

היבטים לשוניים בפרשת משפטים עט

דקדוקי קריאה והדרכה לקורא בפרשת משפטים בהפטרה ובראשון של תרומה

כא ד וילדה לו: געיה ביו"ד ולמ"ד בשווא נע, הקורא נח משבש את המשמעות¹. לו: הלמ"ד רפויה
כא ו ורצע: יש להשמיע את העי"ן בסוף מילה, הקורא בה"א משבש את המשמעות
כא ח אס-רעה: להקפיד על קריאת העי"ן, שלא יישמע מלשון ראייה. כתיב: לא קרי: לו²
כא ט יעדנה: היו"ד בחירק מלא, אין לבטא שווא במקומו
כא יב ושמתי: הטעם בתי"ו מלרע
כא טו ומכה אביו ואמו מות יומת: ההפסקה העיקרית בטפחא, יש להחיש את קריאת התיבה ואמו להסמיכה לתיבה שלפניה וכן הדבר בפסוק יד וכי-יזד איש על-רעהו להרגו בערמה וכן הוא בהמשך יז ומקלל אביו ואמו מות יומת
כא כה פויה: הוא"ו בחירק חסר, יו"ד בדגש חזק מנוקדת בקמץ, לא: פויה
כא כט שור נגח הוא: דגש חזק בגימ"ל שהוא שם תואר לשור ולא תאור פעולה בעבר שאז הניקוד היה צריך להיות נו"ן בקמץ וגימ"ל בפתח וללא דגש חזק בגימ"ל: נגח³
כא לא יעשה לו: טעם נסוג אחור לעי"ן ודגש חזק בלמ"ד מדין אתי מרחיק
כא לג ונפל-שמה: געיה בנו"ן
כא לה וכי-יגף שור-איש: לפי קורן ותורה קדומה, תיבת וכי-יגף מוטעמת במרכא, ברויאר ואחרים, בדרגא וכן צריך לקרוא⁴
כב ח על-שלמה: שי"ן שמאלית
כב יט לאלהים: הלמ"ד בקמץ, לא בצירי!
כב כא תענון: יש להקפיד על הדגש בנו"ן, מלשון ענוי וכן הוא הדבר בהמשך
כב כו ושמעתי: במלרע! הקורא במלעיל משנה משמעות
כג א אל-תשת: במלעיל
כג ג תהדר: הה"א בשווא נח והדל"ת בדגש קל מדין בגד"כפת אחרי שווא נח, אין לקרא 'תדר'
כג ד איבך: אל"ף בחולם, יו"ד בחירק קטן (חסר) ובי"ת בשווא נח, יש לקרא: א – יב – ד
כג ח כי השחד יענר פקחים ויסלף דברי צדיקים: להיזהר מהפסוק המקביל דברים טז יט כי השחד יענר עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים

¹ הגעיה ביו"ד איננה בכ"י לנינגרד, בעיקר צריכים להזהר כאן מי שאינם מבחינים בין קמץ לפתח.
² בספר תורה קדומה, בחלק הדקדוק מציין המחבר כי בעדה התימנית נוהגים להבדיל בין השניים ע"י הארכה קלה בקריאת לו לעומת לא, שהצליל נחתך ע"י האל"ף. לנו הבחנה זו איננה מוכרת.

³ כבר דננו סביב הנושא של צירוף הטעמים "תלישא קטנה קדמא גרש" (לרב מוכר בשמו המשובש: קדמא ואזלא או אזלא גרש), האם הקדמא קרובה יותר לתלישא או לגרש? ובכן, לפעמים כך ולפעמים כך, במקרה שלנו: שור נגח - הוא.

⁴ על פי כללי משרתי התביר היה ראוי להיות מוטעם במרכא שהרי הברה אחת בלבד מפרידה בין הברת התביר לבין הברת משרתו: וכי-יגף שור-איש. עיין בספר טעמי המקרא של ר"מ ברויאר עמ' 92 שיש שלושה עשר חריגים, וכאן אחד מהם. וכבר הבהרנו שמחלוקת בין קורן (היידנהיים) לברויאר אינה בין כוחות שווים. מה גם שהדרגא הוא המקובל והמרכא נראה כהגהה מסברא. גם בתנ"ך ירושלים תשי"ג [העולה בדיוקו על קורן שיצא לאור כעשר שנים אחריו] בדרגא.

כג טו כִּי-בֹו יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם: הַטַּפְחָא בְּתִיבָה כִּי-בֹו

כג טז בְּאֶסְפָּרָה: הָאֵלֶּף בְּקִמְצָא קֶטֶן וְהַפֿ"א דְּגוּשָׁה

כג כ וְלֹהֲבִיאָהּ: וְאִ"ו בְּשׁוּוֹא נֶע, גְּעִיָּה בְּלִמְ"ד בְּפִתַּח, הָעֵמֶדָה קִלְה בְּבִ"ת בְּגִלְל הַמּוֹנַח. יֵשׁ לְקִרְאָה: וְלִ-הִבִּי-אָדָּה

כג כא אֶל-תִּמְרָה בֹו: טַעַם מוֹנַח בְּמ"ם, אִין הוּא נִסּוּג אַחֲרֵי לִתִּי"ו

כג כג וְלֹהֲבִיאָהּ: גְּעִיָּה מִתַּחַת לִוְאִ"ו הַמּוֹרָה עַל הָעֵמֶדָה קִלְה וּמֵאֲפִשֵּׁר הַגִּיָּה נִכּוֹנָה שֶׁל הַהִ"א הַחֲטוּפָה לִמְנוּעַ הַבִּלְעָתָה. וְהַכֹּחַדִּיתִי: הַכֿ"ף בְּשׁוּוֹא נַח עַל אֶף הַקּוּשִׁי בְּקִרְיָאתָה הַחִי"ת שְׁלֹאֲחִרְיָה, הַתִּיבָה מוֹטַעֲמַת בְּטַעַם סוֹ"פ לֹלָא מִשְׁרָתִים אוֹ מִפְסִיקִים לִפְנֵיָה וְאִין לְהֵאֲרִיךְ בַּהִ"א כֵּאִילֹו מוֹטַעֲמַת בְּטַפְחָא

כג כד תַּעֲבֹדִם: תִּי"ו בְּקִמְצָא גְדוֹל, הָעִי"ן בְּקִמְצָא קֶטֶן

כג כה וְהִסְרָתִי: בְּמִלְרַע, גְּעִיָּה בּוֹאִ"ו לִמְנוּעַ הַבִּלְעָתָה הַהִ"א

כג כז וְהַמְתִּיל: וְאִ"ו בְּשׁוּוֹא נֶע (אִין לְקִרְאָה שֵׁם פִּתַּח), דָּגֵשׁ חִזַּק בְּמ"ם וְהַטַּעַם בְּתִי"ו

כג כט וְרִבְּהָ: הַטַּעַם בְּבִ"ת, מִלְרַע

כג לב וְלֹאֲלֵהֶם: אִין לְהַשְׁמִיעַ אֶת הָאֵלֶּף, לְקִרְאָה 'וְלֹלֵהֶם'

כד י וְכַעֲצָם: הַכֿ"ף בְּשׁוּוֹא נַח

כד יב וְהִיָּה-שֵׁם: הַהִ"א בְּשׁוּוֹא נַח

הַפְטָרָת מִשְׁפָּטִים יִרְמִיָּהוּ לִד ח-כב לַג כה-כו:

לִד ח יִרְמִיָּהוּ: הַמֿ"ם בְּשׁוּוֹא נֶע וְלֹא בַחִירָק

לִד ט חֲפָשִׁים: הַחִי"ת בְּקִמְצָא קֶטֶן, כֵּן הַדְּבָר בְּהַמְשָׁךְ הַפֶּרֶק. עֲבָד-בָּם: הַבִּי"ת בְּקִמְצָא קֶטֶן. בִּיהוּדִי: הַבִּי"ת בַּחִירָק מֵלֵא, אִין לְבִטָּא שׁוּוֹא נֶע תַּחַת הִי"ד

