

דקדוקי קריאה בפרשת וירא ובהפטרה ובראשון של חיי-שרה

יח א בְּאֵלֶיךָ: אל"ף בצירי ולמ"ד ללא דגש. לא מלשון עץ אלון
יח ג וַיֹּאמֶר: המ"ם פתוחה ומוטעמת באתנח בראש פסוק
יח ה וַאֲקַחְהָ: הוא"ו בשווא נע, לשון עתיד
יח ו הָאֱהָלָה: במלעיל, ההטעמה באל"ף ולא בלמ"ד¹
יח ז לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ: הקוראים תי"ו רפויה כמו ש' וגם האחרים צריכים להיזהר מהבלעת אותיות
"לַעֲשׂוֹשׁוֹ"
יח ח חֲמָאָה: יש להשמיע את האל"ף, לא לקרוא חָמָה. וְהוּא-עֵמֶד: שתי התיבות מוקפות ומוטעמות
בדרגא²
יח יב וַאֲדַנִּי: האל"ף אינה נקראת
יח יז הַמִּכְסָּה: געיה בה"א והמ"ם אחריה בשווא נע
יח כא אֶרְדָּה-נָא: הרי"ש בשווא נע ולא בחטף כפי שמופיע בחלק מהדפוסים. הַבָּאָה: הטעם בבי"ת,
מלעיל³. עָשׂוּ | כָּלָה: הכ"ף נותרה בדגש קל בגלל הפסק שבין התיבות
יח כו וְנִשְׁאַתִּי: נשאר מלעיל למרות וי"ו ההיפוך לעתיד
יח ל יָחַר: במלעיל, וכן הוא גם בהמשך
יט א וְלוֹט יָשָׁב בְּשַׁעַר-סְדֵּם: טעם טפחא בתיבת וְלוֹט
יט ב אֲדַנִּי: הנר"ן בפתח והוא חול (רבים של אדון)⁴. וַיֹּאמְרוּ לָא: אין טעם נסוג אחור והלמ"ד דגושה
בשונה מההמשך פס' ה וַיֹּאמְרוּ לוֹ שם הטעם נוסג אחור ליר"ד והלמ"ד רפה
יט ד טָרַם יִשְׁכְּבוּ: הטעמה בטי"ת ובכ"ף, במלעיל⁵
יט ט וַיֹּאמְרוּ: בפשטא ולא בקדמא
יט טז וַיִּתְמַהֲמָהּ: ה"א ראשונה בשווא נח ושנייה במפיק
יט יט אִמְלֹטָה נָא: הנר"ן דגושה במדויקים בעקבות המסורה אך אין טעם נסוג אחור למ"ם
יט כא הַפְּכִי: הה"א בקמץ קטן, הפ"א בשווא נח והכ"ף אחריה בדגש קל
יט כג צַעֲרָה: הטעם בצד"י, אין לחוש לאותם דפוסים הסוברים כי ההטעמה צריכה להיות ברי"ש
יט כז אֲשֶׁר-עֵמֶד שָׁם: טעם נסוג אחור לעי"ן
יט כח וְעַל-כָּל-פְּנֵי אֶרֶץ הַכְּכָר: תיבת וְעַל מוקפת ולא מרכא
יט לג בַּלִּילָה הוּא: תיבת הוּא ללא ה"א הידיעה
יט לח יִלְדָּה בֵּן: טעם נסוג אחור ליר"ד והבי"ת בדגש חזק מדין אתי מרחיק
כ ב אַחֲתִי הוּא: טעם נסוג אחור לחי"ת וכן הוא בהמשך בפס' ה לעומת זאת אַחֲתִי הוּא הטעם לא נסוג
לאל"ף

¹ ובתיקון וחומש וסידור איש מצליח וסידור עבודת ה' הטעימו בלמ"ד בניגוד לדעת כל המקורות.

² לא כבקורן: וְהוּא עֵמֶד

³ והקורא מלרע יחשוש משינוי משמעות.

⁴ בניגוד למקרא דומה בתחילת הפרשה יח ג, שם הנר"ן בקמץ והוא שם ה' (ראה פירוש רש"י ד"ה אל נא תעבר מעל עבדך).

⁵ הזרקא והסגול באות תמיד בסוף התיבה (משמאל לאות האחרונה) ללא כל קשר למקום ההטעמה

כ ג **בַּעֲלַת בַּעַל**: טעם נסוג אחור לעי"ן הראשונה

כ ה **אָמַר-לִי**: געיה באל"ף. **בְּתָם-לִבִּי**: התי"ו בקמץ קטן

כ ו **וְאֶחָשֵׁד**: שי"ן שמאלית

כ ח **וַיִּירָאוּ**: היר"ד בחירק מלא והרי"ש אחריה בשווא נע

כ יא **כִּי אֲמַרְתִּי**: ברביע ולא כקורן ואחרים אשר הטעימו בזקף

כ יב **אֲמָנָה**: האל"ף בקמץ קטן. **אֵךְ לֹא בַת-אֲמִי**: טעם טפחא בתיבת **אֵךְ**

כ טז **וְאֵת כָּל וְנִכְחַת**: תיבת **וְאֵת** מוטעמת במרכא והאל"ף בצירי, לא מוקף ובסגול כבקורן ודומיו

כא א **וַיִּי**: קרא ודנִי

כא ג **הַנּוֹלֵד-לָוִי**: געיה בנר"ן. **אֲשֶׁר-יִלְדָה-לָוִי**: העמדה קלה ביר"ד, הלמ"ד בשווא נע ודגש חזק בלמ"ד השנייה מדין דחיק

כא ד **בֶּן-שְׁמֹנֶת יָמִים**: שתי התיבות הראשונות מוקפות, אין לקרוא בטעות **בֶּן שְׁמֹנֶת-יָמִים**

כא ה **בְּהוֹלֵד**: במלעיל

כא ו **עָשָׂה לִי**: טעם נסוג אחור לעי"ן. **יִצְחָק-לִי**: געיה ביר"ד הראשונה והצד"י בשווא נע

כא יא **עַל אוֹדֶת בְּנוֹ**: טעם טפחא בתיבת **עַל**

כא יד **וַיִּקַּח-לָחֶם**: געיה ביר"ד. **וְחֵמַת**: במלעיל

כא טו **מִן-הַחֵמַת**: החי"ת בצירי

כא טז **כַּמִּטְחֹי קֹשֶׁת**: אין טעם נסוג אחור

כא יח **אֶל-תִּירְאֵי**: הטעמה משנית בתי"ו והרי"ש בשווא נע

כא כא **וַתִּקַּח-לָוִי**: געיה בתי"ו

כא כג **הַשֹּׁבְעָה לִי**: טעם נסוג אחור לשי"ן ודגש חזק בלמ"ד, אתי מרחיק. **גִּרְתָּהּ בָּהּ**: דגש חזק בבי"ת מדין אתי מרחיק

כא כז **לְאַבְיִמֶלֶךְ**: הלמ"ד בפתח

כא כח **לְבִדְהָן**: הדל"ת בשווא נע

כא ל **כְּבִשֶׁת**: ללא ה"א הידיעה. **תִּהְיֶה-לִּי**: געיה בתי"ו

כא לג **וַיִּטֵּעַ אֲשָׁל**: אין טעם נסוג אחור, **אֲשָׁל** האל"ף בסגול

כב א **וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם**: הקורא **וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם**, משבש את משמעות הכתוב

