



דודי  
התורה  
האחרונה

כוסל והענינים ספרים  
הוא פתוח הסמך  
ולתם דומה בעלי ממש  
מהם קרובים להיות  
מהם בהודות התורה

הכבו הרמונים  
כמהם מגורים והכן  
פסטיקותיהם מופל ה  
הכבו סופל כפי ולהם  
דומה בעלי תלמוד  
ספן ביחמה גמורה  
ורחוק להקות:

סס לתן את דודי  
סס ארמך את כבודי  
וגורלי סכח בני וכוונת  
הדודים סתנו רוח

הדודי תחילי הטובות  
הדודי תחילי הטובות  
הדודי תחילי הטובות  
הדודי תחילי הטובות

הדודי תחילי הטובות  
הדודי תחילי הטובות  
הדודי תחילי הטובות  
הדודי תחילי הטובות

### לכה דודי גצאה השדרה

נלינה בכפרים: נשכימה לברמים

נראה אם פרהה הגפן פתח הסמך

הכצו הרמונים שם אתן את דדי לך:

הדודאים נתנו דודי ועל פתחני

כל מגדים חדשים גם ישנים דודי

צפנתי לך: מי יתנך באח לי וינק

שדי אמי אמצאך בחוץ אשקך גם

לא יבזולי: אנדנך אביאך אל בית

אמי תלמדני אשקך מין דדך מ

מעסי רממי: שמאלו רדת ראשי

וימינו תחבקני: השבעתי אחכם

בנות ירושלים מה תעירו וימרו

תעדרו את הארבה עד שתהפך:

מי זאת עליה מן

המרבד מתרפקת על דודה תחרת

התפוח עוררתך שמה חבלתך אכך

למה בני ישראל איתא תהא עמני לאח וניסק לירושלם ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת

דיוניק ונקא בחרתא דאורייתא ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת דירושלם ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת

ה' סי  
תרי  
פ' כג  
ס  
ג' כד  
ב'  
ג' כה  
ג' כו  
ג' כז  
ג' כח  
ג' כט  
ג' ל

לכה כד חבו עמא בית ישראל אגלי

יתחון בארעא דשעור חקלי אדום אפרה

כנישתא דישראל כבעו מינך ריבון כל

עלמא קבל זולתי דו אגא מעלא קרסך

בקרנו גלותא ובקילי כו עממי: נשכיסה

אמרן בני ישראל אולין לאולין נקדים

בצפרא ונחך לבית כנישתא ולבית מדרשא

ונבקר בכפרא דאורייתא ונחמי אי מטא

זמן פורקנא דעמא בית ישראל דמתילן

לדופני לאתפרקא מגלוחהון ונשאל

לחכימא איתגלי קדם יי זכותא צדיקנא

דפלין פיקנדיא פרומנא אי מטא קניא

למיסק לירושלם למיתן תפן שבח לאלהא

שמעא דמקרב עליון ונכסת קודשין:

הדודים וכו יוא עמני מן קדם יי

למיפרק עימיה מן גלותא יאמר למלא

משיחא ככר שלים קין גלוחא ונכוונת

צדיקנא אחבסם קדמריית בלסמן ותכמי

דדנא קנישו על הרעי מדרשא עסיקין

בפתמי ספרא ופתמי אורייתא קען קום

קבל מלכותא דו גנות לך: מי וכתהיא וימנא איתגלי מלכא משתא לכנישתא דישראל וימרון

למה בני ישראל איתא תהא עמני לאח וניסק לירושלם ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת דירושלם ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת

דיוניק ונקא בחרתא דאורייתא ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת דירושלם ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת

אלהא רבא ונכסי ליה חכמתא דאורייתא ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת דירושלם ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת

מלכא משתא לכנישתא דישראל וימרון למה בני ישראל איתא תהא עמני לאח וניסק לירושלם ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת דירושלם ונתי ינקו עסך טעמי אורייתא חכמת

הדודים סוף לו רוח טוב

פס ארין את דודי כ

כפני וזכ הוא הפך

וטעה הדודים כפני

דודי ועל פתחני כל מ

מגדים התחבקותיה

אל פה ומלמה כך

היווד מתאזה לנסך

סוך כפרהסוף ונבגלו

ולא אהיה לבנו בעיני

בני אדם ועל זאת א

אמר מיינתך כחל לי

היוודי סוהב אחרך ו

ומבוא אחרך אל בית

אמי לטעי הכל ת

תלמדני והיא היתה

מלמדת איתי חייך א

אשקך מין הדיקן ו

עשירי דבר טורקח וית

מוין רממי: הו הדיק

סתחת הלפתן לוי היה

במטמטו: והיה הדוד

והצורה יתר על כן א

אמרה שמאלו תחת

לראשי מי זאת שניה

אמרה לו והם טובים

יחד בבדם ויורגלן

הדודי לשלם עמני

מעליה וית המרבה

הדודי לשלם עמני

מעליה וית המרבה

הדודי לשלם עמני

מעליה וית המרבה

הדודי לשלם עמני

מעליה וית המרבה

הדודי לשלם עמני

מעליה וית המרבה

הדודי לשלם עמני

מעליה וית המרבה

# מגדים

## ביטאון לענייני מקרא



# מגדים

## ביטאון לענייני מקרא

גיליון זה מוקדש  
לעילוי נשמת יקרנו

**יואל אפרים זלצמן ז"ל**

בן

אברהם עוזיאל בן אפרים יואל ז"ל  
וליבא דאברא בת שמשון הלוי ז"ל

אהב מקרא ועיון בו ועסק בתורה לשמה  
פקד את ימי העיון בתנ"ך מדי שנה  
למד מכל אדם ונתן לקח טוב לכול

"טוב לי תורת פיך מאלפי זָהב וְכָסֶף"

עיצוב הכריכה: מיכל קוטנר  
בכריכה: דף מתוך מקראות גדולות, דפוס ראשון, ונציה רפ"ד-רפ"ו

# מגדים

ביטאון לענייני מקרא

גיליון ס (מנחם־אב תשפ"א)

גיליון דו־לשוני

הוצאת מכללת הרצוג - תבונות

הוצאת ישיבה יוניברסיטי

### **חברי המערכת:**

פרופ' יונתן גרוסמן  
פרופ' יהונתן יעקבס  
פרופ' יוסף עופר  
ד"ר יושי פרג'ון (עורך)  
ד"ר יעל ציגלר (עורכת)  
הרב ד"ר יהושע רייס (עורך)  
הרב ד"ר אברהם שמאע (עורך)

### **חברי המערכת במדור באנגלית:**

הרב חיים אנג'יל  
ד"ר נעמי גרינהויז  
ד"ר צבי נחמן הלפרן  
ד"ר מרדכי כהן  
ד"ר דינה רבינוביץ

### **עורך ומרכז המערכת:**

ד"ר יואב ברזלי

### **עורך לשון:**

אב"י ונגרובר

### **עורך המדור באנגלית:**

ד"ר שלום ברגר

©

כל הזכויות שמורות

הוצאת מכללת הרצוג – תבונות

הוצאת ישיבה יוניברסיטי

המכללה האקדמית הרצוג

אלון שבות 9043300

טל' 02-9937333

פקס' 02-9932796

דוא"ל [megadim@herzog.ac.il](mailto:megadim@herzog.ac.il)

ISSN 0334-8814

## תוכן העניינים

7		פתח דבר
		<b>מאמרים בעברית</b>
9	פסוקים מקבילים בספר בראשית	אהרן בק
41	"ובמורא גדול" (דברים כ"ו, ח) – גורם ההפחדה במכות מצרים	אורי סמט
57	תמורות בפירושו של רמב"ן לביטוי 'דרישת ה'	יוסף מרקוס
69	המילה המנחה בכתיבת הפרשן: חשיפת אמצעי ספרותי בפרשנות ר' יוסף חיון לספר תהלים	עמוס פריש
		<b>ביקורת ספרים</b>
99	שיטת התמורות: גישה חדשה בפרשנות המקרא	אברהם שמאע
111		<b>תקצירים בעברית</b>
		<b>מאמרים באנגלית</b>
*9	"ולא עלתה על לבי" – איך (לא) ללמד את סיפור העקדה	משה סוקולוב
*29	שהותו של ר' אברהם אבן עזרא באשכנז: כור היתוך או חוויה רב־תרבותית	חיה שטיין-וייס
*55	"באו חשבון": חישובים וגימטריות בפרשנותו של ר' אלעזר מוורמייזא למגילת אסתר	חיה סימא קניגסברג
*69		<b>תקצירים באנגלית</b>

## בקשה לשולחי מאמרים

נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר. הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדואר אלקטרוני ([megadim@herzog.ac.il](mailto:megadim@herzog.ac.il)) בצירוף תקציר בעברית ובאנגלית, בהיקף של עד מאה וחמישים מילים. הכותבים מתבקשים לערוך את מאמריהם על פי נוהלי ההתקנה של הוצאת תבונות. נהלים אלה התפרסמו **במגדים** מח, תשס"ח, עמ' 133-142, ומצויים גם באתר האינטרנט של ההוצאה. כל הדברים המתפרסמים בביטאון הם על אחריות כותביהם בלבד, לרבות מאמרים ותגובות של חברי המערכת.

לידיעת קוראינו

ניתן למצוא מאמרים שהתפרסמו בעבר **במגדים** באתר מכללת הרצוג - תבונות ([www.herzog.ac.il](http://www.herzog.ac.il)). מאמרים חדשים מתפרסמים באתר זה עוד לפני סגירת החוברת.

## שמות המשתתפים בגיליון זה (לפי סדר א"ב):

הרב אהרן בק, ישיבת ההסדר שדרות ([aharonbeck3@gmail.com](mailto:aharonbeck3@gmail.com))  
הרב ד"ר יוסף מרקוס, המכללה האקדמית הרצוג, כרמי צור ([seffy2@herzog.ac.il](mailto:seffy2@herzog.ac.il))  
ד"ר משה סוקולוב, ישיבה יוניברסיטי, ניו יורק ([msokolow@yu.edu](mailto:msokolow@yu.edu))  
הרב אורי סמט, המכללה האקדמית הרצוג ומכללת אורות, מגדל עוז ([orisamet@gmail.com](mailto:orisamet@gmail.com))  
פרופ' עמוס פריש, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן ([famos176@gmail.com](mailto:famos176@gmail.com))  
ד"ר חיה סימא קניגסברג, ישיבה יוניברסיטי, ניו יורק ([chayasima@gmail.com](mailto:chayasima@gmail.com))  
ד"ר חיה שטיין-וייס, ישיבה יוניברסיטי, ניו יורק ([chai126@aol.com](mailto:chai126@aol.com))  
הרב ד"ר אברהם שמאע, המכללה האקדמית הרצוג, ירושלים ([shammah@herzog.ac.il](mailto:shammah@herzog.ac.il))

## פתח דבר

"הַדּוֹדָאִים נָתְנוּ רִיחַ וְעַל פְּתָחֵינוּ כָּל מְגִדִים חֲדָשִׁים גַּם יְשָׁנִים דּוֹדֵי צְפַנְתִּי לָךְ" (שיר השירים ז', יד). לפני 35 שנה, בחודש ניסן תשמ"ו יצא לאור הגיליון הראשון של כתב העת מגדים - ביטאון לענייני מקרא.

ההוצאה לאור של כתב העת החדש לא לוותה בחגיגות מיוחדת ובאמירות גדולות והתאפיינה בצניעות ובהצהרת כוונות מינימליסטית: "ביטאון זה פותח במת ביטוי ללומדים, איש איש בדרכו, על פי דרך עיונו, בפנים המיוחדות לו. תקוותנו כי תהיה במה זו אבן שואבת לרבים, תהווה נדבך לעידוד הלימוד וחיידודו ותעניק אפשרות ללומדים לפרסם מהגיגיהם".

בדיעבד, לאחר כמה עשורים, ניתן לומר שהקמת מגדים הייתה שלב משמעותי בהתפתחותה המואצת של המכללה האקדמית הרצוג בתחום הוראת התנ"ך ומחקרו. הוראת התנ"ך במכללה והמאמרים שפורסמו בגיליונות מגדים הביאו לשינוי של ממש בדרך לימוד התנ"ך במוסדות הלימוד הגבוהים ובבתי הספר. מורי המכללה והכותבים בכתב העת פיתחו שיטת לימוד ייחודית שמשלבת תורה, אמונה ומדע, שזכתה לימים לכינוי 'מהפכת התנ"ך'.

הכניסה של לימוד התנ"ך לתוך בית המדרש מיוחסת בצדק מסוים לשיבת הר עציון ולמכללת הרצוג שקמה לצדה. הקמת הישיבה לאחר מלחמת ששת הימים לצד החזרה ההיסטורית אל הרי יהודה ושומרון ומיקום הישיבה בסמוך ל'דרך האבות', מקום הליכתם ופעילותם של אבות האומה, הנביאים והמלכים השפיע גם הוא על רוחה של הישיבה ועל ההתעוררות של לימוד התנ"ך. גישתו הייחודית של ראש הישיבה הרב יהודה עמיטל שהציב את לימוד התנ"ך במקום מרכזי, יחד עם ההובלה של מורים שקנו להם ידע מעמיק בלימוד פשוטו של מקרא תוך שיח ערני עם עולמות מחקר סללו את הדרך לשינוי. אך טבעי היה שעם הקמת המכללה (אז מכון הרצוג) בסוף שנות השבעים, יתפוס בה לימוד התנ"ך מקום מרכזי. ייסוד המכון הגבוה ללימוד התנ"ך על ידי הרב יואל בן נון הי"ו, הוסיף עוד נדבך משמעותי למגמה מתפתחת זו. כמה שנים לאחר מכן, נוסדו ימי העיון בתנ"ך שהפכו להיות מסורת קבועה לאלפי אנשים ונשים הבאים מכל רחבי הארץ ללימוד מעמיק של התנ"ך וכדי להשתתף בסיוורים בשבילי הארץ בעקבות התנ"ך. ההוצאה לאור של מגדים - כתב עת לענייני מקרא הייתה אחד הסימנים המובהקים לתהליך זה.

מגדים חרט על דגלו לפרסם מאמרים המקיימים שיח פרשני חדש מתוך מחויבות לקדושת המקרא ולמסורת הפרשנית לדורותיה יחד עם הקשבה לעולם המדע והיכרות עם המחקר. ב-60 הגיליונות של מגדים התפרסמו מאות מאמרים על פרשיות ופרקים רבים לאורך כל התנ"ך, וכן מאמרים על פרשנים ודרכי הפרשנות, לשון המקרא, תרגומים, טעמים ומסורה, קריאה ספרותית, היסטוריה וראליה של המקרא. חלק מן המאמרים קיימו דיוני עומק ביחס



לחקר המקרא ובכלל זה דיונים על שיטת הבחינות של הרב ברויאר ז"ל ושיח פרשני בנוגע למילוי פערים בסיפור המקראי. מאמרים אחרים התייחסו למתח הקשור בכרונולוגיה המקראית וחלקם לשאלות ערכיות, מוסריות ורוחניות העולות מתוך סיפורי המקרא. מגדים פתח פתח לתנופה רחבה של כתיבה מדעית במכללה ולכתבי עת נוספים בתחומי היהדות והרוח. מורי תנ"ך רבים שעשו את צעדיהם הראשונים בפרסום מאמר במגדים, המשיכו לכתיבה ופרסום של ספרי פרשנות ומחקר בתנ"ך. בעשור האחרון התחדשו גיליונות מגדים והרחיבו את תפוצתם אל עבר רשת האינטרנט באתר המכללה 'תבונות' שבו מתפרסמים המאמרים עוד לפני הדפסתם בגיליונות, וכן באתר התנ"ך שהפך לשופרה הדיגיטלי של המכללה בתחום התנ"ך. אתר התנ"ך יצר את הקשר באמצעות מפתחות ומילות תיוג בין מאמרי מגדים ובין הספרים ושיעורי ימי העיון במהלך השנים.

בגיליון השישים של מגדים, שאתם אווזים כעת בידכם, כתב העת מתרחב ומתחדש בתחום נוסף. מזה כעשור פעילותה של המכללה בתחום התנ"ך כוללת גם שפות לועזיות ופונה אל קהלים חדשים; ימי העיון בתנ"ך מתקיימים גם באנגלית, ספרדית וצרפתית, והמכללה מקיימת השתלמויות, מכשירה מורים בתנ"ך ובתחומים נוספים בתפוצות, ומשתפת פעולה עם מוסדות אקדמיים ותורניים מעבר לים.

אחד המוסדות הבולטים בתחום זה הוא הישיבה יוניברסיטי בניו יורק – מוסד מפואר וותיק המושתת על תפיסה שרואה ברכה בשילוב ערכים יהודיים ודתיים עם חשיבה מדעית ואקדמית. אך טבעי הדבר ששני המוסדות הוותיקים, בני המסורת הארוכה של אורתודוקסיה מודרנית, ישלבו ידיים ביצירה מדעית ותורנית משותפת.

אנו שמחים לחדש בגיליון השישים של מגדים גיליון דו-לשוני (בעברית ובאנגלית) בשיתוף פעולה עם YU – הישיבה יוניברסיטי, מודים להנהלות שני המוסדות על שיתוף הפעולה ומקווים באמצעותו להרחיב את תפוצת לימוד התורה ללומדים רבים בארץ ובעולם. מערכת מגדים

## פסוקים מקבילים בספר בראשית

### מבוא

#### 1. מה הם "פסוקים מקבילים"?

תופעת ה"פסוקים המקבילים" מתייחסת לסגנון ספרותי שבו נוקטת התורה במקומות רבים, לפיו מובאים בזה אחר זה שני פסוקים, שיש ביניהם דמיון רב. במקרים רבים מעיד הדמיון על כך שהרצף שבין הפסוקים איננו כרונולוגי (כלומר: פסוק א קודם בזמן לפסוק ב), אלא ששני הפסוקים באים לתאר את אותו העניין בדיוק, אך מתוך שתי נקודות מבט שונות. אכן, תופעה זו לא זכתה לתשומת ליבם של קוראי המקרא, מחמת ההרגל שלנו לקרוא את התורה באופן כרונולוגי ורציף. באופן טבעי, כאשר אנו נתקלים בכפל פסוקים שכזה, אנו נוטים לחפש בפסוק השני התרחשות נוספת, שיש בה תוספת וחידוש על האירוע המתואר בפסוק הראשון. ההשערה המוצעת כאן היא שאין לקרוא את הפסוקים כמוסיפים זה על זה, אלא שיש להעמידם זה מול זה, בשני טורים מקבילים. בתצוגה הגרפית הזאת מתברר ומתבהר שאכן התרחשות אחת לפנינו, אלא שבתיאור הכפול מבקשת התורה להציג את האירוע האחד משתי זוויות ראייה שונות או לפרוש שתי משמעויות שונות של אותו האירוע. לדעתנו, תופעה זו שכיחה ביותר במקרא, וכדי להדגימה נבקש במאמר זה להביא את כל ההופעות שלה – לפי הבנתנו – בספר בראשית. יקרא הקורא וילמד לשים את ליבו לתופעה כזו בשאר חומשי התורה.<sup>1</sup>

#### 2. דוגמה ל"פסוקים מקבילים"

כדי להבהיר את התופעה, נדגים אותה בפסוק מספר שמות:

וַיִּסַּע מִלְאֲדָה הָאֱלֹהִים הַהֲלֵךְ לִפְנֵי מַחְנֵה יִשְׂרָאֵל, וַיֵּלֶךְ, מֵאֶחְרֵיהֶם, וַיִּסַּע עִמּוֹד הָעֵנָן, מִפְּנֵיהֶם, וַיַּעֲמֵד, מֵאֶחְרֵיהֶם (שמות י"ד, יט).

1 תופעה כזו נמצאת גם בשאר ספרי המקרא, אך בהם הסגנון הספרותי הכללי שונה מזה של חומשי התורה, ויש לדון בכך בנפרד.

בקריאה פשוטה של הפסוק, מתוארות לנו כאן שתי "נסיעות": של מלאך האלוהים ושל עמוד הענן. האם יש קשר בין שתי ה"נסיעות"? בהתבוננות קצרה נגלה שיש דמיון ביניהן: הן מלאך האלוהים והן עמוד הענן נוסעים ממקומם שלפני מחנה ישראל ומגיעים אל מאחורי מחנה ישראל. מסתבר, אפוא, שאין כאן שתי "נסיעות", אלא נסיעה אחת, ומלאך האלוהים הוא הוא עמוד הענן. הרי לנו תיאור כפול של אותו האירוע.

הצורך בכפילות זו מובן: חלקו השני של הפסוק מתאר את המציאות הפיזית, כפי שניתן היה לחוש בעין: עמוד הענן, שליווה את ישראל מלפניהם, עבר אל מאחורי המחנה, "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל, ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה, ולא קרב זה אל זה כל הלילה" (שם כ). החלק הראשון של הפסוק מתאר את **אותה הנסיעה** של עמוד הענן, אלא שהפעם הוא מתאר אותה כנסיעה של מלאך האלוהים. משמע: אין זה תיאור פיזי של תזוזת הענן, אלא נתינת משמעות רוחנית לשינוי מיקומו של הענן: מלאך ה', המלווה את ישראל, עבר לחצוץ בין העם ובין המצרים. וכך מצטייר הפסוק בשני טורים:

טור א	טור ב
ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל ויילך מאחריהם	ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם

הצגת שני החלקים של הפסוק באופן זה, האחד מול השני, מדגישה את המשותף והדומה (שתי "נסיעות" מלפני ישראל אל אחריהם) ואת השונה (מלאך האלוהים מול עמוד הענן); ומתוך כך מתבארות שתי נקודות המבט השונות: התורה רוצה לספר שהשגחת ה' על עמו, שעד כה באה לידי ביטוי בהובלתם של ישראל, עברה להתמקד בהצלתם מהמצרים (טור א); האופן המציאותי שבו הומחש שינוי זה היה בשינוי מיקומו של הענן (טור ב).  
דוגמה זו ממחישה את החשיבות שיש בזיהוי התופעה של "פסוקים מקבילים" וביאור הכתובים לאורה.

### 3. התייחסויות קודמות ל"פסוקים מקבילים"

כיצד התייחסו הפרשנים הקלאסיים לתופעה זו? בדרך כלל<sup>2</sup> הבינו הפרשנים את כפילות הפסוקים באופן המקובל בעולם הפרשנות, קרי: אם הפסוק חוזר על עצמו פעמיים, מן הסתם ישנו חידוש בפסוק השני שלא נאמר בפסוק הראשון; ואם מדובר על סיפור או אירוע, הרי

2 הכוונה: במקרים שהפרשנים אכן מתייחסים לכפילות. לא בכל המקרים ולא כל הפרשנים עמדו על הכפילות שבפסוקים.

