

היבטים לשוניים יום הכיפורים עט

דקדוקי קריאה יום הכיפורים שחרית ומנחה

א בְּקִרְבָּתָם:	הקו"ף בקמץ קטן, הר"ש בשווא נח ואין דגש קל בב"ת שלאחריה
ב בַּעֲנָן:	העמדה קלה בב"ת להדגיש את הסגול המורה על מידע
ד כְּתַנְתָּ-בְּדִ קָדָשׁ:	טעם קדמא על המילה בְּדִ, אין לקרוא בטעות 'כתנת בד-קדש' ¹
ז וְהַעֲמִיד:	העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת הגרונית החטופה
י יַעֲמֵד-חַי:	יח"ד ראשונה בקמץ גדול
יב גַּחְלִי-אֵשׁ:	געיה בגימ"ל
טז מִטְמָאתָם ... טְמָאתָם:	בשתי המילים המ"ם בשווא נח. להזהר מהבלעת האל"ף. לא: מטומות ולא טומותם
כ הַחַי:	טעם סו"פ האריך את תנועת החי"ת מפתח לקמץ לכן הה"א מנוקדת בסגול
כו וְהַמְשִׁלַח:	געיה בה"א והמ"ם בשווא נע, אין לחוש לספרים אשר ניקדו שם חטף פתח
כט בַּעֲשׂוֹר:	העמדה קלה בב"ת להדגשת הסגול המסמל מידע. האֲזָרַח: בזקף קטן ולא גדול. בְּתוֹכָכֶם: כ"ף ראשונה בשווא נע ואין לקרוא בחטף כפי שמופיע בחלק מהדפוסים
הפטרה לקריאה התורה בשחרית ישעיהו נז יד - נח יד:	
נד יז וְאַכֶּהוּ:	הו"ו בשווא לא בקמץ
נז יח וְאַרְפָּאֵהוּ וְאַנְחֶהוּ וְאַשְׁלֵם:	הווי"ם הם ווי החיבור, לכן הם בשווא או בפתח ולא בקמץ. וְלֹא־בָלִיו: העמדה קלה בלמ"ד למנוע הבלעת האל"ף החטופה
נז יט וְרָפְאֵתִיו:	האל"ף כלל אינה נשמעת
נז כ וְהִרְשָׁעִים:	הר"ש בשווא נע
נח א אֶל-תַּחֲשֹׁךְ:	שי"ן שמאלית. חֲטֵאתָם: הטי"ת בחולם
נח ב יִדְרֹשׁוּן ... יַחְפְּצוּן:	שתייהן מלרע וכן בסוף הפסוק
נח ג עֲצִיבֵיכֶם:	הצד"י בשווא נע. תִּנְגְּשׁוּ: שי"ן שמאלית
נח ה עֲנֹת:	הנו"ן בדגש חזק, לשון ענוי
נח ז תָּבִיא בֵּית:	טעם נסוג אחר לת"ו הראשונה
נח ח יֹאסִפֶּךָ:	הכ"ף בסוף המילה רפויה
נח ט מִתּוֹכָךְ:	כ"ף ראשונה בשווא נע ולא בחטף. אֶצְבָּע: במלרע
נח יא וְהִשְׁבִּיעַ:	שי"ן שמאלית
נח יב חֲרָבוֹת:	החי"ת בקמץ קטן והר"ש אחריה בשווא נח
נח יד עַל-בְּמֹתֵי אָרֶץ:	טעם נסוג אחר לבי"ת. וְהִאֲכַלְתִּיךָ: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת האל"ף החטופה

¹ טעות נפוצה שמקורה ברצון הבלתי מודע מצד הקורא 'לאזן' את מספר ההברות משני צדי היחידה, הכוונה היא שהקורא על פי הטעות מקבל 3 הברות מצד ימין (אם נספור את השווא הנע כהברה לצורך העניין) ו-3 הברות משמאל כאשר הנכון הוא 4 מימין ו-2 משמאל.

מנחת יום כיפור:

יח ב אָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: טעם טפחא בתיבת אָנִי

יח ה וְחִי: וי"ו קמוצה

יח ז לֹא תִגְלֶה... לֹא תִגְלֶה: כאשר המילה מוטעמת באתנח הלמ"ד בצירי, וכאשר היא בטיפחא (טרחא) הלמ"ד בסגול

יח כ שְׁכַבְתָּךְ: הכ"ף בקמץ קטן וכן הוא בהמשך פס' כג. לְטִמְאָה-בָּה: הטי"ת בקמץ קטן, התיבה מוטעמת בטעם סו"פ בלבד

יח כא לְהַעֲבִיר: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת העי"ן החטופה

יח כג לְרַבְעָה: כאן הה"א במפיק. בקדושים כ טז ללא מפיק. תָּבֵל: מלעיל וכולה בסגול². הקורא בצירי או במלרע משנה משמעות

יח כד אֶל-תַּטְמָאוּ: העמדה קלה בתי"ו מפני הגעיה שם, יש להיזהר בקריאתה בחיריק (משקל סביל בנין התפעל) ולא בשווא (משקל פעיל)

הפטרה לקריאה במנחה, ספר יונה ומיכה ז יח-כ:

א ב נִינּוּה: הנר"ן השנייה בשווא נע

א ג יָפוֹ: במלרע. אֲנִיָּה: האל"ף בחטף קמץ, הי"ד בחירק חסר והי"ד אחריה קמוצה ובדגש חזק. בָּאָה: במלרע

א ה וַיִּירָאוּ: יו"ד ראשונה דגושה ובחירק מלא והרי"ש אחריה בשווא נע³ בָּאֲנִיָּה: הבי"ת בקמץ רחב

א ז בְּשִׁלְמִי: דגש חזק בלמ"ד ולכן השווא תחתיה נע

א יא מֶה-נַעֲשֶׂה לָךְ: טעם נסוג אחור לנו"ן. וַיִּשְׁתַּק: הוא"ו בשווא נע. כִּי בְשָׁלִי: כך צריכה להיות ההטעמה ולא במונח רביעי

א טו מִזְעָפוֹ: העי"ן בשווא נח והפ"א אחריה בדגש קל

ב ג מִצָּרָה לִי: טעם נסוג אחור לצד"י

ב ד יָמִים: מ"ם ראשונה בדגש חזק⁴

ב ו עַד-נִפְשׁ: הנר"ן בסגול, לא בקמץ

ב י יִשׁוּעָתָה: במלעיל

ג ג לְאֱלֹהִים: האל"ף כלל אינה נשמעת, בדומה לו בהמשך פס' ה בְּאֱלֹהִים

ג ד נְהַפְכָת: הה"א בשווא נח והפ"א בדגש קל

ג ו וַיִּכַּסּ שֶׁק: יש להקפיד על הפרדת התיבות שלא להבליע את הסמ"ך לתוך השי"ן

ג ח וַיִּתְכַּסּוּ... וַיִּקְרְאוּ... וַיָּשְׁבוּ: הוא"ו בראש התיבה בשווא נע

ג י וַיִּנָּחֶם: במלעיל

² נוסף לסימן המסורה הארץ מתחת כלומר כשהטעם למטה הוא במשמע ארץ, יש סימן אחר של ר"א בחור שני פסוקים במשלי: ו טז שֶׁשׁ-הָנָה שָׁנָא ה' כלומר תָּבֵל בניקוד סגול בעל שש נקודות תחת האותיות הוא תועבה שה' שונא; ל כד אֲרַבְעָה הֵם קִטְנֵי-אֶרֶץ המילה תבל כשהיא בצירי יש לה ארבע נקודות תחת האותיות היא במשמע של ארץ.

³ הקורא בשווא נח עובר למשמע של ראייה. כן הדבר גם בהמשך בפסוקים י וטז.

⁴ רבים של 'ם', להבדילה מ'מ'ים' שבה הי"ד קמוצה ואין דגש במ"ם - רבים של 'ום'

ד א וַיֵּרָע וַיָּחַר: במלעיל

ד ב אָנָה: במלרע⁵

ד ד חָרָה לֵךְ: טעם נסוג אחור לחי"ת

ד ז לְמַחֲרָת: הלמ"ד בפתח!

ד ט חָרָה-לֵךְ: געיה ברי"ש ובהמשך חָרָה-לֵי, געיה בחי"ת כך במדויקים⁶

ד י: וַיֵּאמֶר ה': כך היא ההטעמה בזקף ולא ברביע

ד יא מְשֻׁתִּים-עֲשֵׂרָה: געיה במ"ם והשי"ן בשווא נח

דפי פרשת השבוע של בר-אילן יום הכיפורים עח

הרב ד"ר יהודה זולדן הרב ד"ר יהודה זולדן הוא מפקח מרכז להוראת תלמוד ותושבע"פ בחינוך הדתי, ומרצה במדרשה לנשים באוניברסיטת בר-אילן.

"ושלח ביד איש עתי" – ואפילו בשבת

יום הכיפורים הוא "שִׁבְתָּן שְׁבִתוֹן" (ויקרא טז, לא). כל איסורי שבת חלים גם ביום הכיפורים, ועליהם נוספים האיסורים המיוחדים של היום. אולם בבית המקדש עושים ביום הכיפורים, כמו בכל שבת, מלאכות שאין עושים מחוץ למקדש כמו שחיטה, ועוד.

על הפסוק: וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עֵתִי הַמְדַּבֵּרָה (ויקרא טז, כא) נדרש במדרש ההלכה: "ושלח ביד איש עתי המדברה" – עתי אף בשבת" (ספרא פרשה ד, ד). גם כשיום הכיפורים חל בשבת, משלחים את השעיר למדבר.