כב ב **הַמְרִיָּה**: הרי"ש בחירק חסר ואחריה יר"ד דגושה ובקמץ. **וְהַעֲלֶהוּ**: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת העי"ן החטופה. **אֲשֶׁר אָמַר אֵלָיךְ**: טעם טפחא בתיבת **אֲשֶׁר**

כב ג **אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-אָמַר-לָוִי הָאֱלֹהִים**: טעם טפחא בתיבת **אֶל-הַמָּקוֹם**, העמדה קלה באל"ף

של **אָמַר-לָוִי** בגלל הגעיה שם וכן הדבר בהמשך פס' ט

כב ח **אֱלֹהִים**: בגרשים

כב יב **כִּי-יָרָא**: היר"ד השנייה בשווא. **אֲתָה**: הטעם באל"ף מלעיל והיא מנוקדת פתח. **חֲשֹׁכָה**: שי"ן שמאלית

כב יג **וְהָיָה-אֵיל אַחֵר**: יש להקפיד על הפרדת התיבות למנוע שיבוש משמעות הכתוב

כב יז אֲבָרְכְךָ: כ"ף ראשונה בשווא נח למרות הקושי

כב יח וְהִתְבָּרַכְנוּ: הרי"ש בשווא נע ולא בחטף

כב כב כְּשֵׁד: שי"ן שמאלית

הפטרת וירא מלכים ב ד:

יש לשים לב לכל המקרים של כתיב וקרי.

ב אַעֲשֶׂה-לְךָ: העמדה קלה באל"ף מפני הגעיה שם. כִּי אִם-אֶסּוּד שִׁמּוֹן: טעם מרכא בתיבה כִּי

ד עַל כָּל-הַפְּלִים: טעם מרכא בתיבה עַל בלבד, אין לצרף לה את התיבה שלאחריה

ח לֶאֱכַל-לֶחֶם: הכ"ף בקמץ קטן ויש להיזהר לא להבליע את הלמ"ד שבסוף התיבה הראשונה ותחילת

ה התיבה השנייה. עֲבְרוּ: העי"ן בקמץ קטן

ט אֶל-אִישָׁהּ: יש להקפיד על קריאת המפיק, כן הדבר גם בהמשך הפרק

י עֲלִית-קִיר: הלמ"ד בחירק חסר והי"ד אחריה דגושה ובפתח

יא וַיָּבֹא שָׁמָּה: טעם נסוג אחור לי"ד

יג חֲרָדָת: הדל"ת והתי"ו בשווא נח, לא לקרוא חֲרָדָת

כ וַיִּבְיָאָהוּ: הי"ד בשווא נח. עַד-הַצְהָרִים: הצד"י בקמץ רחב

כד אֶל-תַּעֲצָר-לִי: הצד"י בקמץ קטן

כו וַאֲמַר-לָהּ: המ"ם בקמץ חטוף (קטן)

כז לְהַדְפָּה: הה"א בקמץ קטן הה"א בסוף המילה במפיק. מָרָה-לָהּ: געיה במ"ם. הָעֲלִים: העי"ן בשווא נח

כט תִּבְרָכְנוּ: הרי"ש בשווא נע. יְבָרְכְךָ: על אף הקושי, כ"ף ראשונה בשווא נח

ל אִם-אֶעֱזָבְךָ: כ"ף סופית דגושה

לד וַיִּחַם: החי"ת בקמץ קטן

לה וַיֵּשֶׁב: השי"ן בקמץ קטן

ראשון של חיי שרה:

כג ד גַּר-וְתוֹשֵׁב אֲנֹכִי: טעם טפחא בתיבת אֲנֹכִי

כג ה לֵאמֹר לֹא: הטעם במ"ם הוא לא נסוג

כג ט בְּתוֹכְכֶם: כ"ף ראשונה בשווא נע ולא בחטף

כג יב עַם הָאָרֶץ: המילה עַם במרכא ואינה מוקפת

כג יח לְמִקְנָה: הנר"ן קמוצה. בְּכָל בָּאֵי שַׁעַר-עִירָו: טעם טפחא בתיבת בְּכָל

יח ה וְאֶקְחָה פֶת־לֶחֶם וְסַעֲדוּ לְבָבְכֶם אַחַר תַּעֲבְרוּ מֵהַסֵּפֶר תּוֹרַת הַטַּעֲמִים שֶׁל יָדִידְנוּ הָרַב אַבְרָהָם וַיִּסְבְּלוּם נִרְ"ו עִמָּה קֵלָה

אפשר לפרש שלא רצה אברהם לעכבם, שמא ממהרים הם לדרכם. לכן אמר להם שיקחו פת-לחם צידה לדרך. ויסעדו לבם אחר שיעברו מאתו.

ולפי זה יהיה הפיסוק וְאֶקְחָה פֶת־לֶחֶם, וְסַעֲדוּ לְבָבְכֶם אַחַר [ש]תַּעֲבְרוּ

אך אין זה נכון, וכפיטוק הטעמים ואקלה פתללחם וסעדו לבכם / אחר תעברו קודם תסעדו ליבכם בנחת, ואחר כך תוכלו ללכת לדרככם.

א"ה. עיין רשב"ם שפירש כן, וכשיטתו על משמע המלה 'אחר'. עי' בראשית כב יג. הערת שוליים. ויש שמדגישים את ניגון הקדמא-ואזלא יותר מהפשטא, ואפשר שכאן יש בזה חשש לשינוי משמעות.

יח יב ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלתי היתה לי עדנה פניני 'אור החיים' /ר' בעז אופן שבת בשבתו וירא תש"ע

בפרשתנו (יח-יב) נזפת שרה על צחוקה למשמע בשורת הולדת יצחק: "ותצחק שרה בקרבה לאמר אחרי בלתי היתה לי עדנה". לעומת זאת, בפרשה הקודמת (יז-יז) ראינו תגובה דומה מצדו של אברהם – ויפל אברהם על פניו ויצחק (בראשית יז יז) – העוברת בשתיקה מצד ה'. מדוע?

רש"י מתרץ שלשורש צח"ק שני מובנים: אצל אברהם המשמעות היא שמחה (ולכן תרגם שם אונקלוס: "וחדי") ואצל שרה המשמעות היא לעג (ותרגומו: "וחייכת"). אור-החיים לא מקבל תירוץ זה ושואל: "על מי סמך הקב"ה להבין ב' פירושים משונים בתיבה אחת"? כלומר: כיצד סמך הקב"ה על המתרגם ולא ביאר זאת בפירוש בעצמו?

לפי אור-החיים גם צחוקה של שרה אינו לעג אלא שמחה. לשיטתו, משמעות המילים: היתה לי עדנה היא בלשון עבר; כלומר: שרה לא שמחה מיד לשמע הבטחת הזרע, אלא המתנה לתוצאות בשטח. רק לאחר שראתה את בלותה מתענדת צחקה ושמחה בקרבה. לעומתה, אברהם אינו ממתין, ומיד כששמע את הבשורה נפל על פניו והודה לקב"ה מתוך שמחה.