לִד יד וְעַבְדָּהּ: הַבִּי"ת בְּקִמְצָא רַחֵב וְהַדִּל"ת אַחֲרֵיהָ בְּשׁוּוֹא נֶע. אֶת-אֲזָנָם: הָאֵלֶּף הַשְּׁנִיָּה בְּקִמְצָא קֶטֶן

לִד כב הַנָּגִי: עַל אֶף הַקּוּשִׁי, נוֹ"ן רֵאשׁוֹנָה בְּשׁוּוֹא נַח

לַג כו יִשְׁחָק: בְּשִׁי"ן שְׁמַאלִית וְלֹא בְּצַדִּי כְּבִדְרָךְ כֻּלָּל

רֵאשׁוֹן שֶׁל תְּרוּמָה:

כַּה ג זָהָב וְכֶסֶף: יֵשׁ לְהַקְפִּיד עַל הַפְּרָדָת הַתִּיבּוֹת וְכֵן בְּהַמְשָׁךְ פֶּס' ה: אֵילָם | מְאָדָּמִים וְעֶרְתָּה

| תְּחָשִׁים

כַּה ה מְאָדָּמִים: הָאֵלֶּף בְּקִמְצָא חֲטוּף

כַּה ח וְעִשְׂוֹ לִי: טַעַם מִרְכָּא נִסּוּג אַחֲרֵי לִעִי"ן

כַּה י וְאִמָּה: אֵלֶּף פִּתּוּחָה וְדָגֵשׁ חִזַּק בְּמ"ם לְהַבְדִּילֹו מִשְׁפַּחָה עֵבְרִית

כַּה יב וַיִּצְקֶתָ לָּו: טַעַם מוֹנַח נִסּוּג אַחֲרֵי לְצַדִּי וְדָגֵשׁ חִזַּק בְּלִמְ"ד

כַּה יד עַל צִלְעָתָהּ הָאֶרֶץ: טַפְחָא בְּתִיבָה עַל

כַּה טז אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ: אִין לְסִיִּים אֲשֶׁר - אֶתֵּן אֵלֶיךָ

כא א ואלה המשפטים אשר תשים לפניך טיפת דיו של רש"י – הרב ישעי' יצחק וייס נר"ו
גאב"ד נוה אחיעזר

פרשת משפטים – ואלה המשפטים

וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵי־ךָ. ברש"י: ואלה המשפטים, כל מקום שנאמר אלה פסל את
הראשונים ואלה הוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני.

מקור הדרש שהמשפטים מסיני

ואלה המשפטים, מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני. והוא ממכילתא דרבי ישמעאל (כאן):
ואלה המשפטים, ר' ישמעאל אומר, אלו מוסיפין על העליונים, מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני. ובמשנת רבי
אליעזר⁵ (זו, עמ' 308): ר' יהודה אומר המשפטים נתנו לישראל במרה, קודם מתן תורה, שנאמר (שמות טו, כה) שָׁם שָׁם
לוֹ חֶק וּמִשְׁפָּט וְשָׁם נִסָּהוּ. ר' ישמעאל אומר בסיני ניתנו להם, שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניך. כל
מקום שנאמר אלה, חוץ מן הראשונים, ואלה, מוסף על הראשונים. כאן שנאמר ואלה, מוסף על הדברים העליונים.
מה העליונים, הדברות, מסיני, אף המשפטים מסיני. וכן הוא [אומר] זְכָרוֹ תוֹרַת מֹשֶׁה עֲבָדִי (מלאכי ג, כב).

הקושי בדרש זה

והאריכו המפרשים בכוונת המאמר, שהרי כל המצוות נאמרו מסיני (תו"כ ריש בהר). ובפרט קשה שכל הפסוק 'ואלה
המשפטים' מיותר, שהרי לעיל מיניה כתיב וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (שמות כ, יח) וגו', וא"כ לאחר
שכתב וְלֹא תַעֲלֶה בְּמַעֲלֹתַי עַל מִזְבְּחִי (שמות כ, כב), היה יכול להמשיך מיד 'כי תקנה עבד עברי', והייתי יודע שפרשה
זו נוספת על הראשונות ונאמרה מסיני.

ביאור הדרש

ולולי דמסתפינא אמינא שכוונת חז"ל פשוטה, דהנה בין ז' מצוות בני נח נמנית מצות דינים, והיא שמצווים בני נח
לחוקק חוקים מדעתם, לקבוע סדר ביחסים שבין אדם לחברו, ולהעמיד שופטים ושוטרים שידינו את העוברים על
חוקים אלו ויענישום. והיה מקום לחשוב שגם ישראל נצטוו כן, וכל המצוות שבין אדם לחברו הם הסכמות שהסכים
משה מדעתו. ואם כן כשאמר הקב"ה למשה ואלה המשפטים אשר תשים לפניך, היה מקום לפרש שהכוונה
שמצווה מצות 'משפטים', שהיא מקבילה למצות 'דינים' של בני נח, דהיינו שישים כפי רוחב דעתו משפטי בין אדם
לחבירו לפניך, ומכאן ואילך כל המשך הפרשה הם דברי משה מדעתו. על כן באו חז"ל והדגישו לנו 'ואלה מוסיף על
הראשונות', כי בישראל אף המשפטים נאמרו מסיני, ולא ח"ו שתיקנו משה מדעתו.

מצוות שכליות גם הם מפי הגבורה

וכעין דבריי מצאתי בביאורי מהרא"י (לבעל תרומת הדשן): אע"ג דפרשה זו סמוכה ממש לפרשת מתן תורה מסיני,
איצטרך קרא לרמז לנו דמצוות שנמצאות בפרשה זו מסיני מפי הגבורה באו, לפי שרוב אלו מצוות שהשכל מחייב
אותם יותר משאר מצוות אלקיות וליישוב העולם ומנהגו שנצטוו, הייתי אומר משה מדעת עצמו סדר אותם, ופירש
דקדוקים לפי סדר מנהג העולם, בא הכתוב ורמז שכולם מפי הגבורה מסיני נצטוו.

ההבדל בין ה'דינים' שתיקנו בני נח ל'משפטים' שנאמרו מסיני

ובאברבנאל: ואין יתכן זה בענין המשפטים משור עד חמור עד שֶׁה (שמות כב, ג) עד שֶׁלֹמָה⁶ ועסקי בני אדם, שעליהם
נאמר אֵךְ הֶבֶל יִהְיֶינָה יַעֲבֹר וְלֹא יִדַּע מִי אֶסְפֶּם (תהלים לט, ז). ומה המעלה הזאת למשפטי ה' אמת על מה שהיה במצות
בני נח ומשפטי שאר האומות, שעליהם נאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניך, כאלו היתה ידיעה העליונה
נתנה האלהים להם לבדם. ואמרו חז"ל לפניך ולא לפני הדיוטות. ומה שראוי שיאמר בתשובת זה הוא, שהמשפטים
האלהיים יובדלו משאר המשפטים של בני נח ושל שאר האומות בשני הבדלים עצומים. האחד מצד טבע המשפטים
עצמם, שהאלהיים כוללים דברים אחדים מה שלא ימצאו במשפטי האומות. והשני מצד הגמול והשכר הנתן לשומר
המשפטים האלהיים מאדון הכל יתברך שמו, מה שאין כן במשפטים ההסכמיים מבני אדם, כי אין בהם זולת תקון
המדינה והקבוץ, ואין בהם שכר ולא גמול ניתן מהאלוה יתברך על שמירתם זולת תועלת עצמם. ע"כ מהאברבנאל.
ע"כ טיפת דיו של רש"י.

כא ב כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם:

שיחת הרב אביגדור נבנצל נר"ו משפטים עב

כהמשך למתן תורה פותחת פרשתנו במשפטים ודינים שרובם עוסקים ב'בין אדם לחברו'.
המצווה הראשונה היא שילוח עבדים: "כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם".

⁵ ברש"י השלם הביאורו בשם ברייתא דל"ב מידות, ולא מצאתי שם.

⁶ א"ה. נתחלף לו לרב אברבנאל הפסוק של גנב שלא כתוב בו 'שֶׁלֹמָה' בפסוק של טוען טענת גנב על שור על
חמור על שֶׁה על שֶׁלֹמָה (שמות כב, ח), אלא ששם כתוב על ולא עד. אבל יתכן שלא נתחלף לו אלא שמשלב את שני
הפסוקים הדנים בגנבה.