בדברינו להלן נבקש לעמוד על ההבדל בהבנת מדרש הלכה זה בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי. לשם חידוד ההבדל, נפתח בתלמוד הבבלי (יומא סו ע"ב), שם למדרש ההלכה הזה יש המשך:

"עתי" – ואפילו בשבת. ...למאי הלכתא? אמר רב עשת: לומר שאם היה חולה מרכיבו על כתפו.⁵

לדברי רב עשת, הדרשה "עתי" – אפילו בשבת" לא נועדה להתיר את המלאכות הכרוכות בשילוח השעיר ביום הכיפורים גם אם חל בשבת, אלא להתיר מצב מיוחד: כשהשעיר חולה, והדיון הוא אם מותר לשאתו על הכתף בשל היציאה מתחום שבת.⁶ הרב משה פיינשטיין, הסביר את דבריו של רב עשת:

הדברים שמוכרח לעשות בהשעיר מצד מצות היום הוא בכלל הלימוד דכל עבודת היום עדווחה שבת ואין צריך על זה לימוד מיוחד. ואף שהיא מצוה שבחוק ולא עבודה שבפנים, ...כל עבודת היום לא יוכלו לקיים בשבת דתלויין זה בזה דהא אף הסדר מעכב, ולכן ממילא מאותו הלימוד ששעיר הפנימי וכל עבודת היום דוחה שבת, ידעין שגם מצות שלוח ודחיפת

⁵ באל"ף אין כל געיא ואין זו "מילה ממוצעת" בין מלעיל ובין מלרע.

⁶ במדויקים פחות, בשתייהן געיא בחי"ת.

⁷ במדרש ההלכה (ספרא שם) וכן בתלמוד ירושלמי (שם) נדרשה דרשה נוספת על הפסוק: "עתי – אפילו בטומאה". בתלמוד בבלי (יומא שם) וגם בהקשר זה מופיעים דברי רב עשת: "עתי" ואפילו בטומאה. למאי הלכתא? אמר רב עשת: לומר שאם נטמא משלחו, נכנס טמא לעזרה ומשלחו". ייתכן שלרב עשת הייתה מסורת שלהלכות אלו כיוון מדרש ההלכה. על רב עשת העיד רב נחמן: "הא אנא ורב עשת דתנינא הלכתא וספרא וספרי ותוספתא וכולא גמרא [צ"ל תלמודא]" (שבועות מא ע"ב); על רב חסדא מסופר שכשהיה נפגש עם רב עשת, היו שפתיו רועדות מבקיאותו של רב עשת במשניות ובברייתות (עירובין סז ע"א); רב עשת היה עונה מברייתות (זבחים צו ע"ב); רב חמא דרש על רב עשת את הפסוק "טובה חקמה עם נחלה" (קהלת י, יא) מפני שהיה בקי בברייתות (בכורות נב ע"ב ותוס' ד"ה קרי).

⁸ כך ע"פ המשך דברי הגמרא שם.

השעיר דוחה שבת. אבל הרכבתו על כתפו בחלה, שרק דבר מקרה הוא, ואינו מדיני המצוה שבכל שלוח, לא נוכל למילף (=ללמוד) שידחה שבת מעצם עבודת היום, משום דלא יגרע עבודת היום דהא היה ראוי לשלוח כשילך בעצמו, וצריך לקרָא (=פסוק) מיוחד שמצות שלוח דוחה שבת מצד עצמו. הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חלק א, קדשים וטהרות סי' טז.

את המלאכות שהיו עושים בכל שנה, כשיום הכיפורים חל ביום חול, בהקשר של שעיר המשתלח – כמו איסור מחמר ואיסורי נטילת נשמה, תחומין והוצאה – אין צורך להתיר, מפני שכך היא הדרך לקיום המצווה. רב עשת טען, שדרשת הפסוק נועדה ללמד היתר במקרה נדיר, כשהשעיר חולה ויש צורך לשאת אותו. לעומת זאת, בתלמוד הירושלמי (יומא ו,ג, מג ע"ג) דרשה זו מופיעה ללא כל תוספת, וכפי שהיא מופיעה במדרש ההלכה. מה הצורך בדרשה זו, הרי את כל עבודות היום עושים גם כשיום הכיפורים חל בשבת? הרי"ד סולביצ'יק, הסביר דרשה זו כך:

ונראה שעילוח השעיר שונה משאר קרבנות, מפני שהוא עבודת חוץ, ומהלימודים שבאו להתיר עבודה בשבת כגון: "במועדו⁹ – ואפילו בשבת" (פסחים עז ע"א), לא ניתן ללמוד דחיית שבת אלא לגבי קרבנות פנים, שכן קרבנות שבת עצמה הם של פנים. אך עילוח שעיר שאין לו אה ורע בסדר היום דשבת, מאחר שנעשה מחוץ למקדש, לא ניתן ללמוד מ"במועדו" ולפיכך היה צריך לדרוש: "עת' – אפילו בשבת". ברם, הדברים ניתנו להיאמר ביחס לשבת. אך לגבי יום כיפור שיש בו חיוב מפורש של עילוח השעיר, אין צורך בגזירת הכתוב להתיר מלאכה הכרוכה בו.

הרי"ד סולובייצ'יק, שיעורי הגרי"ד – עבודת יום הכיפורים, עמ' קנא-קנב. דברים דומים ובקצרה: הרב אשר וייס, מנחת אשר; ויקרא, עמ' קעו.

בתוספתא (ת' יומא [ליברמן] ג, יד) הובא דיון בין ר' אליעזר ותלמידיו בכמה שאלות, ואחת מהן: "שאלו את רבי אליעזר: חלה – מהו שירכיבוהו על כתפו?" ע"פ התוספתא ר' אליעזר לא ענה לשאלה, כי הוא לא היה עונה על מה שלא שמע מרבותיו, אך בתלמודים הובאו תשובותיהם של חכמים: "חלה המשתלח מרכיבו על החמור" (י' יומא שם), "חלה מרכיבו על כתפו" (ב' יומא שם). רב עשת התבסס בדבריו על תשובת חכמים. השאלה והתשובה מה עושים כשהשעיר חולה נידונה בתוספתא וכן בתלמוד הירושלמי ובתלמוד הבבלי לא בהקשר של יום הכיפורים שחל בשבת, אלא גם כשיום הכיפורים חל בחול.

לפניו הבדלים מהותיים בהצגת מדרש ההלכה בספרא ("עת' – ואפילו בשבת") כפי שהובאה בתלמוד הירושלמי, לבין פרשנות הדרשה בתלמוד הבבלי.¹⁰ דרשת הירושלמי על עילוח השעיר בהקשר של שבת מלמדת על מעמדו של השעיר מאז שהוא יצא מהמקדש לקראת עילוחו במדבר: הוא נחשב לקרבן ציבור, אף שפעולת הקרבתו נעשית מחוץ למקדש ולא על גבי המזבח. בלא הדרשה לא היינו יודעים זאת, ואי אפשר היה לשלח את השעיר בשבת. ולעומת זאת, על פי רב עשת שהובא בתלמוד הבבלי, הדרשה לא נועדה ללמד על המעמד של

⁹ "בְּמוֹעֲדוֹ" (במדבר טו, ב) לעניין שחיטת קרבן התמיד; "בְּמוֹעֲדוֹ" (במדבר טו, ב) לעניין שחיטת קרבן הפסח כשיום י"ד בניסן חל בשבת.

¹⁰ מפרשי הירושלמי, כמו קרבן העדה ופני משה, התאימו את הדיון בתלמוד הבבלי לתלמוד הירושלמי, ובעקבותיהם הלכו רבים מהאחרונים שנזכרו לקמן. לדברינו, בתלמוד הירושלמי לא נאמר שדרשת הפסוק נועדה להתיר את הרכבת השעיר החולה על הכתף, כשיום כיפור חל בשבת. אחרונים נוספים עסקו בסוגיה זו: הרב אריה לייב ממיץ, שו"ת שאגת אריה סי' ע; הרב יואב יהושע וינגרטן, שו"ת חלקת יואב, או"ח סי' כט; הרב יעקב משה חרל"פ, בית זבול ג, סי' יט; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, פסקים וכתבים, או"ח, א, סי' קד; הרב יעקב בצלאל זולטי, "מצוות עילוח השעיר", משנת יעב"ץ, אורח חיים סי' נו-נז; הרב עזריאל אריאל, שערי היכל: יומא, עמ' שנב-שנג. וראו שם אחרונים נוספים שעסקו בסוגיה זו.

השעיר מחוץ למקדש, ואין כל ספק שיש לשלח את השעיר ביום הכיפורים שחל להיות בשבת. הדרשה נועדה ללמד על מקרה חריג, כשאי אפשר להוליך את השעיר ברגליו בשל העובדה שהוא חולה.¹¹ ע"כ הרב יהודה זולדן. א"ה. לדידי קשיא לי, לולא המקרא מה היו עושים? אפשר לוותר על שילוח השעיר לעזאזל? אולי היו עושים הגרלה חדשה כאילו מת השעיר? האם בשבת היו מוותרים על שילוח השעיר למאן דאמר שאיסור תחומין דרבנן? או בשעיר חולה, איזו מלאכה דאורייתא נעשית בהוצאתו? הוצאה מהעזרה שהיא רשות היחיד דרך רשות הרבים לכרמלית? כיון שהוזכר כאן הרב **עזריה אריאל** נר"ו פניתי אליו ושלח אלי את המאמר. מובא כאן בחלקו.

מערכה קנט. דיני המשלח את השעיר לעזאזל (סו"ב) **"איש עתי" – מה משמעות המושג?**

נאמר בתורה בעניין השעיר לעזאזל: "ושלח ביד איש עתי המדברה" (ויקרא טז, כא). מה משמעות הביטוי "איש עתי"? כמה הסברים לכך בחז"ל ובמפרשים: בגמי ובתורת כהנים נאמר: "עתי – שיהיה מזומן", כלומר, מוכן לתפקיד זה מיום אתמול (רש"י). ובתרגום יונתן בן עוזיאל: "גבר די מזמן מן אשתקד", כבר מהשנה שעברה (ואולי הכוונה, שיש למנות לכך איש קבוע, שעשה זאת כבר בשנה שעברה¹²). הסבר נוסף עולה מתרגום אונקלוס: "וישלח ביד גבר דזמין למהך למדברא" [ללכת במדבר]. נראה שכוונתו, שמדובר על איש הראוי להליכה במדבר, ולפירוש המילה "המדברה" היא המשך להגדרת ה"איש", שהוא "עתי המדברה"¹³. כך כותב גם הרשב"ם, שזהו איש הבקי בדרכים ובמדבריות ולכן רגילים לשלחו בכל עת (וכן הוא ברד"ק בשרשיו, שורש עות, ובריטב"א כאן).

