הַמַּעְיָן

כתב עת מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק ברייער
של פועלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

בתוכן:

בנין בית המקדש בזמן הזה / הרב אביגדור נבנצל . . . 1
פשוטו של מקרא ב„גור אריה" / הרב יהודה קופרמן . . . 6
מהר"ל על נושאים במחשבת ישראל / הרב משה צוריאל . . 22
מאה שנה לפטירת הרב יצחק דוב הלוי במברגר זצ"ל (המשך)
מנהגי הרב י"ד במברגר והנהגותיו / הרב יצחק אדלר . . . 30
הלכות רבי יצחק אבן גיאת עם פי' יצחק ירנן /
יונה עמנואל 38
חידושי תורה (מכתב יד) 51
על טבילת כלים אחרי מלחמת סיחון ועוג 56
על דרכו של רש"י בפירוש הש"ס / הרב יוסף י' אפפל . . 63

*

המשפט במחשבתו של ר' יצחק ברויאר (המשך) /
הרב שלמה פרידמן ז"ל 65

בס"ד ירושלים טבת תשל"ש • כרך יט, גליון ב, • המחיר —.15 ל"י
מנוי בישראל —.50 ל"י בחוץ לארץ —.8 $
כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל. 288883

הרב אביגדור נבנצל

בנין בית המקדש בזמן הזה

א

הרמב"ם מונה (ספר המצות, מצוה כ' וריש הלכות בית הבחירה) לבנות בית המקדש כמצות עשה בכלל תרי"ג מצות. והנה, הרמב"ם כתב בספר המצות, שורש ג' שאין למנות בכלל המצוות מצוה שאינה נוהגת בכל הדורות. ומבואר מזה שדעתו שמצוה זו, לבנות בית הקדש, נוהגת לעולם, בכל זמן שיש צורך לבנות המקדש וקיימת אפשרות לבנותו. מטעם זה הביא הרמב"ם כל פרטי הלכות בנין הבית, בעוד שלא הביא פרטי הלכות הקרבה בבמה המבוארים בגמרא, לפי שאלו שוב לא ינהגו לעולם, אחרי שהוקם המקדש בירושלים בימי דוד ושלמה.

בגמרא (ראש השנה ל, א ועוד מקומות) איתא דיתכן דייבנה בית המקדש בלילה או ביום טוב. והקשו רש"י ותוספות מהא דאמרינן בשבועות (טו, א) שאין בנין בית המקדש בלילה ושאינו דוחה יו"ט. ותרצו רש"י ותוס' ששם מדובר בבנין מקדש בידי אדם, אבל מקדש שלעתיד לבוא ירד בנוי מן השמים כדכתיב מקדש ד' כוננו ידיך, כדאיתא במדרש. ולכאורה חולקים רש"י ותוס' על הרמב"ם ואף הגמרא והמדרש קשים על שיטתו.

ויש שתרצו שיש הבדל בין בנין המזבח לבנין הבית. הסוגיא בראש השנה מדברת על הצורך במזבח למ"ד מקריבין אע"פ שאין בית ובנין המזבח דוחה יו"ט וכשר בלילה. ולענין אם בנין המזבח דוחה יו"ט כשלא היה אפשר לבנותו מערב יו"ט, תלוי בזה אם מכשירי קרבן שאי אפשר לעשותן מערב יו"ט מיקרי רק הנך שמצד הדין אי אפשר לעשותן מערב יו"ט, או אף הנך שמצד מקרה לא היה אפשרי לעשותן מערב יו"ט. ולענין בנין מזבח בלילה צריך עיון גדול לפענ"ד, מאחר שקדושת המזבח קדושת בנין היא ולא קדושת כלי הבית, — מהיכא תיתי שיכשר בלילה טפי משאר הבנין.

והמאירי כתב שהסוגיא בר"ה דלא כהלכתא או שחששו לבית דין טועין. לפי תירוצו הראשון אין קושיא על הרמב"ם מהסוגיא בר"ה, ולפי תירוצו השני גם כן לא קשה, אלא שהיתרו עצמו צריך עיון בנוגע להיתר בנין המקדש בלילה, שהרי בירושלמי (יומא, פרק א') נראה דהקמת המשכן בלילה פסול אפילו בדיעבד, ואם כך, אם הקימו מזבח בלילה אין כאן מזבח.

ויש שתירצו שלעתיד לבוא יבנו בני נכר חומותינו והם רשאים לעבוד אף ביום טוב, ואף שאסור לבנות בית ע"י גוי בי"ט, אולי במקום מצוה כזו לא גזרו רבנן. אבל אין זה תירוץ לגבי לילה, שאם הקמת הבית בלילה ע"י ישראל פסולה, אף בגוי הדין כך. אבל מלבד זה, אינו נראה כלל שיבנו גויים את המקדש והמזבח, עי' ערובין קה, א ורמב"ם סוף פרק א מהלכות בית

הבחירה שלא נמנו גויים בין הכשרים לבנין הבית. ועוד ש„ובנו בני נכר חומותיך" זוהי הבטחה לישראל והבטחה זו שייכת בענינים הגשמיים אשר אנו מטפלים בהם מכח הקללה „בזעת אפיך תאכל לחם", אבל לא כך לגבי תורה ומצוות, ובכלל זה בנין בית המקדש, שניתנו לישראל באשר רצה הקב"ה לזכות אותם, ואין זו הבטחה טובה שגויים יבנו את הבית במקומנו.

והנה ידוע מאמר חז"ל (סנהדרין צח, א) זכו — אחישנה, לא זכו — בעתה, כלומר אין לגאולה תאריך קבוע אלא משתנה לפי מעשי בני ישראל ולכן נכתבו הרבה מן הנבואות ומדברי דניאל בלשון סתומה, כדי שיתפרשו באופנים שונים על זמנים שונים. וכן מבואר בברכות ד, א שהבטחת „עד יעבר עם זו קנית" היתה ראויה להתקיים בימי עזרא אלא שהחטא גרם. ובסנהדרין צב, א ביקש הקב"ה לעשות הזקי' משיח וסנחריב גוג ומגוג. וכשם שזמן הגאולה תלוי בזכיית ישראל, כך צורת הגאולה תלויה בזכייתם, שכן אמרו (סנהדרין צח, א) זכו — עם ענני שמיא, לא זכו — עני ורוכב על חמור, והם הם דברי הרמב"ם (פרק י"ב מהל' מלכים הל' ב) שבתחלת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג וכו' וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך וכו' גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו וכו'. הלכך גם בנוגע לצורת בנין הבית יתכן שנוי ממצב שזכו למצב שלא זכו; אם זכו ויש נחת רוח להקב"ה במעשה ידיהם, יזכו לבנות את המקדש בידים של מטה, ואם לא זכו והגיע בכל זאת זמן הבית ליבנות, ייבנה בידים שלמעלה כביכול. כעין זה העלה הרב שרגא פייבל פרנק זצ"ל ב„המעין" (תשרי תש"ל עמ' 37). לפי זה אין קושיא על הרמב"ם, שהרי הוא כתב ספר של פסק הלכה, ואין זה מענינו אם ירד הבית מן השמים או לא, אלא שהוצרך לפסוק, שכל זמן שאין בית, מוטל עלינו לבנותו. לעומת זה מסביר לנו המדרש אחת הצורות שבה יכול ליבנות ובעקבותיו הלכו רש"י ותוס', וכן הגמרא בר"ה מתיחסת לאפשרות מסוימת בלבד שיבנה בלילה או ביו"ט, ולא התכוונה לקבוע שאכן כך יקרה, שהרי כתב הרמב"ם שגם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו.

ובמסכת שמחות (פרק ח') אמרו ראוי היה בית המקדש ליבנות שאילו לא עמדו דוד ושלמה שנאמר מקדש ד' כוננו ידיך ומוכח מזה שמקרא זה לא נאמר רק על מקדש שלישי אלא אף על מקדש ראשון, ושאם זכו בונים בידים.

ונראה שיש להוכיח שמעולם לא היתה מסורת בידי חז"ל שאין לנו רשות לבנות בית המקדש, שהרי מבואר בבראשית רבה (פ' תולדות) דכשנתנה המלכות רשות בימי התנאים לבנות, נגשו לבנות ולא חכו לבית המקדש מן השמים. ולפי המסופר ע"י ההסטוריונים נעשו עוד שני נסיונות דומים, האחד בימי בר־כוכבא, והשני בימי האמוראים ברשיון יוליונוס קיסר.

ב.

עוד שמעתי אומרים שאפילו אם בני ישראל יבנו את המקדש, אין אנו ראויים לכך כי אם מלך המשיח, שהרי כתב הרמב"ם (הלכות מלכים, פרק י"א)

שהמשיח יבנה בית המקדש. אך לפענ"ד גם זו איננה טענה, שהרי הרמב"ם כתב (הלכות תשובה פרק ט' הל' ב') שהמשיח עתיד להיות חכם יותר משלמה המלך ונביא קרוב למשה רבינו ע"ה. אם המשיח יהיה כל כך חכם ונשגב, לא יעלה על הדעת שהרמב"ם יורה למשיח הלכה מה עליו לעשות. הרמב"ם מנה לו כמה תפקידים וכתב עוד (הלכות מלכים, פרק י"ב הל' א') שלא ישנה את טבע העולם, והלא המשיח יקבל נבואה אם לשנות או לא. אולם הדבר ברור לכל המעיין בהלכות מלכים שלא כיון הרמב"ם לקבוע מסמרות למעשי המשיח, אלא בא ללמדנו שאם בא אדם וטוען שהוא המשיח, מה הם התנאים שבהם אנו נאמין בו. ועל זה כתב הרמב"ם שאין המשיח חייב לשנות סדרי מעשי בראשית, אבל עליו למלא אחר ששה תנאים: א' להיות מבית דוד, ב' הוגה בתורה ובמצוות כדוד, ג' כופה את כל ישראל לשמירת התורה, ד' קובץ נדחי ישראל, ה' בונה בית המקדש, ו' לוחם מלחמות מצוה. אין הכוונה שכל תפקידים אלה יש להשאירם למלך המשיח ואין לנו רשות לקיימם לפני בואו. גם אנחנו מחויבים לדאוג לכך שכל ישראל יקיים את התורה. אנחנו גם עוסקים בימינו בקבוץ נדחי ישראל ובמלחמה. ואפילו אם נאמר שמצד „שלוש שבועות" אין לנו לעסוק בעליה ובמלחמות, אבל אין ספק שגם בזמן הזה אנו חייבים לקרב את כל עם ישראל לתורה, גם קודם ביאת המשיח. הכלל בדברים אלה הוא שהנסתרות, דהיינו מה יעשה מלך המשיח, הן לה' א-לוקינו, והנגלות, דהיינו קיום תרי"ג מצות ובכללן מצות הוכח תוכיח ובנין המקדש, לנו ולבנינו.

וגם כאן ראייה מהמדרש רבה הנ"ל וממעשה בזמן יולינוס קיסר, שלא היתה מסורת בידי חז"ל, שחייבים אנו להשאיר בנין המקדש למשיח.