והדבר תמוה: מדוע התורה פותחת בדינים השייכים לעבד עברי? הרי כידוע אין דין עבד עברי נוהג אלא כשהיובל נוהג, והיובל התחיל לנהוג רק לאחר כיבוש וחילוק הארץ, דהיינו ארבע עשרה שנה לאחר שעם ישראל עברו את הירדן; נמצא שדינים אלו יכנסו לתוקף רק בעוד חמישים וארבע שנים (ארבעים שנה במדבר ועוד ארבע עשרה של כיבוש וחילוק הארץ) מה אם כן כל כך נחוץ כעת לדעת את פרטי המצוות הללו? שמא תאמר שבני ישראל אינם יודעים עדיין על הגזרה העתידה לבוא עליהם – ארבעים שנה במדבר, אולם אם לפנייהם אין זה גלוי, לפני קב"ה ודאי גלוי וידוע. כך שואל מו"ר הרב נבנצל שליט"א. יתירה מזו: הנביא ירמיהו אומר: "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲנֹכִי כָרַתִּי בְרִית אֶת אֲבוֹתֵיכֶם בְּיוֹם הוֹצֵאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֵאמֹר: מִקֵּץ שְׁבַע שָׁנִים תִּשְׁלְחוּ אִישׁ אֶת אָחִיו הָעֶבְרִי אֲשֶׁר יִמְכָּר לָךְ..." (ירמיהו לד, יג-יד).

מדייק הרב: 'מארץ מצרים מבית עבדים' אמור להיות דבר אחד, כלומר 'מארץ מצרים אשר היינו שם בבית עבדים'; אם כך מדוע יש טעם זקף קטון – שהוא טעם מפסיק – בין 'ארץ מצרים' ל'מבית עבדים'? אלא ללמדך שעוד בהיותם בארץ מצרים הקב"ה ציווה למסור להם את מצוות שילוח עבדים. והיכן ציווה? מובא בירושלמי (ראש השנה פ"ג ה"א) "א"ר שמואל בר רב יצחק: זיידבר ה' אל משה ואל אהרון ויצום אל בני ישראל' (שמות ו, יג) על מה ציווה? על פרשת שילוח עבדים" דהיינו, כשם שהקב"ה ציווה על פרעה לשחרר את העבדים שלו, כך הוא ציווה על בני ישראל שבעתיד לכשיהיה להם עבדים, ישחררו אותם אף הם. אם כן שאלתנו מתעצמת: מדוע כל כך נחוץ לדעת פרטי מצווה זו, במיוחד לאור דברי הירושלמי שהציווי ניתן בשלב של "תִּכְבֹּד הָעֶבֶד עַל הָאֲנָשִׁים" (שמות ה, ט) כשעוד לא התחילו לנחות המכות על מצרים? התשובה, אומר הרב, רמוזה בדברי הנביא: הציווי נאמר עוד בארץ מצרים היות והיינו שם עבדים; דווקא בשלב שעבודת הפרך במלוא עוצמתה, כשהשוט המצרי מכה באכזריות על בני ישראל, יש סיכוי שלבם יבין את עוגמת נפשו של העבד ובעתיד לא יתרשלו בשחרורו. הוא הדין בתחילת פרשתנו, כשרק עכשיו מתחיל התהליך של לימוד כל פרטי המשפטים אשר על פיהם ינהלו בני ישראל את אורח חייהם, התורה מזכירה להם: ראו, לא מזמן כולכם הייתם עבדים והרגשתם על בשרכם את קושי השעבוד; מתוך התבוננות זו תדעו לרחם על מי שמִּטָּה ידו עמכם. התורה מזהירה: "לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפֶרֶךְ (ויקרא כה, מג)" מה הגדר של עבודת פרך? א. להטיל על העבד עבודה שאינה מועילה כעין מה שעשו המצריים עם בני ישראל, כפי שמוסרים לנו חז"ל על הפסוק: "וַיִּבְנוּ עָרֵי מִסְכָּנוֹת לְפָרְעָה אֶת פֶּתֶס וְאֶת רַעַמְסֵס (שמות א, יא)" "ולמה נקרא שמה פיתוס שראשון ראשון פי תהום בולעו" (סוטה יא). נמצא שהעבד לא רואה פרי מעמלו.

ב. להטיל על העבד מלאכה שאינו רגיל אליה, כעין מה שעשו המצריים שהחליפו את מלאכת הנשים לגברים ולהיפך, כיון שכל מטרתם הייתה לשבור את רוחם של ישראל; אדם שכופים עליו מלאכה שאינה מתאימה לכוחות נפשו הרי שאין לך עוגמת נפש גדולה מזו. ג. להטיל על העבד עבודה שאין לה קצבה, כגון שאומר לו: 'תעבוד בשדה עד שאני אחזור', ולמרות שכוונתו לחזור מוקדם; מותר למשל להגיד לעבד לעבוד עד השקיעה למרות שיצטרך לעמול כמה שעות, אבל אם העבד אינו יודע מתי צריך להפסיק את המלאכה הרי שזה 'פורך' אותו – זוהי עבודת פרך.

מי מסוגל⁷ להבין ולהרגיש את ההגדרות הללו? מי שעכשיו, ברגע זה חש את הדברים על בשרו, כשעדיין הפצעים על גופם טריים וכואבים; אלו האנשים שיבינו את נפש העבד וצערו, לכן נחוץ שעוד במצרים ידעו על מצוות שילוח עבדים, למרות שתיכנס לתוקף רק בעוד שנים רבות, וכמו כן לאחר מעמד הר סיני, מיד בהתחלה, כשרק לפני שלושה חודשים יצאו מבית עבדים, זה הזמן המתאים ביותר ללימוד פרטי הלכות עבדים. ואם ישאל השואל: מה מועילה נתינת מצוות אלו בזמן עבדות ובזמן מתן תורה, הרי קיומן בפועל יהיה רק אחרי עשרות שנים

⁷ העירונו כבר על השימוש במלה 'מסוגל' במקום יכול.

ואמורות להימשך אלפי שנים? הרי אותו יהודי שבימי דוד המלך או צדקיהו שצריך לשחרר את עבדו בזמן, לא שמע את הציווי על שחרור עבדים, ולא הוא שחש על בשרו את עול המצרי העושה את נפש העבד?

מסביר הרב, בני ישראל קיבלו את המצוות הללו בשעת רצון, דהיינו בשעה שהנפש מתעוררת בעקבות החוויות העוברות עליה, ודבר זה יש בכוחו להשפיע לדורות. והראייה לכך נמצא כשנעניין בדברי חז"ל (שבת קל). "תניא רשב"ג אומר: כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב 'שֶׁשׁ אָנֹכִי עַל אֲמֶרְתְּךָ פְּמוֹצָא שָׁלָל רַב' (תהלים קיט, קסב) עדיין עושין אותה בשמחה, וכל מצוה שקבלו עליהם בקטטה כגון עריות, דכתיב: 'וַיִּשְׁמַע מִשָּׁחָ אֶת הָעַם בִּכְהָ לְמִשְׁפַּחְתּוֹ (במדבר יא, י) – על עסקי משפחותיו, עדיין עושין אותה בקטטה". רואים מכאן שהמשך קיומה של כל מצווה תלוי ביסוד, אם היסוד ברצון כגון ברית מילה הרי שגם ההמשך ברצון, למרות שלכאורה לא מובן לשמחה הזו מה היא עושה, שכן התינוק עובר כעין ניתוח וכל המוזמנים צועקים פה אחד בשמחה: 'מזל טוב'. הוא הדין בנידון דידן, היות והתקבלה מצווה זו בשעה של התעוררות הנפש, שכן בני ישראל הבינו מיד את טיבה, הרי שקבלה זו עשתה רושם לדורות. אפשר להבין מכאן מסר ברור: נדרש מאתנו לא רק מעשה המצווה אלא השמחה הנלווית אליו; הלב שנשקיע בקיום המצוות הוא מה שיקבע בפועל האם הצאצאים הבאים אחרינו יקיימו את המצווה בהתלהבות או לא.