הגמי לומדת מהמילה 'איש' להכשיר גם את הזר, ומכל מקום נאמר במשנה, שנהגו לשלוח כהנים דווקא, והטעם, כדי שהכפרה תהיה רק על ידי כהנים (מים חיים, הלי עבודת יוה"כ גז). = מאירי בסדר העבודה: "שנהגו הכהנים סלסול בעצמן ולא היו מניחין את ישראל להוליכו, וכבר היה מעשה שהוליכו אחד שעלה מציפורי וישראל היה". כלומר שרי יוסי אינו חולק, אלא רק מביא דוגמא לכך שאין זו חובה.

.....

חלה המשלח

נאמר בגמי: "חלה משלחו – ישלחנו ביד אחר". החידוש בכך, שהדין שהמשלח צריך להיות מוכן מאתמול אינו מעכב (מים חיים, הלי עבודת יוה"כ ה, כ).

נטמא המשלח

בברייתא נדרש: "עתי – ואפילו בטומאה", כלומר, גם כשהמשלח טמא. הגמי שואלת על לימוד זה, "למאי הלכתא?", כלומר, הרי פשוט הדבר, שמותר לשלח את השעיר בטומאה, שהרי אין זו עבודה, וגם זר כשר לשלח! רב ששת מיישב, שהדרשה מחדשת, שמותר לאיש העתי אף להיכנס בטומאה לעזרה על מנת לקחת את השעיר¹⁴.

¹¹ ההבדלים מעין אלו בין הבבלי לירושלמי הם רבים, ומאפיינים את התלמודים. ראו בעניין זה: הרב פרופ' נריה גוטל, "תורת ארץ ישראל – התלמוד הירושלמי במשנת הרב קוק", **ישועות עמו** – ספר זכרון לרב עוזי קלכהיים ז"ל, עמ' 390–412: הרב יהושע וייצמן, **מיטב הארץ**, עמ' 31–37, 75–78.

¹² וממילא משתמע שלא כדברי החזקוני (בשם מדרש בלתי ידוע), שהאיש העתי לא היה מוציא שנתו. א"ה. אי משום הוא לא איריא, והלוא אי אפשר למנות רק מי שעשה אשתקד, כי סוף אדם למיתה! הכוונה לאדם שהכינו אותו לתפקיד. וזו כוונת המיוחס ליונתן, גבר די מזמן מן אשתקד [איש המוכן משנה שעברה].

¹³ א"ה. נראה שאין כוונת ת"א כרשב"ם. התרגום מתפרש כפשוטו גבר דזמין למהך למדברא איש המוכן ללכת [תרגום של איש עתי], המדברה. ותו לא מידי.

¹⁴ פירוש זה הוא חידוש, שכן היה מקום לפרש, שההיתר בטומאה הוא כדין טומאה הדחוייה בציבור, דווקא כשרוב הקהל או הכהנים טמאים, והברייתא באה לומר, שגם השעיר המשתלח, שאינו קרבו,

דין זה מעורר תמיהה: מדוע יש לעשות דווקא באופן זה, שיש בו דחייה של איסור כרת? והרי אפשר להחליף את האיש העתי באדם טהור, או להוציא את השעיר מהעזרה החוצה אל האיש העתי! הקושי מתעורר בפרט לפי שיטת רב ששת עצמו (לעיל ו,ב), שטומאה דחוייה בציבור, ולא הותרה.

טעם היתר הכניסה לעזרה בטומאה

במפרשים מצאנו על כך כמה תשובות, המשלימות זו את זו: אי אפשר להחליף את האיש העתי, כי 'עתי' הוא המזומן מאתמול דווקא (רבנו אליקים). אמנם דין זה אינו מעכב, כאמור, ומכל מקום, עדיף לדחות את הטומאה, כדי לקיים את הדין לכתחילה, שהשילוח יהיה על ידי האיש העתי (אבני נזר, חו"מ סי' קמב)¹⁵. בדומה לכך מצאנו, שאם נחלש המשלח בהליכתו לצוק ונצרך לאכול ביוה"כ – מאכילים אותו, ולא מחליפים אותו באדם חזק יותר (ה"ל עבודת יוה"כ ג,ז). א"ה. הגע עצמך, אם המשלח נחלש בחצי הדרך, ויכול לאכול ולשתות ואז יוכל להמשיך, האם אפשר להחליפו באמצע הדרך באדם חזק יותר? אפשר לדון אם מת או נחלש ונבצר ממנו להמשיך, מה עושים. בפועל כתוב שלמרות ההליכה הממושכת מעולם לא נצטרך להשיב את נפשו באכילה או בשתייה.

מאידך, גם אי אפשר להוציא את השעיר מחוץ לעזרה, כך שהשילוח יתחיל מבחוץ, משום שנאמר: **"יַעֲמֵד חַי לְפָנַי חַי לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ"** (ויקרא טז, י), ומכאן, שהשעיר צריך להנתן לאיש העתי **"לפני ה'"**, בעזרה (סדר העבודה לר"י בן יוסף בן נחמיאש, תלמיד הרא"ש; שיטה מקובצת, כריתות יד,א, בהשמטות אות יב). יש בזה חידוש, מפני שעצם השילוח מתחיל רק מהציאה מחומת ירושלים, כפי שמוכח מהדין שטומאת המשלח מתחילה רק אז.

הרמב"ם (ה"ל עבודת יוה"כ ה,כא) כותב: **"נטמא המשלח – הרי זה נכנס למקדש [כלומר לעזרה, ראה ה"ל בית הבחירה א,ה] ונטלו ויוצא, שנאמר יָבִיד אִישׁ עֵתִי, בִּיד זה שהוכן, אפילו נטמא".** דברי הרמב"ם הם כטעמו של רבנו אליקים הנ"ל, אולם נראה, שכוונתו גם לדייק מהכתוב – **"יָבִיד אִישׁ עֵתִי"**, שהכהן הגדול צריך למסור באופן אישי לאיש העתי, ולכן אי אפשר להוציא את השעיר אליו החוצה.

הלכה זו מדגישה את היותו של האיש העתי שלוחו של הכהן הגדול בהולכת השעיר למדבר. על פי זה יש לבאר את האמור בגמי (עא,א), שהמשלח, בשבחו מן המדבר [א"ה. בלילה. לא הותר לו איסור תחומין, בנוסף לצום], צריך לומר לכהן הגדול: **"אישי כהן גדול, עשינו שליחותך"**, וזאת, בדומה לנאמר בגיטין (כד,א), כתנאי בדיני שליחות, שרק מי שיכול לחזור למשלחו ולומר: עשיתי שליחותך, נחשב כשליח (מנחת אשר, אחרי מות סי' כט)¹⁶.

.....

שיטת הסוגיה בכריתות

בשיטה מקובצת (שם) כותב תשובה אחרת לשאלה כיצד מותר להיכנס: **"דאיצטריך לומר 'אפילו בטומאה', שלא תאמר, דשילוח השעיר עבודה היא ואין לעשות בטומאה"**. דבריו אינם ברורים, כיצד הוא מיישב בכך את השאלה? נראה שכוונתו לומר, שדין זה שנוי במחלוקת סוגיות, והגמי בכריתות שם, המביאה את הדרשה **"עתי"**

נחשב כקרוב שזמנו קבוע לדחות טומאה עבורו. כיוצא בזה פירש המיוחס לר"ש משאנץ על התורת כהנים (אחרי מות פרק ד,ח), שהצורך בפסוק להתיר את השילוח בשבת נובע מכך, שאין הוא קדשי מזבח.

¹⁵ אמנם בכהן גדול שנטמא איננו אומרים כך, שיעבוד בטומאה בגלל שלכתחילה נדרש כהן גדול שפרש שבעה ימים לפני יוה"כ, אך במקרה של כה"ג יש חיסרון בעצם עבודתו בטומאה, וזהו חיסרון גדול יותר מאשר ביטול הפרישה, מה שאין כן באיש העתי, שעצם מצוות השילוח תתקיים כדין, והכניסה בטומאה לעזרה היא עניין חיצוני למצווה (אבני נזר, שם).

¹⁶ סמך לביאור זה במאירי, הכותב: **"כשהמשלח את השעיר רואה את הכהן הגדול... ובא להודיעו שעשה שליחותו, כדרך כל שליח"**. ברם, הרמב"ם לא הביא עניין זה של אמירת השליח לכה"ג, ונראה שלדעתו זהו עניין של נימוס ותו לא.

– אפילו בטומאה", ואיננה מביאה את הסברו של רב ששת לכך, חולקת על הסוגיה ביומא, וסוברת, שהחידוש בברייתא מתמצה בכך, שטמא רשאי לשלח, אבל לא שייכנס לעזרה לשם כך. אולם הדברים מוקשים, ובפשטות נראה, שהגמי בכריתות השמיטה את דברי רב ששת כי איננה עוסקת בדין השעיר המשתלח, והביאה את הברייתא על איש עתי רק לצורך הדיון על איסור הוצאה ביום הכיפורים, עיין שם.

הטומאה הנדחית

דעת המנחת חינוך (מצווה קכ), שהטומאה שהותרה כאן היא טומאת מת בלבד, שהיא הנדחית בציבור בכל קרבן הקבוע לו זמן (לדעת הרמב"ם הלי' ביאת המקדש ד,י), מה שאין כן טומאות אחרות. ברם, מסתימת הגמי והרמב"ם משמע, שאין חילוק בין הטומאות (תפארת יעקב, מנחות פ"י). אולי גם דין זה מוסבר כאמור, שאין כאן היתר לעבודה בטומאה, אלא רק לכניסה בטומאה, ולכן ההיתר בכל טומאה שהיא¹⁷. ע"כ מדברי ידידנו הרב עזריה אריאל נר"ו. יתכן שהרוצה להרחיב בעניין כדאי לו לעיין ב'מתיבתא' שבהוצאת עזו והדר.