ובדרך אחרת שמעתי ממו"ר הגאון ר' נחום פרצוביץ שליט"א. הרמב"ם כתב (הל' בית הבחירה, פרק א' הל' ב') שבנין שבנה שלמה כבר מפורש בספר מלכים וכן בנין העתיד להבנות אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין הדברים המפורשים ביחזקאל. כוונת הרמב"ם שבצורת הבית יש הלכה ש„הכל בכתב וגו' השכיל" ואסור לבנות שום דבר מדעת עצמו אלא מכתב הנבואה, כדוד שבנה על פי מגלה שקיבל משמואל הנביא או ממה שנדרש מכתבי הקודש. אנשי בית שני לא קבלו נבואה מפורטת על צורת בית שני והיה נראה להם לבנות ע"פ צורתו של יחזקאל, אך לא עמדו על פירוש כל פרטי הצורה. לכן בנו מעין הדברים המפורשים ביחזקאל ומה שאינו מפורש, עשו כבנין שלמה. לפי זה קיימות שלוש צורות של בית המקדש: צורת בית ראשון, צורת יחזקאל וצורת בית שני המשולבת משתי הראשונות. הואיל והרמב"ם הוא פוסק, היה צריך לכאורה לכתוב איך לבנות את המקדש ע"פ צורת יחזקאל, אך למעשה תיאר הרמב"ם את צורת בית שני כמו שבנו בשעתו, וצריך עיון בטעם הדבר. ופירש הגר"נ פרצוביץ שאין אנו חכמים יותר מבוני בית שני, שהם אנשי כנסת הגדולה ובהם היו כמה נביאים. אם הם לא יכלו להבין צורת הבית של יחזקאל על בוריה, על אחת כמה וכמה שאין אנו מסוגלים להשיגם. לכן פסק לנו הרמב"ם איך עלינו לבנות ע"פ צורת בית שני. ואילו הצורה שראה יחזקאל תרד מן

השמים או שיבננה המשיח העתיד להיות חכם יותר משלמה ונביא קרוב למשה.

ג.

עוד יש להעיר שהחנוך כתב (מצוה צה) על בנין המקדש שמצוה זו נהגת בזמן שרוב ישראל על אדמתם. בזמנינו כידוע אין רוב ישראל על אדמתם, ואם כן לכאורה אין מצוה זו נוהגת עכשיו.

ויש לדון אם כוונת החנוך שאסור לבנות המקדש אם אין רוב ישראל על אדמתם או שאז אין חיוב. להצד השני, שאין חיוב, אפשר לבנות בזמן הזה בתורת רשות. גם בתחלת בית שני לא היו רוב ישראל על אדמתם ויתכן שבנו אז בתורת רשות. אך אולי בנו בית שני מפני שירמי' ניבא שלא ימשך החורבן אלא שבעים שנה ועוד שחגי וזכרי' נבאו בזמן הבנין לבנותו ולכן בנו אז בגדר הוראת שעה. החינוך, כדרכו, לא ציין מה מקור הלכה זו דבעינן רוב ישראל על אדמתם. שמעתי שהמקור בגמרא סנהדרין כ' א': שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבכירה; הרי שמצות בנין המקדש תלויה בביאת ישראל לארץ. אך צריך עיון למה לא הזכיר הרמב"ם זה בהלכות בית הבחירה, אלא בריש הל' מלכים בלבד.

בגמרא הנ"ל מבואר עוד שיש לקיים המצוות בסדר הזה: מנוי מלך תהלח, אחר כך מלחמת עמלק ובנין הבית בסוף. וצריך עיון שבבנין בית שני לא מינו מלך ולא מחו את עמלק עד שנתן אחשורוש דת להנקם מאויביהם, ואם כך, איך התחילו לבנות את הבית בזמן זרובבל? אך יתכן שאף שיש סדר למצוות הנ"ל, אין מעכבות זו את זו, כמו תפלין של יד ושל ראש, דשל יד קודמת, ומ"מ אם אינו יכול להניח, של יד אינה מעכבת את של ראש. לכן הואיל והיו משועבדים למלכות פרס, התחילו במה שיכלו, דהיינו בנין הבית.

ובעל ישועות מלכו כתב שלא מקרי אין רוב ישראל על אדמתם אלא כשהמלכות בחוץ לארץ אינה מאפשרת לצאת משם, או שהמלכות בארץ ישראל אינה מאפשרת להכנס לכאן. המלך כורש שלט בארץ ובגולה והתיר לכל הרוצה בכך לעלות, הרי מי שעלה עלה, ומי שלא עלה איבד את זכותו להימנות בגדר „רוב ישראל" לענין זה. לדבריו, לא נזדקק בימינו להתחשב באחינו בני ישראל הנמצאים בארצות ההרוחה ואינם עולים, אלא במספר בני ישראל שבארץ ישראל מצד אחד, ושברוסיה ובארצות ערב מצד שני, ולפי היחס בין שתי קבוצות אלו ייקבע אם רוב ישראל נמצאים כעת על אדמתם או לא.

הרה"ג ר' אליעזר יודא וולדינברג שליט"א (כרם ציון, אוצר התרומות, במאמר „מקדושת הארץ והמקדש" פרק ב') למד בדעת רגמ"ה דששים ריבוא מישראל מיקרו רוב ישראל. ולענין דורנו, נראה דאי תליא קדושת הארץ בששים ריבוא, הכוונה לס' ריבוא כאלה שחלקו ארץ ישראל בימי יהושע (ולא כרה"ר בשבת דתליא ברגלי הולכים), דהיינו גברים מבן עשרים עד בן ששים מ"ב שבטים. לפי זה לא נדע מספר בני ישראל בארץ לענייננו, כי כיום כולם ספק צאצאי גרים, ועי' פסחים פח, א שיתכן שהיום הרוב גרים, ואילו הודאים

הם כהנים ולויים, ובודאי לא נוכל להחליט שיש היום ששים ריבוא בארץ ישראל.

והנראה לפי עניות דעתי בזה שבנין בית המקדש מורכב משני חלקים — הבנין הגשמי כמו שבונים כל בית בשימת אבן על אבן וכיו"ב, והיצירה הרוחנית להחיל עליו חלות מקדש. ונראה שאף שהבנין הגשמי טעון קדושה וטהרה, מ"מ אינו טעון רוב ישראל, מלך ומחיית עמלק, שהרי אלו תנאים ליצירת קדושת המקדש. והנה לפי מה שפסק הרמב"ם שקדושה ראשונה של בית המקדש קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, אם כן אין מציאות לדינים אלה אלא בימי דוד ושלמה, שאז חלה קדושת המקדש לשעתה ולדורות. ומה שהרמב"ם מביא דין זה בתחלת הלכות מלכים הוא רק כפתיחה להלכות מלכים, להראות שמינוי מלך הוא מצוה ותלויים בה ענינים נשגבים. ואולי נוהגת גם לדורות הקדמת מצות מינוי המלך למצות מחיית עמלק.

בימי דוד ושלמה עשו כסדר הזה, שמתחלה נכנסו לארץ ישראל בימי יהושע, ושוב מנו מלך ונלחמו בעמלק בימי שאול, ולבסוף בנו המקדש בימי דוד ושלמה. אבל לדורות הבאים אין חיוב בסדר מסוים, כמו שאנו רואים בתחלת בית שני שבנו את המקדש לפני מינוי מלך. וכן לדורות אפשר להקדים בנין הבית לפני שיצא חטר מגזע ישי וכן מבואר בירושלמי מעשר שני (פרק ה' הלכה ב') „אמר רבי אחא זאת אומרת שבית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד", במהרה בימינו אמן.

רבינו יחיאל דפריש ז"ל אמר לבא לירושלים והוא בשנת שבע עשרה לאלף השישי (1257/5017) ושיקריב קרבנות בזמן הזה ואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה [השלמת ספר כפתור ופרח] לא שאלתיו מה נעשה מטומאתנו ואנא הכהן המיחס. אנכי בדרך לפני שילה שוב למקומי נזכרתי הלכה שאין לחוש על הטומאה... שקרבנות צבור דוחין את השבת ואת הטומאה.

רבי אישתורי הפרחי, ספר כפתור ופרח, פרק ו'

הרב יהודה קופרמן

פשוטו של מקרא במשנת בעל גור אריה

שאלת הקשר בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה, העסיקה את גדולי ישראל בכלל ומפרשי המקרא בפרט, מאז ועד היום. ברור כי אם זכינו לתורה שבכתב יחד עם תורה שבעל פה, אם חז"ל ציינו כתוב מסויים כמקור למה שלימדונו בתלמוד, שיש לקבוע את הקשר בין שתי התורות הללו. במאמרים שונים, ובעיקר במאמר לקראת הופעתו מחדש של ספר רביד הזהב בתשכ"ז[1], הצגנו את שני בתי המדרש, שתי האסכולות, אשר נתנו את תשובותיהם לשאלה זו. האחת, זו שכיניתי אותה בשם האסכולה המגמתית (אפולוגטית), המיוצגת יפה על ידי הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל הכתב והקבלה, הגאון מאיר ליבוש מלבי"ם ועוד. השניה, היא זו המיוצגת על ידי בית מדרשו של הגר"א מוילנא, כגון בעל רביד הזהב, הנצי"ב בהעמק דבר, בעל משך חכמה ועוד. בקוים כלליים אפשר לומר כי בעוד האסכולה הראשונה ביקשה להראות ולהוכיח כי המדרש הוא פשוטו של מקרא (או פשטיה דקרא), האסכולה השניה לימדה כי המדרש דוקא אינו הפשט, כך שנותר לנו לבקש ולקבוע את תפקידו של הפשט ואת הלימוד התורני המופק ממנו, נוסף על מה שהמדרש הוציא לנו מן הכתוב בדרך המדרש. בדרך זו הגענו לנקודה המרכזית, והיא שהשאלה בלימוד תורה אינה מהו הפשט, אלא מהי הפונקציה של הפשט. האסכולה הראשונה, מרוב חסידותה להוכיח את אמיתות תורה שבעל פה על ידי התאמתה לתורה שבכתב, אמנם חידשה לנו חידושים יפים בהבנת דקדוק לשון הקודש[2]. האסכולה השניה חידשה לנו מישורים ואספקטים חדשים בהבנת תורה, כאשר פשוטו של מקרא פותח לפנינו אולמות ועולמות חדשים, כגון הלכה לשעה, הראוי והרצוי, מקור

1 לפשוטו של מקרא, קובץ מאמרים, עמודים 78—93.

2 עיין למשל בהרבקה הנפלאה של המלבי"ם בסוגית (דברים כג, כה) "כי תבא בכרם רעך", עליו דרשו חז"ל (בבא מציעא פז, ב) בפועל הכתוב מדבר, על ידי גזירה שוה מ (דברים כד, טו) "לא תבא עליו השמש". והרי הקושי מבואר — הנושא של "תבא" הוא השמש ולא הפועל! יעויין שם אבחנתו החדה בין "ביאה מקרית" ובין "ביאה קיימת". או טול דוגמה מצוינת של מלאכת המחשבת של בעל הכתב והקבלה בהתמודדו עם בעית (דברים כו, ה) "ארמי אבד אבי", שחז"ל פירשו (ספרי שם) על לבן אשר ביקש לאבד את אבינו יעקב, וכנגדם טען החכם ראב"ע ש"מלת אבד הוא מהפעלים שאינם יוצאים", כאשר לידידיה פירוש הפסוק הוא שאבינו יעקב היה ארמי נע ונד "כשה אובד" (ובעקבותיו הלכו רוב התרגומים הלועזיים). הרב מקלנבורג חידש כאן את הבנין השמיני בפועל העברי, הרי הוא בנין הפועל (פועלתי פועלת), כאשר "אבד" (ללא ויו) הוא עבר נסתר ולא הוה זכר, ומשמעות הבנין הזה הוא בודאי זו של פועל יוצא, בהיותה קרובה לזו של משמעות בנין הפיעל בדקדוק הפורמאלי המקובל.