שיש להבין את שני הפסוקים כרצף של שני שלבים בהתרחשות. אבל גישה זו עולה בדוחק רב, שכן לרוב קשה למצוא שני שלבים התפתחותיים של העלילה בפסוקים המקבילים, ולפעמים נאלצים הפרשנים להתלות בבדלי־הבדלים בין הפסוקים כדי לבארם כשני אירועים נפרדים (להלן נראה דוגמאות לכך). להבנתנו, הקושי למצוא הבדלים דקים כאלה נובע מכך שמדובר על תיאור כפול של **אותו עניין בעצמו**.

פרשנים חדשים יותר, שנוקטים ב"שיטת הבחינות", יבארו את הכפילות בפסוקים להפך. הם יסבירו שאכן אין לבקש אחר רצף והתפתחות בין הפסוקים; אך גם אין לראות אותם כמתארים את אותו האירוע; להפך: כל פסוק מציג באופן מְכוּוֹן תיאור שונה של האירוע המדובר, ובהכרח הוא מתאר התרחשות שונה שלו, שכן "כדי לבטא את שני המובנים המשלימים, כתבה התורה את שתי ההלכות האלה בשתי פרשיות נפרדות... כל פרשה מבארת נימוק אחד... בלא קשר לנימוק השני. בלעדיותו של כל נימוק סותרת **בקיצוניותה**<sup>3</sup> את הנימוק האחר".<sup>4</sup> גישה זו תתקשקש למצוא שוני מהותי בין שני הכתובים, המחלק באופן ברור את המתואר בפסוקים לשתי בחינות שונות, כלומר: לשני סיפורים נבדלים זה מזה; אולם ברוב המקרים ניכר שההבדל בין ההצגות איננו כה חד ונבדל, ולעיתים נראה מאולץ.<sup>5</sup> לפי ההסבר שלנו, מדובר ב**שני אספקטים של אותו אירוע**, ולא בשני סיפורים שונים בתכלית, ולפיכך לא תיתכן סתירה ביניהם.<sup>6</sup>

3 ההדגשה במקור - א"ב.

4 הר"מ ברויאר, "לימוד פשוטו של מקרא - סכנות וסיכויים", **המעין** יח, ג, ניסן תשל"ח, עמ' 8-9; הודפס מחדש בתוך: 'עופר (עורך), **'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר**, אלון שבות תשס"ה, עמ' 64. ראו גם: הר"מ ברויאר, "על ביקורת המקרא", **מגדים** ל, תשנ"ט, עמ' 98 = **'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר**, עמ' 157: "אני רואה שהתורה כוללת סיפורים ודינים הסותרים זה לזה במקומות רבים... כל בחינה מבטאת את האמת שלה... אולם אין זו אלא אמת חלקית".

5 דוגמה לקושי כזה הבאנו ביחס לברית הגל והמצבה - ראו הערה 42.

6 נעיר בקצרה גם על יחסה של גישת המחקר לתופעה זו. במקרים מסוימים עמדו החוקרים המודרניים על הכפילות שבפסוקים, וההסבר שניתן לה בדרך כלל הוא של תוספת מאוחרת (גלוסה) של העורך או הפרשן, שהרשה לעצמו להוסיף הערה מבהירה לטקסט הקדום, כלומר: פסוק ב הוא פירוש וביאור של פסוק א (ראו: ע' טוב, **ביקורת נוסח המקרא**, ירושלים תש"ן, עמ' 212-214, ושם ביבליוגרפיה). הסבר זה רלוונטי בעיקר במקומות שבהם הפסוק הראשון בצמד הפסוקים הוא קשה (בלשונו, באוצר המילים היחידאי שבו וכדו'), והפסוק השני נהיר יותר. דוגמה מובהקת להסבר כפל הפסוקים כגלוסה - ראו ביחס ל"ט"ו, ב-ג (פרק ב להלן): 'נ' סמט, "בן בית: אור חדש על מונח מנהלי נשכח במקרא ובמקורות חז"ל", **תרביץ** פד, ג, תשע"ו, עמ' 291-293, ושם ביבליוגרפיה נרחבת בהערות 40-42. אלא שלפי הסבר זה, הפסוק השני צריך להיות **זהה בתוכנו** לחלוטין לפסוק הראשון, שאותו הוא בא לבאר. זאת בניגוד להבנתנו, לפיה שני הפסוקים הם "מקוריים" בנוסח המקרא, ולפיכך חייב להיות **הבדל מהותי** בין שני הפסוקים, שהרי הם באים להציג אירוע מסוים מתוך **שתי נקודות מבט שונות**.

שני כיווני פרשנות אלה – זה המחבר בין הפסוקים לכדי רצף אירועים, וזה המרחיק ביניהם לכדי בחינות שונות ונבדלות – מחדדים את חשיבות ההסברה של תופעת "הפסוקים המקבילים". שכן מחד, אין היא מפרשת את כפל הפסוקים כשני אירועים, אלא כתיאור של אותו אירוע; אך מאידך, היא מבינה שיש כאן הצגה של האירוע מנקודות מבט שונות – ומכאן נובעים ההבדלים שבין שני התיאורים.

#### 4. פסוקים וטורים מקבילים

עוד נעיר, שתופעת "הפסוקים המקבילים" הינה מקרה פרטי של תופעה רחבה יותר, אשר אנו מכנים אותה "טורים מקבילים". הכוונה היא לא רק לשני פסוקים בודדים, אלא לשתי פרשיות שלמות, המוצגות בזו אחר זו – אך הן אינן מתארות רצף כרונולוגי, אלא את אותו האירוע עצמו משתי נקודות מבט שונות. הדגמנו את הקריאה בטורים מקבילים במאמרנו אודות ברכת יצחק ליעקב,<sup>7</sup> ובמקומות נוספים.<sup>8</sup>

נעבור עתה לפרוש את כל הופעותיו של סגנון זה בחומש בראשית.

#### א. תגבורת המים במבול

וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבוּ מְאֹד עַל הָאָרֶץ, וַתִּלָּךְ הַתֶּבֶה עַל פְּנֵי הַמַּיִם  
וְהַמַּיִם גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד עַל הָאָרֶץ, וַיִּכְסּוּ כָּל הַהָרִים הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר תַּחַת כָּל  
הַשָּׁמַיִם  
(ז', יח).  
(ז', יט).

פעמיים מתוארת תגבורת המים על הארץ. האם פעמיים גברו המים? כלומר האם מדובר על שני שלבים שונים במבול? ואם כן – מהו ההבדל בין שני השלבים? אברבנאל מבין שאכן המים גברו פעמיים:

ואמרו עוד: "ויגברו המים וירבו מאד<sup>9</sup> על הארץ" – כוון את המים התחתונים, שבמקום שיהיו נכבשים תחת הארץ, אז בגזירת השם גברו ועלו עליה מפני ריבויים, ואז הלכה התיבה

7 "הברכה הכפולה (?) של יצחק ליעקב", **מגדים** נב, תשע"א, עמ' 33-40.

8 "ויפגע במקום", **כינוסים** א, תשנ"ז, עמ' 100-102, בתיאור עליית יעקב לבית אל; "הנהגה ומנהיגות בספר במדבר", **אורות עציון** כט, תשנ"ח, עמ' 185-198, בתיאור עונשו של דור המרגלים (ובאופן מקוצר יותר במאמר: "מעגלים בפרשת המרגלים", בתוך: **דרך חיים ודרך הארץ – שיעורים לזכרו של חיים עוזר ינובסקי בנושא ארץ ישראל**, ירושלים תשס"ח); "מפגש יוסף והאחים", **מגדים** מה, תשס"ז, עמ' 21-30, בתיאור שינוי התוכנית של יוסף בכליאת אחיו; "ויחוגו לי במדבר" – מדוע לא דרש משה את שחרורם של ישראל ממצרים?", **אסיף** ה, תשע"ח, עמ' 40-41, בתיאור גזירות פרעה בשעבוד מצרים, ובתיאור ההתגלות הראשונה של ה' למשה.

9 כצ"ל. בדפוס שלנו כתוב: "וירבו המים ויגברו מאד".

מפה ומפה... [ו] אמרו: "והמים גברו מאד מאד על הארץ ויכסו כל ההרים הגבוהים" – ר"ל שלא די שגברו המים התחתונים בעלותם על הארץ הישרה ויכסוה, אבל גם ההרים היותר גבוהים שתחת השמים כיסו [המים] אותם.

כדי למצוא הבדל בין שני השלבים נאלץ אברבנאל לבאר שתגבורת המים הראשונה איננה מתייחסת להצפת הארץ במים, אלא לשלב מקדים: פריצת המים שמתחת הארץ. אבל זהו דוחק, שכן כבר בתגבורת המים הראשונה מסופר שהתיבה הלכה על פני המים, כלומר התחילה הצפת הארץ; ואם כן התגבורת השנייה רק הרבתה כמותית את המים עד לכיסוי ההרים, משמע אין הבדל מהותי בין השלבים.<sup>10</sup> כמו כן, התופעה מתוארת בשני הפסוקים באופן דומה, וכמעט באותן המילים: "ויגברו... מאד על הארץ" – "גברו מאד מאד על הארץ". לפיכך דחוק למצוא כאן שני שלבים שונים בהתפתחות המבול. הדמיון שבין שני הפסוקים מוביל אותנו להבנה שמתוארת בהם אותה ההתרחשות, אך כנראה מתוך נקודות מבט שונות. אם כן, אנו נוטים לקרוא אותם כ"פסוקים מקבילים". ניטיב לראות זאת כאשר נעמיד את הפסוקים זה מול זה:

(יט) וְהַמַּיִם גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד עַל הָאָרֶץ וַיִּכְסּוּ כָּל הַהָרִים הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם	(יח) וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבּוּ מְאֹד עַל הָאָרֶץ וַתִּלָּךְ הַתֵּבָה עַל פְּנֵי הַמַּיִם
---	---

הצגה זו מדגישה את הדמיון שבין הפסוקים (בשתי השורות הראשונות), אך גם את ההבדל ביניהם (בשורה השלישית). אם נבחן את ההבדל הזה נוכל לעמוד על שתי זוויות הראייה המבוקשות: בפסוק יח מתואר כיצד תגבורת המים **גרמה לתיבה** ללכת על פני המים; פסוק יט מעיד על **כיסוי ההרים הגבוהים** בעקבות אותה תגבורת המים. ניתן להתרשם שפסוק יח, המתאר את שאירע לתיבה בא להציג את תגבורת המים **מנקודת מבטו של נח** (ושל כל יושבי התיבה), כלומר את מה שתגבורת המים גרמה לאנשי התיבה לחוש. פסוק יט מתאר את ההשלכה הכלל-עולמית של התגבורת זו, והוא מציג את השלב הזה במבול **מנקודת מבט היצונית על העולם**: תגבורת המים היא שלב בתהליך הכחדת היקום.

במקרה שלנו ההבדל שבין שני התיאורים איננו נקודתי, אלא הוא קצה קרחון של תופעה רחבה הרבה יותר, המשתרעת לאורך כל סיפור המבול. את כל האירוע – החל מהתוכנית האלוהית הנאמרת לנח, המשך בביצוע התוכנית במשך שנת המבול, וכלה בתוצאותיה של הגשמת התוכנית – אפשר לבחון מתוך שתי נקודות המבט הללו: זו של נח, שניצל מן המבול, וזו של העולם, שנידון להשחתה. למעשה, כל סיפור המבול כתוב בסגנון של "טורים מקבילים": לכל אורכו מתואר האירוע באופן כפול, פעם אחת – **כסיפור הצלתו של נח ממי המבול**,

10 גם י' קיל, **דעת מקרא – בראשית א**, ירושלים תשנ"ט, עמ' קצב, מבאר שיש כאן שני שלבים שונים בתגבורת המים, אם כי הוא לא מבאר מהו ההבדל ביניהם.

ופעם שנייה – **כסיפור מחיית היקום במי המבול**. התורה משתמשת בסגנון זה באופן בולט ביותר, כאשר כל שלב ושלב בסיפור המבול רשום פעמיים, והפסוקים עוברים "רצוא ושוב" מהסתכלות אחת לשנייה.<sup>11</sup>

לאור זאת, יהיה יותר מדויק לומר שהפסוקים שלנו אינם דוגמה רגילה של "פסוקים מקבילים", שכן אין הם עומדים בפני עצמם. הקריאה הנכונה של הפסוקים שלנו ממקמת אותם בשתי פסקות נפרדות: פסוק יח הוא הפסוק האחרון של הפסקה המתארת את ההתרחשות הסובייקטיבית של המבול, מנקודת מבטו של נח (פסקה זו כוללת את הפסוקים יז ו-יח), ואילו פסוק יט הוא ראשיתה של הפסקה המתארת את ההתרחשות האובייקטיבית של המבול, מנקודת מבטו של העולם (פסקה זו כוללת את הפסוקים ז', יט - ח', ה).

### ב. תלונת אברהם על ערירותו

וַיֹּאמֶר אַבְרָם: ה' אֱלֹהִים, מֶה תִּתֶּן לִי, וְאֶנְכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי, וְבֶן מִשְׁק בֵּיתִי הוּא דִמְשָׁק אֱלִיעֶזֶר  
וַיֹּאמֶר אַבְרָם: הֵן לִי לֹא נִתְּתָה זָרַע, וְהִנֵּה בֶן בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי  
(ט"ו, ב).  
(ט"ו, ג).

פסוקים אלה הם תגובתו של אברהם להבטחתו של ה': "אל תיָא אַבְרָם, אֶנְכִי מִגֵּן לְךָ, שְׂכָרְךָ הִרְבֵּה מְאֹד" (ט"ו, א). פעמיים מתואר כיצד פונה אברהם אל ה' ומתלונן על כך שאין לו בן: "ואנכי הולך ערירי"/"הן לי לא נתתה זרע". הפרשנים נדרשים לשאלת הכפילות הזו, ובדרך הפרשנות המקובלת מחפשים הבדל בין שתי התלונות. כך, למשל, מסביר הרמב"ן:

והנכון בעיני כי מתחילה יתאונן: מה יהיה שכרי אחרי שאין לי בנים ואנכי הולך נע ונד בארץ נוכריה יחיד, כערער בערבה, אין יוצא ואין בא בבית זולתי אליעזר איש נוכרי אשר לקחתי לי מדמשק, לא מבית אבי ולא מארצי; ואחר כך אמר: הן לי לא נתת זרע כאשר הבטחתני, והנה בן ביתי הנזכר יורש אותי כי זקנתי ויבוא עיתי בלא זרע, והנה אני ענוש ואבד שכרי אשר הבטחתני בו בראשונה.

כלומר התלונה הראשונה מתייחסת לבדידותו של אברהם בחייו ("ערירי" = בודד, כערער בערבה), והשנייה – לשאלת הבן היורש.

אברבנאל, לעומת זאת, שם לב לכך שאין הבדל מהותי בין שתי הבקשות, ולפיכך הוא מסביר שיש כאן שתי פניות שונות של אברהם לה', המתארות התפתחות רגילה של דו-שיח:

11 קריאה כזו של פסוקי המבול פותרת את כל הסתירות הרבות שעולות מתוך הכתובים, למשל, כמה בהמות נצטווה נח להביא לתיבה: שתיים או שבע? רמזנו לצורת הסתכלות זו בספרנו: **סיפורי תורה**, שדרות תשע"ח, עמ' 93, הערה 7; ובקצרה במאמרנו: "הגיחון, המבול והפיכת סדום – שתי השערות בגיאולוגיה מקראית", **אסיף ג**, תשע"ו, עמ' 1002, הערה 18.

פעמים רבות יקרה לאדם העניו שיבוש וייכלם מלשואל שאלה מאדונו בפירוש, ושאלה ברמיזות. ואם האדון לא יבין רמיזותיו או לא ישיב עליהם – אז יצטרך השואל לשאול בדיבור שני אותה שאלה בפירוש.

לדעת אברבנאל, אברהם ביקש את בקשתו הראשונה (פסוק ב) ברמיזה בלבד, אך ה' לא השיב לו על כך, "עד אשר ידבר דבריו בביאור מפורש", ומשום כך חזר אברהם וביקש את בקשתו "בביאור ולא ברמיזות" (פסוק ג).<sup>12</sup> הסבר זה של אברבנאל מתקדם לקראת קריאה של "פסוקים מקבילים", שכן הוא מבין ששתי הבקשות – אחת הן, ואין ביניהן כל הבדל מהותי. אבל עדיין הוא מבאר שיש כאן שני שלבים רציפים בדו-שיח, כך שפסוק אחד מתרחש אחרי הפסוק הקודם לו: אברהם מציג פעמיים את תלונתו. אברבנאל מסביר, כאמור, מדוע נזקק אברהם להסביר את טענתו פעמיים, אך נימוקו לתופעה זו, כאילו ה' ציפה מאברהם להבהיר את כוונתו – קשה לקבלו.<sup>13</sup>

אנו רואים בפסוקים אלה מקרה מובהק של "פסוקים מקבילים", לאמור: **רק פעם אחת** טען אברהם את טענתו, אך התורה מציגה אותה פעמיים, כדי להדגיש שני אספקטים שונים באותה התלונה. שומה עלינו למצוא את שתי נקודות המבט שמתוכן מבקשת התורה להציג את טענתו של אברהם.

אמנם ישנו קושי לעמוד על נקודות המבט הללו בפסוקים שלנו, מפני שפסוק ב הינו סתום ביותר: הביטוי "בן משק ביתי" אינו מחוור כל צרכו; כך גם הביטוי "דמשק אליעזר" איננו מובן; וכן זיהויו של אותו האדם שמכונה כך איננו ברור. הפרשנים מעלים הסברים מהסברים שונים לפסוק מוקשה זה.

אך נראה שהמקרא עצמו מגלה לנו את טיבם של "הפסוקים המקבילים" הללו. כוונתנו היא לתשובת ה' לאברהם:

12 כיוון דומה נמצא אצל מ' שילוח, "ויאמר... ויאמר", בתוך: א' וייזר וב' צ' לוריא (עורכים), **ספר קונוגרין**, תל אביב תשכ"ד, עמ' 252: "מקוצר רוח הוא... אומר שוב". ראו גם: י' גרוסמן, **גלוי ומוצפן – על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי**, תל-אביב תשע"ו, עמ' 201. הצעות נוספות ראו אצל י' לב-רן, **אמצעים ספרותיים לעיצוב מורכבות בחיי הנפש של הדמות בסיפור המקראי**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור באוניברסיטת בר-אילן, תש"ע, עמ' 50-53.

13 המחקר רואה בפסוק ג "גלוסה", כלומר תוספת מאוחרת, שבאה לבאר את פסוק ב. על גישה זו ראו לעיל בהערה 6. הסבר מעניין מצאנו בספר של א"מ פיורקא, **דרך הקדש**, ירושלים תש"ם, עמ' 30 (על האיש ועל ספרו המיוחד – ראו במאמרנו: "שמש בגבעון דום" – פירוש חדש", **המעין** מה ב, טבת תשע"ה, עמ' 28, הערה 3), שנוקט בדרך דומה, אך בלא צורך באיחורו של פסוק ג: "הכתוב הזה מפרש הכתוב שלפניו". הוא מפנה לעיין בחיבורו: מפתח לכתבי הקדש, **בְּעֶרְךָ**: דרך הכתוב לפרש דברי עצמו'. לצערנו, לא זכינו לאורו של חיבור זה.



וְהִנֵּה דָבָר ה' אֵלָיו לֵאמֹר: לֹא יִרְשָׁךָ זֶה, כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעִידָה הוּא יִרְשָׁךָ. וַיּוֹצֵא אֹתוֹ  
 הַחוּצָה וַיֹּאמֶר: הֲבֵט נָא הַשְּׂמִימָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם, וַיֹּאמֶר לוֹ: כֹּה  
 יְהִי זִרְעֶךָ (ד-ה).

קל לראות שתשובת ה' אף היא כפולה: פעמיים פונה ה' אל אברהם: "והנה דבר ה' אליו  
 לאמר..."; "ויוצא אתו החוצה ויאמר..."<sup>14</sup> מתבקש אפוא להבין **שהתגובה הכפולה** מתייחסת  
**לתלונה הכפולה** של אברהם.<sup>15</sup> הבה ונציב את הפסוקים באופן מקביל; ורק נטען מראש שסדר  
 התגובות של ה' הפוך מסדר התלונות של אברהם (להלן יובהר מדוע):

(ג) וַיֹּאמֶר אֲבָרָם: הֵן לִי לֹא נִתְּתָה זָרַע, וְהִנֵּה בֶן בְּיַדִּי יוֹרֵשׁ אֹתִי	(ב) וַיֹּאמֶר אֲבָרָם: ה' אֱלֹהִים, מִה תִּתֶּן לִי, וְאֲנֹכִי הוֹלֵךְ עִרְרִי, וּבֶן מִשְׁק בְּיַדִּי הוּא דֹמֶשֶׁק אֱלִיעֶזֶר
(ד) וְהִנֵּה דָבָר ה' אֵלָיו לֵאמֹר: לֹא יִרְשָׁךָ זֶה, כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעִידָה הוּא יִרְשָׁךָ	(ה) וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר: הֲבֵט נָא הַשְּׂמִימָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם, וַיֹּאמֶר לוֹ: כֹּה יְהִי זִרְעֶךָ

עכשיו נוכל לפענח את כפל הפסוקים: אברהם מתלונן, כאמור, רק פעם אחת, ותוכן תלונתו  
 נסוב על העובדה שאין לו בן, אלא שתלונה זו כוללת בתוכה שתי משמעויות, המוצגות בשני  
 הפסוקים המקבילים: ההצגה הראשונה של תלונת אברהם (פסוק ב) מתייחסת להיותו "הולך  
 ערירי", וההצגה השנייה (פסוק ג) מתארת את העובדה ש"בן ביתי - ולא זרעי - יורש אתי".  
 כנגד "ערירותו" של אברהם מבטיח לו ה' את ריבוי הזרע (פסוק ה), וכנגד טענת היורש מבטיח  
 לו ה' ש"אשר יצא ממעיך הוא יירשך". תשובת ה', שבשתי הופעותיה עוסקת בזרעו של אברהם,  
 מלמדת אותנו שגם תלונתו של אברהם, בשתי הופעותיה, עוסקות באותו העניין: המשך זרעו.<sup>16</sup>  
 נפרט יותר: מהי תלונת אברהם הראשונה על היותו "הולך ערירי"? בדרך כלל מתפרש  
 הביטוי כ"חסר בנים" (רש"י). אך בהמשך הפסוק הוא מזכיר את "בן משק ביתי", שאמנם נתפס  
 בעיני אברהם כבנו (אף שאין הוא נחשב פתרון מספק לבעיית הערירות). ההשוואה - המנגידה

14 למען הדיוק, נזכר גם דיבור שלישי של ה' לאברהם: "ויאמר לו: כה יהיה זרעך", אך ברור שדיבור זה הוא המשך ישיר של הדיבור הקודם, שהורה לאברהם לצאת החוצה ולספור את הכוכבים.