למעשה קיום מצווה ללא שמחה הרי זו הוכחה לחסרון באמונה; אם האדם היה מאמין בכל לבו ששכר המצוות הינו נצחי ועצום לאין ערוך, אם היה ברור מעל כל ספק שיתלמוד תורה כנגד כולם ושכר לימוד כל מילה של תורה אין השכל יכול לקלוט אותו, אם היה בטוח שעל כל מעשה חסד – ולו הקטן ביותר, מצפה לו שכר בלי סוף, הרי שהיה שמח ורוקד מאה עשרים שנה. אילו יצויר שאומרים לאדם להרים חפץ מהרצפה ותמורת זה יופקד בחשבון הבנק שלו אלף ש"ח, היעלה על הדעת שלא יתכופף להרים אפילו כמה פעמים? כל שכן כשהמדובר במצוות ה' המקנות לנו חיי נצח ושכר עד בלי די, שצריך לקיימן בשמחה ובטוב לבב. ע"כ מדברי הרב אביגדור נבנצל נר"ו.

יש לדון על טעמי המקרא בירמי' שדן בו הרב נר"ו. ירמי' לד יג פה-אמר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲנֹכִי כְּרָתִי בְּרִית אֶת-אֲבוֹתֵיכֶם בְּיוֹם הוֹצֵאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּתֵּי עֲבָדִים לֵאמֹר: נקח את קטע הפסוק שאחרי האתנח. אֲנֹכִי כְּרָתִי בְּרִית אֶת-אֲבוֹתֵיכֶם בְּיוֹם הוֹצֵאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּתֵּי עֲבָדִים לֵאמֹר: מתחלק לקטעים

[אֲנֹכִי כְּרָתִי בְּרִית אֶת-אֲבוֹתֵיכֶם] [בְּיוֹם הוֹצֵאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם] [מִבְּתֵּי עֲבָדִים] לֵאמֹר: הקטע שאחרי האתנח, מה שמכונה אצל ר"מ ברויאר 'שמאל הסילוק', מתחלק תחילה ע"י הזקף במלה אֶת-אֲבוֹתֵיכֶם; הקטע שאחרי מתחלק במלה מִצְרַיִם; והחלק הנותר במלה עֲבָדִים המפסיק האחרון לפני הסילוק. בקטעים עצמם יש חלוקה פנימית ע"י רביע ופשטא, ואינם מעניינינו כעת. כיון ש[מִבְּתֵּי עֲבָדִים] הוא תיאור של מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לא צפויה לבוא הפסקה כל כך גדולה ביניהם. היה די בתביר למשל. לכן מובנת הערת הרב נר"ו, שיש כאן הבלטה מיוחדת.

כא ג אֶס-בְּגָפוֹ יָבֵא בְּגָפוֹ יֵצֵא אֶס-בְּעַל אִשָּׁה הוּא וְיֵצֵאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ טִיפַת דִּיּוֹ שֶׁל רִשְׁיִי – הרב ישעי' יצחק וייס נר"ו גאב"ד נוה אחיעזר.

אס בגפו

אֶס-בְּגָפוֹ יָבֵא בְּגָפוֹ יֵצֵא אֶס-בְּעַל אִשָּׁה הוּא וְיֵצֵאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ: ברש"י: אס בגפו יבא, שלא היה נשוי אשה, כתרגומו אם בלחודוהי. ולשון בגפו בכנפו, שלא בא אלא כמות שהוא, יחידי, בתוך לבושו בכנף בגדו. בגפו יצא, מגיד שאם לא היה נשוי מתחלה, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית [בדפ' רומא נוסף: על כרחון] להוליד ממנה עבדים.

פשוטו של רש"י בקצרה

אם בגפו יבא, פירושו **שלא היה נשוי אשה**, ובא יחידי, ומשמעות **בגפו**, **כתרגומו אם בלחודוהי**, שהוא תרגום של לבדו או בדד. **ולשון בגפו** אינו מתפרש בלשון גופו כרס"ג ורבי מנחם, או מלשון גבו כרבי יונה אבן עזרא ר"י קמחי ורמב"ן, אלא **בכנפו**, והכוונה **שלא בא אלא כמות שהוא, יחידי בתוך לבושו**, יחידי **בכנף בגדו**. ושינה הכתוב ולא כתב 'לבדו' אלא **בגפו יבא**, **מגיד** [=ללמדנו] כדרשת רבי אליעזר בן יעקב, **שאם לא היה נשוי מתחלה, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים**.

'בגפו' בדרשות התנאים והאמוראים נדרש 'בגופו'

במסכת קידושין (כ, א): ת"ר, **אם בגפו יבא בגפו יצא**, בגופו נכנס בגופו יצא, רבי אליעזר בן יעקב אומר יחידי נכנס, יחידי יצא. מאי (בגפו) בגופו נכנס בגופו יצא, אומר רבא: לומר, שאינו יוצא בראשי אברים כעבד וכו'. מאי יחידי יצא, אומר רב נחמן בר יצחק, הכי קאמר יש לו אשה ובנים, רבו מוסר לו שפחה כנענית, אין לו אשה ובנים, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית. פירש"י: יחידי נכנס, לרבי אליעזר נמי משמע ליה בגפו לשון בגופו, ומפרש ליה לומר שאם בא בגופו יחידי יצא יחידי. - כיון שרש"י כאן מבאר: **מגיד שאם לא היה נשוי מתחלה, אין רבו מוסר לו שפחה כנענית** [בדפ' רומא נוסף: **על כרחון להוליד ממנה עבדים**]. ברור שמפרש את **'בגפו יבא בגפו יצא'**, בשיטת רבי אליעזר בן יעקב כפי שביארה רב נחמן בר יצחק, 'יחידי נכנס יחידי יצא'. וכמו שכתב הריטב"א (סם) שהלכה כמותו. ובדברי דוד מהט"ז (כא) הקשה שכיון שכתב רש"י (סם) שאף רבי אליעזר משמע ליה בגפו לשון בגופו, למה שינה כאן ופירש **בגפו בכנפו**. יעוי"ש תירוצו.

התרגומים תרגמו 'גפו' כמו את 'בדד' ו'לבדו'

אונקלוס תרגם **'בְּלַחְדוּהִי'**. [וכן ביונתן **'בְּלַחְדוּהִי'**, ובתרגום רומי **'לבלחדוי'**]. וראיתי מי שהביא בשם יא"ר שתמה על צורת הרבים **'בְּלַחְדוּהִי'**, ולא **'בְּלַחְדוּהִי'**. ולא דק, שכתב רק **'בגפו'**, בלחודוהי, ולא אמר בלחודיה, וכן **מְמַכְרוּ** (ויקרא כה, כז) זבינוהי'. ובמפרא לשון (לר' יחיא קורח) כתב שהוא לשון רבים, כי בגפו לשון בדידות רבה. אולם לא נמצא כלל בתרגום אונקלוס **'בְּלַחְדוּהִי'**, ו**'בְּלַחְדוּהִי'** הוא תרגום של 'לבדו' ו'בדד' בכל מקום, והם כמובן לשון יחיד. ורבים שלו **'בְּלַחְדוּהִי'**, כנראה מתרגום של 'לו לבדו ולהם לבדם' (בראשית מג, לב), **'לִיָּה בְּלַחְדוּהִי וְלָהוֹן בְּלַחְדוּהִי'**. - תרגמו לא את המילה אלא את הענין, ולכן הוצרך רש"י לבאר משמעות המילה 'בגפו'.

לרס"ג 'גפו' הוא גופו, ועניינו הבדידות והרווקות

רבי סעדיה גאון כתב בפירושו הארוך (המתורגם): **אם בגפו**, עצם המילה הגוף וגב, על דרך חילוף אותיות. כי הגב והגוף קוראים להם גוון וגוף. גוון כאמרו **וְתִשְׁמִי כְאֶרֶץ גִּוָּף** (ישעיהו נא, כג), **גִּוָּף** כמו שנאמר כאן **אם בגפו יבוא**. וזה לפי שבומ"ף משותפות בעניין החילופים..., עיקר הלשון גוף, ומובנו הבדידות והרווקות.