אור-החיים מבאר שהמילים ואדני זקן נאמרו לאחר הכרת שרה בגודל הנס, ואינן חלק מחטאה. לכן אין מניעה לשנות דבריה מפני השלום ולומר "ואני זקנתי". גם הכחשת שרה "לא צחקתי" מפרשת כ"לא נזכרתי לצחוק באיחור". כך גם תשובת הקב"ה: "לא כי צחקת".

א"ה. רבים אינם סומכים על פירוש מובא אא"כ רואים את לשון המפרש.

ויאמר ה' אל אברהם וגו'. צריך לדעת אומרו תיבת זה, עוד למה אמר תיבת לאמר. גם כל הכתוב מיותר שלא היה לו לומר אלא למה צחקה:

אכן הכוונה היא להיות שמצינו בפרשה הקודמת כי אברהם גם כן צחק כשאמר לו ה' בשורת הזרע דכתיב (פ' יז) ויפל אברהם וגו' ויצחק ולא ראינו שהקפיד ה' על שצחק אברהם, ויאמר האומר מה נשתנית צחיקת שרה מצחיקת אברהם. ומצינו לאונקלוס שנתכוון לתרץ זה במה שתרגם צחיקת אברהם וחדי וצחיקת שרה וחיכת אבל על מי סמך הקדוש ברוך הוא להבין שני פירושים משונים בתיבה אחת:⁶

אכן הנכון הוא כי הקדוש ברוך הוא דקדק בדבריו טעם הקפדתו על שרה ולא על אברהם, ותמצא כי אברהם בעת הבשורה צחק מה שאין כן שרה לא צחקה בעת שנתבשרה אלא בעת שראתה עדנה כאומרו ותצחק שרה וגו' אחרי בלותי היתה לי עדנה⁷ הרי זה מגיד כי לא נתאמת אצלה הבטחת הלידה עד שראתה השינוי ועל זה הקפיד ה', והוא אומרו למה זה צחקה פי' על צחוק זה אני מקפיד ולא על צחוק שלך, והטעם כי צחוק זה כוונתה לומר האף אמנם שנתאמת אצלה אחר מעשה שתלד וזה יגיד כי לא האמינה ולא סמכה דעתה על הבטחתי אותה כי הוא דבר פלא היפלא מה דבר וגו':

ואני זקנתי וגו'. קשה איך יציא ה' דבר מפיו יתברך מה שלא היה. והגם שאמרו ז"ל (ב"מ פז א) כי מכאן שמשנים מפני השלום, אף על פי כן לערך רוממות אמיתות יתברך כי ממנו תוצאות אמת לא ידבר ח"ו מה שלא היה⁸, ולפי מה שפירשנו שההקפדה היתה על שלא האמינה שתלד לצד זקנתה כאומרו אחרי בלותי עד שראתה ששבה לימי עלומה ה' אמת ודבריו אמת, ודייק לומר טעם שהקפיד עליה שלא האמינה קודם שנתעדנה, והגם ששרה הוסיפה עוד לומר ואדוני זקן זה היה אחר שהצדיקה בהבטחה כי היתה לה עדנה צחקה פי' שמחה ואמרה שיר ושבח לאל עליון שאחר בלותה היתה לה עדנה שזה יגיד כי שבה לימי

⁶ א"ה. היש בכוח קושיא זו לדחות את דברי התרגום? לעניין הלכה אין יכולת בגלל קושיא לדחות את דברי הקדמונים, אבל לעניין שבעים פנים לתורה, ניתנה רשות לפרש גם בניגוד לחז"ל.

⁷ אור החיים מפרש היתה לי עדנה שהעדנה כבר נמצאת, כלומר בשרה החל להתעדן. אבל בפשוטו של מקרא, היתה לי מתפרש 'תהיה לי'.

⁸ א"ה. הקושיא לא קשה כל-כך. הלוא שרה אמרה אחרי בלתי (בראשית יח, יב) וזה שפיר מתפרש ואני זקנתי, כנראה הכוונה בחז"ל שאת הדברים ואדני זקן הקב"ה השמיט.

עלומה ללדת, והוסיפה להגדיל חסד אל באומרה ואדוני זקן ואף על פי כן ניסי אל נוססו עליה, כי פשיטא שאחר שראתה עדנה לא תפקפק בדבר ולא אמרה ואדוני זקן אלא להודות על נפלאותיו: א"ה. עדיין צריך להוסיף שאברהם לא סיפר לשרה על הנבואה הזו, או כי לא הספיק בגלל שמיד קיים את ציווי המילה הכרוך בכאב רב, או בגלל שנביא אינו רשאי להודיע את נבואתו לנביא אחר. ע"י רמב"ן.

יח כג וַיֵּגֶשׂ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲאֵפָה תִסְפָּה צְדִיק עִם־שָׁעַ: דפי פרשת השבוע של בר-אילן וירא עט ד"ר עומר מינקא ד"ר עומר מינקא עוסק בהיבטים ספרותיים של הרקע המשפטי של המקרא.

הנסיון האחד עשר – המשא ומתן על השמדת סדום לאור עקדת יצחק

פרשתנו – פותחת במפגש של אברהם עם משלחת המלאכים, שבין תפקידיה – לבשר על השמדת העיר סדום. לאחר שנפנים המלאכים לזרכם (בר' יח:כב), נותרים אברהם והאל לבדם במוקד⁹ העלילה, ומתנהל ביניהם משא ומתן מרתק, בעניין האפשרות לבטל את הגזירה ולחוס על סדום.

"עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכולם" – כך גורסת המשנה באבות ה, ג, אך אינה מונה את אותם ניסיונות. רמב"ם בפירושו על אתר נדרש למניית העשרה, ובמניינו מפורטים בין היתר: צו יציאת אברהם מארץ מולדתו, מעשה שרה אצל מלך גרר, וכן מעשה עקדת יצחק, החותם את פרשתנו. מתמיהה אולי בחירתו של הרמב"ם להכליל במנין הניסיונות גם סיפורים ממחזור סיפורי אברהם שלא ניכר בהם 'ניסיון', במובן של התמודדות אמונית או דתית של הגיבור עם אתגר שהציב בפניו האל כמבחן. כך הרמב"ם מונה את יציאת אברהם למלחמה בארבעת המלכים, ואת נישואיו להגר משנואש מהתקווה ששרה העקרה תלד [א"ה. אין זה ודאי. מסתבר שקיווה כל הזמן ששרה תלד, הוא קיבל הבטחה על זרע, ונאמר על זה וַהֲאֵמֶן בִּי (בראשית טו, ו) ולולא הצעת שרה לא היה לוקח את הגר, אבל זו לשון הרמב"ם: ודהחמישי - לקחו הגר כשנואש מההולדה משרה. יתכן שאברהם ושרה נואשו א"כ יעשו פעולה מיוחדת וזו הלשון אולי אֲבָנָה מִמֶּנָּה (בראשית טז, ב). התנהגויות אלו ניתנות להבנה כפתרונות רציונאליים ונורמטיביים למצבים שאברהם נקלע אליהם, ולא דווקא ככיבוש יצרו של גיבור העומד בניסיונותיו של האל.

