

חיבטים לשוניים בפרשת בחקתי עח

דקדוקי קריאה בפרשת בחקתי, בהפטרה, ובראשון של במדבר

כו ז **לַחֲרֹב**: העמדה קלה בלמ"ד להדגשת הסגול המורה על מיודע

כו יא **בְּתוֹכְכֶם**: כ"ף ראשונה בשווא נע, אין לחוש לחלק מהדפוסים שניקדו שם חטף, כן הוא הדבר בהמשך

כו יב **תְּהִי-לִי**: געיה בת"ו

כו יג **קוֹמְמוֹת**: מ"ם ראשונה בשווא נע¹

כו טז **אֶעֱשֶׂה-נְאֻת**: העמדה קלה באל"ף למנוע הבלעת הע"ן החטופה

כו כב **וְנִשְׁמוּ**: המ"ם בדגש חזק, מלשון שממה

כו כה **וְשַׁלַּחְתִּי דָּבָר**: טעם נסוג אחור ללמ"ד ואין מרכא בהברה האחרונה²

כו כו **וְאָפּוּ**: מלרע, טעם תלישא מונח במקומו הטבעי, על האות הראשונה, אך ההטעמה היא בהברה האחרונה

כו לא **חֲרָבָה**: החי"ת בקמץ קטן. **וְהַשְׁמוֹתִי**: דגש חזק המ"ם, לשון שממה

כו לב **וְשִׁמְמוּ**: מ"ם ראשונה בשווא נע ולא בחטף (ראה הערה לעיל כו יג)

כו לד **שִׁבְתִּיָּהּ**: בי"ת בשווא נע. **הַשְׁמָה**: ה"א בקמץ קטן עקב הדגש בשי"ן, דגש חזק במ"ם, כן הדבר גם בפסוק הבא. ה"א בסוף המילה אינו במפיק

כו לו **בְּכֶם**: בזקף ולא ברביע. **וְהִבֵּאתִי מִרְדֵּךְ**: טעם נסוג אחור לבי"ת ואין מרכא בהברה האחרונה. **וְנָסוּ**: במלרע. **מִנְּסֵת-חֲרָב**: געיה בנו"ן, יש לקרוא בהעמדה קלה שם

כו לז **אֵין**: טעם אתנח האריך את תנועת האל"ף לקמץ

כו מא **אֶף-אֲנִי**: ברביע לא בגרשיים

כו מג **וְתָרַץ**: במלעיל. **בְּהַשְׁמָה**: הבי"ת בקמץ קטן ושווא נח בה"א, יש לקרוא: בוה-שמה

כו מד **וְאֶף-גַּם-זֹאת**: תיבת **וְאֶף** מוקפת ולא במונח

כו מה **לְאֻלָּקִים**: האל"ף אינה נשמעת כלל

כו ה **וְאִם מִבֶּן-חָמֵשׁ**: יש להיזהר לא להדביק את התיבות, תופעה זו של 'הדבקים' תחזור על עצמה מספר פעמים בפסוקים הבאים. **וְהָיָה עֲרֹכֶךָ הַזָּכָר עֹשְׂרִים שְׁקָלִים**: יש להאיץ מעט את קריאת התיבה **הַזָּכָר** להסמיכה לתיבה שלפניה שלא יישמע 'והיה ערכך, הזכר עשרים שקלים' אלא **'והיה ערכך הזכר - עשרים שקלים'**

כו ח **וְהָעֵמִידוּ... וְהָעֲרִידוּ**: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת הע"ן החטופה וכן הדבר גם בהמשך

כו ט **יְהִי־קֹדֶשׁ**: געיה ביו"ד הראשונה

¹ ככלל, שיש לו חריגים, מטרת החטף באותיות שאינן גרוניות היא להורות על קריאה בשווא נע - וכך יש לנהוג, ולא לחטף עצמו ועיין הערה קודמת.

² יש חומשים (ביניהם תנ"ך קורן) שהחליטו שאין כאן מלעיל מוחלט, ולכן הוסיפו מרכא בהברה האחרונה. אבל במדויקים שלנו הוא מלעיל ללא מרכא בסוף, וכן בכו לו.