לרבי מנחם 'גפו' יתכן שהוא גופו ויש שעניינו כנף

במחברת מנחם: גף מתחלק לד' מחלקות, האחד **אם בגפו יבא בגפו יצא**, יתכן מלה זו מגזרת גוף, **גִּוָּפָא** (דברי הימים א' י, יב), אם בגופו יבא בגופו יצא. השני וכו'. השלישי, **עַל גְּפֵי מְרֹמֵי קֶרֶת** (משלי ט, ג), **וְגִפְנֵי דֵי נֶשֶׁר** (דניאל ז, ד), ענין גפי כמו **כְּנָפֹת הָאֶרֶץ** (ישעיהו יא, יב ועוד), **לְאַחֲזוֹ בְּכַנְפֹת הָאֶרֶץ** (איוב לח, יג) וכו', כאשר נכון לאמר **מִכְנַף הָאֶרֶץ** (ישעיהו כד, טז), ככה יתכן לאמר **גִּפֵי מְרֹמֵי קֶרֶת**. - הביא שיש 'גף' במשמעות כנף. ומסתפק שיתכן ש'בגפו' משמעותו גוף, כפירוש רס"ג.

לרבי יונה ורמב"ן 'גפו' הוא גבו שמשמעותו לבדו

ובשרשי ר' יונה: גף, **אם בגפו יבא, לבדו**. על גפי מרומי קרת, על קצות מרומי המדינה, והוא דומה ללשון הארמית, באמרו **וּגְפֵי דֵי נֶשֶׁר לָהּ**, ר"ל הכנפיים, והוא שהעבריים משאילין השם הזה לקצות הארץ ואצילה, כמו שאמרו **מְכַנְף הָאֶרֶץ**, **לְאַחֲזוֹ בְּכַנְפֹת הָאֶרֶץ** (ויחזקאל יח, כא), כנפיו, ר"ל מחנותיו, והאלף בו נוספת, כי הוא כמו **עַל גְּפֵי מְרֹמֵי קֶרֶת**, **גִּפֵי דֵי נֶשֶׁר לָהּ**. - ובמחברת הערוך [לר"ש פרחון, שבנוי ברובו מדברי רבי יונה]: **בגפו יבא**, פי' בגבו, לבדו, ... וכן **עַל גְּפֵי מְרֹמֵי קֶרֶת**, פי' על גבי, עכ"ל. מדבריו נראה שנשמטה תיבת 'בגבו' בתרגום השרשים. ופירש כמו הרס"ג מלשון גב. ומשמעות לבדו נגזרת שבא רק עם גבו, בלא אחר. ולכן מדמהו **לגִּפֵי מְרֹמֵי קֶרֶת**. שהוא גבי, והוא דומה לארמי שבו גף הוא כנף [המונחת על הגב]. וכן הביא הרמב"ן: **וְנִשְׁפָּת בְּרוּחָהּ** (שמות טו, י) ... ודעתו עוד שעניינו עוד כמו בב"ת, נשבת ברוחך, מלשון **כִּי רוּחַ ה' נִשְׁבָּה בּוֹ** (ישעיהו מ, ז), **וְנִשְׁבַּ רוּחוֹ וְיָלֹוּ מַיִם** (תהלים קמז, יח), כי שתי האותיות האלה [=ב' פ'] יושמו בענין אחד, וכן **עַל גְּפֵי מְרֹמֵי קֶרֶת**, על גבי. אם בגפו, **אם בגבו**, עכ"ל. [ע"פ דפו"ר, ובמהדורת שעוועל הושמט 'אם בגבו' ובעקבותיו רוב המהדורות המבוארות].

לרבי יוסף קמחי 'גפו' הוא גבו ולא גופו

רבי יוסף קמחי בהשגותיו על מחברת מנחם (הגלוי, עמ' 79) שכאמור פירש מענין גוף, הביא את דברי רס"ג שפירש גפו גבו גוון שוים. שהם ממוצא בומ"ף. והם קרובים כמו **עַל גְּפֵי חֶרְשֵׁוֹ חֶרְשִׁים** (תהלים קכט, ג), **וְאֵתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרֵי גִּוָּף** (מלכים א, יד, ט), עכ"ל. - נראה שכוונתו להשיג מרס"ג על רבי מנחם שאינו מעניין גוף אלא מעניין גב. אולם רס"ג בפירושו המובא לעיל צירף לגפו גם את גוף, וסיים 'עיקר הלשון גוף'. א"כ אין מרס"ג השגה על רבי מנחם, כי מנחם פירש בעקבות רס"ג וכו"ל.

לרבי דוד קמחי 'גפו' הוא גופו או כנפו

ובשרשי הרד"ק: גוף, **אֵת גִּוָּפָא וְאֵת גִּוָּפָא בְּנִי** (דברי הימים א, י, יב), ... וכוונה בלשון זכר, במלת **אם בגפו יבא בגפו יצא**. כמו בגופו, ונבלע הנח [=ו] של גוף] בדגש... רוצה לומר אם בגופו לבדו יבא, שלא בא גוף אחר עמו, שהוא אשתו. ובשרש 'גף', **אם בגפו יבא**, כבר זכרנוהו בשרש גוף. וכן זכרנו **וְכָל אֲגָפָיו** (ויחזקאל יב, יד), שהאל"ף בה נוספת, בשרש אגף. ואפשר שתהיה האל"ף שרשית. **עַל גְּפֵי מְרֹמֵי קֶרֶת**, על

כנפי, או הוא כמו על גבי, כי הבי"ת והפ"א ממוצא אחד הם. ויש לפרש מזה **אם בגפו יבא**, פירוש בכנפו, כלומר שבא יחידי בכנף בגדו לבד. ויתכן שפרש המלות האלה גפף. – החליט שבגפו הוא בגופו כרס"ג ורבי מנחם שהשיג עליו אביו, וצירף אפשרות לפרש בכנפו כרס"י.

לאבן עזרא 'בגפו' הוא ללא גוף אחר תלוי על גבו

ורבי אברהם אבן עזרא פירש: יש אומרים **בגפו** כמו בגופו, ומצאנו **גופת שאול**. ומשקלי השמות משתנים. ואחרים אמרו, שהוא כמו כנף. וכנף בלשון תרגום גופין. כאילו אמר בכנף בגדו לבדו. ואינו מטעם הענין, כי אין ראוי להיות פירושו רק שאין גוף אחר תלוי על גבו. והנה יהיה כמו על גבי חרשו חורשים. – ובפירוש הקצר: **יצא בגפו**, כמו גופו, וקרוב מהם על גפי מרומי קרת. והטעם בגופו עבד, ובו בא אל בית אדוניו לבדו, לא עם גוף אחר. – הביא את רבי מנחם ורש"י אולם הכריע כרס"ג [וכנראה רבי יונה] שהוא ענין גבו.

דרשת 'בגופו' יבא היא כעין אל תקרי ולא מפשט המילה

הבאנו לעיל את תמיחת הט"ז, שבגמרא מדגיש רש"י שהן תנא קמא והן רבי אליעזר בן יעקב משמע להם 'בגפו לשון בגופו'. ואם כן למה לא פירש גם כאן כמוהם וכרס"ג ורבי מנחם 'בגופו', ודקדק לפרש 'בגפו בכנפו'. ונראה ליישב על פי מה שתמה המזרחי על לשון רש"י כאן **מגיד שאם לא היה נשוי מתחלה**, **שמגיד** משמעו שמדיוק בפסוק אנו למדים, ולא מפשט הפסוק. והרי פשט מילת '**בגפו**' מורה על יחידות, ויש לפרשו יחיד בלא אשה. לכן נראה שרש"י שם סובר כמו כאן שפירוש '**בגפו**' הוא בכנפו, ומשמעותו לבדו. ותנא קמא דרש את שינוי הלשון מדוע לא נכתב בפשטות אם לבדו יבא לבדו יצא, ונדע מזה שאינו נוטל עמו את אשתו השפחה וילדיה. לכן דרש בגפו כעין אל תקרי, כאילו נכתב בגופו, והוא כקרא יתירא, כמו שכתב רש"י שם. וביאר רבה שכוונת תנא קמא לדרוש 'בגופו' שאינו יוצא בראשי איברים. ורבי אליעזר בן יעקב חולק ודורש בגפו יחידי נכנס. ומבאר רש"י שגם רבי אליעזר בן יעקב דורש את ה'אל תקרי' ובגפו לשון בגופו, דהיינו שאף הוא דורשו שאם בא בגופו יחידי יצא יחידי, וכביאור רב. נחמן בר יצחק שרק אם יש לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית. ומובן מדוע הדגיש רש"י כאן '**בגפו יצא, מגיד וכו**', שבא ללמדנו שאינו נלמד מפשט המילה, אלא ממה ששינה וכתב **בגפו** ולא לבדו.