א"ה. אני מתקשה להבין. הנראה לו שנקל לאברהם לקבל את הצעת שרה לקחת את אמתה הגר? זן לא 'התמודדות אמונית'? יציאת אברהם למלחמה הנראית כהתאבדות, גם אם לא נצטווה אינה נסיון? זה פתרון רציונלי ונורמטיבי?! כמדומה שכל המפרשים מונים את רדיפת אברהם את ארבעת המלכים לנסיון.

מנגד, ממניין הניסיונות של אברהם (עפ"י הרמב"ם) נעדר סיפור המשא ומתן על הפיכת סדום, על אף שבסיפור זה ניכר ההיבט של הניסיון: בסיפור מפורשת תרעומת של אברהם כנגד החלטה אלוהית, הנענית לכאורה בהודאה של האל, ובתיקון הגזירה. ניתן לשאול אפוא מדוע לא נמנה ויכוחו של אברהם עם האל כאחד הניסיונות שבהם עמד אברהם?

א"ה. זו נראית 'שאלה מדוחק'. אבל היכן מצא הכותב הודאה ותיקון גזרה?!

על מנת להציע פתרון לשאלה זו, נפנה לעיין בניסיון המובהק ביותר שבו נוסה אברהם, ואשר חותם את פרשתנו, הלוא הוא סיפור עקדת יצחק.

עצם הרעיון הנורא של מסירת הבן היחיד והנכסף, מטלטל בוודאי את נפשו של כל קורא. ניתן להגדיר השפעה כזו של הסיפור על קוראיו כהשפעה תוכנית-מהותית. בתוך כך, ניתן להצביע גם על דרכים מתודיות או סגנוניות, שבהן הסיפור משפיע על הקורא בו, ובהן – דרך יצירת חוויה של הבניית המתח במרוצת קריאתו של הסיפור. כבר בכותרת הסיפור נוצק לסיפור ערך דרמטי על ידי הגדרת המעשה כ'ניסיון' (כב:א). כבר עתה הקורא נדרש, ומצפה להמשך התיאור כדי לדעת מהו אותו ניסיון וכיצד התמודד עימו אברהם. הפסוק העוקב מאשש את הדרמטיזציה, כשבסופו הגיבור מצטווה להעלות את בנו לעולה על אחד ההרים בארץ המורייה. הצהרת האל בדבר ודאות הטרגדיה הצפויה מפורשת, אך גם אברהם מצידו מצהיר על נכונותו המוחלטת לביצוע הצו האלוהי באמצעות הדגשת הזריזות והאקטיביות של מילוי ההוראה (כפירושיהם המפורסמים של רבים ובהם רש"י, ור"י בכור שור על אתר). מכאן ואילך נקראת העלילה המתפתחת כתסריט אימה, כאשר הדרך היחידה להצלת חיי הנער היא אם אחת משתי הדמויות המרכזיות – האל או אברהם – תחזור בה. אברהם

⁹ א"ה. ברור שאין הכותב מתכוון לאש כמשמע המלה מוקד. אבל אולי עדיפה מלה זו על הלועזית מרכז.

משכים בבוקר וחובש את חמורו, והאל שותק; הוא מבקע עצים לעולה, והאל שותק; הוא הולך שלושה ימים, עד שהוא מבחין במקום מרחוק, והאל שותק; הוא מעמיס על כתפי בנו את העצים, ולוקח את האש והמאכלת, והאל שותק; כך נעלם האל גם מתיאור בניית המזבח, ואפילו מאזכור אחיזת האב במאכלת "לשחוט את בנו", והמתח מגיע לשיאו: אין עוד זמן להתעכב!

מה רבה ההפתעה בפסוק יא, עם שובה של דמות האל לסיפור: ברגע האחרון זה מונע ברחמיו את הטרדיה, ומורה לאברהם להימנע מהמעשה הנורא, תוך ציון לשבח של מסירותו של אברהם ועמידתו בניסיון. המתח שליווה את הסיפור, למן כותרתו בפס' א, נמוג סוף סוף. הגיבור האנושי התמיד בנכונותו עד הרגע האחרון, ואלוהים הוא שהתערב וביטל את ציוויו.

א"ה. האם מנסה התורה להכניסנו לסיפור מתח שלפני קריאת סיומו איננו יודעים את העומד לקרות? מקרא מלא דיבר הכתוב וְהָאֱלֹהִים נָסָה אֶת אַבְרָהָם (בראשית כב, א)! לפני כן קראנו כִּי בִיַּעֲזֶק יִקְרָא לְדָוִד זָרַע (בראשית כא, יב). הנסיון והמתח הם כלפי אברהם, אבל הלומד גם בפעם הראשונה יודע שיצחק עתיד לחיות. מה שאין כן למשל בפגישת יוסף עם אחיו, לפני מכירתו ואחריה, שם אפשר לתאר את המתח. אין כאן הפתעה. הקורא מצפה לראות מתי יקבל אברהם את צו הביטול.

לאור קריאה זו בסיפור העקדה, נשוב לקריאת ה'ניסיון הנעלם' של אברהם במשא ומתן על הכחדת סדום, שאף בו מתקיימת השפעה סגנונית על חוויית הקריאה: גם בסיפור זה מובנה מתח אשר מלווה את הקורא במרוצת הקריאה. כאן נבנה המתח הדומיננטי באמצעות נקיטה במספר הולך ויורד של צדיקים בסדום, שעצם הימצאותם בעיר תמנע את ההשמדה. דו-השיח נסוב על עיקרון מוסרי, שמוגדר בפי אברהם כבר בראשית המשא ומתן: לא ייתכן שימית האל צדיק עם רשע, שכן התנהגות כזו אינה מוסרית, ואינה נורמטיבית (יח:כה). האל עצמו מקבל את הנחת היסוד הזו, ולפיכך הוא נכון למשא והמתן המתפתח. מנקודה זו הקורא ממשיך במרוצת הסיפור, בהכירו בשתי הדמויות – אברהם ואלוהיו – הניצבות זו מול זו, ומטרה משותפת להן: למנוע את המעשה הבלתי מוסרי שבהשמדה קולקטיבית של צדיקים עם רשעים.

אברהם מבקש לחוס על סדום אם ימצאו בה חמישים צדיקים, והאל נעתר. אברהם ממשיך ומבקש להסתפק בארבעים וחמישה צדיקים, והאל נעתר. כך הסיפור ממשיך ומפרט באריכות יחסית, כיצד נעתר האל גם לבקשות אברהם העוקבות: להסתפק בשלושים, בעשרים, ואפילו בעשרה צדיקים. אצה לו הדרך לאברהם, ודומה כי אין סיבה שתמנע ממנו להמשיך את מגמת הפחתת מספר הצדיקים הנדרש כדי להציל את העיר, ולבקש את אלוהיו להסתפק בחמישה צדיקים, ואולי אף בצדיק אחד בסדום, כדי להימנע מהשמדת העיר. הקורא את הסיפור במרוצתו אף מפתח ציפייה להמשך כזה, וזאת משני טעמים: ראשית, מבחינה ספרותית; כל עוד לא גילה האל התגודות למגמה הנרקמת לאורך המשא ומתן, ניתן לצפות מאברהם שימשיך את המגמה עד שתחיל את הפטור מענישה קולקטיבית גם בעבור אדם אחד, ביודענו שלפחות איש אחד בסדום נחשב צדיק בעיני אברהם – הלוא הוא לוט בן אחיו. שנית, מבחינה מוסרית: העיקרון המוסרי שהתווה את המשא ומתן, ולפיו תימנע הענישה רשעים עם צדיקים, אמור לעמוד בתוקפו אף אם בעיר יש צדיק אחד בלבד.