למצוות דרבנן ועוד כהנה וכהנה[3]. ברור כי אין בדעתנו לומר כי שתי אסכולות אלה מנוגדות זו לזו, לא להלכה, ואף לא למעשה בעצם פרשנותם. ההבדל ביניהם (וזאת בעיקר עקב האילוצים שהזמן — ההשכלה וריפורמה — גרמם) הוא בהדגשה, ולא בתפיסה אליבא דאמת של תורה[4].

הדרך בה הלכו בעלי האסכולה המגמתית להוכיח את צדקת טענתם, היתה, על פי רוב, לנסות להתאים את תורה שבעל פה לכתוב, על ידי הבנה עמוקה או מחודשת בדקדוק ובלשון. הדוגמה הקלאסית לכך היא חיבורו המונומנטאלי של המלבי"ם **אילת השחר** כמבוא לספר ויקרא, שם הניח תרי"ג כללים, כשבהקדמה כותב המלבי"ם: בפירוש זה סללתי דרך חדש, נאדר בקודש, לבאר דברי חכמים וחידותם, דברי רבותינו בקבלתם, **עפ"י יסודי הלשון ועפ"י חוקי המליצה וההגיון**, בדרכים חדשים מופלאים ומסולאים, בו הראיתי וביררתי כי היה ביד חז"ל אוצרות וחוסן ישועות מלאים חכמה ודעת. היה בידם כללים גדולים ויסודות קבועים **בדרכי הדקדוק ויסודי הלשון וההגיון**, אשר רובם נעלמו ונסתרו מעין כל חכמי לבב הבאים אחריהם, ועל כן נעלמו דרכיהם ונתיבותיהם לא נודעו. הראיתי וביררתי במופתים נאמנים כי הדרוש הוא **הפשט הפשוט** המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העברית. וכל התורה המסורה **בעל פה**, הלא **כתובה** על ספר תורת אלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא את כל דברי הקבלה שנמסרה בסיני, עפ"י כללי הלשון...

והנה נראה להציע, כי בין הגישה הדקדוקית של המלבי"ם ודעימיה, ובין הגישה האחרת הרואה את מדרש חז"ל כמדרשו של הכתוב ולא כפשוטו, מצינו דרך ביניים, הלא היא דרכו של המהר"ל מפראג. ביסודו של דברי המהר"ל גישה אפולוגטית הבאה להגן על דברי חז"ל מפני אלה אשר „חשבו מחשבת און על

3 עיין בהרחבה בפרקי מבוא למשך חכמה הוצאת השכל תשל"ו פרקים ד, ו, ח, ט, י, יא.

4 כבר הרמב"ם בעצמו השכיל לבאר דרשות חז"ל על פי כללי הדקדוק, וברור כי כוונתו לא היתה „מגמתית". עיין, לדוגמה, בפירוש המשניות לחולין פרק יג משנה ג (שלחה וחזרה אפילו ארבע וחמש פעמים, חייב, שנאמר „שלח תשלח") שם הוא מבאר: „שלח" מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה. לכן הצטערתי לקרא במאמרים המתיחסים לדברי כאילו העמדתי את בתי המדרש הללו כמוציאים אחד מכלל השני, בעוד ברורות כתבתי (לפשוטו של מקרא עמוד 85): אמנם ניתן למצוא אצל נציגי בית מדרשו של הגר"א פירושים רבים בדרך „הכתב והבקלה" והמלבי"ם. בעל משך חכמה אף הפסיק את פירושו הוא לפרשת כי תצא וכתב „מכאן עד סוף הפרשה על דרך ספר „התורה והמצוה" (= מלבי"ם). מכאן ראיה שאין עליה פירכא לאבחנה הברורה בין האסכולה האחת ובין השניה, לא שיש מחלוקת או ניגוד, אלא „משמעות דורשים איכא בינייהו", כשהמגמתיות מצד אחד מכוונת את הפרשן להדגשת המשוואה: תורה שבכתב = תורה שבעל פה, ואילו השני, הפנוי והפטור מן הלחץ החיצוני הזה, מתמסר להבנת ולהבהרת השלימות הטוטאלית של תורה, המחולקת לשתיים — בכתב ובעל פה... עכ"ל שם. ועיין שם בהערות 46, 47 שם הדגמתי את המשותף בין שניהם.

חכמי העולם"[5]. בחיבור באר הגולה בא המהר"ל „לבאר דרכי התורה שבעל פה, ולהסיר לזות שפתים מחכמי עולם, כי המבוזה את החכמים הוא בכלל מי שאומר אין תורה מן השמים". אולם מתוך שבע הבארות ש„כל איש נבון דלה ידלה", הקדיש המהר"ל שש בארות לדון בשאלת תוכן דברי חז"ל[6], ורק באר אחת[7] לדון בענין המיתודה של חז"ל. בעוד המהר"ל אמנם הקדיש פרק שלם (באר אחת) בספרו בשאלה זו של הקשר הדקדוקי־לשוני בין מדרש חז"ל ובין הכתוב, נראה לומר כי דוקא לא בספרו באר הגולה אשר הוקדש לנושא של חז"ל, אלא בביאורו הידוע גור אריה לפרש"י עה"ת, באה לידי ביטוי התפיסה המיוחדת של המהר"ל. מענין הדבר שהמהר"ל אמנם ניסח לנו את עמדתו בבאר הגולה, ואילו הישום המוצלח והרב־גוני של תפיסתו נראה שזור בין פירושיו הרבים בגור־אריה, עוד יותר מאשר בדוגמאות שהוא בעצמו נתן בבאר הגולה. בבאר הגולה הגדיר המהר"ל באיזו דרך לא ילך, ואילו מתוך פירושיו בגור אריה יכולים אנו לבנות את הקונספציה שלו בדבר דרכם המיוחדת של חז"ל בפירוש המקראות. התרחק המהר"ל מן הנסיון לבאר את דברי חז"ל באמצעות כללי דקדוק ותחביר פורמאליים, בטענו כי דוקא הדקדוק הפורמאלי הוא אשר הרחיק אנשים מהבנה נכונה בדברי חז"ל[8]. אף לא ניסה להעמיד דקדוק „משוכלל" יותר במקום זה שהיה מקובל בזמנו, כפי שעשו בזמנם הכתב והקבלה והמלבי"ם. בניסוח בוטה מגדיר המהר"ל את נקודת המחלוקת בין חז"ל לבין החולקים עליהם[9], וז"ל: אמנם זהו דרך המדקדקים, כי לא יביטו רק אל תמונת המלה אל המשקל ואל צורתה ותבניתה, וכאשר נמצא להם תבנית המלה ומשקלה, מיד גוזרים כי המלה הזאת מגזרה זאת, מבלתי שיאמן על לב פירוש המלה כלל. ואז ימשכו הענין אל המלה אף בדרך רחוק. ואין זה דרך חכמים, רק הם הביטו אל פירוש המלה וענינה, עכ"ל. מהו „פירוש המלה וענינה", לעומת „תבנית המלה ומשקלה"? המהר"ל רואה כי לחז"ל היתה גישה פילולוגית — פילוסופית לשפה העברית, גישה הנובעת מתפיסתם את

5 הקדמה לבאר הגולה.

6 שחז"ל הוסיפו או גרעו מן התורה, שקבעו דברים לא לפי השכל, שיש בדבריהם דברי דופי על ה', שיש בין דבריהם דברי הבאי אין בהם ממש, שהם רחוקים מחכמת המדע, שמעורבים בדבריהם דברים לא שלהם.

7 „השלישית שאמרו כי הוציאו (חז"ל) דברים מן התורה אשר לא יסבול הדעת לפרש כן, ובכלל הזה שרחקו מן דקדוק הלשון והמבטא".

8 ולא אחת התקיף קשות את החכם ראב"ע על פירושיו שלא אליבא דחז"ל, אותם הפירושים המעוגנים בפירוש המקרא על פי כללי הדקדוק הפורמאלי. כך בויקרא צו ח, ב בענין מועד התחלת ימי המילואים: „ויש מבעלי הפשט מקשים על דברי חכמים... ותואנה הם מבקשים". ובחומש דברים חבא כו, ה בשאלת ארמי אבד אבי (ועיין בזה להלן בגוף המאמר) הוא כותב: „והראב"ע רצה להשיב על חכמי האמת... והנה הוא השיב על חכמים..."

9 באר הגולה, הבאר השלישי, הוצאת לונדון תשכ"ד עמוד מז.

לשון המקרא כלשון הקודש, וממילא כלי המבטא את מחשבת הקודש. בלי להיכנס אל מחשבת השפה, לא נוכל להבין את מלאכת המחשבת של חז"ל בביאור הכתובים.

נביא עתה מספר פירושים של המהר"ל — הן אלה העוסקים באפולוגטיקה ביודעין, והן אלה הבאים ללא כל נימה מגמתית — להדגים את גישתו המיוחדת והייחודית לשאלה הנידונה. נראה כי בגישה זו, שונה דרכו לא רק מזו של בעלי הדקדוק הקלאסי, אלא אף ממפרשי חז"ל הקלאסיים, כגון הר"א מזרחי.

1. לך לך — להנאתך ולטובתך.

ויאמר ה' אל אברם, לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך (בראשית יב, א). ומפרש רש"י בד"ה לך לך: להנאתך ולטובתך... וטוען נגדו הרמב"ן: ואין צורך[10] כי משפט הלשון כן, „הגשם חלף הלך לו" (שיר השירים ב, יא), „אלכה לי אל הגדולים" (ירמיה ה, ה) „קומו עברו לכם את נחל זרד" (דברים ב, יג) ורבותינו עשו מדרש במה שאמר הכתוב (דברים י, א) „ועשית לך ארון עץ[11], „ועשה לך שתי חצוצרות כסף"[12] בעבור שאין המלאכה שלו, יהיה ראוי שיאמר כמו שאמר במשכן (שמות כו, א) „ואת המשכן תעשה[13].

במענה של הרא"ם והמהר"ל לקושית הרמב"ן על רש"י, בא לידי ביטוי ההבדל העקרוני ביניהם, והחידוש המיוחד של המהר"ל לעומת הפרשנות הקלאסית. ניתן לומר כי בעוד המזרחי רואה את פירוש רש"י **כאפשרי ולגיטימי**, המהר"ל רואה אותו **כהכרחי**. וכך כותב הרא"ם (אחרי דחותו את טענת הרמב"ן מדרשות חז"ל, בהביאו מקרים שחז"ל אמנם כן „דרשו באלה הכינויים אפילו במקום שהמלאכה שלו") ...„ואין טענה מן ,הגשם חלף הלך לו' המורה שמשפט הלשון כך הוא, **כי אע"פ שמשפט הלשון כך הוא, היכא דאיכא למידרש דרשינן**, עכ"ל. ולא כך מפרש המהר"ל: ואם תאמר והלא כתיב ,קומו ועברו לכם את נחל זרד", וכן „קומי לך" וכן הרבה! ונראה משום דכל מקום הלשון משמע

10 כלומר, אם בחר רש"י — לפי עדותו הוא — לפרש את הכתוב לפי „פשוטו של מקרא ולפי אגדה המיישבת את דברי הכתוב דבר דבור על אופניו", אין מקום לעמוד על פירוש מלה שאין בה מן החריג. ומשום שסגנון זה של „לך" „כן הדרך בכל מקום" (טור) ו„כן הוא מנהג הלשון" (רד"ק), לא היה כל צורך שרש"י יתעכב על התופעה. הסמוגרף של פשט במעבדתו של רש"י מצלצל ורושם רק כאשר יש „זעזוע" עקב חריג מן הנורמה (= הפשט).