היבטים לשוניים בפרשת האזינו עח¹⁸

דקדוקי מילים וטעמים וחלקם בעלי שינוי משמעות והדרכה לקורא בפרשת וזאת הברכה ובהפטרה ובראשון וזאת-הברכה

לב א וְאֶדְבַּרְהָ: העמדה קלה בוא"ו למנוע הבלעת האל"ף החטופה
לב ג הָבּוּ גִדְלִ: המילה הָבּוּ מלרע, הטעם לא נסוג
לב ד פָּעֲלֹ: הפ"א בקמץ גדול, העי"ן בחטף קמץ. כִּי כָל-דָּרְכָיו: תיבת כִּי מוטעמת בטעם מרכא, ואין לצרף לה את תיבת 'כל' כאילו כתוב כִּי-כָל
לב ה שָׁחַת לוֹ לֹא בָנִיו מוֹמִם גם כאן יש להזהר מלהתעכב על התביר יותר מדיי
לב ו הִלֵּל: הה"א מילה נפרדת מחוברת ל-'לה"ו ומנוקדת בפתח ה, הלמ"ד אחריה בשווא נח, והאל"ף (של הויה המבוטא כאדנות) בחטף פתח א. הִלֵּלְדָנִי. וַיִּכְנֹגְדֶ: הכ' הסופית אינה דגושה
לב ז וַיִּגְדֹּד: הדל"ת בשווא נח עקב ההטעמה ¹⁹ . וַיֹּאמְרוּ לוֹ: טעם נסוג אחור ליו"ד
לב י יִסְבְּנֶהוּ: בל"ת ראשונה בשווא נע והנו"ן בשווא נח. יִצְרֶנָּהוּ: היו"ד בחירק חסר, אחריה צד"י מודגשת ובשווא נע והנו"ן בשווא נח; בשתי המילים יש להזהר מהבלעת הה"א
לב יא כָּנָשָׁר: הכ"ף בשווא לא בפתח. יִרְחֹף: החי"ת בצירי לא בסגול
לב יג עַל-בְּמוֹתֵי אָרֶץ: טעם נסוג אחור לבי"ת המנוקדת בקמץ רחב. וַיֹּאכֵל: הוא"ו בפתח ובמלרע.
שָׁדִי: ש"ן שמאלית. וַיִּנְקְהוּ: הי' בצירי ודגושה ולא בשווא
לב טו כְּשִׁיתָ: ש"ן שמאלית. אֱלֹהֶ: עיין פסוק יז
לב יז אֱלֹהֶ: הה' "בפתח גנובה" ובמפיק. יש המבטאים אותה כאילו יש אל"ף לפני הה"א והיא מנוקדת

¹⁷ אם כי, בטומאה הדחוייה בציבור לא מצאנו היתר לטומאה היוצאת מגופו, אפילו לכניסה גרידא, כגון הנכנס על מנת לשחוט את הקרבן, שאין בזה איסור מצד העבודה, אלא רק מצד הכניסה.

¹⁸ הפרשה נקרא בשנת עט, אבל ממשיכה את הפרשיות משנת עח.

¹⁹ אע"פ שקדמה לה תנועה גדולה. מצאנו תנועה גדולה מוטעמת לפני חטף, ולפני שווא בנסוג אחור, ולפי המנחת שי בשם ערוגת הבושם גם השווא הזה הוא נע [בפסוק הזה נח לכל הדעות].

פתח: אֵה וְהָה' במפיק. יש המבטאים אותה כאלו יש ו' (הנקראת כ-w באנגלית) לפני ה' הו' מנוקדת פתח: אֵלוּהָ (elowah) והה"א במפיק. לכל הדעות הקורא אותה: אלו-ה' ה' פתוחה ha, משתבש²⁰. שְׁעָרוֹם: ש"ן שמאלית

לב יח יִלְדָּךְ: הַלֹּמֶד בקמץ רחב הדל"ת בשווא נע. מְחַלְלֶךְ: לֹמֶד ראשונה בשווא נע והכ"ף בסוף רפויה

לב כ תִּהְפֹּכְתִּי: הה"א בשווא נח

לב כב וְתֹאכַל אֶרֶץ: הטעם נסוג לת"ו

לב כד וְלַחֲמֵי רֶשֶׁף: טעם נסוג אחור לחי"ת

לב כז רָמָה: במלעיל

לב כח אֶבֶד הַבִּי"ת בפתח בשאר מקומות במקרא בצירי

לב לב אֲשַׁכֵּלֶת: האל"ף בפתח ולא בסגול

לב לו כִּי-אֲזַלְתָּ יָד: טעם נסוג אחור לאל"ף בקמץ גדול והזי"ן אחריה בשווא נע

לב לח וַיַּעֲזְרֶכֶם: העי"ן בשווא נח והזי"ן אחריה בשווא נע כדין שני שוואים רצופים

לב לט רָאוּ | עֲתָה מונח לגרמיה ומיד לאחריו רביעי²¹

לב מ וְאַמְרֹתֵי: מלעיל הטעם במ"ם

לב מא וְתֹאחֲזִי: הוא"ו בשווא נע

לב מב אֲשַׁבֵּיר: ש"ן ימנית (לשון שְׁכָרוֹת)

לב מה וַיִּכַּל מֶשֶׁה: כך היא ההטעמה ולא בזקף

לב נ בָּהֶרָ אֲשֶׁר אֶתָּה עֲלֶיהָ שָׁמָּה: תיבת בָּהֶרָ בפשטא. וְהָאֶסְף: סמ"ך בצירה ובמלרע, הטעם

בסמ"ך. וַיֵּאֶסְף: במלעיל וסמ"ך סגולה

הפסרת האזינו שמואל ב כב :

השירה הזו נמצאת גם בתהלים יח, ולכן מי שמזמור זה שגור על פיו ייזהר במקומות שבהם השירה כאן שונה מאשר בתהלים.

ב וּמִפְּלִטִי-לִי: הַלֹּמֶד רפויה ללא דגש, ובשווא נח

ג אֶחְסֶה-בּוֹ: העמדה קלה באל"ף בגלל הגעיה, הבי"ת בדגש חזק מדין דחיק

ו מְקִשֵּׁי מוֹת: הטעם נסוג למ"ם

ח כִּי-חָרָה לוֹ: טעם נסוג אחור לחי"ת

יב חֲשֶׁרֶת-מֵיִם: השי"ן בשווא נע²²

טז אֶפְקֵי יָם: טעם נסוג אחור לפ"א

כ חִפֵּץ בִּי: טעם נסוג אחור לחי"ת

כח וַעֲיִנֶיךָ עַל-רַמִּים תִּשְׁפִּיל: כך היא ההטעמה ולא טיפחא-מרכא

²⁰ יש להזהר משמועות בשם גדולי תורה שלא דקדקו או אפילו ממש שיבשו במבטא מילים מסוימות. כאן מובא מה שנוכח. מעשה רב זה או אחר גדול ככל שיהיה לא יערער את הדברים

²¹ יש שאינם רואים בזה לגרמיה, אלא מונח ופסק

²² החטף המופיע בחלק מהדפוסים ובכתבי היד אינו אלא דרך להורות על הנעת השווא ולא על קריאת החטף עצמו

כט יִגְיָה: הה"א במפיק, מלשון נגה²³. חֲשָׁכִי: החי"ת בקמץ קטן והכ"ף בדגש קל

לח וְאַשְׁמִידֶם: הוי"ו בקמץ

לט : וְאַכְלֶם וְאַמְחָצֶם: בשתייהן הוי"ו בקמץ

מא וְאַצְמִיתֶם: הוי"ו בקמץ

מג וְאַשְׁחָקֶם: הוי"ו בשוא

מה יִשְׁמְעוּ לִי: טעם נסוג אחור לשי"ן

מד וְתַפְלִטְנִי: הלמ"ד דגושה, ולכן השוא נע

נא מְגִדּוֹל: הדל"ת בחולם

ראשון של וזאת הברכה:

לג ב מִרְבַּבֶּת: הבי"ת הראשונה בשוא נח²⁴, כן הדבר גם בהמשך פס' יז. אֲשַׁדֶּת: לפי הקרי הן שתי מילים

לג ג מְדַבְּרִיתֶיךָ: הבי"ת בשוא נע עקב הדגש

לג ה וַיְהִי בִישְׁרוֹן מֶלֶךְ: טעם טפחא בתיבת בִּישְׁרוֹן²⁵

רֵאשִׁי טָעַם: טעם נסוג אחור לרי"ש

לג ו וְאַל-יָמָת: המ"ם בחולם

לג ז לַיהוּדָה: הלמ"ד בחירק מלא, היר"ד הינה חלק מהחירק ולכן אין בה ניקוד

לג ח וּלְלֵוִי: הלמ"ד הראשונה בשוא נח. בְּמִסָּה: הבי"ת בשוא לא בפתח

לג י מְזַבְּחֶיךָ: הבי"ת בשווא נע ולא בקמץ או פתח

לג טו הַרְרֵי-קָדֶם: הרי"ש הראשונה בשוא נח²⁶

לג טז שְׁכָנִי: הטעם בנו"ן מלרע

לג יז הַדָּר: הדל"ת בקמץ. וְהֵם אֲלֵפֵי מְנַשָּׁה: תיבות אילו לרוב מופיעות בראש העמוד האחרון, היות והרבה קוראים יודעים אותם בעל פה ישנם רבים שאינם מקפידים לקוראם מתוך הקלף ואומרים אותם בעל פה²⁷

פרופ' דב שוורץ פרופ' דב שוורץ הוא ראש המכון ע"ש זרח ורהפטיג לחקר הציונות הדתית, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר אילן. הכרך השלישי של ספרו "הגותו הפילוסופית של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק", העוסק בחוויית התפילה, יצא לאור השנה בהוצאת האוניברסיטה. ספרו "רחק וקרוב: ההגות היהודית בביזנטיזם בשלהי ימי הביניים" יצא עתה לאור בהוצאת מאגנס.
בין הגות לפעונו על מקרא

²³ אחד מחמשת השורשים שהה"א שורשית ובמפיק והם בראשי תיבות ג"ן כת"ם: ג.ב.ה, נ.ג.ה, כ.מ.ה, ת.מ.ה, מ.ה.מ.ה

²⁴ יתכן שמי שחושש מהבלעת אות רשאי לקרוא נע. בחלק מהחומשים כולל קורן הבי"ת מנוקדת בטעות בחטף פתח אך המקום היחיד בתורה ששווא זה הוא נע הוא בפרשת בהעלתך "ובנחה יאמר... רבבת אלפי ישראל"

²⁵ רבים הקוראים ההולכים בעקבות השיר ומשבשים את ההטעמה ע"י הטעמת תיבת 'ויהי' בטפחא. השיר גורם לשיבוש נוסף: קוראים בישורן מלעיל.

