶּׁה', כמו שיש אחרי כן: 'ואני נתתי לך שְׁכֶם אֶחָד עַל-אֲחִיךָ' [שם 22]. ופירש אבי שמשא כתבו בשנת הארבעים.

כאן מתברר שהמהלך הפרשני שנעשה עד כה תלוי בהנחה שפס' 22, 'וַאֲנִי נָתַתִּי לְךָ' וגו', הוא דברי משה. הנחה זו עומדת בניגוד גמור להבנתם של כל המפרשים, שראו בפס' 22 המשך ישיר של פס' 21, כלומר המשך דברי יעקב ליוסף. לדעתם הודיע יעקב לבנו שתי הודעות: אחת, שאחרי מותו ישיב ה' אותו ואת אחיו ואת בניו אל ארץ כנען, ושתיים, שהוא, יעקב, ייעד ליוסף, כלומר לשבטי יוסף, שְׁכֶם אֶחָד על אחיו, היינו נחלה מיוחדת נוספת על חלקם של יתר השבטים, נחלה שיש להפרישה בבוא העת מהשטח שהוא, יעקב, לקח בשעתו מיד האמורי.²⁷

הרב קולמוסים נשתברו כדי להתמודד עם השאלות העולות משני הפסוקים הללו. מהו 'שכם' פה, ומה פירוש 'שכם אחד'? כיצד קובע יעקב את נחלות השבטים? מדוע הוא מכריז על כך תוך כדי מתן ברכה לאפרים שיהא קודם למנשה בכול, ומה עניין שבטי יוסף בכללותם אצל עדיפותו של אפרים על פני אחיו? מה הקשר בין שתי הודעותיו של יעקב? מה לקח יעקב מיד האמורי בחרבו ובקשתו; הרי לא מסופר על כך בכל התורה כולה! ועם כל התשובות שהוצעו, רי"ח הוא כנראה היחיד שניתק את הקשר

25 לעניין זה ראה: ברין, עיון (לעיל הערה 3), עמ' 6–7. רי"ח לא כתב אפוא שטות – ואולי הרב לא נשאל על פרשת בא, כי אין שם דברי כפירה, ועל כן כנראה לא עיין בהם. העיקרון הפרשני החשוב שמצוות נצטוו בידי ה' לאחר שכבר נאמרו בידי משה על דעת עצמו וה' אישר אותן למפרע איננו מיוחד לרי"ח. ראה: מ' גרינברג, 'תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה המקראית', מ' בראשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 68–69.

26 וזה הקטע שנמחק מהמהדורה המצונזרת (ראה לעיל הערה 5), עמ' 64 – עד המילים 'עַל-אֲחִיךָ'.
27 כך למשל רשב"ם בפירושו לפס' 21–22: 'וידוע אני שאחרי מותי יהיה אלהים עמכם, והשיב אתכם אל ארץ אבותיכם [...] ואני באותה הארץ נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך [...] לקחת שני חלקים בארץ אשר אני ובניי עתידים לקחת מיד האמורי'.

בין שני הפסוקים ואמר: עד כאן דברי יעקב; מכאן ואילך דברי אחר – דבריו של מי שאכן לקח בחרבו ובקשתו מיד האמורי שטחי נחלה וחילק אותם לשבטי ישראל. ואין זה אלא משה, ו'האמורי' אינו אלא סיחון מלך האמורי. מצד העובדות יש להודות שהצדק עמו: אין עוד מקרה של אדם שכבש שטחים מיד האמורי ונתנם לשבטי ישראל לנחלה. וכפי שנאמר בהמשך דברי רי"ח:

בעבור שמשא ידע שיעקב אמר 'אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה פְּרֹאֲבוֹן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ־לִי', לכן נתתי לו, לחצי שבט המנשה, ממלכת עוג בבשן וממלכת סיחון מלך האמורי, שמשא הרגו.