15 כבר עמד על כך הר"מ ברויאר, **פרקי בראשית א**, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 321-325. אבל הוא מציע לערוך מחדש את פסוקי התלונה של אברהם, לראות בהם שתי "בחינות" שונות, ומתוך כך לבאר באופן שונה משלנו את פסוקי תשובת ה'.

16 זאת בניגוד לפרשנותו של הרמב"ן, שראינו לעיל, המבחינה בין התלונה הראשונה (שעוסקת במצבו הנוכחי של אברהם הבודד) והשנייה (שעוסקת בבעיית הבן היורש).

- להבטחת ה' תסייע לנו לדייק יותר בכוונת הביטוי: אם ה' מבטיח לאברהם **זרע רב** ככוכבי השמים, הרי שטענת אברהם הייתה על כך שאין לו זרע רב, **אלא מעט**<sup>17</sup>: בן משק ביתי הוא רק דמשק אליעזר. במילים אחרות, אברהם מתקשה להבין כיצד מבטיח לו ה' שכר רב, כאשר בני ביתו מועטים ביותר.<sup>18</sup> תלונה זו נבדלת מהתלונה השנייה, שדנה ב**זהותו** של הירוש, שככל הנראה לא יהיה מצאצאיו של אברהם (ועל כך התשובה: "אשר יצא ממעיך הוא יירשך"). לסיכום, אפשר לומר שאברהם טען טענה אחת, שנוסחה פחות-אז יותר כך: "אתה מבטיח לי שכר רב, אבל ראה נא מה יישאר אחרי מותי: רק אותו בן בית נוכרי...". התורה "פיצלה" את תלונתו של אברהם לשתי משמעויות שונות, הכלולות באותה הטענה: א. אין לי אלא בן בית אחד; ב. גם הוא לא מזרעי. על כך השיב לו ה': א. זרעך יהיה רב ככוכבי השמים; ב. זרעך יצא ממעיך.

### ג. דברי ה' לאברהם על צחוקה של שרה

וַיֹּאמֶר: שׁוּב אָשׁוּב אֵלַיךָ כְּעַת חַיָּה, וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ  
וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם: לָמָּה זֶה צָחַקְתָּ שָׂרָה לֵאמֹר הֲאֵף אֶמְנָם אֶלֶד וְאֲנִי זְקֵנָתִי. הֲיִפְלֵא  
מִה' דָּבָר, לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלַיךָ, כְּעַת חַיָּה וְלְשָׂרָה בֶן.  
(י"ח, יג-יד).

בניגוד לדוגמאות האחרות, פסוקים אלה אינם סמוכים זה לזה. הסיבה שאנו רואים בהם "פסוקים מקבילים" היא בשל הביטויים השווים שבשניהם: "שׁוּב אָשׁוּב אֵלַיךָ כְּעַת חַיָּה, וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ" - "לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלַיךָ כְּעַת חַיָּה וְלְשָׂרָה בֶן".

- כדי להבין את הפסוקים הללו יש לעיין בכל הפרשייה:
- (ט) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: אֵיךָ שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ? וַיֹּאמֶר: הִנֵּה בְּאֶהָל.  
(י) וַיֹּאמֶר: שׁוּב אָשׁוּב אֵלַיךָ כְּעַת חַיָּה, וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ.  
וְשָׂרָה שָׁמְעַת פֶּתַח הָאֶהָל, וְהוּא אֶחְרָיו.  
(יא) וַאֲבָרְהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בָּאִים בְּיָמִים, חָדַל לִהְיוֹת לְשָׂרָה אֶרֶץ כְּנָשִׁים.  
(יב) וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר: אַחֲרַי בְּלַתִּי הֲיִתֶה לִי עֲדָנָה, וְאֲדַנִּי זָקֵן.  
(יג) וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם: לָמָּה זֶה צָחַקְתָּ שָׂרָה לֵאמֹר הֲאֵף אֶמְנָם אֶלֶד וְאֲנִי זְקֵנָתִי.

17 ואם כן, פירושו של המושג "ערירי" קרוב למה שכתב הרמב"ן: בודד כערער בערבה.  
18 נראה שלאברהם לא הייתה בעיה עקרונית עם העובדה שממשיך דרכו לא יהיה צאצא ביולוגי שלו. הרי בצאתו מחרן לקח איתו את לוט, בן אחיו, ומסתבר שראה בו "בן" ממש (וראו בראשית רבה פרשה מא חז). באופן דומה, הסכימה שרה "להיבנות מהגר" (ט"ז, ב), כך שבנה של הגר ייחשב כבנה שלה, וכך רחל מבלהה (ל', ג). לכן העובדה שאיש נוכרי יורש אותו לא נתפסה בעיני אברהם כ**אֵי-קיוּם** של ההבטחה האלוהית, אלא כ**קיוּם שאינו שלם** שלה, אשר בוודאי שאינו עולה בקנה אחד עם הבטחה של "שכרך הרבה מאד" (ט"ו, א).

(יד) הַיִּפְּלֵא מֵה' דָּבָר, לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלַיךָ כְּעֵת חַיָּה וּלְשָׁרָה בֵּן.  
אנו נבקש להציג גישה חדשה לקריאת פסוקים אלה. נעמוד על שתי נקודות, שמתוכן נוכל להעלות אופן מחודש בהבנת ההתרחשות.

### 1. מיהו המבשר?

המלאכים שואלים את אברהם על שרה, והוא משיב להם שהיא נמצאת באוהל. אחר כך מבשר מישהו (להלן נדון בזהותו) ש"כעת חיה" יהיה בן לשרה. שרה שומעת את הדברים מפתח האוהל. כאן מביאה התורה עובדה חיצונית לסיפור, שמהווה רקע להמשך ההתרחשות: "וַאֲבִרְהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בְּאִיִּם בְּיָמֵם, חֲדָל לְהַיּוֹת לְשָׂרָה אֶרְכָּךְ כְּנָשִׁים". ועכשיו מתארת התורה את צחוקה של שרה בקרבה.<sup>19</sup>

הפרשנות המקובלת של התרחשות העלילה היא ששרה, בצחוקה, מגיבה לבשורת הבן ששמעה זה עתה, ועל כך מגיב ה' באמירה ביקורתית לאברהם: "לָמָּה זֶה צָחָקָה שָׂרָה?", והוא חוזר ומאשר את בשורת הבן, כפי שנאמרה כבר לפני כן: "לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלַיךָ כְּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵּן". אלא שבהבנה המקובלת הזו ישנו קושי, שמוביל אותנו לקרוא את הפסוקים באופן אחר לגמרי. הכוונה היא לזהותו של מבשר הבשורה. לפי הרצף שבין פסוק ט ופסוק י, נראה שהמבשר הוא אחד מן המלאכים, שאך לפני רגע שאל את אברהם על שרה, וכך נוקטים רוב הפרשנים.<sup>20</sup> אולם בפסוק יד, שהוא אמירה ישירה של ה', נראה שהמבשר הוא ה' בעצמו!<sup>21</sup> ומכאן השאלה:

19 על מנת להבין את המשך הדברים חשוב להדגיש כאן את הפירוש המדויק לצחוקה של שרה. כבר דשו בכך רבים, ונעיר על כך בקצרה (בעזה"י נדון בכך במקום אחר). הצחוק הוא מוטיב מרכזי סביב לידתו של יצחק וקריאת שמו: צחוקו של אברהם (י"ז, ז), צחוקה של שרה על בשורת הבן (י"ח, יב-טו) ובעת לידתו (כ"א, ו). שתי הבעיות המרכזיות הן: א. השוואת צחוקו של אברהם, שמתקבל בעיני ה' כלגיטימי, לצחוקה של שרה, שזוכה לביקורת מאת ה'; ב. חוסר האמונה המתגלה בצחוקה של שרה. שתי גישות בפרשנים בביאור הצחוק: האחת, על פי תרגום אונקלוס, מבארת כל "צחוק" באופן שונה: אצל אברהם – "וחדדי", אצל שרה – "וחייכת". כך נקט גם רש"י. הגישה השנייה מבארת את כל סוגי ה"צחוק" באופן זהה, למשל: התרגום המיוחס ליונתן תרגם את כל ההופעות בלשון תמייה; ובאופנים מעט שונים הסבירו כך גם רס"ג, ר' יוסף בכור שור, מלבי"ם ורש"ר הירש. נראה שהפירוש המדויק יותר ל"צחוק" הוא מלשון פליאה, אך משמעותו המדויקת איננה כפי שביארו הרמב"ן (י"ז, ז): "כל רואה עניין נפלא באדם לטוב לו ישמח עד יימלא שחוק פיו... כי הוא עניין נפלא מאוד... כי היה לאמונה ולשמחה", כלומר התפעלות והתרגשות, אלא במובן של: התפלאות והשתוממות (שיש בה נימת ספקנות).

20 רשב"ם: "המלאך הגדול שבהם" (זאת עפ"י מדרש בראשית רבה פרשה מח י על הפסוק: "אֲדַנִּי אִם נָא מְצַאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ" [י"ח, ג]); וכך רש"י, רמב"ן, אברבנאל ועוד.

21 כך הבינו בפשטות רוב הפרשנים: רש"י, רמב"ן ועוד.

מי הבטיח "לשוב אל אברהם" כעת חיה, כאשר תחבוק שרה את הבן המיוחל: האם אחד מן המלאכים, או ה' בכבודו ובעצמו?<sup>22</sup>

כאמור, בדרך כלל מתייחסת הבשורה שבפסוק י לאחד מן המלאכים, אנו ננסה ללכת בכיוון ההפוך: אם בפסוק יד המבשר הוא ה', נטען שגם בפסוק י המבשר הוא ה'. ואכן, המילה הפותחת את הפסוק: "ויאמר", בלשון יחיד, מעידה שיש לפנינו דובר חדש, בניגוד לדוברים – הרבים – הנזכרים בפסוק שלפניו.

כאן המקום להעיר: דיוננו לגבי זהותו של המבשר הוא **ספרותי** ולא **מעשי**, כלומר גם אם נגיד שה' הוא המבשר, בהחלט ייתכן שהוא בישר זאת באמצעות שלוחיו, המלאכים. ואכן כך מסתבר, שכן לפי כל פירוש שננקוט, התיאור עובר מהמלאכים (בפסוק ט) אל ה' (בפסוק יג), ונדמה כאילו דברי ה' "קוטעים" את המפגש עם המלאכים (ומדוע שאלו המלאכים על שרה, אם אין לשאלתם המשך?). משום כך מסתבר **שבאופן מעשי** המלאכים הם אלו שדיברו, והכתוב מייחס את דבריהם אל ה'. הדיון שלנו נסוב על **כינויים** של הדוברים, כלומר אל מי מייחסים הפסוקים את הדיבור: אל ה' או אל המלאכים? לפי הסברנו, פסוק י ופסוק יג מייחסים את הדיבור אל אותו הדובר: אל ה', בניגוד לפירושים האחרים שמציגים ייחוסים שונים של הדיבור האלוהי.

## 2. מתי צחקה שרה?

נעלה השערה נוספת: ראינו שפסוק יא מהווה "מאמר מוסגר" ברצף הסיפור, ומטרתו לתת לנו רקע על זקנותם של אברהם ושרה. פסוק יב מתפרש, בדרך כלל, כחזרה לרצף העלילתי, ומתאר את תגובתה של שרה לבשורה ששמעה בפתח האוהל. אנו מציעים קריאה אחרת. ייתכן שפסוק יב הוא חלק מה"מאמר המוסגר" שהובא בפסוק שלפניו, דהיינו כחלק מהרקע לסיפור מעירה לנו התורה שאברהם ושרה זקנים (יא), וכן ששרה צוחקת בקרבה על יכולת ההולדה שלה (יב). לפי זה, צחוקה של שרה איננו תגובה להתרחשות שקורית **עכשיו**, אלא הוא ההתייחסות של שרה באופן כללי לאפשרות שלה להרות: שרה איננה מאמינה – **כבר זמן רב** – שהיא תצליח להביא בן לעולם. ייתכן שהפסוק מתאר את תגובת שרה להבטחת הבן שקיבל אברהם כבר בברית המילה (בסוף פרשת לך לך), וייתכן שהוא מתאר את תחושתה הכללית, לאור עקרותה רבת השנים, בלי קשר להבטחה הספציפית לבן. בין כך ובין כך, שרה מסופקת ביכולתה להוליד בן לאברהם.

אם כנים דברינו, הרי שדברי ה' שבפסוקים יג-יד אינם מתייחסים לצחוק שצחקה שרה עתה, בפתח האוהל, אלא לצחוקה הכללי כלפי היכולת שלה להרות. על כך אומר ה' לאברהם:

22 אברבנאל מיישב, שהמבשר השני הוא אותו המלאך שבישר בפעם הראשונה, "ונקרא כן בשם שולחו"; וכך רשב"ם, רד"ק, רבנו בחיי ועוד.

מדוע איבדה שרה זה מכבר את אמונה ביכולת שלה להוליד? הרי ה' יכול לעשות זאת, ואכן אני מבטיח לך ש"למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן".  
לאור שתי הנקודות הללו נבקש לטעון: דברי ה' לאברהם אינם באים כתגובה להתרחשות שקרתה זה עתה (שרה צחקה בפתח האוהל), אלא הם חוזרים על אותה הבשורה שאמר ה', כמובא בפסוק י. ואם כך הוא, הרי שפסוק י ופסוקים יג-יד מתנהגים כ"פסוקים מקבילים". להבהרת העניין נעמיד את פסוקי הפרשה בטורים מקבילים:

(ט) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: אַיֵּה שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ? וַיֹּאמֶר: הִנֵּה בְּאֵהָל	
<p>[רקע: (יא) וַאֲבָרְהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בָּאִים בְּיָמִים, חָדַל לִהְיוֹת לְשָׂרָה אֲכַח בְּנָשִׁים. (יב) וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר: אַחֲרֵי בְלִתִּי הֲיִתֵּה לִי עֲדָנָה, וְאֲדַנִּי זָקוֹן. (יג) וַיֹּאמֶר ה' אֶל אֲבָרְהָם: לָמָּה זֶה צָחַקְתָּ שָׂרָה לֵאמֹר הֲאֵף אֶמְנָם אֶלְד וְאֲנִי זָקְנָתִי. (יד) הֲיִפְלֵא מִה' דָּבָר, לְמוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵן</p>	<p>(י) וַיֹּאמֶר: שׁוּב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה, וְהִנֵּה בֵן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ. וְשָׂרָה שִׂמְעַת פֶּתַח הָאֵהָל, וְהוּא אַחֲרָיו</p>

הבה נסביר את העולה מהקריאה החדשה המוצעת: המלאכים שאלו את אברהם על שרה, והוא השיב שהיא באוהל. כעת מתגלה ה' לאברהם ומבשר לו ש"כעת חיה" יהיה לשרה בן – ואף שרה שומעת זאת מפתח האוהל. אולם עתה חוזרת התורה ומתארת את בשורת הבן, תוך הדגשה על החידוש שבבשורה זו: הרי אברהם ושרה כבר זקנים, ושרה כבר מזמן צוחקת=מתפלאת על יכולתה להרות; כעת בא ה' ומשנה באחת את תפיסתה: אַל לך, שרה, להתפלא על זקנותך, הרי אני מבטיח לך ש"למועד" את חובקת בן!  
לפי קריאה זו, אין כאן ביקורת על תגובת שרה – שכן אין היא מגיבה כלל לבשורת הבן שבפסוק י – אלא הבטחת נחמה ועידוד לשרה: את, שכבר מזמן התייאשת מהיכולת שלך להרות – אין לך להתפלא יותר, שכן בשנה הבאה תזכי ללדת בן.<sup>23</sup>

23 לפי זה גם הפסוק הבא, המתאר דו-שיח מופלא בין שרה ובין ה', מתפרש באופן מרוכך יותר: "וַתִּכְחַשׂ שָׂרָה לֵאמֹר: לֹא צָחַקְתִּי, כִּי יָרָאָה; וַיֹּאמֶר: לֹא, כִּי צָחַקְתְּ". אם דברי ה' שבפסוקים יג-יד הם תגובה לצחוקה ה**עכשווי** של שרה, הרי שה"וויכוח" בין ה' לשרה נסוב על השאלה ה**עובדתית**: האם שרה צחקה כרגע או לא? אם כן, שרה הטוענת "לא צחקתי" משקרת במצח נחושה (והפועל "ותכחש" מתפרש: "ותשקר"). אולם אם דברי ה' מתייחסים לצחוקה ה**קבוע** של שרה, כלומר: לחוסר אמונתה ביכולת ללדת, ניתן לפרש שה"וויכוח" הוא סביב **פרשנות** תפיסתה של שרה: עד כמה חסרת אמונה הייתה שרה ביכולתה להרות. אם כן, אפשר להבין את הכחשתה של שרה, כאומרת: "לא הייתי עד כדי כך חסרת אמונה" (והפועל

### ד. ביקורתו של אבימלך על אברהם

וַיִּקְרָא אַבְיִמֶלֶךְ לְאַבְרָהָם וַיֹּאמֶר לוֹ: מָה עָשִׂיתָ לָנוּ וְמָה חָטָאתִי לָךְ כִּי הִבֵּאתָ עָלַי וְעַל מְמַלְכְּתֵי חֲטָאָה גְדֹלָה? מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא יַעֲשׂוּ עֲשִׂיתָ עִמָּדִי (כ', ט).  
וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ אֶל אַבְרָהָם: מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה? (כ', י).

אבימלך מבקר את אברהם על מה שקרה בעקבות הצגתו את שרה כאחותו. דברי הביקורת שלו כתובים פעמיים. קל לשים לב, שהתגובה הראשונה הינה גערה זועמת ומאשימה, ואילו התגובה הראשונה היא שאלה אינפורמטיבית המצפה לתשובה.

בדרך כלל מתפרשים הדברים כשני שלבים בתגובתו של אבימלך: ראשית ניגש אבימלך אל אברהם בהאשמה, ומטיח בו את ביקורתו: "כיצד יכולת לפגוע בנו כל כך? עשית עמי מעשים אשר לא-ייעשו!". אולם אברהם שותק ואינו עונה לדברים אלה. או אז מרכך אבימלך את דבריו, ושואל באופן רגוע יותר: "הסבר לי בבקשה מדוע פעלת כפי שפעלת" – ועל כך משיב אברהם: "כִּי אָמַרְתִּי כִּי אֵין יְרֵאתָ אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וְהִרְגוּנִי עַל דְּבַר אֲשֶׁר־וְכו' " (כ', יא).  
כך, למשל, מסביר הנצי"ב ב"העמק דבר":

מתחילה היסב אבימלך על אברהם חטא גדול, להפחידו מעונש מוות, כי חמת מלך מלאכי מוות,<sup>24</sup> וחשב אבימלך שיבקש אברהם אבינו מחילה ממנו, ובזה יתנה אבימלך שיתפלל אל ה', ואם לא – ימות.

אבל אברהם לא השיב אחר רגז של אבימלך לא דבר ולא חצי דבר, ואם כן ראה אבימלך כי ברע הוא, והרי אינו יכול להרגו, שהרי יודע כמה הקב"ה מזהיר עליו. על כן חזר והיטיב לו פנים: "וַיֹּאמֶר אַבְיִמֶלֶךְ אֶל אַבְרָהָם" – באמירה בפני עצמה ובלא נשיאת חטא ואשם, כי אם בדברי פיוס ושאלה.<sup>25</sup>

לשיטתנו, נוכל לקרוא באופן אחר את שני הפסוקים, כמתארים תגובה אחת של אבימלך, ולא שתיים, אלא שהתורה מציגה אותה באופן כפול: פעם אחת היא מביאה את דברי אבימלך כלשונם, ובפעם השנייה היא מבארת את משמעות הדברים.

וכאן ניתן ללכת בשני מסלולים: המסלול האחד הוא להבין שפסוק ט מציג את דבריו של אבימלך, ופסוק י הוא הפירוש שלהם. לפי זה אבימלך **דיבר בזעם** אל אברהם (ט), אך תוכן כוונתו היה **רצונו להבין** את התנהגותו של אברהם (י). אברהם תופס היטב את כוונתו של אבימלך, מתעלם מהזעם הפורץ, ומתייחס באופן ענייני לשאלה. המסלול השני הוא להבין שפסוק י מציג את דבריו של אבימלך, ופסוק ט הוא הפירוש שלהם. לפי זה אבימלך **דיבר**

"ותכחש" מתפרש: "ותתנגד לטענת ה'".

24 עפ"י משלי ט"ז, יד.

25 ברוח דומה (עם הבדלים דקים) ביארו גם: אברבנאל, מלבי"ם ועוד.

**באופן מאופק** אל אברהם, וכביכול רק שאל אותו שאלה אינפורמטיבית (י), אך מתחת לדבריו מסתתרת **האשמה כבדה** כלפי אברהם, שניכרה מן הסתם בטון של הדברים ובפרצופו של אבימלך (ט). אברהם אינו מתרגש מההאשמה הנסתרת שבדברי אבימלך, ומתייחס באופן ענייני לשאלה.

### ה. קניית מערת המכפלה

וַיִּקַּם שָׂדֵה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בְּמִכְפֵּלָה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא, הַשְּׂדֵה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ וְכָל הָעֵץ  
אֲשֶׁר בַּשְּׂדֵה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב, לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי חַת בְּכָל בְּאֵי שְׁעַר  
עִירוֹ (כ"ג, יז-יח).

וַיִּקַּם הַשְּׂדֵה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ לְאַבְרָהָם לְאַחֲזַת קֶבֶר מֵאֵת בְּנֵי חַת (כ"ג, כ).

ניתן לראות שפסוק כ חוזר בלשונו ובאופן מקוצר על תוכנם של פסוקים יז-יח. בין הפסוקים הללו מובא פסוק המתאר את קבורת שרה: "וַאֲחֵרֵי כֵן קָבַר אַבְרָהָם אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֶל מְעַרַת שְׂדֵה הַמִּכְפֵּלָה עַל פְּנֵי מִמְרָא הוּא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן" (יט).

כבר התרשמו הפרשנים מסגנונם המשפטי של פסוקים יז-יח, והציעו שפסוקים אלה מתארים את ההליך הרשמי של רכישת השדה בידי אברהם, ואולי אפילו צוטטו מתוך הסכם שבכתב שנערך בין שני הצדדים באופן פורמלי.<sup>26</sup> מובן שרק **לאחר** שנחתם החוזה קבר אברהם את שרה במערה.