²⁶ אין להשגיח בחטף בתנ"ך קורן ודומיו

²⁷ בעיה נוספת: הצבור מצטרף לקורא בסיום הזה ועלולים להחסיר את סוף הפרשה מהשמיעה מהקורא... והערה נוספת: לפעמים הקורא הוא גם הגבאי מחלק העליות בעיקר בשני וחמישי. קורה שהוא קורא את המילים האחרונות בעל פה תוך שהוא מחפש את העולה הבא... ובמנחת שבת ושני וחמישי מחפש את המגביה ואת הגולל...

להגות היהודית במשך השנים מכנה משותף ומוצק, והוא ההתייחסות לטקסט המקודש, לאמור למקראות ולדרשות החכמים. וכאן יש לברר: האם באמת הכתובים משקפים את מה שנתלה בהם במשך הדורות? האם באמת היה צידוק להוגים במשך מאות שנים (למשל ר' יהודה הלוי או רמב"ם) לתלות את רעיונותיהם במקרא? והרי לפחות חלק ניכר מהם, אם לא כולם, היו משוכנעים שהם חושפים את האמת. אפשר לומר שאין קשר מהותי בין פשוטו של מקרא לבין מה שתלו בו. אולם נראה לי, שניתן לראות בפשוטו של מקרא את תחילתו של תהליך, שבסופו נמצא ההוגה. כלומר השלד היסודי והפשטי של הכתובים יוצר תשתית של ממש, שעל גבה באופן הדרגתי נבנים רעיונות פילוסופיים. ואכן ברצוני להצביע בקצרה על רעיונות שהתגלגלו מהמקראות והפכו לסוגיות בעלות משקל חשוב בהגות היהודית.

הפרשה פותחת:

הָאֵלֹהִים הַשָּׁמַיִם וְאֲדֹמָרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אֲמָרִי פִי. יַעֲרֶף כְּמָטָר לִקְחֵי תֵּזֶל כְּטֵל אֲמַרְתִּי.

כבר בדרשונות העתיקה מצאנו את הרעיון, שהפנייה לשמים ולארץ היא מפני שהם תמידיים ויציבים. כביכול הם עדים נצחיים. כמובן שמדובר בשירה, אולם דברי תורה אלה פתחו פתח לסוגיות תאולוגיות כבדות משקל, שהעסיקו את ההגות היהודית במשך מאות שנים. האינטואיציה היסודית של השירה היא, שהשמיים והארץ, שהתורה העידה עליהם בפתיחתה שנבראו, הם נצחיים, ועל כן אפשר לפנות אליהם לצורך העדות היציבה. אולם האם ייתכן שיהיו עצמים נצחיים בצד האל? הרי השלמות האלוהית נתפסה, לפחות בהגות של ימי הביניים, באופן כזה שהאל הוא קדמון ונצחי. האם אפשר לתאר שני עצמים נצחיים בצדו, השמים והארץ? על כן היו הוגים לא מעטים שטענו, כי העולם נחרב בכל מחזור של שנים ונבנה מחדש. כלומר, הם צידדו במחזוריות העולמות. בדברי החכמים אנו מוצאים את הגישה שהעולם הוא מחזורי:

אמר ר' יהודה בר' סימון יהי ערב אין כתוב כאן אלא וַיְהִי עֶרֶב (בראשית א, ח) מיכן שהיה סדר זמנים קודם לכאן, אמר ר' אבהו מיכן שהיה הקדוש ברוך הוא בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אילו אמר דין הניין לי יתרון לא הניין לי (בראשית רבה, ג, ז).

גם ר' יהודה הלוי הציג, לפחות כאפשרות, את תפיסת מחזוריות העולמות בדבריו:

ואם היה מצטרך בעל תורה להאמין ולהודות בהיולי קדמון ועולמות רבים קודם העולם הזה, לא היה בזה פגם באמונתו, כי העולם הזה הוא חדש מזמן ידוע ותחלת האדם אדם ונח (הכוזרי א, סז).

תורת הקבלה הפנימה גישה זו באמצעות תורת השמיטות. "ספר התמונה", שהתחבר ככל הנראה באזורים ביזנטיים לפני כשבע מאות שנה, הציג את מחזוריות העולמות בפירוט: העולם פועל במחזורים בני שבעת אלפים שנים, ובסופם, בשנת היובל היא שנת החמישים אלף, שב העולם למקורו האלוקי. היו שביקשו למשוך תורה זו כדי להסביר את ממצאי הפלאונטולוגיה (חקר המאובנים).

אולם, גם תורת המחזוריות מציבה קושי תאולוגי: הרי הקב"ה ברא את העולם, ויצר אותו כטוב שבעולמות האפשריים (לפי סגנונם של רמב"ם, לייבניץ ואחרים²⁸). פרק א' בספר בראשית שב ומדגיש שמעשי הקב"ה הם בגדר "טוב" או "טוב מאוד". והנה העולם שיוצר איננו "מחזיק מעמד", ומבחינה מסוימת הוא עצמו מחריב אותו. כיצד יתיישוב מעשה החורבן עם השלמות האלוהית? על כן טען הרמב"ם במורה הנבוכים (ב, כח), שהקב"ה ברא את העולם, אך מכאן ואילך

²⁸ א"ה. איך אפשר למנות כאחד קדוש ישראל עם ערל וטמא??!

העולם הוא נצחי. יתר על כן: הרמב"ם סבר, שכאשר האדם או המדען מתבונן בעולם, אזי נראה לו העולם כבעל חוקיות קדומה ונצחית. כלומר הקב"ה ברא את העולם, אך יצק בו חוקיות מתמדת.

אם נשוב לפשוטו של מקרא נמצא, שהמשורר נתלה²⁹ בעצמים הנראים לא רק כנשגבים מכול, השמים והארץ, אלא גם אלה שמאריכים ימים יותר מכל הנמצאות. כעת יש לברר, מה הזיקה בין הכתוב הראשון לשני בפרשתנו. רש"י פירש:

זו היא העדות שתעידו שאני אומר בפניכם תורה נתתי לישראל שהיא חיים לעולם כמטר זה שהוא חיים לעולם, כאשר יערפו השמים טל ומטר.

כלומר, רש"י סבר שהכתוב השני אנלוגי לקודמו. כשם שעמים וארץ נצחיים כך גם המטר מחייה את העולם באופן נצחי.

באותה מידה ניתן לפרש על פי פשוטו של מקרא, שכוונת הפסוק הייתה לקשר בין שמים לארץ. כלומר, בכתוב הראשון העמיד המקרא את השמיים והארץ זה מול זה, ובכתוב השני דבר האל מקשר את שני הגורמים הללו זה לזה: דברו של הקב"ה יורד מלמעלה למטה (והשוו: יש' נה"י). אף כאן השלימו הוגים במשך השנים את טיבו של הקשר הנדון. הכתוב השתמש בביטוי "יערף" ו"תזל", שהם ביטויים למשקעים היורדים מהאטמוספירה.

הוגים ישבו על המדוכה, כיצד מגיע השפעת האלוהי או דבר האל מלמעלה למטה. להוגים היה ברור, שאין להשוות את דבר האל כשהוא למעלה ("שמים") לדבר האל בעולם החומרי. היו שטענו, שבעולם האלוהות עצמו יש שלבים, וכי דבר האל יורד שלב אחר שלב עד שהוא מותאם לעולם הארצי.

מקובלים רבים תיארו את השפה העברית כמעין רעיונות או אידאות המתקמים ברמות העליונות של האלוהות, ורעיונות אלה "מתקרשים" ומתגבשים לידי אותיות, מלים ומשפטים. שכלתנים רבים בימי הביניים תיארו את פעולת העולם החומרי כתוצאה של שפע אלוהי, ודימו אותו למים היורדים מלמעלה למטה. תורת השפעה, או ההאצלה, הייתה למוקד של ויכוח. קבוצה של הוגים בראשיתה של ההגות היהודית השיטתית בימי הביניים, ובתוכם ר' יצחק ישראל, ר' שלמה אבן גבירול ור' אברהם אבן עזרא, הפנימו את תפיסת ההאצלה. הרמב"ם אימץ אותה בזהירות, ור' לוי בן גרשם (רלב"ג), למשל, לא קיבל אותה במישור הישותי הקוסמי. שניהם היו משוכנעים שיש זיקה בין שמים לארץ, וכי הן הטבע הן התורה מעוגנים במקור האלוהי. מכאן פנו הוגים רבים לנבואה, וביקשו להסבירה על פי עיקרון השפעת האלוהי.

ואולי אפשר להסיק מפשוטי הכתובים מסקנה כללית על מבנה התורה. שירת האזינו למעשה חותמת את דברו הישיר לכל עם ישראל על משה בתורה. לאחר מכן משה מברך את השבטים באופן פרטי לכל שבט, ומופיע סיפור פטירתו. והנה התוכן של "שירת החתימה" פותח בהיגד קוסמי על השמים והארץ, ובדבר האל המקשר ביניהם. הווי אומר, שהקב"ה ביקש לפתוח ולחתום את התורה בהיבט הקוסמי. הרי התורה פותחת בסיפור הבריאה וחותמת בשירת הבריאה, לפחות בכתוב הראשון של "האזינו". האם יש כאן רמז לעידוד לעסוק במבנה היקום?