מתברר שלדעתו יעקב קבע לפני מותו שאפרים ומנשה יהיו שבטים בפני עצמם, ושכל אחד מהם יהיה זכאי לקבל בבוא העת נחלה בגודל שווה לזה של נחלות כל אחד מדודיהם, אחי יוסף אביהם. לפי רי"ח זו כוונת יעקב במילים 'אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה פְּרֹאֲבוֹן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ־לִי' (פס' 5). מאות שנים לאחר מכן, אומר רי"ח, משה כמובן שמע על כך, וביקש להוציא אל הפועל את צוואתו של אבי האומה. כדי לעשות כן הוא נתן לחצי שבט מנשה שטח בעבר הירדן המזרחי, שטח שהוא, משה, כבש מסיחון ומעוג, ועל כן אמר שזהו שטח 'אֲשֶׁר לְקַחְתִּי מִיַּד הָאֱמֹרִי'.²⁸ ומאחר שמשא גם הרג את סיחון, הוא הוסיף ואמר 'בְּחֶרְפִּי וּבְקִשְׁתִּי'.

חוקרי פירוש רי"ח ציינו, כאחד הקווים האופייניים לו, שהוא מצביע על 'פסוקי שנת הארבעים' לנדודים במדבר, פסוקים שמשא מביט בהם מרחוק, בסוף ימיו, על המסופר.²⁹ דומה שהדוגמה שלפנינו מיוחדת במינה, ולא רק משום שהדברים שבפסוק נאמרים במפורש בגוף ראשון, 'וְאֲנִי נָתַתִּי [...] אֲשֶׁר לְקַחְתִּי [...] בְּחֶרְפִּי וּבְקִשְׁתִּי', אלא משום שיש בהם פנייה בגוף שני: 'נָתַתִּי לָךְ', 'עַל אֲחִיד'. כאן מגיעה השיטה הפרשנית של רי"ח לקצה גבול יכולתה.

ומכאן להסברו של רי"ח לאופן המיוחד שמשא ביצע בו את צוואת יעקב:

שמן הדין היה כל מה שנטל אפרים בארץ היה לו להיות לאפרים ומנשה.

'מן הדין' כאן פירושו שלפני שקבע יעקב שאפרים ומנשה ייטלו נחלות כשאר השבטים, אמורים היו שני בני יוסף יחד להיחשב שבט אחד, שבט יוסף, וליטול נחלה אחת בלבד, שגודלה כגודל נחלות יתר השבטים – שהרי נחלות כל השבטים שוות. נחלה זו היא הנחלה שלבסוף נטל שבט אפרים, ואלמלא מה שציווה יעקב היה על צאצאי שני האחים לחלקה ביניהם שווה בשווה. כל מה שקיבל שבט מנשה לחוד הוא אפוא תוצאה של החלטתו של יעקב, שבלעדיה היה שבט יוסף כולו מקבל את נחלת אפרים בלבד. אך מאחר שיעקב ציווה כפי שציווה, התחיל משה לקיים את צוואתו. וכיצד? בתתו למנשה את ממלכות סיחון ועוג.

28 לנגה הציע שהמילים 'וממלכת סיחון מלך האמורי' בקטע זה של הפירוש, החסרות בכ"י קיימברידג', מיותרות. ראה: לנגה (לעיל הערה 2), עמ' 65. ואולם המהלך הפרשני של רי"ח מבוסס על כך שרק משה לקח שטחי ארץ 'מִיַּד הָאֱמֹרִי', ומאחר שהכתוב נוהג לכנות את סיחון 'מלך האמורי', נראה שאזכור סיחון היה דרוש לרי"ח כאן. אמנם בדב' ג' 8; ד' 47; לא 4 וביה"ב 10 מדובר על סיחון ועוג יחדיו כ'שני' מלכי האמורי; עם זאת הגהתו של לנגה אינה הכרחית. ראה: ברוך, קווים (לעיל הערה 3), עמ' 221–223.

נמצא כל חלק מנשה יתר על אפרים בעבור הבכורה.