כז י לֹא יִחְלִיפֶנּוּ: ברביע ולא בזקף. וְהָיָה-הוּא וְתִמְוֶרְתּוֹ: העמדה קלה בה"א הראשונה בגלל הגעיה שם, יש להקפיד לבטא את השורק בתחילת התיבה השנייה שלא ייבלע בתוך סוף התיבה הקודמת, נכון הדבר גם בהמשך בפס' לג

כז טו וְהָיָה לוֹ: טעם נסוג אחור לה"א הראשונה

כז כו אֲשֶׁר-יִבְכֶּר: תיבת אֲשֶׁר מוקפת לא בקדמא

כז כח אֶדְ-כָּל-חָרָם: אֶדְ במקף לא במונח

כז כט יִחָרָם: הי"ד בקמץ גדול והחי"ת בחטף קמץ

כז ל וְכָל-מַעֲשֶׂר: יש להקפיד לבטא את העי"ן על אף שהיא בשווא נח, שלא יישמע 'מאסר' וכי"ב

כז לג לָרַע: הלמ"ד בקמץ

הפטרות בחוקותי ירמיהו טז יט – יז יד:

יז ב כְּזָכָר: הכ"ף השנייה דגושה אחרי שוא נח. עַל גְּבָעוֹת הַגְּבָהוֹת: טעם טפחא בתיבת עַל

יז ד וְשִׁמְטָתָה: הטי"ת בשווא נח על אף הקושי. וְהַעֲבַדְתִּיךָ: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת העי"ן החטופה והדלי"ת בשוא נח

יז ו כִּי-יָבוֹא טוֹב: טעם נסוג אחור ליר"ד

יז ז מִבְּטָחוֹ: הטי"ת בפתח

יז ח וְעַל-יֹבֵל: הבי"ת פתוחה. שְׂרָשִׁיו: השי"ן הראשונה בקמץ רחב. כִּי-יָבֹא חָם: טעם נסוג אחור ליר"ד

יז יא דָּגָר: הגימ"ל בפתח. עֲשֵׂה: טעם נסוג אחור לעי"ן

ראשון של במדבר:

א ז לִיהוֹדָה: הלמ"ד בחירק מלא, אין לבטא שווא תחת הי"ד שהיא אינה מנוקדת כלל

א ח לִישְׁשָׁכָר: יש לקרא 'לישכר'

א יח וַיִּתְּלֶדוּ: געיה ביר"ד והלמ"ד בשווא נח ללא דגש

כו לט וְאֵף בַּעֲוֹנַת אֲבֹתָם אֲתָם יִמְקוּ:

מהספר תורת הטעמים של הרב אברהם ויסבלום נר"ו עמ' רסט

כתב רש"י: בַּעֲוֹנַת אֲבֹתָם אֲתָם – כַּעֲוֹנוֹת אֲבֹתָם אֲתָם, כַּשְׁאוּחִזִּין מַעֲשֵׂה לַצִּדִּיקִים זִידִיהֶם.

ומשמע שפיסק ופירש כך: וְאֵף בַּעֲוֹנַת אֲבֹתָם [אשר] אֲתָם יִמְקוּ:

ובהערה. אך בגמי סנהדרין כז ב כדתינא: ואף בעונות אבותם אתם ימקו – כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם. אתה אומר כשאוחזין, או אינו אלא כשאין אוחזין? כשהוא אומר אִישׁ בְּחַטָּאוֹ יוֹמְתוֹ (דברים כד, טז) – הרי כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן. ע"כ. ומשמע שהגמי לא דרשה מתבת אֲתָם.