לפי זה פסוק כ נשמע מיותר, שהרי כבר שמענו על קניית השדה. הפרשנים מנסים להעלות בדוחק תיאור של שני שלבים בקניית השדה: בפסוקים יז-יח נעשתה רק הרכישה, ו"לא עשה חזקה עדיין", ורק לאחר מכן, בפסוק כ - "עשה בו חזקה לקבורה" (ר' יוסף בכור-שור).<sup>27</sup> מובן שחלוקה זו לשני שלבים בקניין איננה ברורה, והיא "מולבשת" על הכתובים בעל-כורחם. אולם אם נעמיד את הפסוקים - יז-יח מכאן ו-כ מכאן - בטורים מקבילים נוכל לעמוד על תכליתו של כפּל הפסוקים:

26 ראו: **עולם התנ"ך - בראשית**, תל-אביב, 2002, עמ' 151; י' קיל, **דעת מקרא - בראשית** ב, ירושלים תש"ס, עמ' קמח.

27 באופן דומה כותב אברבנאל: "ראשונה נתקיים השדה והמערה מעפרון מפאת הקנייה והכסף שנתן בעדו; ואחר כך נתקיים שנית מפאת החזקה שלקח אברהם בקבורת שרה". ראו גם עקידת יצחק, שער כב, שמחלק בין "כסף וחזקה" ו"קיום גמור". וכן אצל פרשנים נוספים. י' ראק, במאמרו שבאתר בית המדרש הווירטואלי (פרשת-חיי-שרה-סיפור-קניין-אחוזת-הקבר-https://www.etzion.org.il/he/) מנסה לקרוא את הפרשה כולה בשיטת הבחינות, ובדרך זו ליישב את הכפילות, אך הדברים מאולצים ביותר. יתרה מזאת, אבי השיטה, הר"מ ברויאר בעצמו, בספרו **פרקי בראשית** ב, אלון שבות תשע"א, עמ' 428-447, בדיונו על פרשה זו, לא חילק את הפרשה לשתי בחינות.

(כ) וַיִּקַּם הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בוֹ לְאַבְרָהָם לְאַחֲזֵת קֶבֶר מֵאֵת בְּנֵי חֵת	(ז) וַיִּקַּם שָׂדֶה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בַּמִּכְפֶּלֶה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא, הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בוֹ וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב, (יח) לְאַבְרָהָם לְמַקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי חֵת בְּכָל בְּאֵי שְׁעַר עִירוֹ
---	--

פסוקים יז-יח ניכרים בריבוי הפרטים שבהם לעומת פסוק כ, דבר המעיד על הסגנון הרשמי של הקניין, כראוי לכל חוזה משפטי, אשר מציג בפרוטרוט את כל הפרטים הנדרשים: המיקום המדויק של השדה הנקנה ("אֲשֶׁר בַּמִּכְפֶּלֶה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא"), התכולה המדויקת של העסקה ("הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בוֹ וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב") והעדים על המכר ("לְעֵינֵי בְנֵי חֵת בְּכָל בְּאֵי שְׁעַר עִירוֹ"). פרטים אלה נעדרים מהתיאור שבפסוק כ.

אולם ישנו הבדל נוסף בין הפסוקים, המופיע בטבלה בשורה הרביעית: פסוקים יז-יח מתארים את קניית המערה "למקנה", ואילו פסוק כ מתאר את קניית המערה "לאחזת קבר". הבדל זה ממחיש את מטרת הפסוקים. פסוקים יז-יח מתארים את **תהליך הקנייה** של השדה, באופן אובייקטיבי, כלומר תוכן הפעולה הפורמלית של העברת הבעלות על השטח.<sup>28</sup> פסוק כ מתאר באופן סובייקטיבי את **תכלית** הרכישה של השדה מבחינתו של אברהם:<sup>29</sup> הוא מכשיר אחזת קבר לבני משפחתו. מכאן ששני הפסוקים מתארים **את אותה התרחשות**, אך מזוויות ראייה שונות: מהבחינה המשפטית פורמלית ומתוך מגמתו של אברהם.

### 1. הליכת עבד אברהם ורבקה מחרן

וַתָּקֶם רַבְקָה וַנְעִרְתֶּיהָ וַתִּרְכַּבְנָהָ עַל הַגְּמֵלִים וַתִּלְכְּנָה אַחֲרַי הָאִישׁ. וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רַבְקָה וַיֵּלֶךְ (כ"ד, סא).

פעמיים באותו הפסוק מתוארת הליכתם של עבד אברהם ורבקה: בחלק הראשון של הפסוק הפעיל העיקרי הוא רבקה, אשר הולכת עם נערותיה אחרי האיש; בחלק השני של הפסוק הפעיל העיקרי הוא העבד, אשר לוקח את רבקה איתו והולך.

פסוק זה הוא האחרון בתיאור מעשיו של עבד אברהם בחרן (לאחר מכן עוברת התורה לתאר את יצחק ואת מפגשו עם רבקה בארץ כנען). אשר על כן נראה שהתיאור הכפול הזה של הליכת האנשים בא לסגור שני מעגלים שנפרשו לעיל ממנו:

28 אזכור שמותיהם של עפרון ואברהם בפסוקים יז-יח מציין את שני בעלי-הדבר בחוזה: המוכר והקונה.  
 29 עפרון אינו נזכר בפסוק כ, ורק שמו של אברהם מופיע, שכן הפסוק מתאר את משמעות הקנייה מבחינתו האישית.



המעגל הראשון קשור לדמות המרכזית לאורך הסיפור כולו, הוא עבד אברהם. העבד הוא זה שנשלח על ידי אברהם לחפש אישה ליצחק, הוא שמוצא אותה על עין המים, והוא שמנהל משא-ומתן עם משפחתה על הליכתה לארץ כנען. מכאן שמעשהו האחרון של העבד, אשר יחתום את הפרשייה, יהיה לקיחת רבקה איתו: **"וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רַבֵּקָה וַיְלֶךְ"**. בהקשר זה סוגר חלקו השני של פסוק סא את המעגל שנפתח בראשו של הסיפור, בפסוק הראשון של הפרשייה: **"וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֶשְׂרָה גַמְלִים מִגְּמְלֵי אֲדָנָיו וַיְלֶךְ [אֶל אַרְם נְהָרִים אֶל עִיר נְחוּר]"** (י).

המעגל השני קשור לדמותה של רבקה. לאורך כל הפרשייה היא נתפסת כדמות משנית. מלבד השקיית העבד וגמליו - המעשה שבחן את התאמתה ליצחק - הרי שכל הדיון על נישואיה מתנהל בין העבד ובין בני משפחתה, בלי לשאול את דעתה בכלל. כך מכריזים לבן ובתואל באזני העבד: **"הֲיֵנָה רַבֵּקָה לְפָנֶיךָ, קַח וְלֶךְ, וְתָהִי אִשָּׁה לְבֶן אֲדָנֶיךָ"** (נא) - בלי שרבקה תבטא את הסכמתה. רק למחרת, כאשר ינסו בני המשפחה לעכב את יציאת העבד, ואילו העבד יתעקש לחזור אל ארצו, יקראו לרבקה וישאלו את פיה - לא כדי לקבל את הסכמתה, אלא יותר מתוך משאלת לב שרבקה תסרב, ובכך תכשיל את ה"שידוך": **"נִקְרָא לְנַעֲרָךְ וְנִשְׁאַלָה אֶת פִּיהָ"** (נז). ואכן, רבקה נשאלת על כך: **"וַיִּקְרָאוּ לְרַבֵּקָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ: הֲתִלְכִי עִם הָאִישׁ הַזֶּה?"** (נח), אולם רבקה לא רק שאיננה מסרבת, אלא מתבטאת באופן ברור, חד וקצר: **"וַתֹּאמֶר: אֵלֶיךָ!"** (נח).<sup>30</sup> זו הפעם הראשונה, והיחידה, שרבקה מתערבת במתרחש ומביעה את עמדתה. את דעתה הנחושה היא מבטאת גם במעשים, כאשר היא קמה והולכת אחרי האיש - כפי שנמסר לנו בחלקו הראשון של פסוק סא.

את סגירתם של שני המעגלים ניתן לתאר בטבלה הבאה:

<b>וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֶשְׂרָה גַמְלִים מִגְּמְלֵי אֲדָנָיו וַיְלֶךְ,</b> <b>וְכָל טוֹב אֲדָנָיו בָּיָדוֹ, וַיִּקַּם וַיְלֶךְ אֶל אַרְם</b> <b>נְהָרִים אֶל עִיר נְחוּר...</b>	
	<b>וַתֹּאמֶר: אֵלֶיךָ!...</b>
<p style="text-align: center;">.</p> <p style="text-align: center;">.</p> <p style="text-align: center;">.</p>	<p style="text-align: center;">.</p> <p style="text-align: center;">.</p> <p style="text-align: center;">.</p>
<b>וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רַבֵּקָה וַיְלֶךְ</b>	<b>וַתִּקַּם רַבֵּקָה וַנְעֲרָתֶיהָ וַתִּרְפְּבֶנָה עַל הַגַּמְלִים</b> <b>וַתִּלְכְּנָה אַחֲרָי הָאִישׁ</b>

30 על עוצמתה של אמירה זו, ראו דברינו בספרנו: **סיפורי תורה** (לעיל, הערה 11), עמ' 132-133.

## ז. תגובת יעקב לחלום הסולם

וַיִּקֶץ יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר: אֲכֵן יֵשׁ ה' בְּמָקוֹם הַזֶּה, וְאָנֹכִי לֹא יָדַעְתִּי (כ"ח, טז).  
וַיִּרְא וַיֹּאמֶר: מַה נֹּרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה, אֵין זֶה כִּי אִם בַּיִת אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם (כ"ח, יז).

יעקב מתעורר בבהלה באמצע הלילה, בעקבות חלום הסולם שחלם זה עתה, ומגיב עליו.<sup>31</sup> תגובתו מתוארת פעמיים, ומתבקש להציב זאת באופן מקביל:<sup>32</sup>

(טז) וַיִּקֶץ יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ	
וַיֹּאמֶר: אֲכֵן יֵשׁ ה' בְּמָקוֹם הַזֶּה, וְאָנֹכִי לֹא יָדַעְתִּי	(יז) וַיִּרְא וַיֹּאמֶר: מַה נֹּרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה, אֵין זֶה כִּי אִם בַּיִת אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם

הדמיון בין הפסוקים מניע אותנו להבין שאין מדובר על שתי תגובות שונות, אלא על תגובה אחת המנוסחת פעמיים. מהו ההבדל שבין שני הניסוחים? הבה נבחן: בניסוח הראשון מזהה יעקב שיש ה' במקום הזה, ומבהיר שלא ידע זאת קודם לכן ("ואנכי לא ידעתי"). הפסוק מציג, אפוא, את ה**מידע** החדש שגילה יעקב זה עתה.<sup>33</sup> אולם לניסוח השני קודמת יראה: "**ויירא** ויאמר", והוא אף מתאר את נוראותו של המקום: "מה **נורא** המקום הזה!". משמעות התגובה הזו היא לתאר את **תחושתו** של יעקב למראה החלום, המתבטאת ביראה גדולה. תיאור כפול זה של תגובת יעקב לחלום הסולם פותח פתח לקרוא את הפרשייה כולה באופן כפול, ולזהות בה שתי משמעויות שונות לחלום (ומכאן גם לשתי תגובותיו בלילה ולשני מעשיו ביום). על הקריאה הכפולה הזו של חלום הסולם, ועל השלכותיה על הבנת פרשיות יעקב כולן, עמדנו באריכות במאמר אחר,<sup>34</sup> ואנו מפנים את הקורא לעיין בו.<sup>35</sup>

31 לאחר תגובות אלה, חוזר יעקב לישון, ורק בבוקר הוא משכים ("וַיִּשְׁכַּם יַעֲקֹב בְּבֹקֶר" – פסוק יח) וממשיך לפעול: מקים מצבה (פסוק יח) ונודר נדר (פסוקים יט-כב).

32 זאת לעומת פירושו של ספורנו, שביאר את הפסוקים ברצף אחד: "אכן יש ה' במקום הזה... ואנכי לא ידעתי – שאילו ידעתי הייתי מכין עצמי לנבואה, ולא כן עשיתי; ויירא – על שגנתו". בדומה המלבי"ם: "אנכי לא ידעתי ולא הכינתי את עצמי לנבואה... ויירא – על כן התיירא מאוד מקדושת המקום". באופן מעט שונה כתב רד"ק: "אילו ידעתי הייתי נזהר בעצמי יותר ולא הייתי שוכב במקום הזה... ירא בעצמו על אשר שכב שם, אולי לא התנהג בענווה ובצניעות בשכבו שם".

33 לגילוי זה מתאימה המילה: "אכן" הפותחת את דברי יעקב.

34 "ויפגע במקום" (לעיל, הערה 8), עמ' 87-107.

35 הר"מ ברויאר, **פרקי בראשית** (לעיל, הערה 27), עמ' 510-518, מציג גם הוא לקרוא את הפרשה באופן

### ח. הסברו של לבן לגל ולמצבה

וַיֹּאמֶר לְבָן: הַגֵּל הַזֶּה עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם; עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גִּלְעָד. וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר: יִצְחָק ה' בֵּינִי וּבֵינְךָ: כִּי נִסְתַּר, אִישׁ מֵרַעְהוּ. אִם תַּעֲנֶנָּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי, אִין אִישׁ עִמָּנוּ, רָאָה אֱלֹהִים עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ.  
וַיֹּאמֶר לְבָן, לִיעֶקֶב: הִנֵּה הַגֵּל הַזֶּה, וְהִנֵּה הַמִּצְבָּה, אֲשֶׁר יָרִיתִי, בֵּינִי וּבֵינְךָ. עַד הַגֵּל הַזֶּה וְעַד הַמִּצְבָּה, אִם אָנִי לֹא אֶעְבֹּר אֵלֶיךָ אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאִם אֶתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאֶת הַמִּצְבָּה הַזֹּאת לְרַעְהוּ. אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נְחֹר, יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ--אֱלֹהֵי, אַבְיָהֶם  
(ל"א, נא-נג).

כאשר נפרדים יעקב ולבן איש מעל אחיו הם מקימים מצבה וגל אבנים וכוורתים ברית ביניהם. את דברי הברית מציג לבן בדבריו, שהתורה מביאה אותם פעמיים, כמוצג לעיל. מתבקש, אפוא, להעמיד את דבריו בשני טורים מקבילים:

(מח) וַיֹּאמֶר לְבָן: הַגֵּל הַזֶּה עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם; עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גִּלְעָד. (מט) וְהַמִּצְפָּה אֲשֶׁר אָמַר: יִצְחָק ה' בֵּינִי וּבֵינְךָ כִּי נִסְתַּר אִישׁ מֵרַעְהוּ. (נ) אִם תַּעֲנֶנָּה אֶת בְּנֹתַי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתַי, אִין אִישׁ עִמָּנוּ, רָאָה אֱלֹהִים עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ אַבְיָהֶם	(נא) וַיֹּאמֶר לְבָן לִיעֶקֶב: הִנֵּה הַגֵּל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמִּצְבָּה אֲשֶׁר יָרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ. (נב) עַד הַגֵּל הַזֶּה וְעַד הַמִּצְבָּה, אִם אָנִי לֹא אֶעְבֹּר אֵלֶיךָ אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאִם אֶתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאֶת הַמִּצְבָּה הַזֹּאת לְרַעְהוּ. (נג) אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נְחֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אַבְיָהֶם
--	---

הדמיון בין שתי האמירות ניכר לעין, אלא שכדי לחדד אותו יותר יש להעיר הערה אחת לגבי אזכור שם הגלעד והמצפה שבטור הראשון: "על כן קרא שמו גלעד. והמצפה אשר אמר..." קריאות השם "גלעד" ו"מצפה" אינן המשך דבריו של לבן, שכן הן כתובות בלשון סתמית ("על כן קרא" – הקורא). קל לראות שיש כאן "התפרצות" של הכותב לתוך מהלך הדברים, שבאה להסביר את שם המקום שבו התרחש האירוע לאור פרטי המידע שנמסרו בפסוקים זה עתה. תופעה זו מצויה ביותר, ונזכיר רק דוגמאות אחדות שלה:  
מִהָרַ הַמְּלֹט שָׁמָּה כִּי לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת דְּבַר עַד בְּאֶף שָׁמָּה; עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צוֹעֵר ("ט, כב).  
וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל יַעֲקֹב: הֲלֵעִיטְנִי נָא מִן הָאָדָם הָאָדָם הַזֶּה כִּי עֵיף אֲנִי; עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ אֱדוֹם ("ח, ל).

כפול, אך הוא עושה זאת ב"שיטת הבחינות", ומשום כך המסקנות שהוא מגיע אליהן שונות משלנו. הצעה נוספת לקריאת הפרשה ראו אצל ל', בן-נון, **ארץ המוריה**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 56-65; וגם אצל י' גרוסמן, **יעקב – סיפורה של משפחה**, ראשון לציון 2019, עמ' 184-185 (ושם בערה 9 אפשרויות נוספות).

וַיָּקָא יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֶת הָאֲבֶל בְּגֶרְוֹן הָאֶטֶד, וַיֹּאמְרוּ: אֲבֶל כָּבֵד זֶה לְמַצְרָיִם; עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ אֲבֶל מִצְרַיִם אֲשֶׁר בְּעֶבֶר הִירְדוֹן (נ', יא).

אם כן, גם בפסוקים שלנו מתרחשת תופעה דומה: הכותב "מתפרץ" לתוך הסיפור ומנמק בעזרתו את השמות העתידיים.<sup>36</sup> קריאה כזאת תסייע לנו להכריע בשאלה הפרשנית על קריאות השם הללו: האם הן מתייחסות למבנה שהקימו לבן ויעקב זה עתה, או למקום (להר) שבו נערכה הברית? לפי הדוגמאות המקבילות, אנו נוטים לקבל את ההסבר שהשמות "גלעד" ו"מצפה" הם שמות המקום עצמו, ולא שם המבנה. ואכן, כבר בפרשייה זו מצוין שם מקומו של המפגש בין יעקב ולבן כ"הר הגלעד" (כא; כג; כה ועוד), וגם בהמשך המקרא ייקרא מקום זה הן בשם "גלעד"<sup>37</sup> ו"מצפה", או בשם המשולב: "מצפה גלעד".<sup>38</sup>

אם אכן קריאת השמות מתייחסת למקום שבו נערכה הברית, יהיה מובן ההבדל שבין פסוקים אלה לבין הפסוק הקודם להם: "וַיִּקְרָא לוֹ לְבֶן יֶגֶר שְׁהִדְוִתָּא, וַיַּעֲקֹב קָרָא לוֹ גִלְעָד" (מז): זה האחרון מסביר את קריאת שם הגל, בעוד שהפסוקים שלנו מבארים את קריאת שם המקום. עתה, לאחר שהגדרנו את הפסוקים האמורים כ"מאמר מוסגר" בתוך דברי לבן, נוכל להציג מחדש את הפסוקים:

<p>(נא) וַיֹּאמֶר לְבֶן יַעֲקֹב: הִנֵּה הַגֵּל הַזֶּה וְהִנֵּה הַמַּצְבָּה אֲשֶׁר יִרְיִתִּי בֵּינִי וּבֵינְךָ, (נב) עַד הַגֵּל הַזֶּה וְעַד הַמַּצְבָּה,</p> <p>אם אָנִי לֹא אֶעֱבֹר אֵלֶיךָ אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאִם אֶתָּה לֹא תַעֲבֹר אֵלַי אֶת הַגֵּל הַזֶּה וְאֶת הַמַּצְבָּה הַזֹּאת לְרַעְיָה.</p> <p>(נג) אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נְחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אַבְיָהֶם</p>	<p>(מח) וַיֹּאמֶר לְבֶן יַעֲקֹב: הַגֵּל הַזֶּה עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ הַיּוֹם</p> <p>מאמר מוסגר:</p> <p>[על כֵּן קָרָא שְׁמוֹ גִלְעָד. (מט) וְהַמַּצְבָּה אֲשֶׁר אָמַר: יִצְחָק ה' בֵּינִי וּבֵינְךָ כִּי נִסְתַּר אִישׁ מִרְעֵהוּ.]</p> <p>(נ) אִם תַּעֲנֶה אֶת בְּנֹתֵי וְאִם תִּקַּח נָשִׁים עַל בְּנֹתֵי, אִין אִישׁ עִמָּנוּ,</p> <p>רְאֵה אֱלֹהִים עַד בֵּינִי וּבֵינְךָ</p>
---	---

כעת הדמיון בין שני הטורים בולט יותר: שתי האמירות נפתחות בהכרזה על העדים ("הגל הזה עד..."/"עד הגל הזה ועדה המצבה"); ממשיך בתיאור תוכן הברית ("אם תענה את בנתי..."/"אם

36 לפי זה יש כאן מאמר מוסגר בתוך מאמר מוסגר: בעקבות דברי לבן מגיע ההסבר לשם "גלעד", ואגב הסבר זה רואה הכתוב לנכון לבאר גם את שמו השני של המקום: "מצפה".

37 ויש מקום לעמוד על שינוי הניקוד מ"גלעד" ל"גלעד".

38 שופטים י"א, כט. כך כתב רשב"ם, וכבר רמז לכך רש"י. רמב"ן הביא את שתי האפשרויות לייחוס השם "מצפה": "ולפי דעתי שהיא האבן שהקים יעקב מצבה... ואפשר שהוא מצפה גלעד, שהמקום ייקרא על שם האבן הזאת לעולם".

אני לא אעבר אליך..."; ומסיים בשיתוף אלוהים לברית ("ראה אלהים עד..."/"אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו...").

השוואת שני הטורים מצביעה גם על ההבדלים שביניהם. ההבדל העיקרי נוגע לתוכן הברית: בעוד שבאמירה הראשונה מתייחס לבן למצבן של בנותיו, הרי שבאמירה השנייה הוא מבטיח את שלומו של כל אחד מהצדדים מפני פגיעה אפשרית של הצד השני. נראה להגדיר את ההבדל הזה שבין הטורים באופן הבא: באמירה הראשונה מדבר לבן על **שמירת הקשר** שבינו ליעקב, המתבטא במחויבותו של יעקב לטובתן של בנותיו, כאילו היו עדיין איתו או כאילו הוא שומר עליהן ממרחק.<sup>39</sup> באמירה השנייה עוסק לבן ב**שמירת המרחק** וניתוק המגע שבין שני הצדדים.<sup>40</sup>

על שני התכנים הללו של הברית מציב לבן עדים. כאן מתגלה ההבדל הנוסף שבין שני הטורים: באמירה הראשונה העד הוא **הגל בלבד**: "הגל הזה עד ביני ובינך היום"<sup>41</sup>; באמירה השנייה העדים הם שניים: **הגל והמצבה**: "הנה הגל הזה והנה המצבה", "עד הגל הזה ועדה המצבה", "לא תעבר אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה"<sup>42</sup>. כדי להבין את ההבדל הזה עלינו להעלות השערה נוספת:

39 הלא זו הייתה טענתו כנגד יעקב: "וְלֹא נִטְשֵׁנִי לְנִשְׁק לְבָנִי וְלְבָנֹתָי" (כח); "וְלִבְנֹתַי מָה אַעֲשֶׂה לְאֵלֶּה הַיּוֹם אוֹ לְבָנֵיהֶן אֲשֶׁר יָלְדוּ" (מג).