²⁹ א"ה. עצור במלין מי יוכל, על קטע מהתורה אפשר לדבר בלשון המשורר נתלה? לא הייתי אומר דבר זה אפילו על בלעם, גם עליו נאמר וַיִּשֶׁשׁ ח' דָּבָר (במדבר כג, ה), ק"ו כאן שנאמר וַעֲתָה פָּתְבוּ לְכֶם אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שִׁמְהָ בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה־לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בְּבִנְיֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי־אֲבִיאֲנִי אֶל־הָאָדָמָה| אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם וְזֶת חֵלֶב וְדָבָשׁ וְאָכַל וְשָׁבַע וְדָשָׁן וּפָנָה אֶל־אֱלֹהִים אַחֲרַי וְעַבְדּוֹם וְנִאֲצָנִי וְהִפָּר אֶת־בְּרִיתִי: וְהָיָה כִּי־תִמְצָאן אֹתוֹ רַעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד כִּי לֹא תִשָּׁכַח מִפִּי וְרָעוּ כִּי יִדְעָתִי אֶת־יִצְרוֹ אֲשֶׁר הוּא עָשָׂה הַיּוֹם בְּטָרָם אֲבִיאֲנִי אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי: וְיִכְתֹּב מִשָּׁה אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וְלַמָּדָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: שירה זו כולה מאת ה' יותר ממזמורי תפילה למשה החל מתהלים צ! יש כאן בעיה בשכל הישר לא פחות מאשר באמונה ובכבוד לתורתנו הקדושה. יש לציין שבהמשך משתמש בלשון 'המקרא' או 'הכתוב'.

ודאי, התורה רובה ככולה הוראה, ציוויים וסיפורי אבות. אבל היא פותחת ומסיימת ביקום. אפשר שכאן חבוייה הוראה לאדם להכיר בחשיבות הבנת היקום. פשוטו של מקרא ודאי לא כולל את התורות הסבוכות שתיארנו אותן על קצה המזלג. אולם אין ספק שהוא תחילתו של תהליך, ואפילו תהליך רציף: מהמקרא לדרשות החכמים, ומדרשות החכמים לפרשנות הפילוסופית, שנשענה על מקורות מדעיים בני התקופה. הוגים כמו ר' יהודה הלוי, רמב"ם ורלב"ג התבוננו בכתובים כשהם חמושים ומצוידים בידע המדעי של תקופתם, והיו משוכנעים שהכתובים משקפים ידע זה. בין כך ובין כך גדולת הכתובים שהם מכילים את הדעות השונות, ומאפשרים פרשנויות מגוונות. ע"כ פרופ' דב שורץ.

א"ה. אני מתקשה להבין. התורה פותחת בתיאור הבריאה, וממשיכה בהשתלשלות הדורות. האם בכל מקום שמוזכר שמים וארץ חבוייה הוראה לאדם להכיר בחשיבות הבנת היקום? למה לא הביא מהמקרא אף שְׁמִי וְעָרְפֹּ טָל (דברים לג, כח) המאוחר יותר??

לב כב **נְתִיקָד עַד-שָׁאוֹל תַּחֲתִית** שורש י.ק.ד. כאן בעתיד קל נסתרת בהיפוך ע"י וי"ו ההיפוך. צורת העתיד במשקל אפעל תיקד. בישע"י טז וְתַחַת כְּבִדּוֹ יִקְדּוּ יִקְדּוּ בִּיקּוֹד אֶשׁ: צורת העתיד אינה ייקד כמו כאן, אלא יקד, צורת המקור בתוספת אות שימוש או בלעדיה: יקד. לכן המלה לקד לשון השתחוויה עלולה להתחלף עם ליקד או ליקד לשון שרפה. ועם זאת הניקוד הנכון בעקדה 'אם אפס' הוא לקד ולא לקד. כל זה נתבאר בקונטרס שצורף לגליון וילך עח.

היבטים לשוניים בפרשת וזאת הברכה עח³⁰

דקדוקי מילים וטעמים וחלקם בעלי שינוי משמעות והזדרכה לקורא בפרשת וזאת-הברכה וחתן בראשית ובהפטרה וגם בקריאת התורה של שמיני עצרת וההפטרה

וזאת הברכה:

לג ב **מִרְבֶּבֶת**: הבי"ת הראשונה בשוא נח³¹, כן הדבר גם בהמשך פס' יז. **אֲשֶׁדֶת**: לפי הקרי הן שתי מילים

לג ג **מִדְּבַרְתִּיךָ**: הבי"ת בשוא נע עקב הדגש

לג ה **וַיְהִי בִישְׁרוֹן מֶלֶךְ**: טעם טפחא בתיבת **בִּישְׁרוֹן**³²

רֵאשִׁי עָם: טעם נסוג אחור לר"ש

לג ו **וְאֵל-יָמָת**: המ"ם בחולם

לג ז **לַיהוּדָה**: הלמ"ד בחירק מלא, הי"ד הינה חלק מהחירק ולכן אין בה ניקוד

לג ח **וּלְלֵוִי**: הלמ"ד הראשונה בשוא נח. **בְּמִסָּה**: הבי"ת בשוא לא בפתח

לג י **מִזְבְּחֶךָ**: הבי"ת בשווא נע ולא בקמץ או פתח

לג טו **הָרִי-קָדֵם**: הר"ש הראשונה בשוא נח³³

לג טז **שְׁכֵנִי**: הטעם בנו"ן מלרע

³⁰ פרשה זו בקבצים על הפרשיות החל מבראשית עח, ולכן אף שקריאתה בשנת עט הוא משויכת לשנת עח.

³¹ יתכן שמי שחושש מהבלעת אות רשאי לקראו נע. בחלק מהחומשים כולל קורן הבי"ת מנוקדת בטעות בחט"ף פתח אך המקום היחיד בתורה ששווא זה הוא נע הוא בפרשת בהעלתך "ובנחה יאמר... **רַבֵּבֶת** אלפי ישראל"

³² רבים הקוראים ההולכים בעקבות השיר ומשבשים את ההטעמה ע"י הטעמת תיבת 'ויהי' בטפחא ומדגישים את הבי"ת. השיר גורם לשיבוש נוסף: קוראים בישורן מלעיל.

³³ אין להשיג בחטף בתנ"ך קורן ודומיו

לג יז הָדָר: הדל"ת בקמץ. וְהֵם אֲלֵפֵי מְנָשָׁה: תיבות אילו לרוב מופיעות בראש העמוד האחרון, היות והרבה קוראים יודעים אותם בעל פה ישנם רבים שאינם מקפידים לקוראם מתוך הקלף ואומרים אותם בעל פה³⁴

לג יט שֵׁם יִזְבְּחוּ זִבְחֵי-צֶדֶק: טעם טפחא בתיבת שֵׁם. יָמִים: ה"ד בפתח ודגש חזק במ"ם, רבים של י"ם. וְשִׁפְנִי: ש"ן שמאלית. טְמוּנֵי חוֹל: טעם נסוג אחור למ"ם

לג כא וַיֵּתֵא: מלרע! הטעם בתי"ו בניגוד לקורן ודומיו ולא ביו"ד. ה"ד עצמה מנוקדת בצירי ולא בסגול. רֵאשִׁי עָם: טעם נסוג אחור לר"ש

לג כב יִרְשָׁה: מלעיל הטעם ברי"ש. הה"א לא במפיק

לג כה וּכְיָמֶיךָ: הכ"ף בשווא נח. דְּבָאֲדָ: הדל"ת בקמץ קטן

לג כז מַעֲנָה מלרע הטעם בנ"ן. אֱלֹהֵי קֶדֶם: הטעם נסוג ללמ"ד מלעיל. וַיִּגְרֶשׁ: במלעיל

לג כח יַעֲרְפוּ טָל: טעם נסוג אחור שתי הברות ליו"ד

קריאה לחתן בראשית:

וַיְהִי: גם אם יש געיא בוי"ו וגם אם אין – ה"ד בשווא נח

א ג יְהִי אֹר: תיבת יְהִי במונח ואינה מוקפת לזו שאחריה כבחלק מהדפוסים

א ה קָרָא לִילָה: טעם נסוג אחור לקו"ף

א ו לָמִים: הלמ"ד קמוצה

א ט וַיְהִי-כֵן: תיבה בודדת בתחום הסילוק (סוף פסוק) ומוטעמת בטעם זה בלבד, כן הדבר גם בהמשך הפרק

א י יָמִים: ה"ד בפתח ולכן המ"ם אחריה בדגש חזק, רבים של י"ם כן הדבר גם בהמשך פס' כב

א יא תִּדְשָׂא: געיה בתי"ו והדל"ת בשווא נח. דָּשָׂא: הדל"ת ברביע ולא בזקף. עָשָׂה פָּרִי: טעם נסוג

אחור לעי"ן, וכן בהמשך הפסוק עָשָׂה-פָּרִי, יש להעמיד קלות את קריאת העי"ן מפני געיה. בשני המקרים דגש חזק בפ"א הראשון אתי מרחיק, והשני מדין דחיק

א יח וַיִּלְהֲבֵדִיל: געיה בשורק והלמ"ד בשווא נע ולא בחטף כפי שמופיע בחלק מהדפוסים

א כב וַיִּבְרָד: במלעיל וכן הדבר בכל המקרא

א כד וַחֲיִתּוֹ-אַרְצָן: געיה בחי"ת

א כט לֹאכְלָה: האל"ף בקמץ קטן והכ"ף אחריה בשווא נח, כן הדבר גם בפס' הבא

א לא יוֹם הַשָּׁשִׁי: היחיד מבין ששת ימי הבריאה בה"א הידיעה

ב א וַיִּכְלּוּ: ה"ד בשווא נח³⁵. המילה הזו נקראת מלרע, הטעם בלמ"ד³⁶.

ב ג שָׁבַת: לשון עבר, השי"ן קמוצה והבי"ת אחריה רפויה

הפסרת וזאת הברכה, יהושע א אי-ח:

³⁴ בעיה נוספת: הצבור מצטרף לקורא בסיום הזה ועלולים להחסיר את סוף הפרשה מהשמיעה מהקורא... והערה נוספת: לפעמים הקורא הוא גם הגבאי מחלק העליות בעיקר בשני וחמישי. קורה שהוא קורא את המילים האחרונות בעל פה תוך שהוא מחפש את העולה הבא... או את המגביה והגולל...