אבל הטעמים פיסקו: וְאֵף בַּעֲוֹנַת אֲבֹתָם / אֲתָם יִמְקוּ: נראה הפירוש אֲתָם עם העוונות הללו – ימקו. [ובהערה. ובתרגום יונתן נראה שדרש באופן של 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו' וְאֵף כְּחוֹבֵי אֲבֹתָהוֹן בִּישְׁיָא דְאַחֲדִין בִּידֵיהוֹן – עֲמָהוֹן יִתְיַמְסוּן:] וצריך ביאור, למה הוצרך לכתוב תבת אֲתָם? די היה לו לומר וְאֵף בַּעֲוֹנַת אֲבֹתָם – ימקו: ונראה לפרש שהתורה באה ללמדנו שאין הקללות האלו בבחינת עונש על העברות, אלא העברות עצמן אוכלות והורסות

את האדם. וזהו והנשארים בכם ימקו בעונם בארצת איביכם כי החטא הוא כמו ריקבון הממסמס את בשר האדם הנקרא נמק³.

בזה יובן הסיום, ואף בעונת אבתם – שלכאורה על עוונות כאלו שאבותיהם כבר היו מורגלים בהם – אין להעניש אותם, שהרי אין הם מכירים דרך אחרת. אך אף-על-פי-כן ימקו בעוונות אלה שהרי אבתם ימקו: כלומר החטאים עצמם מרקיבים את האדם ואין זה בגדר עונש.

ובהערה: וכעת שוב אין אנו מוכרחים לפרש שרש"י מפסק אחרת⁴. יתכן שבא ללמוד מהמלה אבתם שמדובר בעוונות שהבנים עצמם ממשיכים בהם וכמו שכתבנו, שהחטא עצמו מרקיב, ולכן הביא רש"י בדבור המתחיל תבת אבתם. ע"כ מהספר תורת הטעמים.

א"ה. ידידנו טוען שהתלמוד לא נזקק למלה אבתם לדרשה המובאת ברש"י. מקור רש"י כאן הוא דרשה דומה בתורת כוהנים והנשארים בכם ימקו בעונם, אינו אומר ימקו [אין פירוש אחר למלה ימקו] אלא ימסו בעונם, ובעונות אבותם אתם ימסו, והלא כבר הבטיח המקום לישראל שאינו דן האבות ע"י בנים ולא בנים ע"י אבותם שנאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות (דברים כד, טז), א"כ למה נאמר [ו]אף בעונות אבותם אתם ימקו, אלא בזמן שהם תפוסים מעשה אבותם דור אחר דור דוריהם נידונין על ידיהם. רש"י הבין שגם הדרשה המובאת בתלמוד סנהדרין בקיצור וגם הדרשה בתורת כוהנים (ספרא) הכל בנוי על המלה אבתם, אלא שחז"ל מבססים את דבריהם על ובנים לא יומתו על אבות, כדי שלא תאמר שהדיוק אבתם הוא לאו-דוקא. רש"י אינו טורח להעתיק ביסוס זה. לולא היה כתוב אבתם במקרא זה, היה על רש"י להעתיק את הראיה מובנים לא יומתו על אבות. הרעיון שהעוון עצמו הוא העונש ידוע מהמקרא תיסקרף רעתך ומשבותיך תוכחך (ירמיהו ב, יט) ועוד.

כז כט דפי פרשת השבוע של בר-אילן בחוקותי עח

ד"ר אלכסנדר קליין⁵

כל חרם אשר יחרם

בסוף פרשתנו מופיע פסוק אניגמטי: "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת" (וי' כז:כט). מה משמעותו? כדי להגיע להבנה ראויה, יש להתייחס להקשרו. כך כתוב:

אך כל חרם אשר יחרם איש לה' מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה וצחורו לא ימכר ולא יגאל כל חרם קדש קדשים הוא לה'. כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת. וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קדש לה' (וי' כז:כח-ל).