40 הר"מ ברויאר, **פרקי בראשית** (לעיל, הערה 27), עמ' 535, הגדיר באופן שונה את ההבדל שבין שתי האמירות: "הברית האחת באה להבטיח את שלום בנותיו, אשר הוא נאלץ עתה להיפרד מהן... ואילו הברית האחרת באה להבטיח את השלום בין ישראל ובין ארם, שיעקב ולבן הם אבותיהם". גם י' גרוסמן, **יעקב – סיפורו של משפחה** (לעיל, הערה 35), עמ' 332-336, מצא בברית משמעות כפולה: משפחתית ולאומית, אם כי הוא לא קרא את הפרשה באופן מקביל, כהצעתנו (ולכן התקשה במעבר מהגל למצפה ברצף הדברים). לא ברור לי כיצד הבינו שניהם שהפסוקים שבטור השני עוסקים באומות העתידות לצאת משני הצדדים (אף על פי שבדודאי למרחק שנוצר בין שני האישים ישנה השלכה גם לדורות הבאים, ובאופן כללי אפשר לראות בכל סיפורי ספר בראשית "מעשה אבות סימן לבנים"; אך אלו הן רק תוצאות והשלכות של האירועים. בפשטי המקראות מוצגת ההתרחשות הקונקרטית של הדמויות עצמן).

41 אזכור המצפה בהמשך המשפט הוא חלק מהמאמר המוסגר, כמבואר לעיל.

42 הר"מ ברויאר, **פרקי בראשית** (לעיל, הערה 27), עמ' 534-550, מבקש להבחין בין שני המבנים, ולייחס לכל אחד מהם ברית נבדלת: הגל מייצג את חובת שמירת הבנות, והמצבה – את ניתוק היחסים שבין האומות (לשיטתו, ראו לעיל הערה 40). זאת לאור ניתוחו את הפרשייה כולה לפי "שיטת הבחינות", כך שהיא בנויה משילובן של שתי בחינות של הברית. אלא שהניסיון לזהות את הברית הראשונה עם הגל ואת השנייה עם המצבה מעורר מספר קשיים, שכן בברית הראשונה נזכרת גם המצפה – היא המצבה – ששייכת לברית השנייה, וכן בברית המצבה נזכר גם הגל. קשיים אלה ואחרים גורמים לר"מ ברויאר להציע הסברים מפותלים כיצד ומדוע "חדרו" מוטיבים של ברית אחת לתוך פסוקי הברית השנייה. הוא מודה בעצמו שדבריו דחוקים, ומסביר שהדוחק נובע משילובן של שתי הבחינות זו בזו: "הצד השווה בכל הפירושים האלה, שלשון המקרא איננו מתיישב בהם יפה. ודבר זה אין בו כדי להפתיע; שהרי כך דרכו של המקרא כל אימת שהוא מצרף שתי בחינות שונות, התלויות בדרך כלל בשתי הנהגות שונות. במקרים אלה

הפסוקים מתארים את הקמת המצבה ע"י יעקב: "וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֶבֶן וַיְרִימָהּ מִצֵּבָה" (מה), ולאחר מכן את קריאתו לְאָחִיו<sup>43</sup> לאסוף אבנים לגל: "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחִיו: לְקִטּוֹ אֲבָנִים וַיִּקְחוּ אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ גֵל" (מו). מפשט המקראות עולה שמדובר בשני מבנים נפרדים, הניצבים זה בצד זה. אלא שאם כך, קשה להבין מדוע יש צורך בשני המבנים הללו, ומדוע הגל לבדו או המצבה לבדה אינם מספיקים לשמש כעד על הברית.

אנו רוצים לטעון שמדובר במבנה אחד: יעקב מרים אבן אחת - כנראה גדולה ביותר - כמצבה, ומסביבה בונים האחים את גל האבנים. עתה ניצב לפנינו מבנה אחד: גל-מצבה.<sup>44</sup> עניין

המקראות מתפרשים על פי פשוטם רק במסגרת כל אחת משתי הבחינות או ההנהגות, והם מתפרשים בדוחק או שלא כפשוטם כתוצאה מצירופי הבחינות וההנהגות" (שם, עמ' 547). לענ"ד, היושרה וההיגיון הפרשניים מדריכים אותנו לומר, שאם האופן שבו בחרנו להבין את פסוקי הפרשייה (בשתי בחינות) מאלץ לנו לדחוק את הפסוקים - טוב נעשה אם ננטוש את אופן הקריאה שבחרנו לטובת פשטי המקראות, ולא נתעקש על ההבנה שלנו ולשם כך נוציא את הפסוקים מדי פשוטם. כאן ניכר ההבדל שבין שיטת הבחינות ובין גישת "הפסוקים המקבילים": הר"מ ברויאר מוצא בפסוקים שתי בריתות נבדלות (אשר משום מה שולבו זו בזו); אנו טוענים שיש כאן ברית אחת, בעלת אספקטים שונים.

כאן המקום להעיר באופן כללי: שיטת הבחינות - כוחה יפה לבאר הסתכלויות שונות של התורה על עניינים מסוימים **כאשר הן מופיעות במקומות שונים בתורה**. כך ניכר בדוגמאותיו היפות של הר"מ ברויאר, למשל: פרשיות עבד עברי הנמצאות בתורה בשלושה מקומות [שמות כ"א, ב-ו; ויקרא כ"ה, לט-נה; דברים ט"ו, יב-יח - ראו ר"מ ברויאר, **פרקי מועדות**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 16-22 = **שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר** (לעיל, הערה 6), עמ' 62-69]. אולם בכל מקום שהר"מ ברויאר מבקש למצוא שתי בחינות **באותו המקום בתורה** - כלומר לפרק פרשייה אחת לשתי בחינות שונות - נתקל ביאורו בקשיים רבים, כפי שעולה בפסוקים שלנו וכן במקרים האחרים שנדונו במאמר.

43 מפשט הפסוקים לא ברור על אלו "אחים" מדובר. ייתכן שמדובר באחי יעקב, כלומר בני משפחתו הקרובים - בניו; אולם אפשר שיעקב פונה אל אחי לבן בבקשה שייסיעו לו בבניית הגל.

44 להבנתנו, כך יש להבין גם את המזבח והמצבות שבונה משה בהר סיני לקראת כריתת הברית עם ישראל: "וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר, וּשְׁתֵּים עָשָׂר מִצֵּבֹת לְשָׁנַיִם עֶשֶׂר שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות כ"ד, ד). אין מדובר בשני מבנים נפרדים, אלא במזבח שהוקף בשתיים עשרה מצבות. המשמעות הסמלית שלו ברורה: המזבח מייצג את ה', והמצבות - את בני ישראל; הקפת המזבח במצבות מציין את הברית שתיכרת בין שני הצדדים (לא רחוק לשער שארבע הרוחות של המזבח הוקפו בשלוש מצבות לכל רוח, בדיקו כמו המבנה של מחנה ישראל, שבו אוהל מועד הוקף באוהלי ישראל). מעין הוכחה לכך אפשר למצוא במעשיו של אליהו בהר הכרמל, המשחזר את מעמד הר סיני לעיני העם, וגם הוא בונה שתיים עשרה "מצבות": "וַיִּקַּח אֱלֹהֵיהוּ שְׁתֵּים עָשָׂר אֲבָנִים, כְּמִסְפַּר שְׁבֻטֵי בְנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר הָיָה דָבָר ה' אֵלָיו לֵאמֹר יִשְׂרָאֵל הֲיָה שְׁמֹךְ, וַיִּבְנֶה אֶת הָאֲבָנִים מִזְבֵּחַ בְּשֵׁם ה' " (מל"א י"ח, לא). לכאורה משמע שאלהיו בונה המבנים את המזבח; אבל קשה לומר כך, שכן המזבח כבר היה בנוי קודם לכן, ואלהיו רק ריפא אותו, כמתואר בפסוק הקודם לזה. נראה שבניית האבנים למזבח פירושה: הקמתן סביב המזבח הקיים (ואולי זו הכוונה של ריפוי המזבח ההרוס?). אם נכונה השערתנו, אפשר לשער שאלהיו למד לעשות כן ממעשיו של משה בהר סיני, והרי זה נמצא מלמד על המבנה המאוחד של המזבח והמצבות שבנה משה. על השוואת המזבחות של משה ואלהיו, ראו: ב' מזר, "עמים הר יקראו", **מחקרים בידעת הארץ ועתיקותיה**, יד, תשל"ח, עמ' 39.

טכני זה יסייע בידינו להבין טוב יותר את דברי לבן בשתי אמירותיו. בדבריו הראשונים מתייחס לבן **לגל בלבד**, ומפקיד אותו להוות עד על התחייבותו של יעקב שלא יענה את בנותיו. כיצד גל האבנים משמש כעד? זאת נלמד מכל המקומות במקרא שבהם מופיע גל אבנים: ערימת אבנים גדולה מנציחה **אירוע** משמעותי שהתרחש, וחוקקת אותו בזיכרון של כל מי שנכח באירוע.<sup>45</sup> גם ברבות השנים, כאשר יזמן יעקב לגל האבנים, הן יזכירו לו את התחייבותו זאת. במילים אחרות: גל האבנים מציין את האירוע שקורה זה עתה: הברית ובה קביעת ההתחייבות לעתיד. אולם בדבריו האחרונים מתייחס לבן **לגל ולמצבה כאחת**, כלומר למבנה כולו. לא רק גל אבנים יש כאן, אלא גל אבנים המקיף אבן גדולה של מצבה. בהתייחסות כזו, ניכר שהאבנים טפלות למצבה, או יותר נכון: באות לחזק ולתת תוקף למצבה. ומהי מהותה של המצבה? אף זאת נלמד מהמקומות האחרים שבהם היא מופיעה: תפקידה הוא לציין **מיקום** גאוגרפי מסוים.<sup>46</sup> אף כאן, המצבה והגל הגדול שסביבה מציינות באופן מדויק את הגבול שבין יעקב ולבן, שאין לאף אחד מהם לעבור אותו לרעה.

למעשה, הברית שנכרתת בין לבן ויעקב – כמו כל הסכם אחר שנחתם בין שני צדדים – **כוללת במהותה את שתי המשמעויות הללו**: קשר ומרחק, קביעת הסכם לדורות והצבת גבולות גאוגרפיים ניכרים. החילוק בין שתי המשמעויות הינו תיאורטי בלבד. האופן שבו בחרה התורה להציג את הברית, בשני טורים מקבילים, בא לחדד את שתי המשמעויות, אף שברור ששתיהן כלולות באותה הברית ונובעות ממנה.

לסיכום, שתי אמירותיו של לבן מתייחסות אל אותו המבנה עצמו, ומקבעות את תפקידו לעתיד. למצבת-הגל או לגל-המצבה יש תפקיד אחד: להוות מבנה יציב וקבוע, שבאופן סמלי יבטא את נצחיותו של ההסכם שבין לבן ויעקב. להסכם זה יש תוכן כפול: הוא מקבע את **הקשר ביניהם** – כלומר את מחויבותו של יעקב לדאוג לבנותיו של לבן, גם כאשר מפריד ביניהם מרחק רב, ואת **ההבדלה ביניהם** – כלומר ההימנעות ממעבר לרעה של כל אחד מהצדדים לצידו של האחר. **הקשר** מתבטא בעצם הצבתו של המבנה הנצחי (שבו המצבה טפלה לגל), ו**ההבדלה** – בקביעת אבן הגבול ביניהם (שבה הגל טפל למצבה).

### ט. מינויו של יוסף למשנה למלך

וַיֹּאמֶר פְּרַעֲה אֶל יוֹסֵף: רְאֵה נָתַתִּי אֹתְךָ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם. וַיִּסֶר פְּרַעֲה אֶת טַבְעֹתָו מֵעַל יָדוֹ וַיִּתֵּן אֹתָהּ עַל יַד יוֹסֵף. וַיִּלְבֹּשׂ אֹתוֹ בְּגָדֵי שֵׁשׁ וַיַּשֶּׂם רֶבֶד הַזָּהָב עַל

45 כך בגל שהוקם על גבי סקילת עכן (יהושע ז', כו), על גבי נבלת מלך העי (יהושע ח', כט) ועל גבי גופת אבשלום (שמו"ב י"ח, יז).

46 כך המצבה שמקים יעקב בבית אל בצאתו לחרון (בראשית כ"ח, יח) ובחזרתו משם (שם ל"ה, יד), והמצבה שהקים על קבורת רחל (שם ל"ה, כ).

צָאָרוּ. וַיִּרְכַּב אֹתוֹ בְּמִרְכָּבַת הַמִּשְׁנָה אֲשֶׁר לוֹ, וַיִּקְרָאוּ לִפְנֵי אַבְרָהָ, וַנִּתְּנוֹן אֹתוֹ עַל כָּל  
 אֶרֶץ מִצְרָיִם  
 וַיֹּאמֶר פְּרָעָה אֶל יוֹסֵף: אֲנִי פְרָעָה, וּבִלְעָדֶיךָ לֹא יָרִים אִישׁ אֶת יָדוֹ וְאֶת רִגְלוֹ בְּכָל אֶרֶץ  
 מִצְרָיִם. וַיִּקְרָא פְרָעָה שֵׁם יוֹסֵף צָפְנָת פַּעֲנָח, וַיִּתֶּן לוֹ אֶת אֶסְנַת בַּת פּוּטִי פְרַעֲ כֶהֵן אֵן  
 לְאִשָּׁה. וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם  
 (מ"א, מא-מג).  
 (מ"א, מד-מה).

בפסוקים אלה מתואר תהליך מינויו של יוסף על ארץ מצרים. הסימן הראשון לכך שיש לפנינו פסוקים מקבילים הוא הפתיחה הכפולה: "ויאמר פרעה אל יוסף". הסימן השני הוא החזרה על פרטים מסוימים, בשינוי סגנון קל: "ראה נתתי אתך על כל ארץ מצרים" – "ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים".

מה שנראה לאברנאל ככפילות מיותרת: "למה באו בזה שלוש אמירות"<sup>47</sup> ולא נאמר באמירה אחת?<sup>48</sup> – מהווה אצלנו סימן לקריאה מחודשת של הפסוקים. כאשר נציב את הפסוקים בטורים מקבילים ניוכח בקלות בדמיון שביניהם, ומתוך כך בהבדלים ובמשמעות השונה שלהם:

47 כוונתו לאמירה הקודמת של פרעה ליוסף: "ויאמר פרעה אל יוסף: אחרי הודיע אליהם אותך את כל זאת אין נבון וחקם כמוך. אתה תהיה על ביתי ועל פיך ישק כל עמי, רק הנסא אנדל ממך" (מ"א, לט-מ); אולם קל לראות שאמירה זו קשורה עדיין לפתרון החלומות של פרעה ונובעת ממנו, ומהווה הקדמה ורקע לאמירות הבאות של המלך, בהן יפורט תהליך מינויו של יוסף על ארץ מצרים. לכן לענייננו אין לצרף פסוקים אלה לכפל הפסוקים הנדון.

48 המלבי"ם מסביר את הכפילות כמינויים שונים של יוסף: פסוקים מא-מג מתארים את מינויו של יוסף "שיהיה מושל על כל הארץ", ואילו בפסוקים מד-מה "מעלה [פרעה] אותו למדרגה יותר עליונה, שגם בהנהגת המדינה יוכל לעשות הכל לבדו, ואין צריך לא לשאול דבר מן המלך, ולא שיצרף אמו שרים אחרים לשאול עצמם" (עיינין שם, שנדחק לבאר את הביטוי "אני פרעה" – כאילו יוסף גדול גם מפרעה עצמו). 'קיל, דעת מקרא – בראשית ג, ירושלים תשס"ג, עמ' קלח, מפרש שהמינוי הראשון הוא על כלכלת מצרים, והשני על ביטחונה. אין צורך לומר שלחילוקים אלה אין ביסוס משמעותי בפסוקים, והם נראים מאולצים ביותר. ראו גם: 'בן-נון, ארץ המוריה (לעיל, הערה 35), עמ' 68-69.



<p>(מד) וַיֹּאמֶר פְּרָעָה אֶל יוֹסֵף: אֲנִי פְרָעָה, וּבִלְעֲדִידָהּ לֹא יָרִים אִישׁ אֶת יָדוֹ וְאֶת רַגְלוֹ בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם.</p> <p>(מה) וַיִּקְרָא פְּרָעָה שֵׁם יוֹסֵף צְפֹנָת פַּעֲנָח. וַיִּתֶּן לוֹ אֶת אֶסְנַת בַּת פּוּטִי פְרַעֲ כַהֵן אֵן לְאִשָּׁה. וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם</p>	<p>(מא) וַיֹּאמֶר פְּרָעָה אֶל יוֹסֵף: רְאֵה נָתַתִּי אֹתְךָ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם.</p> <p>(מב) וַיִּסֶר פְּרָעָה אֶת טַבַּעְתּוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתֵּן אֹתָהּ עַל יַד יוֹסֵף. וַיִּלְבַּשׁ אֹתוֹ בְּגָדֵי שֵׁשׁ וַיֵּשֶׂם רֶבֶד הַזָּהָב עַל צְנָאוֹרוֹ. (מג) וַיִּרְכַּב אֹתוֹ בְּמִרְכַּבַּת הַמִּשְׁנָה אֲשֶׁר לוֹ. וַיִּקְרָאוּ לְפָנָיו אַבְרָהָהּ.</p> <p>וַנִּתֶּן אֹתוֹ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם</p>
---	--

ההבדלים בין הפסוקים מתבטאים: (1) בפרטי המידע שנמצאים רק בטור אחד וחסרים באחר ו-(2) בסגנון השונה של הפרטים המשותפים.

(1) פרטי המידע השונים: בפסוקים מא-מג מתוארים: נתינת טבעת המלך על יד יוסף, הלבשתו בבגדי השש ורביד הזהב, והרכבתו במרכבת המשנה של המלך. אלה נעדרים מפסוקים מד-מה. מנגד, בפסוקים האחרונים נזכרים נישואיו של יוסף לאסנת - פרט שלא מופיע בפסוקים הראשונים. הבדלים אלה מסייעים בידינו להתרשם משתי המשמעויות השונות של המקראות: טבעת המלך, בגדי המלכות ומרכבת המלך - כל אלה הם סמלי שלטון מובהקים,<sup>49</sup> כלומר פסוקים מא-מג מתארים את **מינויו הפוליטי** של יוסף לשליט מצרים. לעומת זאת, נישואי יוסף לבתו של כהן און - אף שבוודאי יש להם גם משמעות של נישואים פוליטיים - מציינים את **התקרבותו של יוסף אל המלך**. במילים אחרות: פסוקים מא-מג מתארים את **יוסף השליט**, כפי שניכר היה כלפי חוץ, אולם פסוקים מד-מה מבקשים להציג את **יוסף האיש**, אשר עובר כעת מהפך מבירא עמיקתא לאיגרא רמא.

לאור זאת ניתן להסביר גם את (2) הבדלי הסגנון: בפסוקים מא-מג מכריז פרעה: "ראה נתתי אתך על כל ארץ מצרים", וכן: "ונתון אתו על כל ארץ מצרים" - זו הגדרת תפקידו החדש של יוסף, כשליט הארץ. לעומת זאת, בפסוקים מד-מה קורא פרעה: "בלעדך לא ירים איש ידו ואת רגלו בכל ארץ מצרים" - אין כאן תיאור רשמי של תפקיד שלטוני, אלא תיאור אישי של מעמדו הנישא של יוסף (שנובע, כמובן, מתפקידו הפוליטי החדש). הקורא את הביטוי האחרון מתרשם לא מתוקף התפקיד הפוליטי של יוסף, אלא משינוי המעמד האישי שלו:

49 אי אפשר שלא להיזכר בפסוקים המקבילים מתוך מגילת אסתר, שכידוע נכתבה כולה בהשראת פרשיות יוסף (ראו ע' חכם, **דעת מקרא - חמש מגילות**, אסתר, ירושלים תש"ן, עמ' 12-14): "וַיִּסֶר הַמֶּלֶךְ אֶת טַבַּעְתּוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתְּנָהּ לְהֶמֶן" (אסתר ג', י), וכן: "וַיָּבִיאוּ לְבוֹשׁ מַלְכוּת אֲשֶׁר לְבַשׁ בּוֹ הַמֶּלֶךְ, וְסוּס אֲשֶׁר רָכַב עָלָיו הַמֶּלֶךְ... וְהִרְכִּיבֵהוּ עַל הַסּוּס בְּרְחוּב הָעִיר, וַקְרָאוּ לְפָנָיו: כִּכָּה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ חָפֵץ בִּיקְרוֹ" (אסתר ו', ח-ט).

מעבד ומאסיר, שחיינו נתונים בידי אחרים, הופך יוסף להיות בעל ההחלטה העצמאי ביותר בכל הארץ.

כך גם הקריאות השונות שקוראים ליוסף/לפני יוסף<sup>50</sup>: בפסוקים מא-מג: "ויקרא לפניו: אברך!" - הכוונה: הכרזה של ההולך לפני יוסף באזני העוברים והשבים ברחוב, המורה להם לכרוע ברך ולהשתחוות בפני השליט הגדול שעובר כרגע ברחוב.<sup>51</sup> בפסוקים מד-מה: "ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח" - שינוי שמו של יוסף לשם מצרי מעיד על קרבה אל המלך ושינוי מעמדו האישי של יוסף.<sup>52</sup>

ולבסוף: הביטוי שמופיע בפסוקים מד-מה: "ויצא יוסף על ארץ מצרים" שונה בסגנונו מהביטוי: "ונתון אתו על כל ארץ מצרים". "ויצא יוסף" - מתייחס ליוסף האיש, שכרגע זכה למעמד נשגב, והוא יוצא כרצונו (מסייר? מטייל?) בכל הארץ, כאוות נפשו. "ונתון אתו" - הוא ביטוי של המעמד הרשמי החדש של יוסף, כשליט הארץ.