פשוטו של רש"י

אם בגפו יבא, פירושו **שלא היה נשוי אשה**, ובא יחידי, ומשמעות בגפו, **כתרגומו אם בלחודוהי**, שהוא תרגום של לבדו או בודד. **ולשון בגפו** אינו מתפרש בלשון גופו כרס"ג ורבי מנחם, או מלשון גבו כרבי יונה אבן עזרא ר"י קמחי ורמב"ן, אלא **בכנפו**, והכוונה **שלא בא אלא כמות שהוא, יחידי בתוך לבושו, יחידי בכנף בגדו**. ושינה הכתוב ולא כתב 'לבדו' אלא **בגפו יצא**, **מגיד** [=ללמדנו] כדרשת רבי אליעזר בן יעקב, **שאם לא היה נשוי מתחלה**, **אין רבו מוסר לו שפחה כנענית להוליד ממנה עבדים**. **ע"כ טיפת דיו של רש"י**.

כא ו והגישו אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל־הַדֹּלֶת אֹן אֶל־הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת־אֲזָנוֹ בַּמַּרְצָע וְעָבְדוּ לְעֹלָם: הָרַב דָּוִד רַפָּאֵל בְּנִימִין פּוֹזֵן ז"ל שֶׁבַת בִּשְׁבָתוֹ מִשְׁפָּטִים סֵה הוֹדַפֵּס בִּסְפָרוֹ פֶּרֶשְׁגָן עַל תַּרְגוּם אוֹנְקֵלוֹס.

א. בתרגומי "אלוהים", אונקלוס מבחין בין שם קודש לשם חול. כיוון שחז"ל פירשו ש"אלהים" האמור כאן הוא בית דין, תרגם "אל האלהים" – "לְקָדֶם דִּי־יִנְיָא". וכן להלן: "וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים... עַד הָאֱלֹהִים יִבָּא דְּבַר שְׁנִיָּהֶם (שמות כב, n-ז) (כב ז-ח) – "לְקָדֶם דִּי־יִנְיָא".

ב. הרציעה כשירה דווקא בזלת, כמפורש בפסוק המקביל: "וְלִקְחָתָ אֶת הַמַּרְצֵעַ וְנִתְּחָה בְּאֲזָנוֹ וּבִדְלָתָהּ (דברים טו, ז)", ולא נאמר "או אל המזוזה". אע"פ שבפרשטנו נזכרה מזוזה, כבר קבע רבי ש"ה הלכה עוקפת המקרא" ולכן דרש: "או אל המזוזה – מעומד"; הדלת צריכה להיות עומדת ותלויה במזוזה, אבל הרציעה נעשית דווקא בזלת ולא במזוזה (ספרי דברים, קכב). וכן בתרגום ירושלמי: "לֹת דִּשָּׂא דִי לֹת מְזוּזָתָא", אל הדלת אשר אצל המזוזה. אבל ברוב נוסחי תרגום אונקלוס מתורגם: "וְיִקְרְבִינָה לֹת דִּשָּׂא או דְּלֹת מְזוּזָתָא", ולכאורה הוא נגד ההלכה. לכן יש שהעדיפו את נוסחי המיעוט: "וְיִקְרְבִינָה לֹת דִּשָּׂא דְּלֹת מְזוּזָתָא", בהשמטת "או"; אבל יש שכתבו שכשם שמצינו "או" במשמע "אם" – כלהלן: "או נִדְעָה פִי שׁוֹר נִגָּח הוּא" (לז), וכן: "או הוֹדַע אֱלִי חֲטָאתִי (ויקרא ז, כגכח)", – גם באונקלוס יש לפרש: "לֹת דִּשָּׂא או דְּלֹת מְזוּזָתָא" – אל הדלת אשר (אם היא) אצל המזוזה.

א"ה. הגרסה המשמיטה 'או' נראית מלאכותית. כאשר התורה שבעל פה סותרת את פשוטו של מקרא, אונקלוס יתרגם לפי תורה שבעל פה. כאן התורה שבעל פה מפרשת ש'או' במקרא זה אינו נותן בררה של רציעה במזוזה, ולכן תרגם כפשוטו.

ב. הרי שאלה לקוראים, ואשמח לתשובותיכם: בתרגום אונקלוס נתייחד 'מְזוּזָה' לקלף הפרשיות: "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוּזַת בֵּיתְךָ (דברים ו, ט)" – "וְתַכְתּוּבֵינוּן עַל מְזוּזָין". אבל 'מְזוּזָה' במשמע קורת הדלת תרגומה 'ספא', כגון: "וְלִקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתַנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת (שמות יב, ז)" – "עַל תְּרִין סְפִיא". לפי זה, קשה תרגומו "או אל המזוזה" – "דְּלוֹת מְזוּזָתָא", וראוי היה לתרגם "דְּלוֹת סְפִיא", קורת הדלת. במיוחד קשה התרגום ממזרש רבי שמעון שברש"י: "דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי 'כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים (ויקרא כה, נח)'... ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו – ירצע בפניהם", שהרי העדים הם המשקוף וקורות הדלת אך לא פרשת המזוזה, ומדוע תרגם "מְזוּזָתָא"? וצ"ע.

א"ה. גם בספר הנדפס שאלה זו נותרה בצריך עיון. בישעיה וְאֶחָד הַדְּלוֹת וְהַמְּזוּזָה (ישעיהו נז, ח) מתרגם יונתן וְאֶחָדֵי דְסָא וּמְזוּזָתָא שְׁוִית דּוּכְרָן טַעוּתֵיהּ (הניקוד לקוי וכן בהמשך). בְּתַתָּם סָפִס אֶת סְפִי וּמְזוּזָתָם אֶצֶל מְזוּזָתִי (יחזקאל מג, ח) מתרגם יונתן לא לפי פשוטו של מקרא בְּמִתְנַהוּן סְפִיהוּן לְקַבִּיל סְפִי בֵּית מְקַדְשִׁי וּבְנִינֵיהוּן בְּסִטְר עֲזָרְתִּי. כפי הנראה מרשה אונקלוס לעצמו להכניס לפעמים מלים שאינן במקום שתרגומו יובן וכן יונתן בנביאים, למשל ביחזקאל מה יט ויתן על סקופת ביתא מלח יוונית!! הצעת אוריאל. אולי: תוכן פרשת המזוזה מעיד בו, שבו "יחוד ה", הואיל ובתרגום אונקלוס נתייחד 'מְזוּזָה' לקלף הפרשיות, לכן ת"א מתרגם בהקשר לרציעת העבד שהיא מתבצעת ליד פרשיות המזוזה, כדי שהעבד ילמד מוסר, על דרך דברי הרמב"ם בסוף הלכות מזוזה. א"ה. הצעה זו נראית על דרך הדרש.

כא יט רַק שְׁבִתוֹ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא מַדְפִּי פִרְשֵׁת הַשְּׁבֻעַ שֶׁל בֶּר-אֵילָן מִשְׁפָּטִים עַא הֶרֶב שֶׁלֹּמָה שִׁפֵּר "וְרָפָא יִרְפָּא" – תפילת הצדיק על החולה*

היסוד ההלכתי למקצוע הרפואה מצוי בדרשת חז"ל לכתוב בפרשתנו: "רַק שְׁבִתוֹ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא" (כא יט): "ורפא ירפא – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות" (בבא קמא פה ע"א). מתוך כך כתב החזון איש באגרותיו (חלק א, אגרת קל"ו):

וכשאני לעצמי, הנני חושב את ההשתדלות הטבעיות במה שנוגע לבריאות – למצוה וחובה וכאחת החובות להשלמת צורת האדם, אשר הטביע היוצר ב"ה במטבע עולמו. ומצינו מאמוראים, שהלכו אצל רופאים מאומות העולם ומינים להתרפא, והרבה מן הצמחים ובעלי חיים ומוצקים שנבראו לצורך רפואה. וגם נבראו שערי חכמה שניתן לכל להתבונן ולחשוב ולדעת.