על פי ההקשר, התורה באה להורות שהנכסים שהוקדשו לה' או עשייתם לה' אינם בני פדייה. הפסוק הראשון בא ללמד שהמחרים את רכושו חייב למסור אותו לכוהן. הפסוק השלישי מדבר על מעשר שני, ובא להורות שהוא בעצם שייך לה', ולאור הנאמר בספר דברים (יד:כב-כג) פירשו חז"ל, שמעשר זה נאכל על ידי הבעלים בירושלים: האדם הישראלי האוכל אותו נהנה מ"שולחן גבוה". כלומר, שכביכול האדם מוזמן על ידי הקב"ה לאכול ממה שבעצם שייך לה'. אבל קשה

³ זו מלה מחודשת למה שנקרא gangrene [נמק עלול להוות סכנת חיים. תאי הגוף מקבלים באופן שגרתי אותות מתאים סמוכים ברקמה, אותות המעודדים אותם להמשיך במחזור התא ובפעילות המטבולית השוטפת. כשתאים רבים מתים הם מפסיקים לשלוח אותות לתאים הסמוכים, וכך מתפשט הנמק - לעיתים במהירות רבה. ויקיפדיה] השורש הוא מקק, לצורך יצירת מלה זו הדביקו נו"ן לפנייה, גם לא נשתמשו בקו"ף השנייה.

⁴ השימוש במלה זו 'אחרת' לעשות אותה תואר הפעל הוא בהשפעת האידיש 'אנדערש' או באנגלית otherwise. אין זו עברית נכונה, השאלה אם אפשר להכשיר אותה בדיעבד.

⁵ ד"ר אלכסנדר קליין מרצה לסטטיסטיקה במרכז האקדמי לב ובמחלקה להיסטוריה כללית באוניברסיטת בר-אילן.

להבין את הפסוק העשני: משמעותו המילולית היא לכאורה, שאם מחרימים אדם, אין לו פדיון, וחייבים להמית אותו. וולטר,⁶ בהשתלחו כנגד הדת היהודית, הבין את הפסוק באופן זה, וביקש להוכיח ממנו שהעברים הקדמונים נהגו להקריב קורבנות אדם, כפי שעשה יפתח עם בתו, וכפי שרצה שאול לעשות עם בנו יהונתן **א'ה**. כאן יש נוסף לאנטישמיות גם בורות או סילוף זדוני, שאול עשה חרם של איסור אכילה. יונתן שלא ידע מזה אכל. שאול רצה להענישו על כך, ורצה לדון שוגג כמזיד. מה הקשר בין זה לקרבנות אדם? אין כאן יותר מעלילה זדונית הנובעת משנאת ישראל. האומנם זו משמעות הפסוק?

לפי חז"ל, הנושא המדובר אחר לחלוטין. יש בדברי חז"ל שני הסברים שונים: (1) לפי המכילתא והתוספתא, אין כאן כל נדר – בניגוד למה שמשתמע מההקשר – אלא הוראה שלא לקבל פדיון ממי שחויב מיתה על ידי בית-הדין: שלשה חרמים הן: "כָּל חָרֵם אֲשֶׁר יִחָרֵם אִישׁ לִי" (ויקרא כז, כח) – אלו חרמי כהנים. "כָּל חָרֵם קֹדֶשׁ קִדְּשִׁים הוּא לִי" (שם) – אלו חרמי גבוה. "כָּל חָרֵם אֲשֶׁר יִחָרֵם מִן הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה" – אלו חייבי מיתות בית דין. תוספתא ערכין (צוקרמאנדל) ד לז. וכן: "חייבי מיתות בית דין אין להן פדיון, שנאמר 'כָּל חָרֵם אֲשֶׁר יִחָרֵם מִן הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוֹמָת'. מכילתא דרבי ישמעאל משפטים י.

1. לפי הבבלי, אכן מדובר בהקשר של נדר, אך בדין מיוחד מאוד: במי שהתחייב לתרום להקדש את ערכו של אדם שעתידי למות מיתת בית-דין: "מנין ליוצא להיהרג, ואמר אחד ערכו עלי, מנין שלא אמר כלום? שנאמר: כָּל חָרֵם אֲשֶׁר יִחָרֵם מִן הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה. בבלי כתובות לז ע"ב.