לסיכום, הפסוקים המקבילים מתייחסים לאותו האירוע, של מינוי יוסף לשליט מצרים, אך מציגות אותו מנקודות מבט שונות: הראשונה - אובייקטיבית, מצד **המעמד הרשמי והפוליטי**

50 למען הדיוק, מדובר על הבדל בפרטי המידע, ולא רק הבדל סגנוני, שכן מדובר על קוראים שונים ומשמעויות אחרות של "קריאה" (הכרזה מול שינוי שם).

51 כרוז כזה הלך, מן הסתם, גם לפני המן, אשר "כָּל עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ כֹּרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים" (אסתר ג', ב) לו כאשר הוא עובר בשער המלך.

52 א. כך ניתן להתרשם גם מפתחת אמירתו של המלך אל יוסף: "אני פרעה" - ביטוי שנעדר בפסוקים המקבילים.

ב. שינוי שם אדם במקרא מעיד, לרוב, על ואסליות והכפפה של בעל השם לזה שמשנה את שמו. כך בשינוי שמו של אליקים ליהויקים בידי פרעה נכה (מל"ב כ"ג, לד) או מתניה לצדקיהו בידי נבוכדנצר (מל"ב כ"ד, יז). אולם דווקא בספר בראשית שינוי השם מעיד על שיפור במעמדו של בעל השם וקרבה אל הגורם המשנה את השם: כך מברך ה' את אברם ושירי בברכת הזרע ומשנה את שמו לאברהם ושירי (י"ז, ה-ח, טו-טז); וכך מברכים המלאך (ל"ב, כו-כח) וה' (ל"ה, ט-יב) את יעקב כאשר הם משנים את שמו לישראל. לאור זאת, גם שינוי שמו של יוסף לצפנת פענח מעיד על שיפור מעמדו של יוסף, מתוך קרבה אל המלך, ולא על שעבוד ושליטה של המלך על בעל השם. כך הביין רשב"ם: "כֵּן הָיָה דְרָכָם לְקִרְוֵא לְאָדָם בְּשֵׁעָה שֶׁמִּמֶּנִּים אוֹתוֹ עַל בֵּיתָם שֶׁם הָרְאוּ, וְכֵן וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְהוֹשֵׁעַ בֶּן נֹון יְהוֹשֻׁעַ" (במדבר י"ג, טז) כשנעשה משרתו, וכן ויקרא לדניאל בלשצ'ר (עפ"י דניאל א', ז), כדכתיב: "דִּי שְׁמָה בְּלִשְׁתֵּי אֲרָם כְּשֶׁם אֱלֹהֵי (שם ד', ה)". ראו: י' קיל, **דעת מקרא - בראשית** (לעיל, הערה 48), עמ' קלח. כל זה שלא כ־ט' סוצקובר, "הענקת שם בספר בראשית ועיצוב יחסי ההיררכיה", **בית מקרא** נז, א, תשע"ב, עמ' 42-47, שמתאמצת להסביר את שינוי השם בספר בראשית במובן של שליטה ומאבקי כוח, ומתוך כך דוחקת לפרש גם את שינוי שמו של יוסף אצלנו כנובע מ"ריחוק מסוים ביניהם וניכור מעמדי".

ג. לאור הבנה זו, יותר מסתבר הביאור של "צפנת פענח" כתיאור למעמד נשגב, וכלשון הרמב"ן: "קרא לו שם נכבד כלשון ארצו". וראו: ש' אחיטוב, ערך "צפנת פענח", **אנציקלופדיה מקראית** ו, ירושלים תשמ"א, עמ' 759-760; נ' וייסלר-פרידמן, "צפנת פענח - הצעה לפענוח", בתוך: ר' קרן (עורכת), **השמיעני את את קולך - עיונים במעגל השנה ובפרשות השבוע**, ירושלים 2009, עמ' 91-93.

החדש של יוסף, והשנייה – סובייקטיבית, מצד שינוי **מעמדו האישי** של יוסף: שיפור תנאי חייו והתקרבותו אל המלך המצרי. אפשר לומר זאת גם כך: בתחילה מתארת התורה באופן פורמלי את המינוי הפוליטי של יוסף; אבל כקוראי עלילותיו של יוסף, שעוקבים אחר השתלשלות אירועי חייו, אנחנו מרגישים היטב את השינוי המעמדי האישי שחל, סוף סוף, אצל יוסף – כפי שמתארת התורה בפעם השנייה.

### י. התנכרות יוסף לאחיו

וַיֵּרָא יוֹסֵף אֶת אָחָיו וַיִּכְרְם, וַיִּתְנַכֵּר אֲלֵיהֶם וַיְדַבֵּר אֲתָם קְשׁוֹת. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: מֵאִין בָּאתֶם? וַיֹּאמְרוּ: מֵאֶרֶץ כְּנָעַן לְשֹׁבְרֵי אֶכָּל וַיִּכֹּר יוֹסֵף אֶת אָחָיו וְהֵם לֹא הִכְרָהוּ. וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלֻמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם, וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: מִרְגָּלִים אַתֶּם, לִרְאוֹת אֶת עֲרֹת הָאָרֶץ בְּאֶתְכֶם. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: לֹא אֲדָנִי, וְעַבְדֶּיךָ בָּאוּ לְשׁוֹבְרֵי אֶכָּל (מב, ז).

פסוקים אלה מתארים את המפגש הראשון של יוסף עם אחיו במצרים, וליתר דיוק: את הרגע הראשון של המפגש הזה. רגע זה הינו דרמטי ביותר: עד כה התנהלו חיי יוסף וחיי האחים במישורים נפרדים; והנה עתה נפגשים המעגלים. המבט הראשון של יוסף באחים חשוב לנו כקוראים: כיצד יתייחס למפגש הפתאומי? כיצד יפעל? האם ייפול על צוואריהם בבכי ובגעגוע? או שמה יטיף להם מוסר? וכו'.

את הרגע הראשוני הזה מתארת התורה בצורה כפולה: פעמיים אומרים הפסוקים שיוסף ראה את אחיו והכירם; פעמיים הוא פונה אליהם, ופעמיים עונים האחים לשאלתו כי הם בא לשבור אוכל.<sup>53</sup>

חלק מן הפרשנים התייחסו לכפילות בזיהוי האחים ע"י יוסף, ותמיהו על כך: מדוע פעמיים מכיר יוסף באחיו? אברבנאל נוקט בדרך המסורתית: הוא מסביר שהיו כאן שני שלבים של זיהוי: בתחילה זיהה אותם על-פי מראהיהם: "כאשר באו לפניו הכירם בפן הראשונה מההכרה, והיא בראיית פניהם, כי נזכר מתמונתם"; ובפעם השנייה, לאחר שהתחיל הדו-שיח ביניהם, זיהה אותם על-פי קולם: "אחרי שדיברו לו אחיו זה, אז הכיר אותם בשלמות מצד קולם ודיבורם... כי אז נשלמה לו ההכרה".<sup>54</sup>

53 ניסיונו של הר"מ ברויאר, **פרקי בראשית** (לעיל, הערה 27), עמ' 663-673, למצוא בפסוקים אלה שתי בחינות שונות (ומתוך כך גם ליישב חלק מן הכפילויות שהזכרנו) הוא מפותל ומאולץ ביותר. עיי"ש.  
54 באופן דומה ביאר הרמב"ן: "זה טעם 'ויכר יוסף' – פעם שנית, כי נתוסף לו בהם היכר וידיעת האמת". הרמב"ן מסביר שתוספת הכרה זו הייתה בזכות פרט המידע שמסרו לו האחים על בואם מארץ כנען. ראו גם: י' קיל, **דעת מקרא – בראשית** (לעיל, הערה 48), עמ' קנא, הערה 3.

לשיטתנו, התיאור הכפול של הפסוקים הוא סימן מובהק שרומז לנו להעמיד את הפסוקים בטורים מקבילים:

<p>... (ו) וַיָּבֹאוּ אָחִי יוֹסֵף וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לוֹ אֶפְרַיִם אֶרְצָה</p>	<p>(ח) וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת אָחִיו וְהֵם לֹא הִכְרִיחוּ (ט) וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלָמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: מִרְגְּלִים אַתֶּם, לְרֹאוֹת אֶת עֲרֹנוֹת הָאָרֶץ בְּאֶתְם? (י) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: לֹא אֲדֹנָי, וְעַבְדֶּיךָ בָּאוּ לְשִׁבְרֵךָ אֲכָל</p>
	<p>(יא) כָּלְנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד נָחֲנוּ, כְּנִים אֲנַחְנוּ, לֹא הָיוּ עַבְדֶּיךָ מִרְגְּלִים (יב) וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: לֹא כִי עֲרֹנוֹת הָאָרֶץ בְּאֶתְם לְרֹאוֹת...</p>

בצורת ההסתכלות הזאת ניתן להתרשם מכך שלמעשה ישנו מהלך אחד של האירועים, המתחיל בהגעת אחי יוסף והשתחוותם לפניו (ו), וממשיך בניהול משא-ומתן על היות האחים מרגלים (יא-יב); אלא שאת קטע הביניים, המתאר את הרגע הראשוני של המפגש, כותבת התורה פעמיים. להבנתנו, בשל חשיבותו של הרגע הזה והשלכתו למהלך האירועים שיבואו בעקבותיו, מתארת אותו התורה משתי נקודות מבט. ניטיב לעמוד עליהן מתוך התבוננות בהבדלים שבין הטורים.

**1. הכרת יוסף:** שני הטורים מתארים שיוסף הכיר את אחיו; אך בטור הראשון נוסף שיוסף רואה את אחיו ואז מכיר אותם - דבר שלא נרשם בטור השני.

**2. אי-הכרת האחים:** שני הטורים מספרים שהאחים לא הכירו את יוסף, אך ההבדל הוא בסיבה: בטור השני מופיעה עובדה זו ללא נימוק: "והם לא הכירו" - הם לא הצליחו לזהות אותו מעצמם; אבל מהטור הראשון משמע שיוסף תרם לכך: "ויתנכר להם" - יוסף שינה את טעמו כך שלא יבחינו בו האחים. המשך הפסוק: "וידבר אתם קשות" הוא ההסבר להתנכרות, כלומר, כיצד התנכר להם יוסף? כיצד הסתיר את זהותו? על ידי הדיבור הקשה איתם.<sup>55</sup>

55 כפירוש השני של הרמב"ן: "שהתנכר להם בדבריו שדיבר להם קשות ואמר להם בכעס", ולא כפירוש הראשון שלו, שהפריד בין שני חלקי המשפט, וביאר שההתנכרות הייתה בכך "ששם המצנפת על מצחו וקצת הפנים ושינה עצמו".

**3. דיבורו של יוסף:** זהו אחד משני ההבדלים העיקריים שבין הטורים. לפי הטור הראשון יוסף שואל שאלה אינפורמטיבית: "מאין באתם?" אמנם אין להניח שהוא שאל זאת בטון רגוע, כאילו הוא רק מבקש לקבל מידע, שהרי המקרא מקדים ואומר: "וידבר אתם קשות". לכן נכון יותר לקרוא את השאלה בטון זועף וחמור: "מאין באתם!?" – נימה שבוודאי הפתיחה את האחים התמימים. לפי הטור השני פתח יוסף את דבריו בהאשמת הריגול. כיוון שמדובר בטורים מקבילים, אל לנו לראות את הדבר כסתירה. מסתבר שגם האשמת הריגול נפתחה בבירור טכני על זהותם של האחים ומעשיהם, שמתוכו הגיע המשנה למלך למסקנה ש"מרגלים אתם". אלא שהתורה הפרידה בין שני הדיבורים כדי להדגיש את הדו-משמעות שבדברי יוסף, כפי שנראה להלן.

**4. תשובת האחים:** התשובה הכפולה של האחים תואמת לשאלה הכפולה של יוסף: לפי הטור הראשון, שבו נשאלו האחים שאלה אינפורמטיבית, הם עונים: "מארץ כנען לשבר אכל"; לפי הטור השני, שבו הואשמו בריגול, הם פותחים בשלילת האישום: "לא אדני", ואחר מוסיפים את הסיבה האמיתית לבואם – המקבילה לזו שבטור הראשון – "ועבדיך באו לשבר אכל".

**5. זכירת החלומות:** זהו ההבדל השני העיקרי שבין הטורים. רק בטור השני נזכר יוסף בחלומותיו. עובדה זו נעדרת מהטור הראשון.

עתה נוכל לעמוד על שתי נקודות המבט שבהן מציגה התורה את המפגש הראשוני בין האחים. הטור הראשון מתאר בעיקר את הנימה הקשה שבה יוסף מתייחס לאָחיו (היא שגרמה להם שלא לזהות אותו). ניתן להתרשם שמטרת יוסף היא **עצם ההתייחסות הקשוחה אל האחים**. כך נשמע משלושת הפעלים שמתארים את נקודת הפתיחה של המפגש: "וירא – ויכירם – ויתנכר". יוסף חוקר את אָחיו בטון רועם. הוא בוחר לכעוס עליהם, להשפיל אותם, להעמיד אותם במצב לא נעים. כשיחזרו האחים לארץ כנען הם יִשְׁקִפוּ ליעקב את התחושה הקשה הזאת: "דַּבֵּר הָאִישׁ אֲדֹנָי הָאָרֶץ אֲתָנּוּ קְשׁוֹת" (ל). הטור השני, לעומת זאת, מדגיש בפתיחתו את חוסר הסימטריה שבין יוסף והאחים: "ויכר יוסף – והם לא הכרהו". הצגה כזו של נקודת המפגש הראשונית מעוררת עניין אצל הקורא: כיצד ינצל יוסף מציאות זו לטובתו? מיד אחר כך מציין הפסוק שיוסף נזכר בחלומותיו. עובדה זו מצטרפת להרגשה הקודמת, המנסה לחדור לתוך מחשבתו של יוסף, ויוצרת אצל הקורא את התחושה שיוסף עומד ליזום תוכנית כלשהי. ואכן, יוסף פותח את דבריו בחשד הריגול: "מרגלים אתם". כאמור לעיל, מסתבר ביותר ש**שבפועל** לא היו אלה מילותיו הראשונות של יוסף, ומן הסתם הוא פתח את חקירתו בשאלות האינפורמטיביות של "מאין באתם" וכדו'; אך הטור השני מתעלם מכך, כיוון שהוא בוחר להדגיש עניין אחר: **את התוכנית המתקמת במוחו של יוסף**. גם את העובדה הזו ידגישו האחים בחזרתם אל בית יעקב: "וַיִּתְּנוּ אֲתָנּוּ כְּמִרְגְּלִים אֶת הָאָרֶץ" (ל).

אמור מעתה: שתי משמעויות אפשר למצוא בתגובתו הראשונית של יוסף אל האחים: מחד – ניצול מעמדו הרם מול חולשת האחים כדי להשפיל ולהפחיד את האחים בעצם

ההתייחסות הקשוחה אליהם, כפי שמציג הטור הראשון. מאידך – תחילת ביצוע של תוכנית מורכבת שעולה בראשו של יוסף, המתבטאת בחשד הריגול, כפי שמציג הטור השני.

למעשה, שתי תחושות אלה ילוו את המשך התרחשות האירועים בין יוסף ואחיו. **התנכרות קשה ועלילת ריגול**. ואכן, נראה שאלו הן שתי המגמות שהניעו את יוסף לפעול כלפי אחיו כפי שפעל: מחד – יחס נוקשה ומאיים, כעונש (כנקמה?) על אותו היחס שקיבל מן האחים בעבר. מאידך – תוכנית יזומה שראשה בחשד הריגול, המשכה בהחזרת הכסף, בהבאת בנימין ובעלילת הגביע וכו'.

פרשנים רבים ניסו לנתח את התנהלותו של יוסף ביחס לאחיו, העלו השערות מהשערות שונות במגמה לפענח את התוכנית שיזם, והדברים עתיקים.<sup>56</sup> אם נבקש לקטלג את ההסברים השונים, ניתן לראות שהם נעים מנקמה ועונש לאחים ועד לתוכנית להחזרת השלום והשקט לחיק המשפחה. הקריאה המוצעת כאן מדגישה שאכן שתי המטרות – ולא אחת בלבד – הניעו את יוסף לפעול כפי שפעל.

### יא. הוראת פרעה לאחי יוסף להביא את יעקב למצרים

וַיֹּאמֶר פְּרַעֲוֹה אֶל יוֹסֵף: אָמַר אֶל אַחִיךָ זֹאת עֲשׂוּ: טַעֲנוּ אֶת בְּעִירְכֶם וְלָכוּ בְּאוֹ אֶרֶץ כְּנָעַן, וְקָחוּ אֶת אֲבִיכֶם וְאֶת בְּתִיכֶם וּבְאוּ אֵלַי. וְאֶתְנֶה לָכֶם אֶת טוֹב אֶרֶץ מִצְרָיִם וְאֶכְלוּ אֶת חֶלֶב הָאָרֶץ וְאֶתְהַ צְוִיתָהּ זֹאת עֲשׂוּ: קָחוּ לָכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם עֲגֻלוֹת לְטַפְּכֶם וְלְנִשְׁיֶכֶם, וּנְשֵׂאתֶם אֶת אֲבִיכֶם וּבְאֵתֶם. וְעֵינֵיכֶם אֶל תְּחַסּוּ עַל כְּלֵיכֶם, כִּי טוֹב כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם לָכֶם הוּא

לאחר שהקול נשמע בבית פרעה על איחודם מחדש של בני יעקב, מורה פרעה ליוסף להביא למצרים את יעקב ובני משפחתו על מנת לאפשר להם לאכול את חלב הארץ. ארבעה פסוקים מקדישה התורה להוראה זו של פרעה, ומרחיבה בכל פרט ופרט של ההצעה. כמו כן היא חוזרת על מספר פרטים בהצעה – ואריכות זו אומרת דרשני. גם הנצי"ב מתפלל על דברי פרעה, ובעיקר מדגיש את אי-הסדר שבדבריו הארוכים:

56 ראשיתו של הדיון נמצא בפירושי הראשונים: רמב"ן, אברבנאל, עקידת יצחק ועוד; המשכו – בפולמוס המרתק שנפתח בשני המאמרים: של הר"י בן-נון, "הפילוג והאחדות: כפל הטעות והלם הגילוי – מפני מה לא שלח יוסף (שליח) אל אביו?", **מגדים**, א, תשמ"ו, עמ' 20-31, ושל הר"י מדן, "במקום שבעלי תשובה עומדים (פרשת יוסף ואחיו), **מגדים**, ב, תשמ"ז, עמ' 54-78. את תרומתנו לדיון זה העלינו במאמר: "מפגש יוסף והאחים" (לעיל, הערה 8), עמ' 28, הערה 11.

מאמר פרעה אינו מסודר לכאורה, והכי מיבעי למימר: "זאת עשו, קחו לכם מארץ מצרים עגלות לטפכם ונשיכם, וקחו את אביכם ואת בתיכם ובואו אלי, ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים!"

כלומר אפשר היה לקצר את הפסוקים לכדי משפט אחד.<sup>57</sup> העמדת דבריו של פרעה בשני טורים תבהיר באחת את משמעות האריכות והכפילויות שיש בהם:

(יז) וַיֹּאמֶר פְּרַעֲה אֶל יוֹסֵף:	
(יט) וְאַתָּה צְוִינָהּ זֹאת עֲשׂוּ: קחו לְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עֲגָלוֹת לְטַפְכֶם וּלְנִשְׁיֵיכֶם, וּנְשֵׂאתֶם אֶת אֲבִיכֶם וּבָאתֶם.	אָמַר אֶל אֲחִידָה זֹאת עֲשׂוּ: טַעֲנוּ אֶת בְּעִירְכֶם וּלְכוּ בְּאוֹ אֶרְצָה כְּנָעַן, (יח) וּקְחוּ אֶת אֲבִיכֶם וְאֶת בְּתִיכֶם וּבְאוּ אֵלַי. וְאַתְנָה לְכֶם אֶת טוֹב אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶכְלוּ אֶת חֶלֶב הָאָרֶץ
(כ) וְעִינְכֶם אֶל תַּחֲסַח עַל כְּלֵיכֶם, כִּי טוֹב כָּל אֶרֶץ מִצְרַיִם לְכֶם הוּא	

ההבדלים בין שני הטורים ניכרים: בטור הראשון מורה פרעה לאחים: "טענו את בעירכם" – בתבואה (רש"י), ואיתה להגיע אל ארץ כנען (הטענת הבעיר<sup>58</sup> אינה מוזכרת בטור השני); הוא מדבר על הבאת יעקב ובתי האחים אל מצרים (ולא רק את יעקב, כפי שנכתב בטור השני); הוא קורא להם לבוא אליו (בטור השני: "ובאתם" – באופן סתמי); מבטיח באופן אישי – "ואתנה

57 בתשובתו נוקט הנצי"ב בעמדה המקובלת, לראות בשני הציוויים של פרעה שתי הוראות נבדלות: הראשונה – לאחים, בה הוא מגלה רוחב לב ונדיבות, והשנייה – ליוסף, בה (לפי הנצי"ב) הוא דורש ממנו לפעול באופן מתוחכם כדי לנצל את משפחת יעקב לצרכיו. 'קיל, דעת מקרא – בראשית (לעיל, הערה 48), עמ' רח, פותר את הבעיה בפשטות: "כפל פרעה את לשון פקודתו... לחיזוק".

58 בעיר – שם עצם קיבוצי לבהמות, כדוגמת: בקר, צאן, מקנה. אין מדובר בפרט אחד (כמו: כבש, פר, שעיר); אילו כך היה, היינו צריכים למצוא אותו בפסוק שלנו בלשון רבים: "בעיריכם" = הבעירים שלכם [שלא כהבנת רד"ק: "בעירכם – דרך כלל, כמו 'עד יצמח זקנכם' (שמו"ב י', ה), 'כף רגלכם' (יהושע א', ג)]. ואכן, בכל הופעותיו במקרא מופיע הבעיר ביחיד. המילה "בעיר" מזכירה את המילה "עָרַב", בשיכול אותיות, שגם הוא שם קיבוצי לבעלי חיים שונים; וכן את המילה "עָרַב (רב)", שלהבנתנו גם היא מתייחסת לקבוצת בעלי חיים שונים (ולא לאנשים!), ראו שמות י"ב, לז-לח. כל זאת שלא כ-ע"צ מלמד, "השמות 'בהמה', 'עיר' ו'בקר' ככינוי", לישוננו כב, ד, תשי"ח, עמ' 209, 214, שהבין "בעיר" כשם נרדף ל"חמור". ראו את תרגומו וביאורו של רס"ג למונח זה, מובא אצל: י' טובי, "יסודות מילוניים בפירושי רב סעדיה גאון למקרא", מ' בר-אשר וח"א כהן (עורכים), משאת אהרן – מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן, ירושלים תש"ע, עמ' 325. וכן: J. Huehnergard, "Qatil and Qetil Nouns in Biblical Hebrew", בתוך: א' ממן, ש' פסברג וי' ברואר (עורכים), שערי לשון – מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, ירושלים תשס"ח, עמ' 5-6\*.