11 שחז"ל דרשו (ביומא עב, ב) רבי יוחנן רמי: כתיב „ועשית לך ארון" וכתיב (שמות כה, י) „ועשו ארון", מכאן לתלמיד חכם שבני עירו מצוים לעשות מלאכתו.

12 שחז"ל דרשו (יומא ג, ב) כביכול משלך אני רוצה יותר משלהם.

13 כלומר, אף חז"ל לא דרשו את ה„-לי" „-לך" אלא כאשר היה הכרח מסוים עקב חריגות הענין (אם לא הלשון). איזה קושי ראה רש"י ב„לך לך" — או בלשון או בענין — אשר הניע אותו ליחס ל„לך" את המשמעות הנוספת של להנאתך ולטובתך?

„לך" — לעצמך, כלומר לדעת עצמו וגם „שלח לך" (במדבר יג, ב) — לרצונך (רש"י שם) וכן הכל, עכ"ל. כלומר, משמעות הלשון „לי" „לך" וכו' הוא רצון או יזומה — „לדעת עצמו" — ולכן אין כל קושי בפשט כאשר הוא בא בהרכב כמו „אלכה לי אל הגדולים" או „הגשם חלף הלך לו", כאשר ה„לי" משתלב עם „אלכה", וה„לו" עם „הלך". לא כך הדבר בפסוק שלפנינו, כאשר ה„לך" של רצון עצמו עומד בסתירה גלויה עם ה„לך" שהוא לשון ציווי. כיצד, שואל רש"י, עולה בקנה אחד לשון של ציווי עם לשון של רצון! קושי זה **בפשט** הוא אשר הכריח את רש"י לראות את ה„לך" לא כמו „אלכה לי" אלא כבעלת משמעות נפרדת — להנאתך ולטובתך. לא רק היכא **דאיכא** למדרש, אלא היכא **דצריך** למידרש[14]! ואחרי תירוצו שנים מתוך שלושת הפסוקים מהם הקשה הרמב"ן, פונה המהר"ל אל הכתוב השלישי אשר לכאורה סותר את דבריו, באשר גם בו יש צירוף של לשון ציווי („עברו") עם לשון של רצון עצמי („לכם"). פותר המהר"ל את הבעיה בהעבירו את הדיון מן הלשון אל הענין: והא דכתיב „קומו ועברו לכם את נחל זרד", אין זה מצוה שיצוה לעבור את נחל זרד, אלא כלומר, אם תבואו אל הארץ אשר אתם צריכים ללכת, עברו לכם את נחל זרד, אבל לא הוי מצוה דוקא לעבור את נחל זרד, שלא היתה מצוה על זה[15]. אבל במקום הזה שהוא מצוה: לך לך מארצך, דכתיב „אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים", אם כן צוואה היתה, ואיך יאמר „לך לך"?! אלא הכי פירושו — להנאתך ולטובתך, כלומר שגם הליכה זו היא לרצונך, שהרי היא להנאתך ולטובתך, עכ"ל המהר"ל[16].

2. לא ימיש — הקב"ה.

תפיסה מיוחדת זו, הרואה את דרשת חז"ל כמובחר מן הכתוב, ולא כאפשרי ולגיטימי בלבד בחינת „כל היכא דאיכא למדרש דרשינן", מצינו בדוגמה הבאה של מלאכת המהר"ל, הלקוחה מחומש שמות פרשת בשלח יג, כב: „לא ימיש

14 ועיין בביאורו הנפלא של המהר"ל מדוע היה נחוץ שרש"י יכתוב גם „להנאתך" וגם „לטובתך" בפירוש המלה האחת „לך"! יעויין שם נועם הסברו!

15 כלומר, מעין עצה טובה קמ"ל, ואם אמנם היו נכנסים לארץ על מנת לכבשה שלא דרך נחל זרד, אין בכך כלום, ולא הפסידו מצוה כל שהיא.

16 וכן בפירושו ל„בשלח לך" ריש פרשת שלח, שרש"י בעקבות חז"ל פירש: לדעתך, מבאר המהר"ל בתוספת ביאור: דאל"כ „לך" למה לי? ואין להקשות שהרי דרך הכתוב לומר „לך" כמו „עברו לכם את נחל זרד" וכמו „הגשם חלף הלך לו" וכמו „אלכה לי אל הגדולים", דדוקא כשהוא הולך מעצמו שייך לומר כך, מפני שהוא הולך מדעתו ורצונו. אבל כאן אם היה זה ציווי מאת הש"י לא יתכן לומר „שלח לך", שהרי היה מחויב לשלוח, ולא מדעתו ורצונו עשה! ולפיכך צריך לומר דהאי „לך" — לדעתך הוא, דאם תרצה שלח קאמר ליה. ולפיכך בפרשת לך לך פירש נמי שהוא לטובתו ולהנאתו, דהיינו נמי לדעתו, דאע"ג דהוא ציווי, כיון שיש לו בו טובה, הולך לדעתו ולרצונו... עכ"ל.

עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם". ומפרש רש"י ד"ה לא ימיש — הקב"ה את עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה, מגיד שעמוד הענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן, שעד שלא ישקע זה עולה זה, עכ"ל, והרא"ם מתלבט מדוע רש"י לא פירש את ה„ימיש" כפועל עומד מבנין הקל, כאשר הנושא הוא הענן עצמו, וזה לשונו: כי הוא מבנין הפעיל שהוא יוצא, וצריך פועל ופעול בהכרח, והודיע לנו בזה שהפועל הוא הקב"ה הנזכר למעלה והפעול הוא העמוד. ולכן הוסיף „את" על העמוד להוכיח שהוא הפעול. ואף על פי שמצאנו הפעיל (במשמעות של פועל) עומד, (שמות לג, יא) „ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל", כיון שאפשר לפרשו (כפועל) יוצא כמשפטו, בלתי שום תוספת או מגרעת, בחר לפרשו כמשמעו. עכ"ל. כלומר, השימוש בצורה „ימיש" שהרא"ם רואה אותה כהפעיל[17] נתן עדיפות לפירוש כפועל יוצא, אע"פ שמצאנו את הצורה הזאת במשמעות פועל עומד, וזה וזה פירושים לגיטימיים הם.

לעומתו טוען המהר"ל כי מזכרחים לפרש כאן כפועל יוצא, ואי אפשר היה לפרשה כפועל עומד על פי המשקל של „לא ימיש מתוך האהל". „ליודעי לשון הקודש" ברור מדוע ה„ימיש" כאן שונה בתכלית השינוי מן „הימיש" שם. וזה לשונו: כי ימיש הוא מבנין ההפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר שלא ימוש הענן, היה ראוי להיות „ימוש" בוי"ו, ולפיכך פירושו: לא ימיש הקב"ה, והשתא הוי פועל יוצא. ואע"ג דכתיב „ומשרתו יהושע... לא ימיש מתוך האהל", חילוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא[18] כי היא המזרז את עצמו, והרי הוא (פועל) יוצא מצד זה כי הוא האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו: לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היו כאן שני דברים: — האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכן כתב לקמן (יד, א) „ופרעה הקריב", ופירש רש"י: הקריב את עצמו ונתאמץ לקדם לפניהם כמו שהתנה עמהם[19].

3. והשיבותיך — ושבתי בשלום.

שוב, לא בדקדוק פורמאלי קא עסקינן. גישתו של המהר"ל בנויה על הבנה מיוחדת בלשון הקודש, ורק יודעי הלשון בלשון הקודש, ישכילו ויביגו את

17 ברור כי השימוש לחילופין בין נחי ע"ו ונחי ע"י — כגון ללון וללין — נותן מקום לפרש את המלה כבנין הקל, ובזה לשלול מן הרא"ם את טענתו כי רש"י בחר לפרשו „כמשמעו".

18 כלומר, ההפעיל במקום הקל.

19 ואמנם קצת קשה על המהר"ל סגנון קושית רש"י שם: היה לו לכתוב „ופרעה קרב", מהו „הקריב"! אם לא שנאמר כי מטרת העמדת הקושיא בסגנון זה היתה להבליט את התשובה. אבל בעל דעת ישכשר רואה כי החידוש אנגו ב„את עצמו" כפי שהמהר"ל מבין, כי אם ב„נתאמץ", וז"ל: פירוש, שהוא הפעיל עומד, שהקריב את עצמו ולא אחרים, וכל הפעיל עומד תורה על התאמצות הפעולה, על כן אמר „ונתאמץ", עכ"ל.

החילוק שבין ימיש של אדם ובין ימיש של ענן. ואם כבר בהפעיל לעומת הקל חידש המהר"ל במחשבת השפה, בודאי עליו לאמר את שלו כאשר התורה בעצמה משנה מן ההפעיל אל בנין הקל — והלא דבר הוא! הנה הקב"ה הבטיח ליעקב אבינו (ויצא כח, טו): „והנה אנכי עמך, ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת וכו'". בהתיחסו לדברים אלה, נודר יעקב נדר (להלן פסוק כ) אשר בו הוא שומר על מבנה וסגנון הדברים ששמע מפי הגבורה[20], ובבואו אל „והשיבותיך", במקום לומר „והשבתני" הוא „תרגם" הפעיל בקל[21], בהוסיפו את „השלום" שלא נאמר לו בכלל על ידי הקב"ה[22]. המהר"ל מבחין בין פעולת „השבה" של הקב"ה לפעולות „שיבה" של בשר ודם (כשם שהבחין לעיל בין תנועת בשר ודם ובין תנועת הדומם), וז"ל: וקשה, והלא לא הבטיחו הקב"ה על זה (השלום)?! ונראה לומר, מה שאמר הכתוב „והשיבותיך", שהקב"ה ישיב אותו לשם, שיהיה הוא כמו שלא יצא משם. דהיינו שלא ילמד מדרכי לבן, דהיינו השבה גמורה, שיהיה כאילו לא יצא[23]. ומפני שאמר יעקב „ושבתי" הוצרך להוסיף „בשלום". דודאי גבי „והשיבותיך" שהקב"ה בעצמו יהיה הפועל, בודאי פעולתו בשלימות לגמרי עד שיהיה השבה שלימה שלא ילמד מדרכי לבן. אבל יעקב שאמר „ושבתי" הוצרך להוסיף „בשלום" שיהיה השבה מעליא[24]. אך קשה, למה לא תלה יעקב השבה זאת בהקב"ה, והוי ליה למימר „והשבתני"?! ויש לתרץ... כי השם יתברך לא בא להגיד (ב„והשיבותיך") רק פעולתו אשר יפעול, והפעולה הזאת היא ההשבה אל האדמה[25]. כי כל לשון הפעיל הוא המתחיל בפעולה, שכאשר יאמר

20 אם יהיה... עמדי — הנך אנכי עמך.
ושמרני — ושמרתיך.

21 רש"י ד. ה. ושבתי. כמו שאמר לי „והשיבותיך אל האדמה".