לאור הציפייה שנבנתה במרוצת הקריאה, רבה ההפתעה – ואולי גם האכזבה – המלווה את קריאת פסוק לג: במקום להמשיך את המגמה האמורה, תם המשא ומתן בנוסחת סיום קלאסית: "וְאַבְרָהָם שָׁב לְמִקְמוֹ" (בראשית יח, ג). תחושת ההחמצה הזו, שבאובדן ההזדמנות להציל את העיר בזכות צדיק אחד שהיה בה, עשויה להתפרש ככישלון של אברהם. זאת על אף שבסופו של יום נשמר העיקרון המוסרי הפוסל המתת צדיק עם רשעים, ורווח והצלה עמדו ללוט ממקום אחר, משנשלחו המלאכים להצילו עם משפחתו, בפעולת חילוץ הרואית, מהעיר המושמדת. כך נמצא האל שומר על עקרונות המוסר והצדק, בעוד אברהם לא הצליח לקחת חלק במשימה שקיבל על עצמו. הוא נסוג בשיאו של הדו-שיח, ולא לקח חלק ביישום עקרונות המוסר האמורים.

א"ה. למה באמת לא המשיך אברהם? נלמד חורש"י (חומש ורש"י) אולי ימצאון שם עֲשָׂרָה (בראשית יח, גב) – על הפחות לא צדיק, אלא: דור המבול שמונה היו: נח וצניו ונשותיהם, ולא הצילו על דורם (ראה צ"ר מט, יג), ונעל תשעה על על ידי כרוף כזר בקש ולא מלא. אברהם ידע מראש שפחות מתשעה צדיקים לא יצילו את סדום, ובבקשו על עשרה גם תשעה נכללו.

להגיד שהיה כאן ניסיון שאברהם נכשל בו, אינו הגיוני.

בכל נסיון הוצבה לפני אברהם משימה, כאן נגזרה גזרה על סדום. אברהם לא נתבקש להתערב. יתכן שהתפלל על הערים יתכן שהתפלל לפחות על לוט. לא היה תפקידו של אברהם להציל את ארבע או חמש ערי הרשע.

לאור קריאתנו זו נשוב לשאלת המוצא: מדוע אם כך נפקד סיפור המשא והמתן בין אברהם ואלוהיו (יח:ג-לג) ממניין עשרת הניסיונות? להצעתנו, סיפור זה נעדר ממניין הניסיונות שבהם עמד אברהם, משום שאברהם לא צלח ניסיון זה. ברגע האמת, לאחר הבניית המתח בסיפור, השיח בינו ובין אלוהים מסתיים ללא סיבה נראית לעין. על אף הישגיו במשא ומתן – המרשימים כשלעצמם – פעולתו של אברהם לא תרמה ליישום העיקרון המוסרי שעליו התיימר להגן.

אם אכן סיפור זה מתאר כישלון של אברהם, כיצד ניתן להבין את הכללתו במחזור סיפורי אברהם, שמגמתו היא בוודאי להאיר את דמותו באור חיובי?

א"ה. התורה מספרת לנו את מעשי אברהם וכל האבות גם אם יש עליהם ביקורת. האור החיובי בא מאליו. וכאמור, תיאור הדברים ככשלון של אברהם, הם דברי הבל שעליהם המליץ איוב לאליופז חֲקֹץ לְדַבְּרֵי רוּחַ אוּ מֶה יִמְרִיץ בִּי תַעֲנֶה (איוב טז, ג)!

תשובה אפשרית לכך תימצא אם נקרא את סיפור הניסיון הנעלם שבפרק י"ח לא כניסיון כושל לעצמו, אלא כהטרמה לסיפור עקדת יצחק. קריאה כזו תגלה אולי שבדמותו של אברהם חלה התפתחות מהותית במהלך חמשת הפרקים שבפרשתנו; במסגרת תהליך זה, אברהם משיל מעליו את הספקות ואת העכבות בהתמודדות עם אלוהיו, עד כי בסופה של הפרשה, התמסרותו המוחלטת של אברהם מביאה את האל לחזור בו מהוראתו המפורשת, ולשבח את אברהם, כאומר 'ניצחתי בני'. ע"כ ד"ר עומר מינקה

א"ה. איפה רואה כאן הכותב התעלות של אברהם מעבר לתחילת הפרשה?

יט ז וַיֹּאמֶר אֶל-נָא אַחִי תִרְעֹ: שאלה שנשאלתי. לפי פיסוק הטעמים מתפרש אל נא אחי // תרעו. האם זה מה שלוט מבקש מאנשי סדום? משהו רצה לומר שכוונתו לעשות רע לבנותיו (עי' רמב"ן), לא מתקבל. חכמים מה אומרים?

דויד כוכב. כיוצא בזה שאלוני היום, בפסוק וְאַנְשֵׁי סְדֹם רָעִים וְחַטָּאִים // לֵה' מָאָד:

האם יש לטעמים משמעות בפירוש הפסוק? האם האתנחתא בא להפריד בין 2 החלקים ?

לי נראה ששני פסוקים אלו יש בהם רק משפט יחיד ללא הפסקת ענין, אלא שהטעמים על כרחך צריכים לעצור בשום מקום.

אליהוא. 'אחי' היא פנייה לאנשים, כאשר הפנייה בדרך כלל מחוברת לעיל. לכן, ההפסק בהכרח אחרי 'אחי'. והרעיון שלוט רצה להרע לבנותיו מוגוחד. אינני מאמין שמפרשנו הטוב חשב באמת בכיוון הזה. אולי שאל שאלה רטורית?

א"ה. דברי אליהוא אינם ברורים. לוט הציע את בנותיו לאנשי סדום להתעלל בהן. אבל זה לא מסתבר בפירוש מקרא זה, אלא מפורש בפסוק הבא. הרמב"ן תוקף את לוט על זה, ומנסה לתרץ למה התקפתו אינה מכוונת למעשה של הפילגש בגבעה.

'שחל'. התשובה בעיני כ"כ פשוטה כמ"ש דוד עד שאיני מבין השאלה. הטעמים כבולים לתיבות הפסוק. אם היה כתוב "אל נא תרעו, אחי" היו מפסיקים כך. עכשיו שנכנס "אחי" באמצע איך היית מציע להטעים?

שמעון קורץ. לולא הפנייה, היה לשון הפסוק "ויאמר, אל נא תרעו"; וע"כ היה טיפחא בתיבת 'נא'. בתוספת הפנייה 'אחי' בסדר זה של הפסוק אחרי 'אל-נא', נשאר המפסיק של טיפחא לפני סוף הפסוק 'תרעו'.