הפירוש העשני אומץ על ידי רש"י בפירושו לתורה. לעומתו, פרשני הפשט העדיפו את הפירוש הראשון. כך הרשב"ם: "אדם שיתחייב מיתת בית דין אין לו פדיון". וכן החזקוני, שמשתדל להסביר מדוע התורה משתמשת במונח העמום "חרם": "לפי שבית הדין היו ממיתים בכמה ענייני מיתה נאמר 'כל חרם', כלומר באיזו מכל הארבע מיתות שיהרימו בית דין בה את האדם". הרש"ר הירש בפירושו לפסוקנו (בתרגום הרב מרדכי ברויאר, מהדורה שנייה, ירושלים תשמ"ט-תש"ן) מבהיר כי מסר התורה הוא, שהטלת גזר דין מוות איננה החלטה שרירותית של אינסטנציה אנושית, אלא הוראה טרנסצנדנטית מן השמיים:

כי לא השופט הוא שגזר דין מוות, על-פי חוק הנובע משיקולי תועלת אנושית, אלא המשפט האלוהי הוא שהטיל את "חרם המוות" על הפושע, על פי דינים הקבועים בחוק; והשופט הוא פה למשפט האלוהי הזה. כשם שיש רק אמת אחת, ואין להתפשר עמה ואין למצוא לה תחליף, כך אין להתפשר עם המשפט ואין לבקש לו תחליף.

הרב הירש מציין שעיקרון זה מוזכר מספר פעמים בתורה: הלכה זו שנויה בתורה במקומות רבים, כגון: "וְלֹא תִקְחוּ כֶּפֶר לְנֶפֶשׁ רָצוּחַ" (במ' לה:לא), "וְלֹא תִקְחוּ כֶּפֶר לְנֶפֶשׁ אֶל עֵיר מְקֻלָּט" (שם: לב) ועוד, כדי לכלול בה את כל המקרים והעניינים השונים זה מזה באופיים המשפטי. כאן היא מגיעה לידי סיכום מושלם, על-ידי כלליות הכינוי של גזר דין מוות: "כל חרם".

ומה הקשר להלכות נדרים העשויות בפרשה הזאת? בהקשר עם הדינים הקודמים יש לבאר כך את הפסוק שלנו: אפשר לשנות את דינו של חפץ – כגון הקדש – שנקבע על פי רצונו החופשי של האדם;

⁶ וולטר (Voltaire) הוא שם העט של פרנסואה-מארי ארואה (François-Marie Arouet) (תנוד-תקלה) פילוסוף וסופר צרפתי, אחד מאנשי הרוח הבולטים של עידן האורות. כתביו הציניים, הסאטיריים והפילוסופיים הציגו את סלידתו מהנצרות, מחוסר הסובלנות ומהרודנות. **א'ה**. ובנוסף לזה היה אנטישמי מובהק, ומיותר להביאו כאן.

אך אין לשנות את גזר דינו של שופט, שהרי אין זה אלא דין אלוהי הבא לידי ביטוי במאמר פי האדם.

הרמב"ן מבאר את הפסוק בצורה קרובה יותר לפשוטו של מקרא. לפי הרמב"ן, פסוק זה הוא הבסיס הנורמטיבי למעשים המסופרים בתנ"ך, ובהם נגזר דין מוות מקיף על אוכלוסיות שלמות: "כגון הנלחמים על אויביהם ונודרים נדר אֶסְנֶת תִּתֵּן אֶת הָעַם הַזֶּה בְּיָדִי וְהָחַרְמְתִּי אֶת עַרְיָהֶם (במדבר כא, ב), ימותו כל האדם הנמצא בהם". קרה שדין זה חל אף על אוכלוסייה ישראלית, למשל במקרה של העיר יבש גלעד, שתושביה סירבו להשתתף במלחמה נגד שבט בנימין במעשה פילגש בגבעה. כך מסופר שם: וַיִּשְׁלְחוּ שֵׁם הָעֵדָה שְׁנַיִם עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ מִבְּנֵי הַחֵיִל וַיַּצּוּ אוֹתָם לֵאמֹר לְכוּ וְהַפִּיתֶם אֶת יוֹשְׁבֵי יְבֶשׂ גִּלְעָד לְפִי חָרֵב וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף (שופטים כא, י). דוגמה אחרת – בהסתמכו על הוראה זו של התורה, שאול גזר את דינו של יהונתן בנו, שעבר על שבועתו שלא למעום כלום עד גמר הקרב נגד הפלישתים, כפי שנאמר: "וַיֹּאמֶר שָׁאוּל כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסֵף כִּי מוֹת תָּמוּת יוֹנָתָן (שמואל א, יד, מד). אם כן, יש לשאול מדוע חנן אותו, הרי הפסוק מורה שלא ייתכן שום פדיון? על שאלה זו עונה הרמב"ן כדלהלן:

כלפי מה שאמרה בו תורה לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוֹמֵת, אמר שם וַיִּפְדּוּ הָעַם אֶת יוֹנָתָן וְלֹא מֵת (שם פס' מד), כי בעבור שאירע נס על ידו ידעו כי בשוגג עשה. וזה טעם "אֲשֶׁר עָשָׂה ה'שְׁוֹעָה, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל: "ארי קדם ה' גלי דבשלו עבד יומא דין ופרק עמא ית יונתן".

א"ה: לכאורה הרמב"ן מביא סתירה לדבריו. לפי פירושו זה אין אפשרות לפדות את יונתן גם בטענת שוגג. גם יונתן לא תרגם שהנס מוכיח שהיה שוגג. לשון התרגום: וַיֹּאמֶר עָמָא לְשָׁאוּל הַיּוֹנָתָן יִתְקַטֵּל דְּעֵבֵד פִּרְקָנָא רַבָּא הַדִּין בְּיִשְׂרָאֵל חָם כְּחִם הוּא ה' אִם יִפּוֹל מִפְּעֵר רִישִׁיָּה לְאַרְעָא אַרִי קָדָם ה' גְּלִי דְּבִשְׁלוֹ עֵבֵד יוֹמָא הַדִּין וּפְרָקוּ עָמָא יֵת יוֹנָתָן וְלֹא מֵת [...] הלוא גלוי לפני ה' שעשה בשגגה...]: הישועה הגדולה היא הסיבה למה העם מתערב ואינו נותן לשאול להרוג את בנו.

כיון שהגענו לזה, נציב מהמפרשים על עניין זה.

רש"י: ויפדו העם – התיירו לו לשאול שזועתו.

ר' יוסף קרא: ויפדו העם את יונתן – בדבריהם, שאמרו: אין השבועה חלה עליו, שהרי לא שמע כשהשביע אביו את הארץ; ואין חבין לו לאדם שלא בפניו.

רד"ק: וטעם ויפדו העם את יונתן לפירוש הזה: בטענתם פדו אותו, שטענו עליו כי שוגג היה. אם כן מה טעם אשר עשה (את) הישועה? לא היה מפני שהיה שוגג, אבל רוצה לומר: רע ומר היה אם לא היינו מוצאים עליו טענה לפדותו מן המות, כי ישועה גדולה עשה בישראל; וכן פירש אדני אבי ז"ל. ויש לשאול: אחר ששוגג היה בזה יהונתן, והכתוב מעיד עליו "ויונתן לא שמע בהשביע אביו" (לעיל, כז), אם כן למה לא נענה שאול באורים ותומים? פירש הגאון רבינו סעדיה ז"ל: בעבור הראות לעם כי שוגג היה; כי היו אומרים כי משוא פנים יש בדבר, כי בן המלך עבר על החרם ולא נענש, ואלו היה אחר היה נענש – וכל העם לא היו יודעים כי לא היה שם יהונתן בשעת השבועה – וכאשר לא נענה שאול באורים ותומים, הוצרכו להפיל גורלות על מי היה החטא, ונפל על יהונתן; וחקרו ודרשו ומצאו, כי לא היה שם יונתן בשעת השבועה, וענו כל העם עליו כי שוגג היה, ואין עליו משפט מות. ובדרש (מ"ש יז, ג): ויפדו העם את יונתן – רבי אלעזר אומר: נתנו משקלו זהב ופדאווהו; רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש: רבי יוחנן אומר: וכי לחם אכל? והלא דבש אכל; רבי שמעון בן לקיש אומר: וכי לא מטעמת טעם? לא כן אמר רבי אבהו חסידא בשם רבי זעירא: מטעמת אין בו לא משום אכילה ולא משום שתייה ולא משום הפסק תענית, ואינה טעונה ברכה? הרי – ויפדו העם את יונתן.