22 רש"י: שלם מן החטא, שלא אלמד מדרכי לבן. ועיין בדברי ר' עובדיה ספורנו שיטה אחרת לגמרי, שיעקב מקבל על עצמו להידון במידת הדין ולא במידת הרחמים, אם הקב"ה רק יסיר מעליו אותם הדברים המעבירים את האדם על דעת קונו.

23 כלומר, כל פעולה מצד הקב"ה נעשית בשלמותה. ממילא יובן כי „השבה" הנעשית על ידי הקב"ה פירושה החזרת הענין לקדמותו בצורה מושלמת. למשל, אפילו בלשון בני אדם לא ייאמר כי „הוא השיב את הילד האבוד", אם החזיר את גופתו של הילד שמצאו מת. קו"ח ב"ק של קו"ח אצל הקב"ה! ולכן הדגיש יהודה (בראשית מג, ט) „אם לא הביאותיו אליך" (והרי אפשר להביאו מת) „והצגתיו לפניך" (כלומר חי). לכן כאשר הקב"ה אמר „והשיבותין אל האדמה הזאת", היה במשמע השבה מעליא, והיא אשר „תרגם" יעקב במושג שלום = שלמות. השיבה תהיה מושלמת (גופו, ממונו, תורתו) כמבואר על ידי רש"י בעצמו בכתוב (בראשית לג, יח) „ויבא יעקב שלם".

24 כלומר, עד כאן הוכיח המהר"ל שדברי יעקב „ושבתי בשלום" הינם תרגום מדויק את דברי ה' „והשיבותיך". אבל עתה קשה למהר"ל, לשם מה מלאכת התרגום כאשר ניתן להפוך „והשיבותיך" ישר אל „והשבתני", בלי לעבור לבנין הקל עם תוספת „בשלום"!

25 כלומר, „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ולכך הקב"ה יכול כביכול להבטיח רק

„ראובן האכיל שמעון", היינו שנתן בפיו האוכל, ושמעון גמר האכילה, ואין שלימות (=השלמת) הפעולה על ידי ראובן. ומפני כי יעקב בא להזכיר גמר וסוף הדבר, שכבר נשלם הפעל שהוא ההשבה, שבשביל זה חייב לקיים הנדר כאשר נגמר ההשבה, ולפיכך אמר „ושבתי בשלום אל בית אבי"[26], ולא תלה גמר ותכלית ההשבה בהפועל (=הקב"ה), כי אין גמר ותכלית ההשבה מפעולת הפועל כדלעיל, רק שהוא יתברך המסייע והאדם גומר. ולפיכך אמר „ושבתי", והוצרך להוסיף „בשלום", עכ"ל המהר"ל. פילולוגיה ופילוסופיה משמשות בהרמוניה בגישתו המיוחדת של המהר"ל לפשוטו של מקרא. המסגרת היא אמנם זו של כללי הדקדוק המקובלים. אבל הבנתו את ההבדל בין פעולת ה' לפעולת בשר ודם, בין סוגיה השונים של שלימות, בין עשיית האדם לסיוע הקב"ה — כל אלה ועוד ממלאים את שבעת הבנינים בדקדוק הפורמאלי תוכן חדש, שלא שערום בעלי הדקדוק הקלאסיים.

4. ארמי אבד אבי.

אבל המהר"ל אינו זקוק תמיד לחדש חידושים פילולוגיים מחוץ למסגרת הפורמאלית של דקדוק לשון הקודש, כאשר באמצעותם הוא מגיע להבנה חדשה בנאמר בכתוב (כדוגמת „ימיש" וכדוגמת „והשיבותיך" לעיל). מצאנו אותו נפגש במישור אחד עם בעלי הדקדוק הפורמאלי, כאשר הוא מחדש בתוך תחומו של הדקדוק הזה, ומגלה משמעויות חדשות לעצם המסגרת הפורמאלית המקובלת על כל לומדי הכתוב המקראי. כבר ראינו קצהו של לימוד זה בדבריו לעיל אודות משמעות ההפעיל כגורם לכך שהלה יעשה את הפעולה. נעבור עתה לסוגיא הידועה של „ארמי אבד אבי", לראות כיצד, בדיון אפולוגיטי מובהק, הוא סותר את עמדת בעלי הדקדוק ומגן על עמדת חז"ל, דוקא מתוך הבנתו את כללי הדקדוק הפורמאלי בדרך ייחודית משלו. בפרשת הביכורים (דברים תבא כו, ה) נצטוה המביא במצות מקרא ביכורים, בה עליו להצהיר: „ארמי אבד אבי וירד מצרימה וכו'". רש"י מביא את פירוש חז"ל: מזכיר חסדי המקום, ארמי אבד אבי, לבן ביקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב, ובשביל שחשב לעשות חישב לו המקום כאילו עשה, שאומות העולם עובדי עבודה זרה חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה, עכ"ל. לעומת חז"ל — רש"י המפרשים את „אבד" כפועל יוצא (כמו איבד), טוען ראב"ע (ד.ה. ארמי אב): מלת „אבד" מן הפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה ארמי על לבן, היה הכתוב אומר „מאביד"

את ההשבה הפיזית, הלא היא ההשבה אל האדמה — גופו וממונו. כי ההשבה בתורתו תלויה באדם ולא בהקב"ה, והמקסימום שהוא ב"ה יכול לעשות בנדון הוא לסייע בדבר (בחינת „הבא לטהר מסייעים בידו"). אבחנה זו מוצא המהר"ל במשמעות העמוקה של ההפעיל, שאינה לגרום לכך שהפעולה תיעשה, אלא לגרום (= לסייע) לכך שהלה יעשה את הפעולה.

26 ולא „אל האדמה" כי „בית אבי" הוא מושג רוחני, זוהי תורתו, לעומת אדמה שהיא גופו וממונו.

או „מאבד". ועוד מה טעם לאמר „ביקש להאביד אבי וירד מצרימה" ולבן לא סבב לרדת אל מצרים?! והקרוב שארמי הוא יעקב, כאילו אמר הכתוב: כאשר היה אבי בארם היה אבד, והטעם עני בלא ממון, וכן (משלי לא, ו) „תנו שכר לאבד", והעד (שם שם ז) „ישתה וישכח רישו". והנה הוא „ארמי אבד" הוא „אבי"...[27] בבואם להגן על פירוש חז"ל, אשר לדעת ראב"ע סותר את פשוטו על מקרא, מצינו שוב את ההבדל העקרוני בין הרא"ם ובין המהר"ל. וכך טוען המזרחי: אבל חכמינו ז"ל העתיקו על פי קבלתם האמיתית איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה מפי הגבורה שארמי הוא לבן ושאובד הוא יוצא[28]. ואע"פ שכל הקל מזה השורש הוא בודד[29] יש פעלים שיצאו ויעמוד[30], כמלת „שב"[31] „ונשל"[32] ואע"פ שלא נמצא בכל המקרא (פועל) יוצא מזה השורש (אבד) הנה קבלתם תספיק לומר כי זה בודד[33]. והנה הרד"ק ז"ל כתב בהקדמתו בחלק הדקדוק: והיום גלו אבותינו בארץ לא להם, בין העמים הם, וילמדו לשונם וישכחו לשון הקודש ולא נמצא בידינו רק מה שנשאר אצלנו עשרים וארבעה ספרים, ומילין מועטים בדברי המשנה שהורו בזה שנפסדו ממנו כמה וכמה ספרים אחרים חוץ מהכ"ד ספרים שבידינו. ודברי המשנה שאצלנו היום

27 ועיין בהרחבה באספקטים השונים והרבים בפשוטו של מקרא בסוגיא זו במאמרנו „תוכחת מגולה ואהבה מסותרה", לפשוטו של מקרא עמודים 181—184 שם עסקנו בשאלת קבלת חז"ל והתוקף המחייב של דבריהם.

28 אמנם טענה לא פשוטה בפי הרא"ם, שלחז"ל היתה קבלה בענין משמעותה הדקדוקית של מלה מסוימת. ברור ונעלה מכל ספק כי אבן עזרא לא יראה את עצמו כחולק על קבלת חז"ל, אלא כחולק ללא היסוס על טענת המזרחי שקיימת קבלה כזו!

29 כלומר במשמעות של פועל עומד. ועיין לעיל הערה 2 שלדעת הכתב והקבלה אין זה הוה מבנין הקל כל עיקר, כי אם עבר מבנין הפועל.

30 כלומר הפועל משמש גם כיוצא וגם כעומד.

31 כוונתו בודאי לדברים נצבים ל, ג „ושב ה' א' את שבותך ורחמך", שלפי הפשט הפירוש שה' ישיב (הפעיל) את שבות ישראל. והנה פרדוקס, שהרא"ם, מרוב חסידותו להגן על חז"ל, הביא ראיה בניגוד לדברי חז"ל! כי חז"ל (מגילה כט, א) פירשו את „ושב" כפועל עומד ו„את" במשמעות של עם! תניא רבי שמעון אומר: בוא וראה כמה חביבים ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו — שכינה עמהם, ואף כשהם עתידים להגאל — שכינה עמהם, שנאמר „ושב ה' א' את שבותך", „והשיב" לא נאמר אלא „ושב", מלמד שאף הקב"ה שם עמהם מן הגלות.

32 כוונתו ל„ונשל" כפועל יוצא בדברים ז, א „ונשל גויים רבים מפניך". ושם פסוק כב „ונשל... את הגויים האלה מפניך", לעומת הפועל העומד (דברים כח, מ) „ושמן לא תסוך כי ישל זיתך". כתוצאה מכך נפלה מחלוקת במסכת מכות ז, ב אם לפרש (דברים יט, ה) „ונשל הברזל מן העץ" כפועל עומד (כלומר, הברזל נשמט מן הקת), או כפועל יוצא (כלומר, הברזל העיף חתיכה מן העץ המתבקע).

33 כאמור, התבצרות זו של הרא"ם מאחורי קבלת חז"ל שהוא עצמו המציאה, אינה יכולה להביא את ראב"ע לעמדת התגוננות.

הם כדברי המקרא עצמם, מפני שחכמי המשנה קבלו הלשון מפי רואה הספרים הראשונים אשר היו טרם גלותנו ונפסדו ממנו. ולא בין בודד (=עומד) לעובר בלבד, אלא גם בשרשים בעצמם, בשורש „תרם", שאין שורש תרם בכל המקרא, רק בדברי המשנה: אין תורמים אלא מן המוקף, וכמוהו רבים. ואם אנחנו סומכים על לשונם בשורש חדש שלא נמצא כמוהו בכל המקרא, איך לא נסמוך על השורש הנמצא לענין עומד ויוצא אע"פ שלא נמצא בכל המקרא העומד בלבד?! ועוד הנה מצאנו (דברים כח, כב) „ורדפוך עד אבדך", שפירושו: עד אבוד אותך, שהוא קל יוצא, כי מי יוכל לחלוק ולומר שפירושו אבוד אתה?! עכ"ל הרא"ם. בסוף דבריו (אחרי העמדה הכמעט דוגמאטית בענין קבלתם של חז"ל, שראב"ע יוכל בודאי לטעון: המוציא קבלת חז"ל עליו להביא את הראיה) מצא הרא"ם את הסדק הדק בקיר „אבד" כפועל עומד, בפסוק אחד שניתן לפרש שם כפועל יוצא, ובמילא גם כאן. לפי זה הופך פירוש חז"ל להיות **אפשרי** ולגיטימי במידה קטנה. זהו מעין ישום חדש וחלקי של תפיסתו „כל היכא דאיכא למידרש".