כלומר, כתוצאה מכך גדל חלקו של יוסף מחלקם של כל אחיו, כי כל מה שנשל מנשה בעבר הירדן המזרחי הוא יתר על מה שעתיד היה אפרים לקבל בארץ כנען. הגדלה זו של נחלת יוסף הייתה 'בעבור הבכורה', כלומר, זו התוצאה שהתחייבה מהחלטת יעקב שיוסף יהיה זה שינהג בו דין הבכור וייתן לו פי שניים מאחיו. ורי"ח ממשיך ומסביר:

ומשה אמר: כבר התחלתי במצוה, ונתתי לחצי שבט המנשה מה שנתתי, לכך מה שצויתי ליהושע ולשנים עשר החולקים את הארץ ליתן לאפרים כאחד מן השבטים ולחצי שבט המנשה כפי החלק המגיעם.

לדעתו, אחרי שמושה נתן לחציו האחד של שבט המנשה שטחים מכיבושיו שבארצות סיחון ועוג, הוא פנה לפקוד על יהושע ופמלייתו להשלים את התהליך באופן ששבט אפרים יקבל בארץ כנען נחלה ככל שאר השבטים וחציו האחר של שבט מנשה יקבל בארץ כנען רק את החלק המשלים לנחלה בגודל מלא כשאר השבטים. על ידי כך, אמר משה לפי רי"ח, בסופו של דבר נחלת מנשה שבעבר הירדן המזרחי תצטרף לנחלת מנשה שבארץ כנען, וגודלה הכולל יהיה כגודל נחלות שאר השבטים ולא יותר. וכך מתפרש אפוא פס' 22 בדברי משה שנאמרו בשנת הארבעים: וְאֲנִי, מֹשֶׁה, נָתַתִּי, יְעֵזְרֵל, יוֹסֵף, שְׁכֶם אֶחָד, חֶלֶק אֶחָד עוֹדֵף בְּנַחֲלַת שְׁטָחֵי הַשְּׁבָטִים, עַל־אֶחָיִךְ, נוֹסֵף עַל מַה שֶּׁנָּתַתִּי לְכָל אֶחָד מֵהַשְּׁבָטִים הָאֲחֵרִים, חֶלֶק אֶשֶׁר לְקָחְתִּי, הֵינֵנו שְׁאֵנִי, מֹשֶׁה, כְּבִשְׁתִּי, מִיַּד הָאֲמֹרִי, מִסִּיחוֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי וּמֵעוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן, בְּחֶרְפִּי וּבְקִשְׁתִּי, בַּשָּׁעָה שֶׁהֲרַגְתִּי אוֹתָם. וְמֵה הוּא הַחֶלֶק הַזֶּה? אֵרֶץ סִיחוֹן וְעוֹג, בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן הַמְּזוּרָחִי, כִּי נָתַתִּי אוֹתָהּ לְחֶצִי שְׁבַט מְנַשֶּׁה.

זוהי אפוא הפרשנות המשתקפת בדברי רי"ח לפס' 22. ומתחייב ממנה לא רק שהפסוק נאמר על ידי משה, אלא גם שהוא נאמר בשנת הארבעים, כי רק אחרי שנכבשו ארצות סיחון ועוג ניתן היה לאמרו. ומתחייב גם שהדברים נאמרו ליוסף – כלומר לבני שבטי יוסף שחיו בימיו של משה – כי הרי הם מופנים אל הנמען בגוף שני: 'נָתַתִּי לְךָ שְׁכֶם אֶחָד עַל אֶחָיִךְ'.

לדעת רי"ח משה ידע על צוואת יעקב וביקש לקיימה, והוא מצא דרך לעשות כן מיד אחרי שכבש את ארצות סיחון ועוג. הוא ראה בכיבושים אלה הזדמנות להעניק ליוסף שכם אחד על אחיו בכך שהעניק לחצי שבט המנשה נחלה בעבר הירדן המזרחי, ציווה להעניק לחציו האחר של השבט נחלה משלימה בארץ כנען, וגם הבטיח לאפרים נחלה שווה לזו של כל שבט אחר.