³⁵ וכן בהמשך קידוש ליל שבת: וַיִּכְלּוּ. וַיִּבְרָד. וַיִּקְדָּשׁ

³⁶ משום מה בקידוש ובתפילה אפשר לשמוע קוראים אותה מלעיל

ח וְהִגִּיתָ בּוֹ: דגש חזק בב"ת מדין אתי מרחיק

יב וְלֹא־אֹבֵבִי: האל"ף אינה נשמעת, יש לקרא 'ולרובני'. הַמְנִשָּׁה: געיה בה"א והמ"ם בשווא נע, יש לשים לב להבדל בצורה לעומת קודמיו וְלֹאֹבֵבִי וְלִגְדִי

טו מִזְרַח הַשָּׁמֶשׁ: יש להקפיד על הפרדת התיבות שלא יישמע כאילו כתוב מִזְרַחַה שָׁמֶשׁ

קריאת שמיני עצרת לבני חו"ל, דברים יד כב – טז יז:

יד כג מַעֲשֶׂר: העי"ן בשווא נח

יד כד שְׁאֲתָו: השי"ן בשוא והאל"ף בצירי; אין להבליע את האל"ף, לא שְׁאֲתָו. יְבָרְכֶךָ: כ"ף ראשונה בשווא נח, על אף הקושי שבדבר. כן הדבר גם בהמשך הפרק

יד כה בִּידָךְ: ולא בִידְךָ. הדל"ת בשוא נע לא בסגול והטעם בכ"ף

יד כו תִּשְׁאַלְךָ: געיה בת"ו, האל"ף בקמץ רחב והלמ"ד בשוא נע. וְאַכְלֶתָ שָׁם: טעם נסוג אחור לכ"ף ודגש חזק בשי"ן מדין אתי מרחיק

טו ב לא-יָגֶשׁ: שי"ן שמאלית

טו ד יִהְיֶה-בָּךְ: געיה ביר"ד הראשונה ודגש חזק בב"ת מדין דחיק

טו ו וְהִעֲבַטְתָּ: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת העי"ן החטופה, ועל אף הקושי, הטי"ת בשווא נח

טו ז תִּקְפֹּץ: הפ"א דגושה

טו ט קִרְבָּה: הקו"ף בקמץ רחב והרי"ש אחריה בשווא נע³⁷. וְרַעָה עֵינֶיךָ: יש להקפיד, כבכל מקום אחר במקרא, על קריאת העי"ן שאם לא כן, משבש את משמעות הכתוב

טו יא לַעֲנִיךָ: העמדה קלה בלמ"ד למנוע הבלעת העי"ן החטופה, הנו"ן בחירק חסר ולכן היר"ד אחריה

דגושה. וְלֹא־בִינָךְ: הלמ"ד וגם הבי"ת בשווא נח, היר"ד בחולם והנו"ן אחריה בשווא נע: ול-אב-ינך

טו יב וַעֲבָדְךָ: הבי"ת בקמץ גדול ושוא נע בדל"ת, כן הדבר גם בהמשך פס' יח

טו יד וּמִי־קִבְּךָ: המ"ם בחירק חסר והיר"ד אחריה דגושה ומנוקדת אף היא בחירק חסר

טו טז אָהַבְךָ: הבי"ת בשווא נע

טו יז תַּעֲשֶׂה-כֵן: העמדה קלה בת"ו ודגש חזק בכ"ף מדין דחיק

טו יח בְּשִׁלְחֶךָ: מילה זו מוטעמת בקדמא טעם מחבר, ולא בפשטא. לא בכל החומשים רואים את ההבדל, לכן אין לעמוד כאן

טו כ תֹּאכְלֶנּוּ: הכ"ף בשווא נע ולא בחטף פתח

טו כא תִּזְבְּחֶנּוּ: הבי"ת קמוצה

טז א וַעֲשִׂיתָ פֶּסַח: הפ"א בדגש חזק מדין אתי מרחיק

טז ב וַזְבַּחַתָּ פֶּסַח: טעם נסוג אחור לבי"ת

טז ה נִתֵּן לָךְ: הטעמה בת"ו, אין טעם נסוג אחור לנו"ן

טז ו לִשְׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם: תיבת שָׁם בתביר, אין להסמיכה לתיבה שלפניה בזקף

טז יג בְּאַסְפֹּךָ מִגְרֶנְךָ: גם האל"ף וגם הגימ"ל בקמץ קטן

טז טו בְּכָל תְּבוּאָתְךָ: בכל במהפך ולא במקף ולכן גם בחולם ולא בקמץ חטוף

³⁷ והקורא בשוא נח ובקמץ חטוף עובר לציווי.

טז טז יִרְאֶה כָּל-זְכוּרָךְ: בקדמא ואזלא ולא בתלישה (יש חומשים שכך הגירסא בהם)

טז יז נִתְּן-לָךְ: געיה בנ"ן

הפטרת שמיני עצרת לבני חר"ל מלכים א ח נד-סו:

נד מִכְרַע: הכ"ף דגושה ובשווא נע. פְּרָשׁוֹת: ש"ן שמאלית

נה וַיִּבְרָךְ: במלעיל

נז וְאֶל-יִטְשְׁנוּ: הטי"ת בשוא נע³⁸

נט וַיְהִי: וא"ו החיבור בשווא נע, לשון עתיד

סא עָם ה' אֱלֹהֵינוּ: טעם טפחא בתיבת עָם

סד כִּי-עָשָׂה שָׁם: טעם נסוג אחור לע"ן. וְאֵת חֲלָבֵי הַשְּׁלָמִים: טעם טפחא בתיבת וְאֵת

סו וַיִּבְרָכּוּ: הרי"ש בשווא נע. וְטוֹבֵי לֵב: טעם נסוג אחור לטי"ת

לג טו וַרְצֹן שְׁכֵנִי סָגָה מהספר תורת הטעמים של ידידנו ר' אברהם ויסבלום נר"ו עמ' שלט פירש רש"י, ורצון שכני סנה – כמו שוכן סנה; ותהא ארצו מבורכת רצונו ונחת רוחו של הקדוש ברוך הוא, הנגלה עלי תחלה **בסנה**. וכן פירשו כל המפרשים. ולפי זה הפיסוק הוא וַרְצֹן, שְׁכֵנִי סָגָה.

אך הטעמים חילקוהו לשנים: וַרְצֹן שְׁכֵנִי / סָגָה. ונראה שפירשו כתרגום אונקלוס: ומטוב ארעא ומלאה רעי ליה דשכינתיה בשמיא ועל משה אתגלי באסנא³⁹ בהערה מפנה המחבר לספר טעמי המקרא של ר"מ ברויאר עמ' 350 סוף דוגמאות I הספר אינו לידי כרגע, כללית הערנו שכמו בחירת מקיף ומוקף, גם סומך ונסמך אינם תמיד לפי הנראה יותר טבעי. ולא תמיד בידינו להסביר את התופעה.

דפי בר-אילן וזאת הברכה מתחילת שנת עז.

מיכאל צבי נהוראי

פירוש נועז של רש"י לפסוק הראשון והאחרון של התורה

להלן אבקש לדון בפירוש נועז שמציע רש"י בדברי פתיחתו לפרשת "בראשית" ובדברי חתימתו לפרשת "וזאת הברכה". ואלה דבריו בפתיחה (ילקוט שמעוני, בראשית א, א):

אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל [את] התורה אלא מ"החודש הזה לכם" (שם' יב:ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו [בה] ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום "פֶּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ לְתֵת לָהֶם נִחֲלֵת גּוֹיִם" (תה' קיא:ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שנכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

דרשה זו ניתנת להתבאר בכמה אופנים, והיינו מצפים שרש"י יחווה דעתו על הביאור שבחר ועל המניע שלו לפתוח דווקא בו את פירושו. הרב חיים-דב שעוועל תמה אף הוא לפשר שתיקתו של רש"י בעניין זה והעיר:

ולא אמנע מלהעיר עד כמה משתקף כאן טהרת נשמתו של רבינו (רש"י, מ"נ), דהנה בחר מכל עשרות מאמרים שבמדרשים לפתוח את פירושו עם מאמר אשר בילקוט שמטרתו היא להגן על כבוד ישראל, "שמא יאמרו

³⁸ פסוק זה נאמר גם בתפילה

³⁹ א"ה. התרגום כאן ממפעל כתר בר-אילן שונה במקצת מהעתקת הספר.

האומות", והנה אחרי תשע מאות שנה שנכתבו הדברים הללו עדיין אנו עומדים במדוכה זו עם אומות העולם. אין זאת אלא שרוח הקודש הודריך את רבינו "מאור הגולה" ... וכל זה כדי להיות לנו לעד שנצח ישראל לא ישקר.

ויש להשיב לדברי הרב שעוועל: ככל שנרבה בשבחו של רש"י כן תלך ותכבד השאלה מדוע נמנע מלחשוף את טעם הבחירה בדרשת ר' יצחק כפתיחה לפירושו. כיוצא בזה נשיב גם לדברי פרופ' אברהם גרוסמן, אשר ביצירתו המופתית "רש"י" הוא כותב:

רש"י פתח את פירושו לתורה בעניין הזה בהביאו את המדרש מן התנחומא: שאם יאמרו האומות לישראל: ליסטים אתם שכבשתם ארצות שבע אומות וכו'. מובן שלפתיחה של ביאורו לתורה בזכות עם ישראל על ארץ ישראל הייתה משמעות רבה והיא נשאה מסר ליהודים באירופה ולסביבתם הנוכרית גם בזמנו של רש"י.