לא כך דעתו של רבינו המהר"ל. בקטע אפולוגיטי מזהיר, אינו חוסך את שבט ביקורתו מראב"ע ודעימיה, מעלה קונספציות חדשות בהבנת השפה בכלל והלשון המיוחדת „אבד אבי" בפרט, מוכיח את אבן עזרא וסיעתו בטענת „מום שבך אל תאמר לחברך", ולבסוף טוען כי פירוש חז"ל „שביקש לאבד ולא איבד" הוא ממש פשוטו של מקרא דוקא לפי כללי הדקדוק הפורמאלי! והרי לשונו בקטע נפלא זה, אשר למרבה הפלא לא הביא אותו המהר"ל בבאר הגולה בפרק השלישי: והראב"ע רצה להשיב על חכמי האמת, כי היה לכתוב ארמי מאבד אבי... והנה הוא השיב על חכמים וטען עליהם משא של מחט וטען על עצמו אלף גמלים טעונים. כי קושיא שהקשה על חכמים ז"ל יש לתרץ בהרבה פנים: — ונוכל לומר כי „אבד" הוא שם דבר שלכך כתב „אבד־אבי", רוצה לומר כי ארמי הוא „אבידת אבי", פירוש כי ארמי שהוא לבן הוא בעצמו אבידת יעקב. כי היה חושב עליו תמיד להאבידו, ולכן נקרא ארמי אובד של אבי[34]. ואילו כתב (הכתוב) „מאבד אבי"[35] לא היה משמע רק שפעם אחת חשב עליו רע. לכך כתב „אבד אבי" כאילו ארמי היה אבידתו. והוא שם דבר על משקל (במדבר כד, כ) „ואחריתו עד אבד", כמו שכתב הרד"ק בשם החכם ר' יעקב בן אלעזר, ופירושו כי תמיד חושב לאבדו, ולכך נקרא „אובד" שלו. כי בהרבה מקומות ייקרא מכת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם „מכשול" על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא ייקרא „מכשיל". והכי נמי נקרא „אבד־אבי" על שם שהוא אבידת יעקב. וכן בהרבה דברים נקרא פועל הדבר על שם הדבר, ושם דבר לא יסור

34 לפי פירוש זה של המהר"ל לא ביקשו חז"ל לומר כי „אבד" הוא פועל יוצא — הוא אף פחות מפועל עומד ונמצא שם עצם ממש! „ביקש לאבד" הוא תרגומם לתחום המחשבה את המושג „אבד־אבי" שמבחינה דקדוקית הוא שם עצם.

35 נראה כי כוונתו לפועל במקום שם עצם, כלומר איבד.

ממנו, ותמיד הוא כך. אבל הפועל, פועל פעולה אחת[36]. ולכך קראו[37] בשם דבר „אבד־אבי", ולא היה נקרא בשם „מאבד אבי"[38]. כך אני משיב לבעלי הדקדוק אשר קשה עליהם להוציא המלה מלשון הדקדוק[39], אף כי הרבה פעמים כתבו על מלות שהן מלה זרה, ונמצא כאשר הוא עומד וצריך לפרשו יוצא[39]. דכך כתוב (שמות בשלח יד, כה) „ויסר את אפן מרכבותיו", הרי „ויסר" פועל עומד וצריך לפרש אותו יוצא[40]. וזאת המלה היה קשה עליו יותר לפרשו פועל יוצא, ומכל שכן מלה זאת (אבד) שתמצא אותה פועל עומד וצריך לפרשו יוצא[41] (דברים לב, כח) „כי גוי אבד עצות המה"[42], וכן „ותאבדו דרך" (תהלים ב, יב). אף כי נדחק (ראב"ע) בפירוש המלה עד שיעשה אותה פועל עומד, הרי הסכים למתרגם שתרגם „מאבדי עצות אינון"[43], ואם כן עשה מן עומד

36 ולמקרה כזה לא שייך לקרא את הפועל על שם הדבר, כלומר הפעולה, באשר זוהי פעולה חד־פעמית או נדירה, ולכן אין לזהות את הפועל עם הפעולה.

37 כלומר, קרא הכתוב ללבן.

38 כלומר, כאן מראה מהר"ל כיצד אף בתוך המסגרת של הדקדוק הפורמאלי ניתן להבין את פירוש חז"ל שלבן ביקש לאבד את יעקב. אמנם לא בהבנת אבד = איבד, שזה באמת שימוש חריג שלא מצאנו בתנ"ך, אלא בהבנת „אבד" כשם עצם הבא לתאר את מהותו של לבן כ„אבד־אבי", דהיינו זה השואף לאבידת־אבי. לפי פירוש זה, יובן לשון חז"ל שלבן „ביקש לאבד את הכל" — כל עצמותו של לבן לא היתה אלא שלילת עצמותו של יעקב, ומשום שהוא כולו לבן, בקשתו היתה לשלול את כל כולו של יעקב.

39 כלומר, לא רק יוצאים מן הכלל מצאנו אצל בעלי דקדוק — מום שבך! — אלא אף בנדון דידן של פועל עומד המשמש כפועל יוצא מצאנו אף לפי שיטתם.

40 כאילו היה מוטעם מלרע ולא מלעיל, והסמ"ך מנוקדת בצירה ולא בפתח וכך אמנם מסכים הראב"ע שם!

41 כאן הולך המהר"ל בדרכו של המזרחי להביא פסוקים ששם מוכרחים לפרש את „אבד" כפועל יוצא ולא עומד. אבל בעוד המזרחי הביא את הפסוק שלו לטעון כי פירוש חז"ל כאן הוא לגיטימי, המהר"ל מביא את הכתובים בעיקר במסגרת טענתו „מום שבך", כלומר הראב"ע בעל כרחו מודה על צורות חריגות בכלל, ועל „אבד" כפועל יוצא בפרט. מדוע, אימוא, לא יקבל את פירוש חז"ל לפסוקנו?!

42 שם מפרש הראב"ע: ומלת „אבד" שם התואר והיא סמוכה, על כן נפתח הבי"ת (פירוש זה מתקרב לזה של המהר"ל למעלה ש„אבד אבי" = „אבידת אבי"). וידוע כי מלת אבד מהפעלים העומדים, רק פירוש „עצות" שב אל אבד (ר"ל גוי שהוא אבד עצות — מחוקקי יהודה. אין „עצות" מושא ישיר של אבד באשר הפועל עומד ולא יוצא, אלא מושא עקיף, הוא אבד מעצות או בכל הקשור עם עצות), כמו נובלת עליה (ישעיה א, ל שם מפרש ראב"ע בעצמו: ודקדוק עליה — שהיה כן מפאת עליה) וכן (תהלים ב, יב) „ותאבדו דרך" (אבן עזרא שם: תהיו אובדים מפאת הדרך, כמו „נובלת עליה", כי היא בעצמה אינה נובלת, רק עליה נובלים, כי היא מהפעלים העומדים) שהוא סמוך אל דרך.

43 כך תרגם אנוקלוס, והעיר ראב"ע שם: והנה השכיל המתרגם שאמר „מאבדי עצות". יש אמנם המבארים את לשון אבן עזרא „השכיל" לא במשמעות של הצליח אלא לאמר

יוצא. וכן ראוי לו ולרד"ק אשר הלך אחריו לפרש המלה הזאת בכאן ולא לילך אחר דעתו לחלוק על דברי חכמים ועל המתרגם גם כן, כי לא מלת זרה אחת כזאת תמצא במקרא, וכולם יש להן טעם אמת גמור — אף זאת כאחת מהן, כי טעם אשר אמרנו אינו רחוק „ולא בשמים הוא" כמו שפירשנו לעיל[44]. ועוד יש לומר, מאחר שלא יצאה המחשבה לפועל — שלא איבדו — נאמר אצל זה פועל עומד, כי הפעולה עמדה ולא יצאה, לכך נאמר לשון פעל עומד, שהפעל לא היה יוצא לאחר להיות נאבד, לכך כתב לשון פועל עומד. עכ"ל. נגד הטענה כאילו חז"ל לא דייקו בלשון הכתוב, משיב המהר"ל כי הראב"ע וסייעתו לא דייקו בלשון חז"ל! לא אמרו חז"ל כי לבן איבד את הכל, אשר ממנו היה משתמע שפירשו את „אבד" כיוצא במקום עומד. „ביקש לאבד — ולא איבד", הפעולה עמדה, ולא יצאה אל הפועל, ולכן בחר הכתוב בלשון אבד מבנין הקל. וראויים הדברים למי שאמרם!

5. שלח נא ביד תשלח.

אבחנה זו של המהר"ל בין משמעויות שונות בתוך הפועל עצמו, מביאה אותנו לדוגמה נוספת של מלאכת מחשבתו. אם לא הרי מה שעלה בלבו של האדם לעשות לעומת מה שעשה, וזה מתבטא בסגנון כתיבת הדברים, מראה לנו המהר"ל שלא הרי סגנון הכתיבה של מה שעלה בלבו של הקב"ה, לעומת מה שגזר לעשות. גם כאן מתבטא ההבדל בדרך כתיבת הדברים בכתוב, וכתוצאה מכך באופן הבנתם המיוחדת של חז"ל את הכתוב. בחומש במדבר פרשת חוקת (כ, יב) בענין חטא מריבה, נאמר: ...„יען לא האמנם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם". ומפרש רש"י בד.ה. יען לא האמנתם: גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסים לארץ כדי שלא יאמרו עליהם כעון שאר דור המדבר שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ כך היה עון משה ואהרן... דברי רש"י אלה לכאורה אינם עולם בקנה אחד עם הנאמר בכמה מקומות אחרים, מהם משתמע כי מאז ומתמיד ידע משה רבינו כי אין סופו להיכנס לארץ. גם כאן בולט ההבדל בין הר"א מזרחי מחד ורבינו המהר"ל מאידך. וז"ל הרא"ם: ...וא"ת, והלא גם בזולת החטא הזה לא היה נכנס לארץ, שכבר נגזר עליו (שמות ו, ב) „עתה תראה (אשר אעשה לפרעה") — ולא העשוי למלחמת שלושים ואחד מלכים כשאביאם לארץ, כדפרש"י. ואעפ"י שי"ל שאעפ"י שנגזר עליו שלא לראות מלחמת שלושים ואחד מלכים, לא נגזר שלא יכנס לארץ, שאפשר שיכנס וימות בטרם

שאונקלוס ביאר על פי השכל = הענין, ולא על פי כללי הדקדוק. אבל עצם הבאת דברי התרגום בצורה כזאת מראה כי ראב"ע מוכן כך לפרש אע"פ שהפועל הוא עומד בדרך כלל.

44 בזה סיים המהר"ל את החלק האפולוגיטי בדבריו, ועובר עתה להציע כי פירוש חז"ל שביקש לאבד — ולא איבד, הוא הוא משום שהם בעצמם הבינו כי „אבד" הוא פועל עומד!!