ג

הנחת היסוד בכל הדברים הללו היא שהענקת שטחים מממלכת סיחון האמורי ומממלכת עוג בבשן לחצי שבט מנשה כדי לקיים את צוואת יעקב הייתה יזמתו הברוכה של משה והחלטתו הריבונית. ומסתבר שכך בדיוק רואה רי"ח את הדברים. כדי לעמוד על מלוא ההברקה שבראייה זו,³⁰ אין לנו אלא

30 ומתברר שהיא רק שלו, והוא חוזר ומוזכר אותה בפירושו לדב' ג 25. ראה: לנגה (לעיל הערה 2), עמ' 200.

לזכור שלפי המסופר במדבר לב, כל המשא ומתן ביחס לשטחי עבר הירדן המזרחי התקיים עם בני גד ובני ראובן בלבד. עליהם בלבד מסופר שהייתה להם סיבה לשבת שם (במ' לב 1), הם בלבד ניגשו אל משה כדי לבקש שהדבר יינתן להם (שם 2–5), רק עמם התווכח משה (שם 6–15) והתנה מה שהתנה (שם 16–27),³¹ לגביהם בלבד הנחה משה את אלעזר ואת יהושע ואת ראשי השבטים (שם 28–30) והם בלבד נתנו את הסכמתם לכך (שם 31–32). רק בסוף הפרשה, בעת הביצוע, נאמר פתאום 'וַיֵּתֶן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי־גָד וְלִבְנֵי־רָאוּבֵן וְלַחֲצִי שִׁבְט מְנַשֶּׁה בֶן־יִוִּסָּף אֶת־מַמְלַכֶּת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת־מַמְלַכֶּת עֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן' (שם 33).

ההעניקה הפתאומית של שטחים בעבר הירדן המזרחי לבני מנשה בשעה שהם כלל לא ביקשו זאת כמעט לא הטרידה את הפרשנים, ומעטים בלבד נתנו את דעתם לכך.³² עם זאת אין ספק שזו נקודת המוצא של המהלך הפרשני שלפנינו, ושזו השאלה הפרשנית שהניעה את כל התהליך. רי"ח ראה כאן מכלול של נתונים המתחברים לכדי אחדות מופלאה: כשנפרשו לפניו אדמות סיוחן ועוג, ובני גד ובני ראובן ביקשו רשות לשבת בהן, מצא משה את ההזדמנות הנאותה לעשות חסד של אמת עם יעקב. וכך פתר רי"ח בחדא מחתא את הבעיה הפרשנית המרכזית של במדבר לב, היינו הופעתם הבלתי צפויה של בני מנשה בין מקבלי הנחלות בעבר הירדן המזרחי, ואת כל התמיהות העולות מבר' מז 22, 'וַאֲנִי נָתַתִּי לָךְ שָׂכָם אַחֵד' וגו'.

ד

עתה נחזור למלים שפתחנו בהן, 'וַיֵּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה' שבפס' 20. כזכור, הסיק רי"ח שנושא הפועל 'וַיֵּשֶׁם' הוא משה, כי רק משה שם את אפרים לפני מנשה. ועל זה הוא מוסיף ומעיר:

ויהושע כתבו, או אנשי כנסת הגדולה. שאם תאמר משה כתבו, היה לו לומר: 'וַאֲנִי שְׁמַתִּי אֶת־אֶפְרַיִם לִפְנֵי מְנַשֶּׁה', כמו שיש אחרי כן: 'וַאֲנִי נָתַתִּי לָךְ שָׂכָם אַחֵד עַל־אֶחָיךְ'.

ומשפט זה הוא שעורר את התדהמה ואת הקצף.