על רקע זה נבחן מאמר חז"ל העוסק בהשתדלות נוספת שיש על החולה לעשות (בבא בתרא קטז ע"א): "דרש רב פנחס⁸ בר חמא: כל שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר: חֲמַת מֶלֶךְ מִלְּאכֵי מוֹת וְאִישׁ חָכֵם יִכְפְּרֶנָּה (משלי טז, יד)". המקור לדרשתו הוא פסוק הנוגע למלך שכאשר עולה חמתו תוצאותיה יכולות להיות שליחת מלאכי מוות להמית את מרגיזו, ורק איש חכם היודע לרצותו ולפייסו יכול לכפר על האיש ולבטל את כעסו של המלך. פסוק זה, המכוון לפי פשוטו למלך בשר ודם, נדרש אצל רב פנחס בר חמא כלפי מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאם באה על אדם חמה מאת המקום והוא חולה שנוטה למות, איש חכם יכול לכפר עליו.

לדברי הרמב"ן, ההליכה אל החכם כדי שיתפלל על החולה מופיעה כבר בראשית ימיה של האומה, לאחר יציאת מצרים. כך הוא מסביר את דברי משה אל יתרו:

כִּי יָבֹא אֵלַי הָעָם לְדִרְשׁ אֱלֹהִים (שמות יח, טו). השיב משה לחותנו צריכים הם שיעמדו עלי זמן גדול מן היום, כי לדברים רבים באים לפני, כי יבא אלי העם לדרוש אלקים להתפלל על חוליהם ולהודיעם מה שיאבד להם כי זה יקרא דרישת אלקים.

* לע"נ אבי מורי ר' ישראל שטאובר ז"ל, הריני כפרת משכבו, ניצול שואה, שאמונתו בקב"ה, במעלתם של תלמידי חכמים ובכוחה של התפילה היו אבני יסוד בחינוך שזכיתי לקבל ממנו. נפטר בראש חודש אדר תש"ע. תנצב"ה.

⁸ א"ה. במקרא הכתיב הוא פינחס מלא יו"ד, אבל בלשון חז"ל הכתיב הוא חסר.

וממשיך רמב"ן ואומר שגם אל שאר הנביאים היו פונים לשם כך:
 וכן יעשו עם הנביאים, כמו שאמר "לפנים בְּיִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר הָאִישׁ בְּלִכְתּוֹ לְדְרוֹשׁ אֱלֹהִים
 לְכוּ וְנִלְכֶּה עַד הָרָאָה (שמואל א, ט, ט), וכן "וְלֹדֶה לְקִרְיַת אִישׁ הָאֱלֹהִים וְדִרְשֶׁתָּ אֶת יְיָ מֵאוֹתוֹ
 לֵאמֹר הָאֲחִיָּה מִחֲלִי זֶה (מלכים ב, ח, ח)", שיתפלל עליו ויודיעו אם נשמעה תפלתו, וכן "וְתִלְוֶה
 לְדְרֹשׁ אֶת ה' (בראשית כה, כב)" כמו שפירשתי שם.

גם בזמן התנאים, אצל גדולי החכמים ביבנה, נהגו כן. דוגמה לכך היא הסיפור בתלמוד (ברכות
 לד ע"א):

ושוב מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי, וחלה בנו של
 רבי יוחנן בן זכאי. אמר לו: חנינא בני, בקש עליו רחמים ויחיה. הניח ראשו בין ברכיו ובקש
 עליו רחמים – ויחיה. אמר רבי יוחנן בן זכאי: אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל
 היום כולו – לא היו משגיחים עליו. אמרה לו אשתו: וכי חנינא גדול ממך? אמר לה: לאו,
 אלא הוא דומה כעבד לפני המלך, ואני דומה כשר לפני המלך.

גם בדורות מאוחרים אנו שומעים על מנהג זה. בפירושו על הרי"ף כותב בעל נימוקי יוסף (ר' יוסף
 בן חביבא מספרד, תלמידו המפורסם של הרי"ף, לפני כש מאות שנה): "דמנהג זה בצרפת, כל
 מי שיש לו חולה מבקש פני הרב התופס ישיבה שיברך אותו". ועל פי זה כתב הרמ"א להלכה
 בשולחן ערוך (יו"ד, שלה, י): "יש אומרים שמי שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם שבעיר שיבקש
 עליו רחמים".

דברים אלו מתבטאים יפה באחת מתשובותיו של הרב משה פיינשטיין בספרו "אגרות משה",
 כרך ח (יו"ד חלק ד סימן נא). בתחילתה של התשובה הוא מספר על עצמו:

הנה באתי לבאר הענין מה שזה הרבה שנים שבאים אינשי אלי לבקש שאתפלל עליהם
 להשי"ת על כל צרה שלא תבוא ח"ו, ושאברכם לכל דבר הצריכים – בין בבריות הגוף,
 בין שיברך השי"ת אותם בבנים ובנות, בין בפרנסה, בין בהצלחה בתורה ובעניני הגוף
 והנפש, ובכל משאלות האדם. ואני עושה רצונם ומברך אותם ומתפלל בעדם, אף שידוע לי
 מן ערכי וקטנותי בתורה ובמעשים טובים, שודאי תמיהי על זה אינשי המכירים אותי. וגם
 ידוע מכמה גדולי תורה שהם אמרו להמבקשים מהם לברך ולהתפלל שהם לא ראויים, אלא
 ילכו לבקש זה מאחרים שעוסקים בכך. ואני לא דחיתי אותם ולשלחם לאחרים, שצריך
 טעם.

את תשובתו מחלק הרב פיינשטיין לשני חלקים: בחלק הראשון הוא מבאר שתפילת כל אדם
 ראויה היא שתתקבל ותישמע. ולאחר שהוא מוכיח את דבריו מכמה מקורות הוא מסכם:

נמצא לפ"ז שמי שמבקש מחברו, מי שהוא אף אדם פשוט ואף אינו נזהר במצוות כל כך
 ואף עוד לגרועים מאלו, אם אך הוא מאמין בהשי"ת, בין שביקשו בעל פה בין שביקשו
 בכתב, צריך להתפלל עבורו להשי"ת. דאפשר שהשי"ת יחוש לתפילתו ולברכתו מאיזה
 טעם, כי הוא יודע וזוכר כל מעשה ומחשבה של כל איש ואיש, ואפשר שיש לו איזה זכות
 שיקבל השי"ת תפילתו בשביל זה. וגם זה גופא שמצטער בצער של חברו ורוצה בטובתו,
 שמקיים בזה מצות ואהבת לרעך, הוא זכות ששייך שיקבל השי"ת תפילתו.

לאחר דברים אלו, שבהם הסביר את חובתו של כל אדם להתפלל על חברו, עובר הרב פיינשטיין
 לדבר על מעלתה של תפילת החכם. ממאמרו של ר' פנחס בר חמא הוא לומר:

דלכל חכם חש השי"ת לתפילתו יותר מלסתם אינשי, וגם הוא בחזקה שיקבל השי"ת
 תפילתו. אך שאיכא מדרגות בין החכמים ליותר עדיפות וברירות – מצד גודל איכות חכמתו
 ומעשיו וכמות המעשים. וממילא פשוט וברור שהחכם שמבקש מי שהוא מישראל ממנו
 שיתפלל עבורו, מחוייב מכ"ש דכל אדם להתפלל עבורו, דהא יותר אפשר שיקבל השי"ת
 תפילתו. ופשוט שאף שר' פנחס בר חמא אמר על מי שיש לו חולה בתוך ביתו, ה"ה על כל
 צער אחר שלא תבוא, לענין פרנסה ולזכות לבנים וכדומה, דמאי שנא, דהרי הכל תלוי
 בהשי"ת.