לכם" – את טוב ארץ מצרים; ומאפשר להם **לאכול את חלב הארץ** (לא נזכר בטור השני). פרטים אלה מדגישים את **הדאגה הכלכלית** של המלך לאחיו של יוסף: פרעה מתחייב אישית לדאוג לרווחת בני המשפחה הרחבה.

לעומת זאת, בטור השני מצטווים האחים לקחת ממצרים עגלות ריקות (העגלות אינן נזכרות בטור הראשון)<sup>59</sup>; מארץ כנען מצווים האחים **לשאת** (ולא "לקחת") את **יעקב**<sup>60</sup>; ולבסוף הוא מדגיש שטוב הארץ – **שלהם הוא** (בלי להזכיר את נתינת הטוב הזה ע"י פרעה, ובלי להזכיר את אכילת חלב הארץ – כבטור הראשון). הרושם שעולה מקריאת הטור השני הוא שהנושא העיקרי שלו הוא **הכבוד הגדול** שמכבד פרעה את משפחת יוסף. העגלות המלכותיות נשלחות להביא את בני המשפחה. ראש המשפחה, יעקב, זוכה לכבוד גדול: נושאים אותו למצרים. ופרעה מכריז: "טוב כל ארץ מצרים לכם הוא" – משפט שאין בו הוראה לביצוע (בניגוד לטור הראשון), אלא קביעת עובדה שהיא ביטוי של כבוד.

באופן מעשי, לא חזר פרעה וכפל את דבריו: רק פעם אחת הוא הורה על הבאת המשפחה למצרים.<sup>61</sup> אבל התורה פיצלה את הציווי לשני טורים מקבילים, על מנת להדגיש את שני האספקטים שיש בדברי פרעה: **הרווחה הכלכלית והכבוד הגדול** למשפחת אחי יוסף.

### סיכום

במאמר זה ביקשנו להציג את הכלי הפרשני השכיח בפסוקי המקרא של "פסוקים מקבילים". במקרים רבים חוזרת התורה פעמיים על עניין מסוים, כדי להציג אותו מזוויות ראייה שונות, והדרך הנכונה להבין את הפסוקים הללו היא לקרוא אותם באופן מקביל וסינכרוני, ולא כרצף כרונולוגי. אחר שעברנו על כל הופעותיו של סגנון ספרותי זה בספר בראשית, נוכל לעמוד על השימוש שעורכת התורה בכלי זה. ניתן לסווג את המקרים שהבאנו לפי שני תפקודים עיקריים של הפסוקים המקבילים:

**מקרים שבהם מציג המקרא שתי נקודות מבט שונות לאירוע מסוים:** לרוב, נקודת מבט אובייקטיבית מול נקודת מבט סובייקטיבית: א (הופעת המבול בעולם מול נקודת מבטו של נח), ה (הקנייה הפורמלית של מערת המכפלה מול המשמעות לאברהם), י (מעמדו הרשמי של יוסף ומעמדו האישי); אך גם אפשרויות אחרות: ד (דברי אבימלך לאברהם ותוכנם הפנימי), ו (הליכת רבקה מול הליכת העבד).

59 הטענת כלי האחים בדרכם חזרה לארץ כנען נזכרת באופן עקיף בסוף הטור השני: "ועינכם אל תחס על כלכם". מטרתה העיקרית של הוראה זו היא להדגיש את הכבוד שמבטיח פרעה לאחים: "כי טוב כל ארץ מצרים לכם הוא".

60 הבאת בני המשפחות, טף ונשים, אכן נזכרת בטור השני, אך רק כהסבר לצורך בעגלות: "עגלות לטפכם ולנשיכם", ולא כהוראה בפני עצמה כבטור הראשון.

61 לכן הטענת הבעיר והבאת בני המשפחה, המתוארות במפורש בטור הראשון, נזכרות ברמז גם בטור השני.



**מקרים שבהם פורט המקרא עניין מסוים לשני מרכיביו או לשתי משמעויותיו:** ב (מיעוט הזרע של אברהם ונכריותו של "בן משק ביתו"), ג (לידת הבן לאברהם ובשורת התקווה לשרה), ז (שתי משמעויותיו של חלום יעקב), ח (הקשר וההבדלה בברית בין יעקב ולבן), ט (התנכרותו של יוסף לאָחיו ועלילת הריגול), יא (הרווחה הכלכלית והכבוד שנותן פרעה למשפחת יוסף).  
אנו תקווה שמאמר זה יפתח את הפתח בפני קוראיו לזהות את התופעה המדוברת גם במקומות אחרים במקרא ולהעמיק את הבנתם של הפסוקים לאורה.

## ”וּבְמֶרְאָא גְדֹלָה” (דברים כ”ו, ח) – גורם ההפחדה במכות מצרים

מכות מצרים היו מעין מלחמה של ה' בפרעה ובעמו, וכבר בחז"ל אנו מוצאים את ההשוואה בין עשר המכות לבין מלך המטיל מצור על עיר אויב, בבחינת דיברה תורה כלשון בני אדם.<sup>1</sup> הכול יודעים שבלחימה יעילה משתמשים גם בגורם הפסיכולוגי. לוחמה פסיכולוגית מעצימה את הכלים הקונבנציונליים המופעלים, ונותנת להם אפקט דמוני המשמש מכפיל כוח. במאמר זה ברצוני לבחון את תהליך עשר המכות לא בהקשר שבדרך כלל דנים בו – מה אירע בכל מכה, אלא בהסתכלות תהליכית המצביעה על גורמים פסיכולוגיים שליוו את המכות וסייעו לכך שבסופו של דבר ישלח פרעה את בני ישראל מארצו.<sup>2</sup>

- 1 לשון מפורשת של מלחמת ה' במצרים מופיעה ב”מכה” הסופית – על ים סוף: ”וַיֹּאמֶר מִצְרַיִם אָנוֹסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי ה' נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרַיִם” (שמות י”ד, כה). וראו תנחומא, בא ד: ”כטקסין של מלכים הביא הקב”ה עליהן את המכות. מלך בשר ודם כשמדינה מורדת עליו משלח עליה לגיונות ומקיפים אותה בתחלה סוכר אמת המים שלהם. חזרו מוטב, ואם לאו מביא עליהם קלאנים... כך הקב”ה בא על מצרים כטקסין של מלכים בתחלה סוכר אמת המים שלהם...”. וראו: אמו”ר, הרב אלחנן סמט (להלן: אמו”ר), **עיונים בפרשות השבוע, סדרה ראשונה** א, תל-אביב תשס”ט, עמ’ 189, שהסביר שההבנה שהמשא ומתן בין פרעה למשה לא היה דיפלומטי אלא מלחמתי מיישבת מבחינה מוסרית את תרגילי האונאה שנקטו בו.
- 2 אמנם ה' הודיע מראש (שמות ז', ג-ה) שיקשה את לב פרעה כדי להרבות את אותותיו במצרים. אולם כפי שרואים בכל שלבי הסיפור, מטרת ה' הייתה שפרעה ישלח את ישראל בלי שהוא נתון תחת לחץ של מכה, שהרי אילו היה ה' רוצה שפרעה ישחרר את ישראל תוך כדי מכה, לא היה צורך בעשר מכות כלל. היה משה אומר לפרעה שעד שלא ישלח את ישראל לא תיפסק המכה. רצונו של ה' שפרעה ישלח את ישראל ללא מכה פעילה הוא שהביא לכך שבכל פעם שביקש, משה הסיר ממנו את המכה כדי שישחרר את בני ישראל לאחר שהמכה סרה. או אז בא השלב שליבו של פרעה כבד או הוכבד, והוא סירב לשלח את ישראל למרות המכות שכבר חלפו והמכות הצפויות לו. מהלך המכות, כולל הצד הפסיכולוגי שלהן שעליו נרחיב להלן, נועד לגרום שבסופו של דבר פרעה ישלח את ישראל מרצונו ללא לחץ של מכה.

### א. ההחמרה בין המכות כגורם מיירא

רבים וטובים נדרשו לשאלת חלוקת המכות לקבוצות.<sup>3</sup> החלוקה העתיקה היא זו של ר' יהודה, המובאת בהגדה של פסח, שחילק את המכות לשלוש: דצ"ך עד"ש באח"ב. אחריה הלכו פרשנים וכותבים שונים,<sup>4</sup> ודומה שגם במחקר יש שמשתמשים בחלוקה הזאת.<sup>5</sup> על החלוקה הזאת ידועה שאלתו של ר"י אברבנאל בפירושו להגדה **זבח פסח** (שאלה פב):

הסימנים שהיה נותן ר' יהודה במכות דצ"ך עד"ש באח"ב, צריכים אנו לדעת מה ראה בציון הסימנים האלה?... והסימנים בעצמם הם בלתי מובנים ולא אשמעין במה גדול כוח הסימנים הללו אשר נתן?

כוונתו לכך שהמילים הללו "דצ"ך" וכו' אינן מילים מוכרות היכולות לסייע בזכירת הסדר. לפיכך סביר להניח שר' יהודה רצה להורות על חלוקת המכות לשלוש קבוצות. ניתן להיווכח כי בין קבוצה לקבוצה חלה החמרה באופי פגיעת המכות,<sup>6</sup> ועצם עליית המדרגה בצורה הדרגתית יכולה ליירא, מפני שהיא מצביעה על הכיוון שאליו הולכות המכות. זאת מעבר להיגיון המוסרי שלפיו מי שלא שת ליבו למסר של הפורענות הקלה ראוי להיענש בפורענות חמורה הימנה.

מכת דם על פי הפשט לא הייתה מכה שאיימה קיומית על מצרים. אמנם היאור - שהוא מקור המים העיקרי של מצרים - הפך לדם, אבל נאמר בכתוב: **וַיַּחֲפְרוּ כָּל מִצְרַיִם סְבִיבֹת הַיָּאֵר מִיֵּם לְשֵׁתוֹת כִּי לֹא יִקְלוּ לְשֵׁתוֹת מִמֵּי הַיָּאֵר** (שמות ז', כד). אמנם במדרשי חז"ל יש שהבינו שכוונת הפסוק לומר שהמצרים חפרו סביבות היאור וגם שם מצאו דם, אולם לפי הפשט אין הכרח לפרש כך, והפירוש הפשוט הוא שהמצרים מצאו שם מים ולא דם.<sup>8</sup> נראה שעיקר מכת

3 פריסה יסודית וממצה של שיטות החלוקה השונות שהוצעו לאורך הדורות ניתן למצוא במאמרו של י' ברזלי, 'מופת התנין וסדרן של המכות', בתוך: ר"א בזק (עורך), **בחג המצות - קובץ מאמרים על חג הפסח**, אלון שבות תשע"ה, עמ' 29-34. וראו שם עמ' 35 והלאה את הצעתו המפתיעה והחדשנית.

4 ראו אמו"ר, **עיונים בפרשות השבוע, סדרה שלישית א**, תל-אביב תשע"ג, עמ' 291 ובהערה 12.

5 ראו: מ' גרינברג, 'אמנות הסיפור והעריכה בפרשת המכות (שמות ז-יא)', בתוך: ב' אופנהימר (עורך), **המקרא ותולדות ישראל, מחקרים לזכרו של יעקב ליור**, תל-אביב תשל"ב, עמ' 65-75; ש"א ליונשטם, 'על הצעות חדשות לניתוח פרשת המכות', **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום א**, תשל"ו, עמ' 188.

6 כבר הצביע על כך רלב"ג, בסוף פירושו לפרשת וארא (מהדורת ירושלים תשנ"ה, עמ' לח-לט), וראו את קושיות י' ברזלי על כך בעמ' 28 במאמרו שצוין לעיל בהערה 3. רלב"ג תיאר גם את ההחמרה ממכה למכה ממש, ואילו אנו מעדיפים להציג את ההחמרה משלשה של מכות לשלשה שאחריה, החמרה שנראה שעליה ניתן יותר להסכים.

7 מכאן והלאה ציוני פסוקים ללא שם הספר מתייחסים לספר שמות.

8 סקירה ארוכה על כך אצל ב' שפיגל, 'מה שתו המצרים במכת דם? עיון בספרות המדרשים ובספרות הראשונים', **אורשת ח**, תשע"ח, בעיקר עמ' 201-204. בהערה 7 שם הביא פרשנים שהדגישו שבכל עשר

דם היה בטורח הגדול שבהשגת מים. במצרים התרגלו להשיג את המים בקלות באמצעות הזרמת מי הנילוס בתעלות, והנה במשך שבוע הם צריכים לצאת 'לחצוב' את המים מהקרקע. מדובר במטרד גדול, אבל לא בנזק משמעותי. מות הדגה, שהביא לכך שהיאור באש, בוודאי יצר מצב אקולוגי חדש שפגע בענף המדגה, אולם לא הזיק לשאר ענפי המזון. גם מכת צפרדע ומכת כינים אינן יותר ממטרד. לא שמענו על נזקים כבדים שנעשו במכת צפרדע – במהלכה או אף לאחריה כשבאשה הארץ (ח', י). אין צורך לומר שמכת כינים היא מטרד ולא נזק ממש.

נראה אפוא שניתן לסכם את מכות דצ"ך כמכות היוצרות מטרד ואינן יוצרות נזק משמעותי.<sup>9</sup> לעומת זאת שלוש המכות הבאות – מכות עד"ש – כבר פוגעות ומזיקות ממש. כאמור, עליית המדרגה כאן, מעבר לעצם המכה, יוצרת הפחדה. כשהמוכה רואה החמרה, הוא באופן טבעי מנסה לשער עד היכן המכות יכולות להגיע בהמשך.

מכות עד"ש הן באמת מכות של נזק ולא של מטרד. נתחיל דווקא בהשוואת שתי המכות האחרונות בכל שלשה: כינים ושחין. בעוד מכת כינים היא חיצונית לגוף ורק גורמת לגירודים לא נעימים, מכת השחין פוגעת בגוף האדם עצמו, ויוצרת כאב ונזק.

מכת דבר, שעניינה תמותת כל מקנה מצרים, יצרה נזק כבד מאוד; היא חיסלה את שוק הבשר של מצרים (כי קשה להניח שהמקנה של בני ישראל שלא מת היה יכול לספק את כל מצרים), ובעצם הפכה את יושביה לצמחונים.<sup>10</sup> היא גם הקשתה מאוד על היכולת להשתמש בבהמות לצורך סחיבה או פעולות חקלאיות. מכת הערוב היא מכה עלומה מבחינת מה שאירע בה בדיוק, ולא נכניס את ראשו בין ההרים בעניין זה.<sup>11</sup> אולם התיאור של השחתת הארץ (ח', כ) ותגובת הכניעה – לפחות למחצה – של פרעה (ח', כא-כד), מלמדים שמכה זו לא הייתה מטרד בעלמא אלא בעלת נזק משמעותי של השחתה.<sup>12</sup>

המכות הייתה אפליה בין מצרים ובין ישראל.

9 את הביטוי "מטרד" לגבי שלוש המכות הראשונות לקחנו ממאמרו של ש' כהן, 'עשר המכות – היבט תיאולוגי ואקולוגי', על אחר ג, תשרי תשנ"ח, עמ' 24.

10 נראה כי מקנה ישראל, שממנו לא מת עד אחד במכת דבר, הפך להיות מקור המקנה לכלל ארץ מצרים, ולאחר המכה המצרים נאלצו לרכוש מקנה מישראל. כך יש ליישב את העובדה שבמכת ברד נאמר שיש למצרים מקנה (ט', יט-כב, כה) וכן במכת בכורות (י"א, ה).

11 ראו: ח' כהן, 'חמישה מקרים נוספים של "רעים לא נאמנים": כל מקרה לאור האכדית: בלשן, מכולת, ערוב, ערש, תבל', בתוך: מ' כוגן (עורך), בארצות שומר ואכד – מחקרים חדשים – יום עיון לכבוד יעקב קליין בהגיעו לגבורות, ירושלים תשע"ח, עמ' 54-56.

12 על ההסכמות של פרעה לשלח את בני ישראל במהלך המכות ראו מאמרי: 'להוראת סיפור מכות מצרים', לימודים (כתב עת וירטואלי לענייני חינוך והוראה) 16, תש"ף, עמ' 20-24.

ניתן אפוא לסכם ולומר שמכות עד"ש כבר לא היו מטרד בעלמא כמו מכות דצ"ך, אלא היו מכות של נזק ממשי. אולם חשש קיומי כפי הנראה עוד לא היה בהן. פצעים על הגוף אינם מאיימים על עצם החיים, וגם השחתת הארץ ומות כל המקנה אינם פיקוח נפש. שלוש המכות הבאות – ברד, ארבה וחושך (מכת בכורות העומדת בראש הפירמידה תידון בהמשך) – היו כבר איום קיומי על חיי המצרים. במכת ברד המוות נאמר במפורש (ט', יט):

**כָּל הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִמְצָא בַשָּׂדֶה וְלֹא יֵאָסֵף הַבֵּיתָהּ וְיִכָּרַד עֲלֵהֶם הַבָּרָד וּמָתוּ.**

גם מי שנאסף הביתה ולא נשקפה סכנה לחייו בטווח הקצר מפגיעה ישירה של הברד, הועמד בסכנה קיומית בגלל הנזק שהברד הסב לצומח, מקור קיומו של האדם בהיעדר בשר.<sup>13</sup> גם במכת ארבה אנו מוצאים את המוות מפורש (י', יז):

**וְעַתָּה שָׂא נָא חֲטָאתִי אֲךָ הַפֶּעַם וְהַעֲתִירוּ לַה' אֱלֹהֵיכֶם וְיָסַר מֵעָלַי נֶקֶת הַמָּוֶת הַזֶּה.**

התיאור של המוות כאן אינו גוזמה בעלמא בדברי פרעה; הוא מתואר בביטויים קשים עוד לפני בוא המכה על ידי עבדי פרעה בדברים שעוד נשוב אליהם בהמשך (שם ז):

**וַיֹּאמְרוּ עֲבָדֵי פְרָעָה אֵלָיו עַד מָתִי יִהְיֶה זֶה לָנוּ לְמוֹקֵשׁ שְׁלַח אֶת הָאֲנָשִׁים וְיַעֲבְדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם הֲטָרָם תַּדַּע כִּי אַבְדָּה מִצְרַיִם.**

מכת ארבה מעמידה את מצרים כולה בסכנה קיומית, שכן הארבה חיסל את כל החקלאות שלא ניזוקה בברד. אמנם ניתן לאכול את מה שבמחסנים סגורים, אם הארבה לא הצליח לחדור לשם, אולם הימשכות של מכת ארבה יכולה לחסל לחלוטין את כל המאגרים ולמנוע כל אפשרות לזרוע. המכה הייתה אפוא איום על מצרים ברעב כבד שאחריתו באמת מוות כדברי פרעה.

מכת חושך די עלומה מבחינת מה שבפועל אירע בה. המילה "מוות" אמנם איננה מופיעה בה במפורש, אולם תיאור המכה (שם כג): "וְלֹא קָמוּ אִישׁ מִתְחַתָּיו שְׁלֹשֶׁת יָמִים" נראה כרומז לחשש הזה, שהרי אי יכולת של האדם לקום מתחתיו פירושה שהוא אינו יכול לדאוג לצרכיו הבסיסיים – אכילה ושתייה. אילו הייתה המכה נמשכת עוד זמן קצר, ייתכן שכל המצרים היו גוועים בצמא וברעב. על היותה של המכה בדרגת חומרה גבוהה מאוד ניתן ללמוד מכניעתו של פרעה ומהסכמתו לראשונה לשחרר את כל בני ישראל, כולל הטיפ (י', כד).<sup>14</sup>

13 בעניין חומרתה של מכת ברד האריך אמו"ר (לעיל, הערה 3), עמ' 288-307 וכן ר"א בק, 'כי בפעם הזאת' – עיון מחודש בארבע מכות מצרים האחרונות, מג, אלול תשס"ה, עמ' 10-12.

14 אני מתקשה לקבל את דברי ברזלי (לעיל, הערה 3) בעמ' 34, שנטה להמעיט בחומרתה של מכת חושך. הוא טען שבניגוד לשתי קודמותיה – מכות ברד וארבה – לא מוזכרות בה פגיעה בגידולים החקלאיים וגם לא עוצמה שלא הייתה כמוה בעבר במצרים. כאמור, אני רואה במכת חושך מכת הרעבה חמורה בהרבה וישירה יותר מפגיעה ביבול. הסיבה שלא נאמר במכת חושך שלא היה כמוהו, כפי שנאמר במכות ברד

נראה לומר שמכות ברד וארבה מעצימות את מכות ערוב ודבר: ערוב ודבר השחיתו את הארץ ואת בעלי החיים, ולכן גרמו נזק לא קיומי, ואילו מכות ברד וארבה השחיתו את היבולים ולכן הביאו לנזק קיומי. בדומה לכך מכת חושך מהווה העצמה למכת שחין. מכת שחין פגעה בגוף אמנם, אבל לא באופן המאיים על עצם החיים, ואילו מכת חושך פגעה בגוף פגיעה אנושה ואיימה על עצם קיומו.

ואין צורך לומר שהמכה העשירית – מכת בכורות – היא המוות בעצמו. אם שלוש המכות שקדמו לה קירבו את המצרים עד שערי מוות כאמור, מכת הבכורות באמת המיתה בפועל. נמצא שחלוקת המכות לקבוצות ממחישה את עליית המדרגה, וכאמור, בעצם עליית המדרגה יש גם צד של לוחמה פסיכולוגית. המצרים מרגישים איך מקבוצה לקבוצה המצב מחמיר, ועצם תחושת ההחמרה עשויה ליצור אצלם חשש מהקבוצה הבאה ומההחמרה הבאה – עוד לפני שהמכה מגיעה. חלוקת המכות לקבוצות וחשיפת האופי של כל קבוצה ממחישות אפוא את השימוש בגורם ההפחדה בתהליך המכות. האם ידע פרעה על חלוקת המכות לקבוצות? האם יכול היה לחוש החמרה משלשה לשלשה?

## ב. התראות היוצרות תחושת מרדף

כבר ראשונים שמו לב לכך שחלוקת המכות לשלוש באה לידי ביטוי בהתראות או בהיעדרן לפני בוא המכה.

הרשב"ם (ז', כו) הצביע על היעדר התראה בכל מכה שלישית מהקבוצות:

שני פעמים היה משה מתרה את פרעה בשני מכות ובשלישי לא היה מתרה. וכן כל הסדר בכל שלש מכות אינו מתרה. בדם ובצפרדעים התרה, בכנים לא התרה. בערוב ובדבר התרה, בשחין לא התרה. בברד ובארבה התרה, בחשך לא התרה.