בכל התורה כולה מדובר על משה בגוף שלישי. מבין פרשניו המסורתיים היה מי שנדרש לעובדה הזאת והסביר אותה, והיה מי שכלל לא התייחס אליה, אבל איש לא ראה בה סיבה לפקפק בייחוס המקובל של חיבור התורה למשה.³³ וברור שהדבר לא הפריע גם לרי"ח אלא – עד כמה שניתן להתרשם

31 וגם חכמינו ביטאו זאת בכנותם תנאי כפול מעין זה 'תנאי בני גד ובני ראובן', אך מעולם לא כינו אותו 'תנאי בני גד ובני ראובן' ובני חצי מנשה. ראה למשל: בבלי, כתובות עד ע"א; שם, קידושין סא ע"א (ורש"י שם).

32 לא אוכל להיכנס כאן להסבר הביקורתי לתופעה זו וליתר הקשיים שבמדבר לב ובדב' 12 ג 20, אבל אעיר לפחות שלא מדובר רק בתוספות או בהרחבות של עורך מאוחר כביכול, אלא במכלול תופעות הנובעות מן ההבדלים הנרטולוגיים שבין שני מקורות, ס"כ וס"א, ומאופן חיבורם יחדיו במדבר לב מחד גיסא, ומן הדומה והשונה בין ס"ד ובין ס"א – שס"ד הסתמך עליו אך גם חלק עליו – מאידך גיסא; ואין כאן המקום להאריך.

33 מפורסמים במיוחד דברי רמב"ן בעניין זה בהקדמתו לתורה: 'ועל כל פנים היה נכון שיכתוב בתחלת ספר בראשית וידבר אלהים אל משה את כל הדברים האלה לאמר, אבל היה הענין להכתב סתם, מפני שלא כתב משה רבינו התורה כמדבר בעד עצמו כנביאים שמזכירים עצמם [...] אבל משה רבינו כתב תולדות כל הדורות הראשונים ויחוס עצמו

מלקט הפירושים שלפנינו – במקום הזה בלבד. רק כאן הוא אומר שההתייחסות אל משה בגוף שלישי שוללת את האפשרות שמשה כתב את הפסוק; בכל המקומות האחרים שבהם הוא אומר, או פרשן אחר אומר, או רומז, שלא משה כתב את דברים, הסיבה היא שהכתוב מזכיר עובדות שמשה לא יכול היה לדעת ולכן לא יכול היה לדבר עליהן בלשון עבר כעובדות קיימות בשעתו.³⁴ רק בפסוק שלנו המצב שונה. והפרשן כותב בדיוק מדוע: 'שם תאמר משה כתבו, היה לו לומר: "ואני שמתי את אֶפְרַיִם לְפָנַי מִנְשֶׁה", כמו שיש אחרי כן: "ואני נתתי לך שָׁכֶם אֶחָד עַל אַחִיד".' הנה כי כן: אם שני פסוקים סמוכים זה לזה בפסקה אחת מדברים על מעשיו של משה, אחד בגוף ראשון ואחד בגוף שלישי, לא ייתכן שמשה כתב את שניהם.³⁵ מכאן שאת הפסוק שבגוף שלישי כתב סופר אחר – יהושע אולי, או אנשי כנסת הגדולה.

יש להתפעל מהאופן הטבעי, המייד, הגלוי והמוכן מאליו שר"ח מעיר את הערתו, כמעט בדרך אגב. קבלת פירושו לפשט המקראות הללו מחייבת לדעתו גם להכיר שמשה לא כתב את המילים 'וַיִּשֶׁם אֶת־אֶפְרַיִם לְפָנַי מִנְשֶׁה', והוא אומר זאת בלי לייחס לדבר חשיבות מיוחדת ובלי להסוות אותו ברמז או לעטוף אותו בסוד. כל זה מלמד שלדעתו, ולדעת הלומדים שהפירוש נועד למענם, אם ביאור העניין והתוכן מסתדר בדרך הטובה ביותר לפי ההנחה שפסוקים מסוימים הם תוספת מאוחרת, של יהושע או אפילו של אנשי כנסת הגדולה, אין בכך כלום. האפשרות הזאת פתוחה לפרשן כי התורה שבידינו היא ממילא זו שהורישו לנו אנשי כנסת הגדולה. הלומדים הללו מעולם לא הניחו אחרת, ועל כן אינם רואים בכך כל חידוש; כל שכן שאינם חשים שיש בכך סכנה או כפירה. אכן, ניתן לראות כאן מעין ניצן ראשון של ביקורת המקרא באשכנז בימי הביניים,³⁶ אך אין זה מוציא את הדברים מחזקת ראייה מסורתית מובהקת, גישה תמימה המושתתת על דברי חז"ל,³⁷ דרך פרשנית שהולכים בה לא ראו בה תעוזה כלל.