בסוף תשובתו הוא מוסיף שמצד סברה היה מקום לומר שדברי ר' פנחס בר חמא נכונים ותקפים
 רק לחכמים שהיו בדורות התנאים והאמוראים אבל לא בדורות שאחריהם. אולם לא כן הוא, אלא
 יסוד זה נכון לחכמים בכל הדורות.

מאמרו של ר' פנחס בר חמא על תפילת החכם יכול לשמש הסבר למהותה של התפילה שנהגו
 לומר עבור החולה בבית הכנסת. מנהג זה נזכר ברמ"א כמה פעמים. מקום אחד הוא בשולחן ערוך
 (או"ח, סימן נד סעיף ב). על דברי המחבר, שהביא דעה המתירה להפסיק בין ישתבח ליוצר בשביל

צורכי ציבור, מוסיף הרמ"א: "מזה נתפשט מה שנהגו בהרבה מקומות לברך חולה... בין ישתבח ליוצר דכל זה מיקרי לצורך מצוה".

ובספרו "דרכי משה" (יו"ד, שלה, ב), לאחר הבאת דברי ר' פנחס בר חמא ודברי בעל נימוקי יוסף שנזכרו לעיל, הוא כותב: "ונראה שמזה נהגו בכל המדינות לברך החולה בביה"כ ולבקש עליו רחמים".

לאור דברי הרמ"א הסביר הרב אליעזר יהודה וולדינברג בספרו "ציץ אליעזר" (ח"ה רמת רחל, סימן יז) את המנהג המקובל במקומות רבים לברך את החולה בזמן קריאת התורה:

ועולה לפי"ז בדעתי לומר דאולי הכוונה של הדרכי משה בכתבו בלשון של שמזה נהגו דר"ל דמכיון דשמעין דנכון הדבר לילך אצל חכם שבעיר שיבקש על החולה רחמים, לכן היות שלא כל אדם יכול להנהיג את עצמו בכך לילך אצל החכם מסיבות שונות, וגם ובעיקר בכדי שלא יטרידו את החכם הטרוד בלימודו וכל צרכי העיר מוטלים עליו, משום כך הנהיגו שבמקום ההליכה התמידית אצל החכם יברכו את החולה בביה"כ בשעת קריאת התורה שאז הוא שעת רחמים וגם נמצאים שם כרגיל כל פני העיר והחכם בתוכם אשר מצטרפים לבקשה ועונים אמן, ויעלה זה להם כאילו דרשו פני החכם. וביותר, דמכיון שנמצאים באותה שעה עדת מתפללים וספר התורה מונחת לפני הקהל הרי מעמד קדש זה כשלעצמו נחשב לא פחות מהדרישה לפני החכם, כי הרי המטרה היא הדרישה לפני אלקים באמצעות הנביא או החכם המופשט יותר מן הגשמיות ומקיים ביתר שאת ויתר עז ה' וְלִדְבָרָהּ בּוֹ (דברים יא, כב ועוד). לכן גם הדרישה במעמד קדש זה אשר השכינה שרוי בו נחשב ג"כ דרישת אלקים ויוצאים בכך כדרישה באמצעות החכם.

על כל הנאמר עד כה יש להוסיף עניין חשוב: ההסתמכות על תפילתו של חכם וצדיק, עם כל חשיבותה אסור לה שתחליש את תחושתו של האדם בדבר יכולתו שלו להתפלל לקב"ה ושתפילתו תתקבל. הידיעה על מעלת תפילתו של הצדיק אסור לה שתבוא על חשבון המאמץ וההשתדלות העצמיים הנדרשים כדי להתקרב אל אלוהים. על רקע זה ניתן אולי להבין את פירושו המחודש של המאירי לדרשה זו בספרו "בית הבחירה":

לעולם יהא לבו של אדם בטוח שהתפלה שהיא נעשית כתקנה מבטלת את הגזרה, ומי שיש לו צער או חולה בתוך ביתו או אחד ממיני הצרות ילך אצל חכם וילמוד הימנו דרכי התפילות ויבקש רחמים.

לדעתו, אין תפקידו של החכם להתפלל על החולה, אלא ללמד את הפונה אליו להתפלל בעצמו ולבקש רחמים מהקב"ה.

דברים שכתב הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק במאמרו "איש ההלכה" (בספר "איש ההלכה – גלוי ונסתר", ירושלים תשמ"ט, עמוד 45), יפים הם להשלים עניין זה:

ההלכה אומרת כי כל דתיות המצטמצמת בקרן זווית של חבורה, כיתה או סיעה, ונעשית חלקם של אנשי סגולה בלבד – שכרה יוצא בהפסדה. האידאולוגיה הדתית הקובעת תחומים והמציבה גבולות בין בני אדם ביחסם אל האלקים, קוצצת בנטיעות. אם הדת אומרת, כי האלקים קרוב לפלוני (בשל יחוסו, אומנותו, כהונתו וכו') ורחוק מאלמוני, הרי היא מתחייבת בנפשה. אין אדם זקוק לעזרת אחרים כדי לגשת אל האלקים ואין הוא צריך למליצי יושר ומבקשי רחמים, לשלוחים וסנגורים. כל זמן שידפוק על שערי שמים, יזדקקו לו. הרב שלמה שפר רב הקמפוס. ע"כ.

א"ה. יש להביא כאן את דברי חז"ל בכמה מקומות ויקרא רבה (מרגליות) פרשת מצורע פרשה יז אף טוב לְיִשְׂרָאֵל אֱלֹהִים לְבָרִי לְבָב (תהלים עג, א), יכול לכל, תלמוד לומר לברי לבב, אילו שלבן ברי במצוות. אֲשֶׁרִי אָדָם עוֹז לוֹ בָּדָ (תהלים פד, ו), יכול לכל, תלמוד לומר מְסֻלֹת בְּלִבָּם, אליו דשבילין דאורייתא כבושין בלבהון. הִיטִיבָהּ יְיָ לְטוֹבִים (תהלים קכה, ד), יכול לכל, תלמוד לומר וְלִישְׁרִים בְּלִבֹּתָם. טוֹב יְיָ לְמַעַז בְּיוֹם צָרָה (נחום א, ז), יכול לכל, תלמוד לומר וַיֵּדַע חֲסִי בּוֹ (נחום א, ז). טוֹב יְיָ לְקָנוֹ (איכה ג, כה), יכול לכל, תלמוד לומר לִנְפֶשׁ תִּדְרֹשְׁנוּ. קָרוֹב יְיָ לְכָל קָרְאִיו (תהלים קמה, יח), יכול לכל, תלמוד לומר לְכָל אֲשֶׁר יִקְרָאָהוּ בְּאֵמֶת. מִי אֵל פְּמוֹדָה נִשְׂא עוֹן וְעִבֵּר עַל פֶּשַׁע (מִיכָה ז, יח) (מִיכָה ז, יח), יכול לכל, תלמוד לומר לְשֹׁאֲרֵית נַחֲלָתוֹ.

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף לט עמוד ב
 רבי אלעזר רמי: כתיב טוב ה' לכל וכתיב טוב ה' לקוון. משל לאדם שיש לו פרדס, כשהוא
 מטיקה - מטיקה את כולו, כשהוא עודד - אינו עודד אלא טובים שבהם.
 מכאן שיש הבדל בדרגת קרבת ה' לאנשים.
 מצד שני ידועה דרשת חז"ל מובאת ברש"י על התורה בפרשת וירא
 בְּאֵשׁ הָיָא שָׁם (בראשית כא, יז) בזכות עצמו, יפה תפילת החולה לעצמו יותר מכל.
 וכן ברש"י על פסוק זה את קול הנער - מכאן שיפה תפלת החולה לעצמו מתפלת אחרים עליו
 (ראה צ"ר נגיד), והיא קודמת להתקבל.
 יש מקום לבקש מצדיק שיתפלל, אבל זה בנוסף לזה שיתפלל על עצמו.

תן להכם ויהיכם-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 גליונות 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 אתה מתעניין

בהבטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בגישאים לשוניים

בכתובת: franklashon@gmail.com

☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכתבים ☺