לרש"י עשו לשאול התרת נדרים ושבועות וחרמים בניגוד לרצונו. למפרשים האחרים טענו לפניו טענות למה יש לזכות את יונתן.

ושב למאמר ד"ר קליין. שמואל דוד לוצאטו בפירושו על אתר מאמץ את פירושו של הרמב"ן, אלא שהוא מדגיש שזכות זו שמורה "לכללות האומה או למנהיגיה לגזור ולומר בהוראת שעה אף אם לא יהיה הדין כך". שד"ל מתכוון בקביעה זו לשלול את הפירוש – האוילי לדעתו – המוען ש"כל אחד מישראל יהיה רשאי להחרים בניו ובני ביתו".

ברם, הוראה זו אינה מופיעה בשום קודקס בתר-תנ"כי, חוץ מזכות המלך להמית את מי שמורד בו. עובדה היא שהן חז"ל, הן מוני המצוות והן הפרשנות המסורתית אינם מהססים להתרחק מפשוטו של מקרא, כאשר יש להם דעה מגובשת במה שהם מבינים כרוח התורה. בדיון על הפסוקים המורים לכאורה שהקב"ה הוא "גשמי", הרמב"ם מעיר כי "אין שערי הפירוש... נעולים בפנינו"⁷ והוא אינו מהסס לפרש בצורה אלגורית את הפסוקים שמלמדים לכאורה, שיש לקב"ה תכונות אנושיות ממש. הפרשנים האחרים, כולל פרשנות חז"ל, נהגו באופן דומה, ברצונם להתאים את הוראת הפסוק למסרים המשתמעים מהתורה בכללה. בעיניהם, עדיף להתרחק מהבנה מילולית של המקרא כדי לשמר את העקרונות התורניים, השוללים מכול וכול את הנהגים הפגניים האכזריים שהונהגו בעולם העתיק, כך שד"ל מסכם את העניין:

שיהיה מותר לאחד מן העם להחרים בניו ובני ביתו, זה מתנגד לדרכי תורת משה, כי הנה ראינו בכמה מקומות התורה צווחת על תועבות הגויים הזובחים את בניהם... ברוך שהבדילנו מן התועים ונתן לנו את תורתו תורת אמת, דְּרָכֶיךָ דְּרָכֵי נֶעֶם וְכָל נְתִיבוֹתֶיךָ שְׁלוֹם (משלי ג, יז). ע"כ מאמר ד"ר אלכסנדר קליין.

פֶּן לַחֲכָם וְיִחַכְכֶּם-עוֹד

אנא שלחו את הערותיכם!

הכתובת למשלוח: eliyahule@gmail.com

הערות מתקבלות גם באנגלית.

הודעה מאתר "לדעת" כאן תוכלו להוריד גליונות פרשת השבוע מדי שבוע (גם גליונו מופיע

שם): <http://www.ladaat.info/gilyonot.aspx>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באוצר החכמה בפורום דקדוק ומסורה

<http://p=272195#p272195&t=10317&http://forum.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=45>

אם אתה מתעניין

בהבטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בעניינים לשוניים

ברשת: franklashon@gmail.com

☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכתבים ☺

⁷ מורה הנבוכים ב, כה (בترגום מ' שוורץ). הדברים נאמרו בדיון על סוגיית קדמות העולם. הרמב"ם אומר כי אין מניעה לפרש את הפסוקים באופן שיתיישבו עם התפיסה שהעולם קדמון.