מלחמת השלושים ואחד מלכים, מ"מ קשיא מההיא דשמות רבה שאמרו: „עתה תראה אשר אעשה לפרעה" — במלחמת פרעה אתה רואה, ואין אתה רואה במלחמת שלושים ואחד מלכים שיעשה בהם נקמה יהושע תלמידך. מכאן אתה לומד שנטל משה עכשיו את הדין שלא יכנס לארץ. י"ל דמיירי בכיבוש הארץ, כאילו אמר שלא יכנס עמהם בכבוש הארץ. אבל ממה שכתב רש"י גבי (שמות ד, יג) „שלח נא ביד תשלח" — ביד אחר שתרצה לשלוח, שאני אין סופי להכניסם לארץ (עכ"ל), לא קשיא דאיכא למימר שהשם הודיעו בנבואתו שלא יכניסם הוא לארץ כמו דבר ומנהיג, והיה סבור שלפחות יכנס עמהם כשאר העם. עכ"ל.

לדעת הרא"ם, כבר בתחילת שליחותו של משה(„שלח נא ביד תשלח") היה ברור לו כי לא יכנים את ישראל לארץ ישראל[45]. על אי כניסתו בתפקיד זה כמנהיג נמסר לו בעונש של „עתה תראה"[46]. לכן עדיין בשיחתו עם חותנו („נוסעים אנחנו אל המקום") הוא רואה את עצמו כמועמד לכניסה לא"י כאדם פרטי, וכניסה זו כאדם פרטי היא אשר נשללה ממנו כעונש על חטא מי מריבה[47].

אבחנות אלה של הרא"ם בין תקופות שונות ובין חטאים שונים, אינן תופסות כל מקום אצל המהר"ל, המתמודד עם הסתירות שבכתובים השונים בהתאם לתפיסתו את הדרגות השונות של נבואת ה' וגזירותיו. דרגות אלה משתקפות יפה בכתובים עצמם למי שמבין את השפה בלשון הקודש, דהיינו כלי המבטא את מחשבת הקב"ה. וז"ל בחוקת שם: מכאן משמע שחטא משה היה שנגזר עליו שלא יביא אותם לארץ בשביל מי מריבה, ואילו בפרשת שמות משמע בשביל שאמר (שמות ה, כג) „ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך וכו'" נגזר עליו שלא יבא לארץ, כדפירש רש"י שם. ונראה דודאי במה שאמר לו הקב"ה (שם ו, א) „עתה תראה" — ולא העשוי לשלושים ואחד מלכים, לא נשמע אלא מכוח דיוק, שכך אמר: את זה תראה, אבל לא אחד ושלושים מלכים. אבל לא קאמר[48] שלא תראה, דאם כן הוי גזירה גמורה, שכל דבר שאינו יוצא מפי ה' אינו גזירה[49]. ושלושה דברים הם: — (א) האחד קודם

45 ואמנם סתם הרא"ם ולא פירש מדוע כך היה צריך להיות, עוד טרם נפגש משה עם העם, ועוד טרם הראו בני ישראל את כוחם ודרגתם ביציאת מצרים.

46 ותמוה לפי הרא"ם מדוע מודיעים למשה על עונשו אחרי שהוא כבר יודע על כך, כנראה שלא במסגרת עונש אלא כקביעה עומדת ומובנת מאליה!

47 לפי זה מדויק הכתוב דברים א, לז „גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם". אבל קשה דוקא מן הכתוב בחטא מי מריבה (במדבר, כ, יב) „לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם"!

48 הקב"ה בצורה מפורשת.

49 תפיסת המהר"ל כאן דומה מאוד למושג של לאו הבא מכלל עשה. גם כאן הקב"ה „גוזר" את מצותיו, יש והציווי בא בצורת לאו אבסולוטי, ויש שהוא נלמד מלשון העשה, בחינת „דברי תורה נדרשים מכלל הן אתה שומע לאו". ברור כי יש הבדל בין לאו

הגזירה, (ב) גזירה בלא שבועה, (ג) דין שיש עמו שבועה. (א) קודם גזר דין, קודם שגזר הקב"ה שכך יהיה, אלא שכך הוא רוצה לעשות, והוא הנקרא „עלה במחשבה", ואין צריך כל כך תפילה וזכות גדולה שתתבטל. (ב) אבל כשנגזרה, אי אפשר שתתבטל אלא על ידי תפילה וצעקה גדולה וזכות גדולה. (ג) ואחר גזר דין שיש עמו שבועה אין מועיל לא תפילה ולא צעקה. ופשוט הוא זה החילוק. ותמצא כגון אלו החלוקים כמו באדם, לפעמים יחשוב לעשות דבר, וכאשר הוא גומר לעשות אז הוא מוציא את הדבר בפה, ולפעמים הוא נשבע שיעשה דבר פלוני או ענין פלוני. כן כביכול למעלה: — עלה במחשבה קודם שגוזר, ואחר שגוזר, וגזר דין שיש עמו שבועה. ואל יקשה לך שרש"י פירש בפרשת שמות „שלח נא ביד תשלח" — עם אותו שאתה תשלח להכניסם לארץ, אני אין סופי להכניסם לארץ, ובפרשת בשלח פירש רש"י (טו, כג) „תביאמו ותטעמו" — נתנבא הוא שלא יכניסם לארץ ויביאם אחר לארץ. ובפרשת בהעלותך פירש רש"י על „נוסעים אנחנו" — שיתף משה את עצמו עמהם כסבור שיכנס לארץ שעדיין לא נגזרה הגזירה, לא יקשה לך אהדדי. שכל זמן שהיה משה רבינו עליו השלום מדבר בנבואה, או היה מתנבא שלא יבא לארץ, כי כך ראה בנבואה אע"פ שעדיין לא חטא, מכל מקום ראה בנבואה מה שיהיה לעתיד. ולפיכך נתנבא שלא יביאם לארץ. ומכל מקום חשב שהגזירה תתבטל בתשובה ובתפילה ובצעקה. ולפיכך בפרשת בהעלותך שהיה הדיבור רק ליתרו, היה משתף עצמו עמהם, לפי שהיה סבור שתתבטל הגזירה ויכנס לארץ. ומכל מקום כאשר ידבר בנבואה היה צריך לדבר כאשר הנבואה נותנת הדין מה שהיה. והיה מדבר שלא יביאם לארץ, שהרי כך היה בנבואה עליו. ובמריבה נגזרה גזירה עליו כמו שפירש רש"י[50].

הנאמר במפורש, ובין לאו הבא מכלל עשה (אין בו מלקות וכו'). פחותה העוצמה של השני מן הראשון, ודבר זה מתבטא בהלכה ובעונשים. כן נאמר אנן בגזירותיו הפרטיות של הקב"ה (כגון זו על משה רבינו כאן) — גזירה הנלמדת מכוח עשה, פחותה בעוצמתה מזו הנאמרת בצורה מפורשת כלאו. סרנא דתורה חד הוא!

50 ד. ה. לכן לא תביאו. בשבועה, כמו (שמואל־א, ג, יד) „לכן נשבעתי לבית עלי". נשבע בקפיצה שלא ירבו בתפילה על כך עכ"ל. הרי שחטא מי מריבה הוסיף את אלמנט השבועה לנבואה שהיתה כבר קיימת מאז. דברי המהר"ל כאן תואמים את דבריו בענין הנבואה בכלל, כנתון במישור ההיסטורי. עיין, למשל, בראשית וישלח לב, ח ד. ה. שמא ייהרג.. „נבואה שהיא תולה הדבר בעצמו (הקב"ה) לא בשום (אדם) מקבל, רק בענין עצמו שכך יהיה". אם לתרגם את המהר"ל לשפת ימינו ניתן לומר: הנבואה משודרת כל העת באמצעות מכשירי הקשר הנמצאים אצל נביאיו נאמני ביתו של הקב"ה. ברור, אפוא, כי כל אימת שעולה הנביא על גל השידור, כי הוא קולט על פי ההודעה המשודרת. נכון שיש לו — וגם לאחרים — הזדמנות לשנות את הנתון הזה על ידי סיפול ניאות (תפילה וכדומה), אבל כל עוד לא נעשה הדבר, ההודעה המשודרת מחייבת את המאזין במקלט הקשר. במקרים של „שלח נא ביד תשלח", „עתה תראה", „תביאמו"

6. ויקח מאבני המקום.

מחשבת השפה, כאמור, היא היסוד להבנת דקדוק הלשון. ניתן יהיה לזכות להבין את דברי חז"ל אם קודם כל נזכה לרדת לעומק מחשבת שפת הקודש. כל עוד נזהה את ה„פשט" עם הפירוש לפי כללי הדקדוק הפורמאלי, לא זו בלבד שאין אנו זוכים להבין את פירושי חז"ל, אלא אנו „**נוהגים כתורה הפקר**" (!). ידועה דרשת חז"ל אודות המריבה שהיתה בין האבנים ששם יעקב אבינו מראשותיו עד שכולן התאחדו ונעשו אבן אחת[51]. את הבסיס לדרשה זו נימק רש"י (כח, יא) ד.ה. וישם מראשותיו: עשאן כמין מרזב סביב לראשו, שהיה ירא מפני חיות רעות. התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת „עלי יניח צדיק את ראשו" וזאת אומרת „עלי יניח". מיד עשאן הקב"ה אבן אחת, וזהו שנאמר „ויקח את **האבן** אשר שם מראשותיו". ומקורו בחולין צא, ב: כתיב „ויקח מאבני המקום", וכתיב „ויקח את האבן"; א"ר יצחק מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת „עלי יניח צדיק זה ראשו". תנא וכולן נבלעו באחד עכ"ל. במקרה דנן, לא רק ראב"ע פירש לפי פשוטו, ללא כל צורך במדרש חז"ל[52] אלא אף בעלי התוספות הכירו בכך כי גם כשהמדרש יידרש, עדיין הפשט ייפשט[53]. והנה רבינו המהר"ל, נאמן לשיטתו כי המדרש הוא **מוכרח** ולא רק לגיטימי, תוקף בחריפות את אלה המפרשים כי „מאבני המקום" — אחת מאבני המקום. וזה לשונו: ויש מפרשים, מאי „מאבני המקום" — אחת מאבני המקום. ואלו האנשים **מצאו תורה של הפקר לפרש כה כרצונם**. כי אף הדיוט אינו מדבר כדברים האלה, דמאחר שלא לקח רק (=אלא) אבן אחת, לא הוי ליה למכתב רק ויקח אבן[54]. כי אחר שלקח אבן יחידה, מה לו

ותטעמו", היה משה במצב של נבואה, ולכן הנבואה המשודרת מחייבת. רק „בנוסעים אנחנו" הוריד משה את האוזניות, בהיותו בשיחה לא נבואית עם חותנו.

51 אין זה מעניננו כאן לתת את הסברו של המהר"ל (או כל הסבר אחר) לתוכן דברי חז"ל תמוהים אלה. כל מאמר חז"ל דורש לימוד בשני מישורים: — (א) כיצד דרשו חז"ל את אשר למדו מתוך הכתוב שהם מסתמכים עליו. (ב) מה ביקשו חז"ל לומר במדרשם, האם לפרש את המדרש „כפשוטו" („אדם הראשון היה מסוף העולם ועד סופו" — ממש?!) או שהפירוש „המדרשי" של המדרש (כלומר, האידיאה שבו) הוא הוא כשוטו! דוקא המהר"ל עסק בשני אספקטים אלה של לימוד מדרשי חז"ל, וידיו רב לו בשניהם גם יחד. בעוד בספרו באר הגולה הוא עוסק הרבה באספקט השני (להסיר לזות שפתיים מדברי חז"ל), הרי במאמרנו זה באנו לברר את דרכו המיוחדת והייחודית באספקט הראשון — אופן ודרך לימוד חז"ל את הכתוב „בפשט", כלומר שלא באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. שיטתו המיוחדת בתחום זה באה לידי ביטוי דוקא בפירושו גור אריה לרש"י עה"ת, כאשר דברי רש"י מעוגנים בדברי חז"ל.