עתה נפנה לדברי רש"י על הפסוק האחרון שבפרשת "וזאת הברכה": "וְלֹכֵל תִּידִּי תִּחְזֹק וְלֹכֵל תִּפְּוֹרָא תִּגְדֹּל אֲשֶׁר עָשָׂה מִשָּׁה לְעֵינֵי כָל-יִשְׂרָאֵל", ואלה דבריו:

שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר (לעיל ט"ז) ואשברם לעיניכם, והסכימה דעת הקב"ה לדעתו, שנאמר (שם לד:א) "אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ", ייער כחך שעשבת. א"ה. בדפוס ראשון מסתיים פירוש רש"י על התורה במלים **אשרין כן עמרס!**

דברי רש"י המכוונים לסכם את מפעל חייו של משה "לעיני כל ישראל" מעוררים פליאה: הייתכן שמכל מה שחולל משה במצרים ובמדבר לא מצא רש"י ראוי לציון כי אם את שבירת הלוחות?! יתר על כן, רש"י מטעין את הפסוק האחרון של התורה בדרשה של ריש לקיש (מנחות צט ע"ב) המוסבת במקורה ומעיקרה על פסוק אחר לגמרי: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה פֶּסֶל לָךְ שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים פְּרָאשִׁים וְכָתַבְתִּי עַל הַלַּחַת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלַּחַת הַפְּרָאשִׁים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ" (שם לד:א).

על הפסוק הזה דרש ריש לקיש: "פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, דכתיב 'אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ' – אמר לו הקב"ה למשה: ייער כחך שעשבת". ובנוסף אחר במקום אחר: "אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ". אמר לו הקב"ה ייער כוחך שעשבת, שאלמלא לא נשתברו נתחייבו ישראל כליה ח"ו, לכן נאמר אשר שבת" (פסיקתא זוטרתא לקח טוב).

נראה אפוא בעליל שרש"י כופה על הפסוק האחרון משמעות שכלל אינה מתחייבת מפשוטו. עובדה זו מאלצת אותנו להסיק שרש"י היה מעוניין לחתום את פירושו לתורה בדרשתו של ריש לקיש דווקא, והשאלה היא, כמובן, לאיזו תכלית. כפי שיתברר להלן, התשובה לשאלה זו תגיה גם על השאלה הראשונה בדבר הטעם לבחירת הדרשה של ר' יצחק לפסוק הראשון בבראשית.

נפנה עתה לבחינת דרשתו של ריש לקיש לגופה. אם חשבנו לתומנו ששבירת הלוחות הכתובות באצבע אלוקים תחולל משבר קשה בישראל, מתברר שטעינו. הנה בעל הדרשה, ריש לקיש, קבע ששבירת הלוחות חשפה את עצמת השגתו של משה רבנו, אשר השכיל לעמוד על דעת עליון והביא על ידי זה לישועת ישראל, כאמור: "פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה" ו"שאלמלא לא נשתברו נתחייבו ישראל כליה ח"ו". מהו הרקע להולדת הפרשנות המופלאה והמהפכנית הזאת? נראה שהתשובה גנוזה בדרשה נוספת (אף היא של ר' יצחק הנזכר) המופיעה בשמות רבה על הפסוק "וַיִּחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר לְמַה ה' יַחְרִיחַ אֶפְדָּ בְּעַמִּי אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גְּדוֹל וּבְיָד חֲזָקָה" (שם לב:יא). וזה גופה של דרשה (שמות רבה [וילנא] פרשה מג, ד):

ד"א "וַיִּחַל מֹשֶׁה" מהו כן? אמר ר' בְּרַכְיָה בְּשֵׁם ר' חֲלָבוּ בְּשֵׁם ר' יִצְחָק, שֶׁהָתִיר נִדְרוֹ שֶׁל יוֹצְרוֹ. כִּיצַד? אֵלֹא בִשְׁעָה שֶׁעָשָׂה יִשְׂרָאֵל הֶעֱגֵל עַמְּד מִשָּׁה מִפִּיִּס הָאֱלֹהִים שִׁמְחוֹל לָהֶם. אָמַר הָאֱלֹהִים: מִשָּׁה, כִּבֵּר נִשְׁבַּעְתִּי (שם)

כביט) "זָבַח לֵאלֹהִים יִחְרֹס", ודבר שבועה שיצא מפי איני מחזירו. אמר משה, רבון העולם ולא נתת לי הפרה של נדרים ואמרת (במ' ל:ג) "אִישׁ כִּי יֵדֹר נָדָר לַה' אוֹ הִשְׁבַּע שְׁבַעַת לְאִסּוּר אִסּוּר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יִחַל דְּבָרוֹ" – הוא אינו מוחל אבל חכם מוחל את נדרו בעת שישאל עליו? וכל זקן שמורה הוראה אם ירצה שיקבלו אחרים הוראתו צריך הוא לקיימה תחלה, ואתה צויתני על הפרת נדרים דין הוא שתתיר את נדך כאשר צויתני להתיר לאחרים. מיד נתעמף בטליתו וישב לו כזקן והקב"ה עומד כשואל נדרו... אותה שעה אמר משה "מותר לך מותר לך אין כאן נדר ואין כאן שבועה – הוי "ויחל משה" שהפך נדרו ליצורו... אר"ש בן לקיש לפיכך נקרא שמו איש האלהים לומר שהתיר נדר לאלהים, וכן ויחל משה.

מדרשת ר' יצחק בשמות רבה עולה (ראו עוד שם סימנים א-ג) שעם הפרת הנדר של הקב"ה בטל תוקף העוון של "לא יהיה לך וכו'" מהלוחות הראשונים, ועל כן מן הדין היה לשבור את הלוחות כדי להושיע את ישראל מהעונש החקוק בהם. בהיבט זה מעשה השבירה היה מקור של ישועה, שכן הוא קיים את עם ישראל ואפשר לקב"ה להתחבר עמם בברית חדשה.

ענה ברור לגמרי על שום מה היה רש"י מעוניין לחתום את פירושו לתורה בדרשה של ריש לקיש דווקא. נראה שבזה הוא ביקש להורות לדורות עולם שלדעת חז"ל נותן הקב"ה את מלוא הגיבוי לשבירת הלוחות בעת שנשאלת הקיום של עם ישראל עומדת על סדר היום. בזה הציב רש"י מחדש את דברי התלמוד המפורסמים על ר' יהושע, אשר "עמד על רגליו ואמר: לֹא בְּשָׁמַיִם הִיא (וברים ל יב) (בבא מציעא נט ע"ב). נוסף ונציין שהרעיונות הנרמזים כאן בדברי רש"י מובעים במפורש בפירושו לתהלים קיט:קכו: "עת לעשות לה' הפרו תורתך: ורבותינו דרשו ממנו שעוברין על דברי תורה כדי לעשות סייג וגדר לישראל כגון גדעון ואליה בהר הכרמל שהקריבו בבמה".

בד בבד בפירוט ובבהירות רבה נשמעים עיקרים אלה גם מפי הרמב"ם (מו"נ ג, מא):

ענה נשוב לשאלה מכיוון שהא-ל יתעלה יודע שבכל זמן ומקום זקוקים דיני התורה הזאת – בהתאם לעשוי במקומות, לאירועים חדשים ולנסיבות – לתוספת לחלקם או לגריעה מחלקם, הוא אסר להוסיף או לגרוע ... עם זאת הוא התיר לחכמים שבכל תקופה, כלומר, לבית-דין הגדול, לעשות סייגים לדיני תורה אלה כדי לשמור על יציבותם בדברים שיחדשו על דרך איחוי שבר, ולהנציח סייגים אלה, כמו שאמרו (חז"ל): וְעָשׂוּ סִיג לַתּוֹרָה. כן גם הותר להם להשעות חלק ממעשי התורה או להתיר חלק מאיסוריה במצב כלשהו או בהתאם למאורע... בהנהגה זאת תתמיד התורה להיות אחת, ויונהג בכל זמן ובאשר לכל מאורע כפי שמתאים לו. אבל אילו היה העיון החלקי הזה מותר לכל אחד מן החכמים, היו בני-אדם אובדים מרוב המחלוקת והסתעפות השיטות.

ענה נשוב לשאלה שבה פתחנו ונשיב, שרש"י בחר לפתוח את פירושו לתורה דווקא בדרשתו הנועזת של ר' יצחק, שכן הרעיון הבסיסי שלה תואם את הרעיון הרמוז בדרשה על אודות הפרת הנדר של הקב"ה. ואכן, רק על פי תפיסה כזאת אפשר לו לילוד אישה לדרוש ולהכריז: "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחז"ש הָיָה לְכֶסֶ" וכו', שאם לא כן, הרי לא יעלה על דעתו של אדם לחוות דעה בשאלת סדרי עריכתה של התורה. על כן בהכרח נאמר שלדעת רש"י שתי הדרשות באות להורות שלעולם הקב"ה נכון להיענות לתקנות חז"ל שהזמן גרמן, כדי לחזק את ידי ישראל אפילו בפולמוס עם האומות המבקשות להחליש את הקשר שבין עם ישראל לארצו.

לסיכום: הצגנו את הצד השווה שבין כוונת דבריו של רש"י לפסוק הראשון שבתורה ובין דבריו לפסוק האחרון. התברר לנו שרש"י היה מעוניין להטעים את פירושם על ידי הכלל ההלכתי הנועז שעל פיו הקב"ה נענה לצורכי העתים של ישראל עד כדי סטייה מהסדר המוחלט של התורה, כאמור: "פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה". הדרשה לפסוק הראשון של התורה והדרשה לפסוק האחרון משלימות ומבססות את אותו רעיון עצמו: את עצמת כוחם של חז"ל בהלכה. ע"כ דברי מיכאל צבי נהוראי

א"ה. דרשה נאה על דרך הדרש. אני מתקשה למצוא נועזות מיוחדת ברש"י בתחילת פירוש התורה, הלשון לא היה לריב הוא לשון קושיא ולא הטחת דברים. אפשר לשאול 'מה היה קשה לרש"י' שהביא אותו להביא את דרשת ר' יצחק. כנראה שיש כאן די מקום לדרשה זו. כדרך הדרשנים אשר נועצים את סוף הספר בתחילתו מקשר מיכאל צבי את תחילת דברי רש"י על התורה לסופם.

תן לחכם ויחכם-עוד

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 גליוננו מופיע

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

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

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

אם אתם מתעניין

בהבטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתם מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בגישאים לשוניים

בכתובת: franklashon@gmail.com

☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכותגים ☺