והכוונה ברורה, שיש לצרף את 'אל' אל הפועל 'תרעו' שבסוף הפסוק.

יט ח רַק לְאֲנָשִׁים הָאֵל אֶל תַּעֲשׂוּ דְבַר כִּי עַל כֵּן בָּאוּ בְּעַל קִרְיָתִי

הרב יצחק ישעיה וייס גאב"ד נוה אחיעזר 'טיפת דיו של רש"י'

ברש"י: האל, כמו הָאֵלָה. כי על כן באו, כי הטובה הזאת תעשו לכבודי על אשר באו בעל קורתני. תרגום בטלל שירותי, תרגום של קִרְיָה (מלכים ב, ו, ה) שירותה.

הקושי בדברי רש"י

א. דברי רש"י מורכבים משלשה חלקים, א. פירוש התיבה 'האל': כמו 'האלה'. ב. ביאור בקשת לוט מאנשי סדום: כי הטובה הזאת תעשו לכבודי על אשר באו בצל קורתני. ג. פירוש דברי התרגום: תרגום בטלל שירותני, תרגום של קורה שירותה. – וצריך לבאר: א. איזו הבנה מבקש רש"י לשלול בביאורו 'האל', כמו האלה. ב. לכאורה מבאר רש"י את הפסוק היטיב בלי קשר לתרגום, וא"כ מדוע העתיק רש"י את התרגום, וטרח לבארו. ג. אונקלוס תרגם כאן 'קורתני' [=קורה שלני] 'שירותני' [=שירותה שלני]. מה הוסיף רש"י בקובעו 'תרגום של קורה שירותה'.

ביאור התרגום לפי רש"י לדעת ה'מרפא לשון'

בספר החדש והמקיף על תרגום אונקלוס 'פרשגן'¹⁰ כתב: 'בעל קורתני, בטלל שְרִיתִי, כך בכל הנוסחים העתיקים. אבל לעיני רש"י עמד נוסח 'בטלל שְרִיתִי'. על פי זה כתב תרגום של קורה 'שְרִיתִי'. ואולם מכיוון ש'שְרִיתִי' במשמעות קורה אינה קיימת בארמית. פירש 'מרפא לשון' ופירוש אונקלוס למה"ר יחיא קרח זצ"ל, בתוך 'כתר תורה-תאג', ירושלים תש"ס] שכוונת רש"י לפרש קורה מלשון 'כשורא' בארמית. ותמה: אם כך, היה לו לתרגם בטלל כשורתי וכעין תרגום יונתן 'טלל פְּשֻרָא הָדָא דִּי לִי'. כי הכ"ף היא שרשית. לכן סבר והמרפא לשון שאונקלוס אינו מתרגם, אלא מפרש את כוונת הביטוי 'בא בצל קורתני' בהוראת 'באו לחסות בביתי', וזהו 'בטלל שְרִיתִי', 'בצל חנייתני'. – לדברי 'פרשגן' שלשה קושיות ל'מרפא לשון' על רש"י, א. גירסת רש"י 'שְרִיתִי' בניגוד לנוסח העתיק 'שְרִיתִי'. ב. לא מצינו ש'שְרִיתִי' פירושו קורה. ג. אם כוונת רש"י ל'כשורא' היה התרגום צריך להיות 'בטלל כשורתי'. ומכח קושיות אלו מבאר ה'מרפא לשון' את אונקלוס בניגוד לדעת רש"י.

הקושי על דברי ה'פרשגן' בשם 'מרפא לשון'

ולא הבנתי מניין שרש"י מפרש 'שירותני' מלשון 'כשורא', ומניין שרש"י גרס באונקלוס 'שְרִיתִי' ולא 'שְרִיתִי', והרי ברוב הדפוסים העתיקים של רש"י נדפס 'בטלל שירותני' וכן הוא בתרגום בדפוס ויניציאה רעח ורפא. באחרים לא בדקתי, ובסוף הדיבור 'שירותה', ונדפס 'שריתא'. שאי אפשר לנקדם 'שְרִיתִי'. ורק בדפ' מנטובא ואלקבץ: 'שירותני'. ומניין שיש הבדל במשמעות המתבטא בצורת הניקוד.

בטלל שְרִיתִי

א"ה. בסביוניטה [יש לציין שבדפוס זה התרגום הוא בטעמים, ומשום מה השעימו שריתי מלעיל] ברש"י מהדורת מפעל הכתר של בר-אילן: "בטלל שְרִיתִי" (ת"ל), תרגום של 'קורה': 'שְרִיתִי'. וגם בתרגום של מפעל הכתר: בטלל שְרִיתִי: וכן במכון ממרא ע"פ התאג'.

ובדקתי ב'מרפא לשון', וראיתי שאינו מתייחס כלל לרש"י, וכל דבריו נסבים על האונקלוס. כמו כן אינו מזכיר כלל שיש משמעות שונה ל'שְרִיתִי' ו'שְרִיתִי'. וזה 'פרשגן' השמיט תחילת דבריו. אלא שתמה על אונקלוס: 'למה לא אמר בטולא דשריתי. והיאך נקרא הקורה שריתא, שלא יתכן שתהיה שם עצם מלשון כשורא שבדברי רז"ל, שאם כן היה לו לומר בטלל כשורתי, שהכף שרשית בשם כשורא. ונראה כי תרגום קורה שריתא הוא שם תואר נגזר מלשון מחסה ומנוחה, כמ"ש בשופטים (ט, טו) באו חסו בצל, ות"י שרו בטולי. ופירוש בטלל שריתי כמו בצל מחסי שהכוונה בו כמו חסו בצל כנפי... שם קורה הוא משל או שם מדה וכלי לכח המחסה והמנוחה, ולכן לא אמר בטולא דשריתי'. – ולא מצאתי ב'מרפא לשון' את ה'בצל חנייתני', שהביא ב'פרשגן' בשמו.

מקור תרגום 'קורה' 'שְרִיתִי'

ותמהני על מה שכתב ה'מרפא לשון': 'והיאך נקרא הקורה שריתא, שלא יתכן שתהיה שם עצם מלשון כשורא שבדברי רז"ל', מי הגיד לו ששריתא חייבת להגזר מתיבה אחרת. ואף שבדרך כלל משמשת המילה 'כשורא' כתרגום 'קורה', וכן במלכים (ב, ה, ב) וְנִקְחָהּ מִשָּׁם אִישׁ קוֹרָה אֶחָת, תורגם גבר כשורא חדא, אולם שם (ה, ה) מְפִיל תְּקוּרָה, תורגם 'מחי בשריתא'. הרי שקורה מתורגמת בשתי הצורות.

¹⁰ א"ה. הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן ז"ל.