ותולדותיו ומקריו כשלישי המדבר. ולכן יאמר וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו כמדבר בעד שנים אחרים [...]. ואל יקשה עליך ענין משנה התורה שמדבר בעד עצמו ואתחנן ואתפלל אל ה' ואומר, כי תחלת הספר הוא אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל, והנה הוא כמספר דברים בלשון אמרם'. וכל זה לא הביא את רמב"ן, ולא פרשנים אחרים, להטיל ספק בחיבור ביד משה מפי ה'; וראה שם בהמשך: 'והטעם לכתוב התורה בלשון זה מפני שקדמה לבריאת העולם, אין צריך לומר ללידתו של משה רבינו, כמו שבא לנו בקבלה שהיתה כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה. הנה משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב ולכן כתב סתם אבל זה אמת וברור הוא שכל התורה מתחלת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל נאמרה מפיו של הקב"ה לאזניו של משה' (מקראות גדולות: הכתר [לעיל הערה 8], עמ' לד–לו).

34 וראה: תא־שמע (לעיל הערה 1), עמ' 273–281; א' סימון, 'שניים או חזים ב"סוד השנים עשר' של ר' אברהם אבן עזרא, מגדים, נא (אייר תש"ע), עמ' 77–85, וביתר אריכות: הנ"ל, אוון מלים תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של רבי אברהם אבן עזרא (בדפוס).

35 להסבר דומה במקצת ראה: כ"ץ (לעיל הערה 4), עמ' 25.

36 ולכיוון זה נוטה גם תא־שמע (לעיל הערה 1), עמ' 274, והשווה דברי ברין המובאים שם.

37 וראה: תא־שמע (שם), הוואה את יסודו של רעיון זה 'במסורת שהיתה בידם בדבר מעמדו המיוחד של עזרא "הסופר" בהעלאת התורה על הכתב'. השווה: D. Weiss Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York 1991, pp. 137–150, 223–224; ולאחרונה: ע' ויזל, הפירוש המיוחד לרש"י לספר דברי הימים, ירושלים תש"ע, עמ' 236–237.

R. JUDAH HEḤASID'S COMMENTARY ON GENESIS 48:20

Baruch J. Schwartz

The collection of exegetical comments on the Torah attributed to R. Judah Heḥasid published by I. S. Lange in 1976 has received only limited scholarly attention. Best known are the four passages in which the commentator identifies post-Mosaic interpolations in the Torah (three of which were excised from the second printing of the book in response to outside pressure). This study examines one of these in detail: R. Judah's assertion that the words 'He placed Ephraim before Menasseh' in Genesis 48:20 were inserted in the text by the Men of the Great Assembly. This article attempts to explain the exegetical considerations that impelled the commentator to make this unexpected and unprecedented suggestion. He appears to have been addressing a number of issues, some of which can be inferred by comparing his remarks with those of his predecessors and with the midrashic interpretations of the verse. His primary motivation, however, turns out to have been a matter seemingly unconnected to the Jacob story: the unexplained and sudden appearance of the Menassites in Numbers 32:33. R. Judah's naïve and matter-of-fact attribution of passages in the Torah to late interpolators stands somewhat in contrast to the harbingers of Higher Criticism found elsewhere in medieval writings.