52 „מאבני המקום" — טעמו, אחת מאבני המקום.

53 חולין שם ד. ה. כתוב ויקח את האבן. לפי פשוטו יש לפרש שלקח אבן אחת מאבני המקום.

54 ואמנם הרא"ם העיר כי בפרשת בשלח כתוב „ויקחו אבן וישימו תחתיו", ולא נאמר

לכתוב ולשתף אותו עם שאר אבני המקום לכתוב „מאבני". אבל אם רבים לקח מרבים שייך בו „אבני המקום", כי לקח מקצת[55] אבנים. כי רבים מרבים הם מאבני המקום, אבל אבן יחידה אין זה מקצת, עכ"ל. השכיל המהר"ל לראות כי אם באחד מדובר אסור לכתוב „מאבני", כי בלשון מאבני הוא מיחס את היחיד אל הכלל, והרי במה הוא יחיד אם לא בזה שהוא נבדל מן הכלל ?! האחד הוא גם יחיד, כי רק בזה הוא אינו מתיחס אל כלל כל שהוא, וניתן לכנות אותו בשם אחד! ואחרי טענתו העקרונית בדבר ההבדל בין אחד ובין רבים, עובר המהר"ל לפולמיקה נגד „רודפי הפשט" וז"ל: ודבר זה ברור למשכיל, רק מפני שרדפו אחר פשט הכתוב נהגו בתורה הפקר... הוכרחנו לכתוב דברים אלה להראות לאנשים עורי לב, אשר שמים דברים אשר הם כבשונו של עולם לדברי תוהו כאילו אין בהם ממש. ודבריהם אשר הם תפל בלי טעם וריח לדברים אשר הם ברומו של עולם... עכ"ל.

„ויקחו מאבני המקום וישימו תחתיו" ! הערה זו אמנם נותנת לגיטימיזציה לדרשת חז"ל אצלנו, אבל עדיין לשלב מוכרח לא הגיע. רבינו טוען, כפי שייראה מיד, כי אילו היה מדובר רק על אבן אחת בלבד, אסור היה על פי מחשבת השפה לכתוב „מאבני המקום" אודות אותה אבן.

55 כלומר יותר מאחת.

נתקבל במערכת

ארץ בנימין הערות על הש"ס, תנ"ך והמועדים מאת בנימין סופר (דיין) ז"ל הי"ד בליווי ספר **פרי השדה,** שו"ת וחידושים **על מס'** קדושין מאת הרב אליעזר חיים דייטש זצ"ל. ועד קובץ **לבנימין נתן,** מאמרים תורניים. ירושלים תשל"ח.

והיה מחניך קדוש הלכות והליכות בטיול, מחנה קיץ וקיטנה. מאת שמואל כ"ץ. ירושלים תשל"ח.

ארץ נחלי מים על סוגיות הש"ס. עם **נחלי הבשור** על חזיונות דניאל. מאת הרב צבי הירש גינצלר זצ"ל. עם הוספות מאת נכד המחבר הרב יואל זיסמן עהרנרייך. ברוקלין תשל"ח.

הבית והעליה פרקים על הר הבית, בנין בית המקדש בזמן הזה, מצות עליה לרגל, עליה לרגל אחרי חורבן בית הקדש ועוד. מאת הדב מרדכי הכהן ז"ל. הוצאת יד רמ"ה, ירושלים תשל"ח.

עלי ספר כתב עת לחקר הספר העברי. כרך ה'. בעריכת ישראל תא־שמע. אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשל"ח.

הרב משה צוריאל

לקט מדברי מהר"ל על נושאים במחשבת ישראל

המהר"ל נודע כהוגה דעות מעמיק ומוסמך במחשבת ישראל. במיוחד בדורנו, כאשר התרבו זרמים וכתי־כתות בישראל, ראוי לנו, נאמני התורה, לבסס לנו מבט חודר ומוצק להגדיר לנו מושגי־יסוד ביהדות בבהירות וביסודיות. ומי נמצא לנו בר־סמכא שאת דבריו נקבל באימון שהם־הם דעותיהן של חז"ל בש"ס, כמו מהר"ל? נוסיף על כך את יתרונו המובהק שהוא מרחיב בהסברים הגיוניים ופילוסופיים, כדי שדברי חז"ל, שבאו מהוקצעים ובקוצר־אומר, יוטעמו לחיך האדם שאינו רגיל למושגי חז"ל. הרבה מצבור חובשי בית־המדרש, הבקיאים בהוויות דאביי ורבא ההלכתיות, ילמדו מתוך הביאורים המיוצגים להלן, מושגים חדשים בערכי רעיונות חז"ל, מה שלא הבחינו ולא הרגישו בלמדם בש"ס. יווכחו בכך כאשר יתאבקו בעפר רגליו של גאון ישראל, מהר"ל, אשר באמנות הסבריו מאיר אור חדש ומעמיק בדברי חז"ל.

עם ישראל

טועים אנו אם נחשוב, מתוך שיגרא, שאחת מן שבעים אומות העולם הנהו ישראל, ההבדל בטיב ובסוג ביניהם אינו מרשה לכלול אותם בכלל אחד. הכוזרי (מאמר א, קטעים לט—קג) כבר עמד על ההבדל בין עם ישראל לאומות העולם. הזכיה להידבר עם דבר־האלוקי היא כל כך עצומה, כה מהפכנית, שכבר אי אפשר לקרוא לנשגבים וקדושים הללו סתם בשם „עם". לא חשוב אם אין עליונות זו מתבטאת למראה עינים בכל דור ודור. עצם היכולת וכשרון הנפש להגיע לידי כך, מקנים מעלה בפועל. ועליהם נאמר: בני ישראל, אם לא נביאים הם, בני נביאים הם" (פסחים ס"ו). המהר"ל (שאינו מצטט מהכוזרי) נותן הסבר מהותי כך: „מובא בכתובות ס"ו ברבי יוחנן בן זכאי... היה יוצא מירושלים... ראה ריבה אחת מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים... בכה ריב"ז „אשריכם ישראל, בזמן שעושין רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולטת בהם ובזמן שאין עושין רצונו של מקום, מוסרן ביד... בהמתן של אומה שפלה" עכ"ל הש"ס. וכתב על כך מהר"ל (ביאור לאגדות, כרך 1, דף קנ"ג): „ותימה, כי מה הוא השבח והודאה שנתן ריב"ז על זה „אשריכם!"... אלא כי אשר הם נמסרים ביד אומה שפלה הוא נמשך אחר מדריגתן, מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת אלקית, ואין (שינויי דרגא) חסרון שייך במעלה נבדלת (אלא) המעלה הואת דבר עצמיי להם. וכאשר אין להם המעלה האלקית שהוא עצמיי להם, ולכן הם בטלים לגמרי, ואינם נמצאים עכ"ל. כלומר, המעלה האלקית הנבדלת היא ללא קצבה וללא גבול. וכאשר היא מסולקת אי אפשר לשליש למחצה ולרביע, אלא היא מסולקת לגמרי. ישראל יהיו או למעלה משאר אומות, או בטלה לגמרי בפניהם. כי אם אין להם עליונות, אין להם מאומה, כי כח רגיל ככל שאר אומה ולשון, אין להם כלל. הגות זו מאירה אור

גדול על תוכנו של עם ישראל. רעיון זה הובע כבר על ידי חז"ל באמרם „אתם קרוים אדם, ואין העכו"ם קרוים אדם" (ב"מ קי"ד). כי מעלת האדם על פני הבהמה היא בשימוש כוחותיו הרוחניים והשכליים. המיוחד שבעם ישראל שקבלו על עצמם, עוד בראשית היווסדותם להיות אומה, להיות „ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט), קדושה במובן של ריחוק החמריות. משימה בסיסית זו מלווה אותם לאורך כל דרכם בהיסטוריה. (גם התנועות הכפרניות שפקרו בישראל מאז תקופת ההשכלה, ינקו כוחם המושך מן זיקתם לאידיאלים רוחניים, שצמחו מתורשתם היהודית. על זה ידובר להלן, אי"ה).

ובזה נבין עומק הכינוי „בנים אתם לה' אלוקיכם" (דברים י"ד). כי אמרו חז"ל בחולין (צ"א:) שהמלאכים אומרים שם שמים אחרי שלוש תיבות, קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלוא כל הארץ כבודו. אבל בני ישראל מזכירים את שמו אחרי שתי תיבות, „שמע ישראל". וכתב על זה מהר"ל (אג' — 4 דפים קט—קי): „ביאור הענין הזה כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים כי השם יתברך קדוש מן הגוף... ואינו כח בגוף, (כמו בעל תקיפות, זריזות וכדומה)... ואין לו צירוף אל הגוף (כלומר, כל התיחסותו של השם לעולמו היא רק בדרך מתווכים נעלמים, כמו ספירות וכדומה, כי לא ייתכן מגע ישיר בין רוחני שברוחני לבין גשמי שבגשמי כמונו)... כי המלאכים אין להם שום הצטרפות אל הש"י והוא יתברך נבדל מהם. ולפיכך אי אפשר שיזכירו שמו רק אחר ג' תיבות כי עד ג' יש כאן צירוף וחבור („לבוד")... אבל ישראל במה שהם נקראים בנים, והבן מצטרף אל האב, ולפיכך ישראל מזכירים שמו אחר שתי תיבות... כי ישראל נבראו מן הש"י בעצם ובראשונה („בראשית" — עבור ישראל שנקראו ראשית — יעויין נצח — דף טז) ומצד כי העילה יש לו צירוף וחבור אל אשר עלול ממנו, לכך אין צריכים ג' תיבות" עכ"ל, אינם נבדלים מן השם במושג של צרוף אל החומר).

על ידי הרצאת דברים הללו, מובן לנו ביתר פשטות המשמעות של „בנים אתם לה'". כלומר, משהו אלוקי נמשך לתוך הווית עם ישראל. ובזה ביאור מהר"ל המחלוקת בקידושין (ל"ו.) אם עדיין נקראו יהודים חוטאים וכופרים בשם „בנים לה'". ואלו דבריו בנצח דף ס"ו ואילך: „ואם ישראל סרו ופרשו מן אביהם, זהו מצד העלול עצמו, אבל מה שהוא יתברך עילה להם, לדבר זה אין הסרה כלל (כי הדברים האלוקיים אינם בעלי שינוי וחלוף) לכך בכל ענין נקראו „בנים". ...אף אם דבקים לגמרי בע"ז ויוצאים במעשיהם מן הקב"ה להיות דבקים באלהי נכר, ובדבר זה היה ראוי לומר שיתבטל שם „בנים", אשר הם (כבר לא יהיו) מצטרפים אל הש"י כמו צרוף הבן אל אביו, ועל זה אמר שגם בענין זה נקראו בנים אל הש"י. וכל זה מפני כי אין שייך בטול לענין זה אשר נקראו ישראל בנים, ודבר זה אין שינוי לו ככל חטא אשר יעשו, תהיה החטא מה שהיא, שכל חטא שהוא הסרה מן הש"י הכל הוא מצד העלול, אבל מצד כי הוא ית' עילה להם, דבר זה הוא מצד אמתת עצמו" (ועוד עיין אג' 1 דף סב).