והתרגום ורש"י כאן מביאים את הצורה השניה. וכן מובא בגמ' (עירובין קב, א) ההוא 'שריתא' דהוה בי רבי פדת, דהוה מדלו לה בי עשרה ושרו לה אדשא, ופירש רש"י שריתא, קורה, כמו בעל קורתי בטלל שרותי. בי עשרה, כלומר, משאוי עשרה בני אדם היה בה, ואפילו הכי לא אסר עליהו לסומכה בלילה ועל הדלת, שלא יפתחוה גנבים. והעתיקוהו הראשונים שם. ובערוך ('שר' העשירי): 'בבראשית רבה (סח, יב) ויחלם, זיל מני עשרין שריין בכריסא דביתך. איש קורה אחת תרגום גברא שרי חדא וולפנינו 'כשורא', כמו שהבאתי לעיל. בעל קורתי בטלל שירותי. וכן הוא בסיפור זה בירושלמי מעשר שני (ד, כז, א) 'עשר שריין'. אך בבבלי (ברכות נו, ב) גרס 'כשורא'. ובמיוחס לרש"י על המדרש שם: 'שריין הן קורות, כמו שריתא, ויהי האחד מפיל הקורה, מתרגמינן מחי בשריתא'. ובערוך השלם, ציין שבתרגום למלכים (א, ו) בכל תיאור בניין הבית קורה קרויה שריתא וברבים שריתא, ובקובץ 'שמי קורה' שריתא, ובסמיכות 'שרית ארזיא'. ובתרגום יונתן (במדבר לה, כ) 'שריתא'. – כך שברור שקורה קרויה בארמית הן שריתא והן כשורא, ושריתא היא קורה כבדה ביותר.

'קורות' שונים ותרגומיהם

למעשה מצאנו בחז"ל שלהכנת קירות ותקרה היו משתמשים בכמה סוגי קורות, ואציין כמה מהם: א. כשורא, הוא תרגום 'קורה' ברוב המקומות, וכנראה כולל את כל סוגי הקורות. ב. מריש, תרגום של וטור כרתת ארזים (מלכים א, ו, לז) וסדרא חד דמריש אעי ארזא. והוא קורה הקבועה בקיר לחיזוקו ובראש הקיר ועליה נשענים קורות התקרה. כמו דתניא (בבא קמא סז, א), [ו]צלעות הבית והעצים (יחזקאל מא, כו) צלעות הבית אלו המלטטין, והעובים אלו המרישות. ג. מלטט, הוא צלע כנ"ל, וביאר רש"י בב"ק (שם) שנותנים נסרים סביב פתחי חלונות ופתחין ובמקום חורי קיבוע הקורות. – שהם קרשים דקים, ומשמשים לסתימת רווחים בכותל, וגם בגג. ד. אמלתרא. כמו ששנינו (מידות ג, ז) חמש אמלתראות היו שם, ופי' הר"ב 'קורות מצוירות ומכוירות' ובמקדש היו מעל פתח ההיכל. ה. הנתוכין, שהוא תרגום של גבים (מלכים א, ו, ט) וכתב רש"י: גבים ושדרות בארזים, שתי תקראות אחת עשויה לנוי מלמטה, ואחת של לוחי ארזים מלמעלה, של גבים היא התחתונה, ותירגם יונתן 'בהנתוכין', ולא ידעתי מה הן. ושמעתי משמו של רבי מנחם זצ"ל שהם נסרים ארוגים נאים כמין צורה, וקורין לו בלשוננו צילי"ר, ובלשון אשכנז הימל"י, והיא לשון שמים, 'שמי קורה'. ואני אומר שהם לבנים חלולות, והם כחצי קנה עגול שעושין לכסוי בתים וכו'. ושדרות, לוחי ארזים סדורים למעלה מן הגבים לדריסת הרגל כשעולין לראות בבדק הבית, וכן תירגם ושדרות בארזים, ועילא מנהון סידרא דריכפת רישי (שריא) [שריתא] ארזיא. ו. שריתא, הוא קורה הגדולה האמצעית שסומכין עליה את קורות העליה הרגילים, ובבית גדול מניחים כמה שריתא.

הסבר שינויי התרגום של 'קורה' בסיפור אלישע

הבאתי לעיל שבסיפור נס נפילת הגרזן של בני הנביאים של אלישע, מופיעים שני תרגומים ל'קורה'. בפסוק (מלכים ב, ו, ב) גלכה נא עד תירדן ונקחה משם איש קורה אחת מתורגם [במהדורות שלנו] 'כשורא חדא', ובפסוק (שם ה) ויהי האחד מפיל הקורה מתורגם 'מחי בשריתא'. וראיתי להגה"ק הצמח צדק באור תורה שיר השירים (עמ' קעו) שביאר באריכות ההבדל בין שתי התרגומים, ואכמ"ל בדבריו. אך לאור מה שהבאתי ההסבר פשוט. בני הנביאים רצו לבנות בית מעצים, לכן אמרו נקחה משם איש קורה אחת, כלומר כל אחד יחטוב קורה אחת מכל סוגי הקורות הנחוצים לבנין. הן בינונים לקירות ולתקרות, הן קטנים לצלעות, והן גדולים למרישין, והן גדולים ביותר [שריתא] לסמוך עליהם את כל קורות הבית. אחד קטנים לצלעות, ולכך נכתב 'קורה' ותירגם יונתן בסתם 'גבר כשורא'. אולם נפילת הגרזן אירעה למי שהיה מפיל 'הקורה' בה' הידיעה, כלומר קורה מיוחדת. וביאר יונתן שהיתה זו 'שריתא', דהיינו 'הקורה' החשובה והידיעה שהיא המעמדת את כל הגג, והיא קורה גדולה וכבדה ביותר, לכן נשמט הברזל מידו.

הקושי בפירוש 'צל קורתי'

ולכאורה קשה בפרשתינו. אם נפרש 'צל קורתי' כפשוטו 'קורה שלי', שהיא קורה אחת, וכפי שמפורש בתרגום יונתן 'טלל כשורא הדא' (ויש גורסים 'חדא') דילי' [=צל קורה זו] [אחתי] שלי. צריך ביאור, הרי תקרת

הבית מורכבת מקורות רבים, והיה צריך לומר 'צל קורותי'. שהרי המלאכים באו בצל כל קורות הבית. – ונראה שמסיבה זו ביארו בתנחומא (בובר, וירא כב) מלמד שבקש להכניס לביתו ולא הניחה לו אשתו, מה עשה הכניס לתוך הקורה שלו. ובהערות שם הביא שכן הוא במדרש רבה (ג, ו) מלמד שהטתה את הבית עליהם, אמרה ליה אם בעית מקבלתון קבל בחלקך. ובמיוחס לרש"י (שם) הביא את התנחומא הנ"ל, ופירש על פיו את המדרש: 'כלומר שלא רצתה לקבלם בחלקה אלא הטתה הבית לצד אחד, כלומר חלקה לשני חלקים ואמרה לא לקבלם בחלקה'. ובמתנות כהונה כתב: 'ופירשו אשתו נטתה הבית ומנעה אותם מלהכנס לתוך הבית, ולנו בצל קורה אחת משלו'. וכע"ז מדרש אגדה (בובר) מלמד שאמרה לו אשתו, אנשי העיר נמנעו מלקבל אורחים, ואתה מכניסם לבית, רצונך שיהרגוך ויהרגוני, ואם אתה רוצה לקבלן חלוק עמי הבית, ויהיו האורחים בחלקך, על כן נאמר בצל קורותי. – לכאורה פירשו 'קורותי' קורה שלי ולא של אשתי, ועדיין היה צריך לכתוב קורותי ולדרוש ולא קורותיה. ורק למתנות כהונה מיושב שבאו בצל קורה אחת).

משמעויות אחרות ל'קורותי'

נראה שמחמת קושי זה הוציאו חז"ל והראשונים תיבת 'קורותי' מפשוטה, כמו שאמרו במדרש (רבה שם): בצל קורותי, לא באו בזכותי אלא בזכותו של אברהם. ופירש במתנ"כ 'דרש על קורותי, לשון צילי ומגיני'. ובידי משה ועץ יוסף 'שמגין עלי בצל הקורה'. וברש"י שאברהם נמשל במדרש לקורה. ואולי אף מה שכתבו המדרשים הנ"ל 'קבל בחלקך' ו'קורה אחת', פירשו 'קורותי' מעין 'עלית המקרה' (שופטים ג, כ), שהוא מקום מחוץ לבית להקר בו בימי החמה.

משמעויות אחרות ל'שריתי'

בבואנו להעזר באונקלוס שתרגם 'קורה' 'שירותי' או 'שריתי', נמצא בערוך בערכי 'שר' מספר ערכים המתאימים ל'צל קורותי'. 'שור, חומה' [=מלשון קיר, שהסתופפו בצילון]. 'שר, השיראין, שש' [=משי, מלשון קור, בצל אהל משיראין]. 'שר, מישראל ריפתא' [=פריסת המוציא]. ו'שר, שירותא' [=סעודה-משתה, בצל סעודתיו]. 'שר, שירוי' [=ראשית]. – בצל ראש משפחתי, מקביל לדרשת 'קורה' על אברהם. ובמוסף הערוך הוסיף 'שר, שכן-נח'. וממנו 'מישראל, מחנה', כמו שרבי אליהו בחר במתורגמן בערכו, לשכון בצילון. – כל האפשרויות האלו ניתן לפרש בהם בצורה כל שהיא את 'צל קורותי'.

פירוש הפסוק על פי המדרש

והנה במדרש (רבה ג, ו) פירשו את הפסוק שלפנינו: לאנשים האל, הקשות וקשות, לשון קושי – מיוחס לרש"י, אלוהות הן אלו. וכלומר חזקים הם אלו. כמו וְאֵלֵי הָאָרֶץ (מלכים ב, כד, טו, יחזקאל יז, יג) – מיוחס לרש"י. וכן הוא ביבמות (כא, א) פל' התועבת הָאֵל עָשׂוּ אֲנָשֵׁי הָאָרֶץ (ויקרא יח, כז), האל, קשות, מכלל דאיכא רבות וכו'. ומאי משמע דהאל לישנא דקשה הוא. דכתיב ואת אילי הארץ לקח¹¹ – ובמהרז"ל כתב שתיבת 'האל' מיותרת, שבהם מדבר. כי על כן באו בצל קורותי, לא באו בזכותי אלא בזכותו של אברהם. ד"א כי על כן באו בצל קורותי, מלמד שהיטת את הבית עליהם, אמרה ליה אין בעית מקבלתון קבליננהו בחולקך וביארתי לעיל.

א"ה. יש לציין שגם לקמן בתחילת תולדות כו ג פירש רש"י האל – כמו הַאֵלָה.

תשובת הר"י וייס נר"ו: ונראה שהוצרך לכך כי גם שם נדרש בבראשית רבה (סד, ג): פִּי לָךְ וּלְזַרְעֶךָ אֶתְּן אֶת כָּל הָאָרֶץ הָאֵל, קשות, כמא דאת אמרת וְאֵת אֵילֵי הָאָרֶץ לָקַח.

מסקנת הדברים: פירוש הפסוק על פי רש"י

¹¹ א"ה. יש שני מקראות המדברים על גלות יהויכין. אחד מהם במלכים המספר את סיפור המעשה ואחד ביחזקאל, אשר נותן נבואה המתארת את הגלות הזו. המקרא במלכים: וַיִּגַּל אֶת־יְהוֹיָכִין בְּבִלְהָ וְאֶת־אִם הַמֶּלֶךְ וְאֶת־נָשָׁי הַמֶּלֶךְ וְאֶת־סֶרְיָסוֹ וְאֶת אֹלֵי הָאָרֶץ הוֹלִידוּ גוֹלָה מִירוּשָׁלַם בְּבִלְהָ: המקרא ביחזקאל ופסוקים לפניו [יא] וַיְהִי דְבַר־ה' אֵלַי לֵאמֹר: [יב] אֶמְרָנָא לְבֵית הַמְּוִי הֵלָא יִדְעַתֶּם מֶה־אֵלָה אֲמַר הִנֵּה־בָא מֶלֶךְ־בָּבֶל יְרוּשָׁלַם וַיִּקַּח אֶת־מֶלֶכָהּ וְאֶת־שָׂרֶיהָ וַיָּבֵא אוֹתָם אֵלָיו בְּבִלְהָ: [יג] וַיִּקַּח מִזֶּרַע הַמְּלוּכָה וַיִּכְרֹת אֶתוֹ וַיָּבֵא אֶתוֹ בְּאֵלָה וְאֶת־אֵילֵי הָאָרֶץ לָקַח: [יד] לְהוֹיֹת מִמֶּלְכָהּ שְׁפָלָה לְבִלְתִּי הַתְּנַשָּׂא לְשִׁמָּר אֶת־בְּרִיתוֹ לְעַמְּהָ: הגמ' ביבמות מכוונת למקרא ביחזקאל.

רש"י כדרכו העדיף לפרש על פי הפשט, 'קורתי' 'קורה שלי', ולא 'קורה' אחרת מהרשימה הנ"ל. ולא ראה כל קושי במה שהזכיר רק קורה אחת, שהרי כאמור כל הקורות לסוגיהן המרכיבים את התקרה, נשענים על קורה גדולה אחת, ששמה 'שירותא', ועל שם שתחת צילה יושבים מכונה הבית 'צל קורתי'. – על כן מפרש רש"י תחילה: האל, כמו האלה. ואין צריך לפרשו כמדרש מלשון קושי וחוזק או אלוהות. כי על כן באו, כי הטובה הזאת תעשו לכבודי על אשר באו בצל קורתי, תרגום בטלל שירותי. כלומר, בצל קורה ממש, שהיא ביתי. ולא כאחד מהפירושים הנ"ל. אך מאחר והתרגום השגור של קורה הוא 'כשורא', וכאן תירגם 'שירותי', נוכל לחשוב שהתרגום אינו מתכוון לקורה כפשוטו, אלא לאחד מפירושי 'שר' הנ"ל. לכן הודיענו רש"י: תרגום של קורה (מלכים ב ה, ה) שירותה. ושם מדובר בחטיבת 'קורת עץ', ולא דבר אחר. לכן גם כאן הכונה 'קורה שלי' בסמיכות 'שירותי', והיא הקורה המרכזית הנ"ל האוחזת את כל התקרה.

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/qilyonot.aspx>

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

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

אם אתה מתעניין

בהגטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשים (בחנם)

לקבלת דוא"ל בנושאים לשוניים

בכתובת: franklashon@gmail.com

☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכותגים ☺