אולם לא ביאר הרשב"ם את משמעותה של השיטתיות הזאת.

כבר בספר **לקח טוב** מופיעה ההבחנה הזאת והסברה בצידה:

ודע כי מכת הכנים בלא התראה הביאה הקב"ה עליהם, וכן השחין והחשך וסימן כח"ש, חשבתי בלבי לומר על אלו השלשה למה הן בלא התראה, כי על השניים היה מתרה בו, ועל השלישי לא היה מתרה בו, כסימנו של ר' יהודה דצ"ך עד"ש באח"ב, והיינו דתנן מי שלקה ושנה, בית דין כונסין אותו לכיפה, ומאכילין אותו שעורין עד שכריסו נבקעת (ח', טו).

וארבה, פשוטה: ברד וארבה הם תופעות טבע מוכרות, המתרחשות מדי פעם, ולכן היה צריך להדגיש את עוצמתן המיוחדת. חושך של שלושה ימים הוא דבר שאינו מוכר מהטבע ולכן אין צורך להדגיש שלא היה כמוהו.

מדרש זה מסביר את חוסר ההתראה בכך שפרעה חטא ושנה, אולם על פי זה צריך להניח שבכל שלשה פרעה חטא בחטא חדש, דבר שאינו נראה מפשט הכתוב. רבנו בחיי בפירושו (י', א) מביא בשם הלקח טוב את ההקבלה בין שלוש המכות השלישיות בכל שלשה, אבל מוסיף עליה הקבלה גם בין המכות הראשונות שבכל שלשה ובין המכות השניות:

ואם תסתכל בכתובים בכל הפרשיות תמצא כי השתים שהן בהתראה באחת יאמר: "התיצב לפני פרעה"<sup>15</sup> ובשניה יאמר: "בא אל פרעה". התחיל במכת הדם: "לך אל פרעה בבקר ונצבת לקראתו על שפת היאור" ובמכת צפרדעים הזכיר: "בא אל פרעה", מכת הכנים אין שם התראה, ומכאן דרשו רז"ל: (סנהדרין פא ב) מי שלקה ושנה שוב אין מתרין אותו.<sup>16</sup> במכת הערוב חזר לסדורו הראשון והזכיר שם: "השכם בבקר והתיצב לפני פרעה הנה יוצא המימה", ובמכת הדבר הזכיר: "בא אל פרעה", מכת השחין אין שם התראה. במכת הברד חזר לסדורו הראשון והזכיר שם: "השכם בבקר והתיצב לפני פרעה", ובמכת הארבה שבכאן: הזכיר "בא אל פרעה", מכת חשך אין שם התראה.

וע"כ נראה לי לפרש, כי משה היה מודיעו המכה והיה עושה לו התראה פעם אחת על היאור ופעם שנית בהיכלו, וענין "בא אל פרעה" שיזכירו הכתובים בכל פעם ופעם, באורו שיכנס בהיכלו, והכתובים מוכיחים כן כי מעת שהתרה לו במכת הדם על שפת היאור הגיד הכתוב כי מיד נכנס פרעה אל היכלו, שנאמר: (לעיל ז, כג) "ויבא אל ביתו ולא שת לבו גם לזאת".

לדעת רבנו בחיי ההתראה על כל מכה ראשונה בשלשה הייתה ביאור, ואילו ההתראה על כל מכה שנייה הייתה בארמון פרעה. ניתן לסכם את החלוקה באמצעות הטבלה הבאה

15 להלן נציין שציטוט כזה כלשונו אינו קיים בכל אחת משלוש המכות הראשונות שבכל שלשה.  
16 לדעת רבנו בחיי סיפור המכות הוא המקור לדין חז"ל הזה, וזאת בניגוד ללקח טוב שהביא את דין חז"ל כביאור לסיפור המכות.

<p><b>ברד</b> (ט', יג-יח): השִׁכְּם בְּבִקְרָה וְהִתְיַצַּב לִפְנֵי פְרֵעָה וְאִמְרַתְּ אֵלָיו... כִּי בַפֶּעַם הַזֹּאת... הַנְּגִי מִמְטִיר כְּעֵת מִחָר בְּרָד כָּבֵד מְאֹד...</p>	<p><b>ערוב</b> (ח', טז-יז): השִׁכְּם בְּבִקְרָה וְהִתְיַצַּב לִפְנֵי פְרֵעָה הִנֵּה יוֹצֵא הַמַּיִמָּה וְאִמְרַתְּ אֵלָיו... הַנְּגִי מִשְׁלִיחַ בָּךְ וּבְעֵבְדֶיךָ וּבְעַמֶּךָ וּבְבִתְיֶיךָ אֶת הָעֶרֶב...</p>	<p><b>דם</b> (ז', טו-יז): לֶךְ אֶל פְּרֵעָה בְּבִקְרָה הִנֵּה יוֹצֵא הַמַּיִמָּה וְנִצַּבְתָּ לִקְרֵאתוֹ עַל שִׁפְתַי הַיָּאֵר... וְאִמְרַתְּ אֵלָיו... הִנֵּה אֲנִכִּי מִכָּה בַמַּטָּה... עַל הַמַּיִם אֲשֶׁר בַּיָּאֵר וְנִהְפְּכוּ לְדָם</p>
<p><b>ארבה</b> (י', א-ד): וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה בֹּא אֵל- פְּרֵעָה... וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו... הַנְּגִי מִבֵּיא מִחָר אֲרֵבָה בְּגִבְלֶךָ</p>	<p><b>דבר</b> (ט, א-ג): וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה בֹּא אֵל- פְּרֵעָה וְדַבַּרְתָּ אֵלָיו... הִנֵּה יַד-ה' הַזֹּאת... דַּבֵּר כָּבֵד מְאֹד</p>	<p><b>צפרדע</b> (ז', כו-כז): וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה בֹּא אֵל- פְּרֵעָה וְאִמְרַתְּ אֵלָיו... הִנֵּה אֲנִכִּי נֹגֵף אֶת-כָּל-גְּבוּלְךָ בְּצַפְרֵדַעִים...</p>
<p><b>חושך</b>: אין התראה</p>	<p><b>שחין</b>: אין התראה</p>	<p><b>כינים</b>: אין התראה</p>

מדוע באמת ההתראות חולקו בין היאור לבין הארמון?<sup>17</sup> על כך משיב רבנו בחיי:

וטעם הדבר שהיו כל ההתראות כסדר הזה התראה אחת על יאורו והתראה אחרת בהיכלו להורות על ענישו וגאותו וגאונו, כי היה מתגאה על יאורו כענין שכתוב: (יחזקאל כט, ג) "לי יאורי ואני עשיתיני", והיה מתגאה בהיכלו והוא שכתוב: "ויבא אל ביתו", יאמר כי מצד שנכנס להיכלו ונתגאה בו היה בז לדברי משה ולא שת לבו גם לזאת, שאל"כ למה הוצרך להודיענו "ויבא אל ביתו", אלא שבא להודיענו שהיה מתגאה בהיכלו כענין נבוכדנצר... וכשם שהיתה גאותו של נבוכדנצר סיבת שברו ומפלתו כן היה פרעה, ועל כן היו ההתראות כולן מתוך יאורו והיכלו ומהם משפטו יצא, כי המקומות שנתגאה וחטא בהם משם באו אליו כל המכות ההם.

הסדר שהצביע עליו רבנו בחיי הוא אכן בולט וברור. אולם את המשמעות שהוא יצק לסדר קשה לקבל. הרי הוא לא הביא הוכחה ברורה לכך שפרעה התגאה בארמונו, וההיקש מנבוכדנצר אינו הכרחי. גם הדיוק מהמילים "ויבא אל ביתו" אינו הכרחי וניתן להסבירו בדרך אחרת, כדלהלן. בנוסף יש להעיר על טענתו שכל מכה ראשונה נאמרה ביאור. הדבר מפורש במכות דם וערוב, אולם במכת ברד היאור אינו מופיע (ועוד נשוב לכך בהמשך). לכן קשה לקבל את המשמעות שהוא נתן לכך: הגאוה ביאור, כשהיאור אינו מופיע באחת ההתראות.

ברצוני להציע כאן הסבר אחר לסדר שאותו הציג רבנו בחיי.

אכן נראה שהמכות הראשונות בכל שלשה נאמרו מחוץ לארמון, ובהחלט הגיוני שהביטוי

"בא אל פרעה" שבמכות השניות פירושו להגיע לארמון.

17 ראו על כך את תשובת הרמב"ן ח', טו.



מהי משמעות העובדה שבמכה השנייה ההתראה היא בארמון? נראה לי שפירושה הוא שפרעה אינו יוצא מארמונו אחרי המכה הראשונה. לפני מכת דם פרעה יצא מארמונו ופגש את משה, ושם קיבל התראה על מכת דם. נראה שהתגובה הטבעית של פרעה הייתה לא לצאת מארמונו כדי לא לפגוש את משה ובכך למנוע ממנו להביא עליו מכה נוספת. זוהי משמעות ההדגשה "ויבא אל ביתו": הוא נכנס לביתו כדי להתגונן מפני משה שאתו פגש בחוץ. לכן ציווה ה' את משה לבוא אל ארמון פרעה ושם להתרות בו על המכה הבאה. בכך ה' מסכל את מחשבת פרעה שביטו הוא מבצרו, ומראה לו שגם אל תוך ביתו תבוא ההתראה על המכה. על פי ההיגיון הזה ניתן גם להסביר - שלא כלקח טוב - מדוע המכה השלישית באה ללא התראה. ניתן לשער שבעקבות ההתראה על המכה השנייה פרעה נועל את ארמונו מפני משה, וחושב לעצמו שאם משה כה מקפיד על התראה לפני המכה ואינו עונש אלא אם כן מזהיר, הרי שניתן למנוע את המכה הבאה באמצעות אי פגישה עם משה. אבל אז באה המכה השלישית ללא התראה ומבהירה לפרעה שלא יוכל לחמוק מהמכות. נמצא אפוא שהמבנה החוזר של:

התראה מחוץ לארמון ← התראה בתוך הארמון ← ללא התראה

הוא מבנה מכוון שנועד להראות לפרעה שהמכה תשיג אותו בכל מקום, והוא לא יוכל לחמוק ממנה. המבנה החוזר הזה גם מחדד לפרעה את החלוקה של המכות לקבוצות. אחרי שלשה אחת של מכות פרעה מבין שהמכה יכולה להגיע גם בלי התראה, ולכן שוב אינו נמנע מלצאת מארמונו, ואז שוב נשלח משה לפגוש אותו ולהתרות בו על המכה הבאה, ואז הוא שוב מסתגר בארמונו וחוזר חלילה. האם התהליך הזה חזר על עצמו באופן זהה בדיוק בכל שלשה מחדש, או שמא יש החמרה מסוימת ממכה אל מכה במבנה ספירלי?

נראה לי שדיוק בפסוקים יורה שאכן יש התפתחות בכל שלשה.<sup>18</sup> בכל מכה ראשונה בשלשה מצאנו בתורה לשון קצת שונה במקום ההתראה, ואין ספק שיש לכך משמעות:

דם	ערוב	ברד
<p>-----  לך אֶל פְּרַעֲהַ בְּבִקְרָה  הִנֵּה יֹצֵא הַמַּיִמָּה  וְנִצְבֹּתָ לְקִרְאָתוֹ  עַל שְׂפַת הַיָּאֵר</p>	<p>הַשֶּׁכֶם  בְּבִקְרָה  וְהִתְיַצַּב לְפָנַי פְּרַעֲהַ  הִנֵּה יוֹצֵא הַמַּיִמָּה  -----</p>	<p>הַשֶּׁכֶם  בְּבִקְרָה  וְהִתְיַצַּב לְפָנַי פְּרַעֲהַ  -----</p>

ההוראה "הַשֶּׁכֶם" מופיעה במכת ערוב ובמכת ברד ואינה מופיעה במכת דם. משתמע מכאן שההתראה על מכת דם לא נאמרה בהשכמה. נראה כי ההסבר לכך הוא שבימי השגרה פרעה

18 ראו י' ברזלי (לעיל, הערה 3), הערה 25, שעמד על חלק מהדיוקים שדייקנו, ואנו ניסינו לבאר את פשרם.

יצא אל המים בשעה רגילה ולא בהשכמה, שכן דרך בני מלכים, וייתכן ששעת יציאתו הייתה ידועה בקרב העם המצרי. אולם לאחר שמשה פגש בפרעה והתרה בו על מכת דם, החליט פרעה שבפעם הבאה שיצא למים (אחרי בוא מכת כינים), הוא יצא השכם בבוקר, בחושבו שבשעת בוקר מוקדמת משה לא יפגוש אותו. לפיכך לפני מכת ערוב ציווה ה' את משה שישכים ויתייצב לפני פרעה, וכך ידע פרעה שהוא לא יוכל להתחמק מהמכה, כי ה' יודע את מוצאו ואת מבואו. דיוק זה מופיע כבר בדברי חז"ל בשמות רבה:

השכם בבקר והתיצב לפני פרעה, למה בהשכמה א"ר ברכיה לפי שהיה פרעה הרשע אומר ומה בנו של עמרם זה הולך ובא אלינו בכל בקר ובקר אלא עד שלא יבא אלך ואצא לי מכאן, והקב"ה שהוא בוחן לבבות אמר ליה למשה הוי יודע שהרשע הזה כך מחשב בלבו אלא עד שלא יצא קדם לפניו לכך נאמר השכם בבקר (פרשה יא א).

מדיוק הפסוקים נראה שמקום הפגישה בהתראה שלפני מכת ערוב שונה ממקום הפגישה בהתראה שלפני מכת דם. לפני מכת דם משה פוגש את פרעה "עַל שְׁפַת הַיָּאֵר", ואם כן התיאור "הִנֵּה יֵצֵא הַמַּיִמָּה" הוא היעד שאליו משה צריך ללכת. ה' מיידע את משה על כך שפרעה יוצא המימה, ומשה פוגש אותו כבר על שפת היאור, אולי כבר באמצע הביילוי שלו שם. לעומת זאת לפני מכת ערוב פרעה ככוונה יוצא בהשכמת הבוקר כדי לחמוק ממשה. בגלל השעה המוקדמת המפגש שלו עם משה התרחש כנראה בדרך אל היאור ולא על שפת היאור, ולכן הוא אינו מצטווה להיפגש איתו "עַל שְׁפַת הַיָּאֵר" כמו לפני מכת דם. הבדל זה מסביר גם את שינוי סדר הפרטים של ההתייצבות והיציאה המימה. במכת דם קודם פרעה יצא המימה והגיע לשם, ורק לאחר מכן משה התייצב לקראתו. לעומת זאת במכת ערוב משה יוצא ראשון וממתין לפרעה בדרך, ורק לאחר מכן פרעה יוצא מביתו ליאור ונפגש עם משה על אם הדרך. פרעה כל כך רצה לחמוק ממשה, ודווקא אותו הוא פוגש. מפגש בלתי רצוי שכזה מלמד אותו שהוא לא יוכל לחמוק מהמכה הבאה, ושעוקבים אחריו בכל רגע.

בהתראה על מכת ברד בולט בהיעדרו תיאור המקום שהופיע בהתראות שבראש שתי השלשות הראשונות: "הִנֵּה יֵצֵא הַמַּיִמָּה".  
כבר חז"ל בשמות רבה עמדו על כך:

כה אמר ה' אלהי העברים, כי בפעם הזאת וגו', למה לא נאמר כאן הנה יוצא המימה, כיון שראה פרעה שבעת שהיה יוצא המימה משה מקדימו בדרך, נמנע שלא לצאת כדי שלא יפגע בו משה אמר לו הקב"ה לך אצלו בהשכמה עד שלא יצא מביתו (פרשה יב, א).

חז"ל עמדו על כך שלפני מכת ברד פרעה אינו יוצא ליאור, שהרי לא כתוב שם "הִנֵּה יֵצֵא הַמַּיִמָּה". ברם, אילו כדברי חז"ל פרעה היה נשאר בביתו, היה ה' צריך לצוות את משה בלשון "בא אל פרעה". נראה יותר שפרעה אכן יצא מארמונו, אולם הפעם החליט לא ללכת ליאור, אחר שראה שמשה יודע על הליכתו ליאור ואורב לו בדרכו לשם. פרעה כנראה השכים בבוקר,

והלך בדרך אחרת למקום אחר, אל מקום בטוח שבו בוודאי משה לא ימצאנו. אולם הקב"ה שולח את משה בדיוק למקום שאליו הלך פרעה, ושוב פרעה מופתע לראות את משה לקראתו גם כשהלך בדרך שאינו רגיל בה. הוא יכול לתמוה לעצמו בלי מילים: "הַמְצָאתָנִי אֵיבִי?!", ולשמוע בתוכו את תשובת משה: "וַיֹּאמֶר מְצָאתִי" (מלכים א כ"א, כ).

ניתן אפוא לסכם ולומר שמשלשה לשלשה פרעה ניסה לחמוק ממשה, פעם בממד הזמן ופעם בממד המקום. אחרי ההתראה על מכת דם שמצאה אותו ביאור בשעת בוקר מאוחרת, הוא מנסה להקדים את שעת היציאה ליאור לפני מכת ערוב, וכשלא מצליח לחמוק ממשה הוא מנסה לשנות את דרכו, וגם אז אינו מצליח לחמוק.

לניסיונות של פרעה לחמוק ממשה, שכאמור כשלו פעם אחר פעם, יש משמעות מבחינת הלוחמה הפסיכולוגית. מעבר למכות עצמן, פרעה חש יותר ויותר לא מוגן. כל ניסיון שלו להתחמק ממכה, בין אם בכך שמתכנס לארמונו ובין אם בכך שיוצא בזמן שבו הוא מצפה שמשה לא יגיע או למקום שאליו להערכתו משה לא יגיע – מביא עליו את המכה הבאה. תחושת חוסר המוגנות הנבנית בהדרגה ממכה למכה בתוך השלשה ומשלשה לשלשה מערערת אט אט את ביטחונו ואת יכולתו לעמוד בהתנגדותו לשלח את בני ישראל.

### ג. השהיית מכות כהצבת אולטימטום

כשבדקים אם לאחר ההתראה המכה באה מיד או רק לאחר זמן, מוצאים הבדל בולט בין השלשה הראשונה לשתי השלושות הבאות אחריה. כדי להוכיח את הדבר נסקור את האמור בשש מכות בלבד, שהרי מכות כינים, שחין וחושך ניתנו ללא התראה ולכן אין מקום לשאול לגביהן את שאלתנו.

בשלשה הראשונה נראה שהמכה באה מיד עם תום ההתראה.

במכת דם ה' שולח את משה להתרות על המכה, ומיד מצווה אותו להביא אותה, ונראה כי המכה מגיעה מיידית (ז', טו-כ). כך גם במכת צפרדע (ז', כו-ח', ב).

אולם בשלשה השנייה אנו מוצאים גורם חדש – השהיה בין ההתראה למכה.<sup>19</sup> במכת ערוב נאמר (ח', יט):

**לְמַחֵר יִהְיֶה הָאֵת הַזֶּה.**

במכת דבר נאמר בצורה מודגשת יותר (ט', ה):

**וַיֵּשׁ ה' מוֹעֵד לְאֹמֶר מַחֵר יַעֲשֶׂה ה' הַדָּבָר הַזֶּה בְּאַרְצְךָ.**

ומיד בפסוק הבא נאמר:

19 על גורם הזמן במכות מצרים ראו: ל' ברוכי, 'יציאת מצרים – לוח זמנים', אורות עציון ל, תשנ"ט, עמ' 275-258.

וַיַּעַשׂ ה' אֶת הַדְּבָר הַזֶּה מִמְּחֶרֶת וַיָּמַת כָּל מִקְנֵה מִצְרַיִם וּמִמְקַנְהוֹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא מָת אֶחָד.

השהיה זו למה היא באה ומה תועלתה?<sup>20</sup> מדוע לא להביא את המכה מיד כמו בשתי המכות הראשונות?<sup>21</sup> נראה לי שתכלית העניין היא הצבת אולטימטום. איום שאינו מתממש מיד משיג שתי מטרות חשובות:

1. האיום מאפשר למאויים לדמיין את בוא המכה, והדמיון כידוע אינו פועל תמיד בצורה רציונלית, ולעיתים הוא מעצים את האיום מעבר למה שהוא באמת לכיוון דמוני. לפיכך האיחור בבוא האיום מותח את זמן הדמיון והפחד. השהיית הלילה מאפשרת למכה ליירא עוד טרם בואה, וכך האפקט שלה הרבה יותר עוצמתי.
2. כאשר פרעה מקבל אולטימטום, הוא יכול להיות נתון ללחצים מהסובבים אותו. אם המכה באה מיידית, הרי שאין דרך למנוע אותה, ולכן אף אחד כבר אינו יכול לבוא לדרוש ממנו להיכנע. גם פרעה עצמו אינו יכול לחוש אשם במכה, כי לא היה בידו למנוע אותה מהרגע ששמע עליה. אולם כאשר יש השהיה, ניתן זמן לאנשים בסביבת פרעה ללחוץ עליו,<sup>22</sup> וגם הוא עצמו יוכל להתלבט אם כדאי הפעם להיכנע כדי להציל את האומה כולה מפני האסון הבא העומד להתרגש עליה.

אלא שאם יש היגיון רב כל כך בהשהיה, מדוע ה' לא נקט בה כבר מתחילת המכה הראשונה? נראה לי שהתשובה לכך היא שהמכות בשלשה הראשונה נועדו קודם כול לבנות את אמינות ההתראות של משה. אין תועלת בהצבת אולטימטום כשהמאויים אינו מאמין שהמאיים יבצע את איומו. לפיכך באה השלשה הראשונה להראות לפרעה שכל דבר שמשה מאיים – מתרחש. רק לאחר שמשה הוכיח את אמינות דבריו ולא נפל מכל דבריו ארצה, ניתן להתחיל בשלשה השנייה באפקט ההשהיה שיש לו השפעה פסיכולוגית על המאויים.

וכאן עולה השאלה: האם ההשהיה הועילה? האם השיגה את מטרתה? נראה שההשהיה שהופעלה בשלשה השנייה, הוכיחה את יעילותה בשלשה השלישית.

20 יש להבחין בין ההשהיה שעליה עמדנו לבין השהיה אחרת לגמרי המופיעה במכת צפרדע: בקשת פרעה שהמכה תוסר "לְמִחְרָ" (ח', ו). שם ההשהיה הייתה דווקא בהסרת המכה, ולא בהבאתה, והיזום לה הוא פרעה, באופן מפתיע. פרשנים שונים עמדו על התמיהה בבקשת פרעה, ראו למשל רמב"ן שם. לגבי שאלת הזמן שבו נמשכה כל מכה, שגם הוא יכול לתרום לאפקט ההפחדה, ראו מאמרי שציון בהערה 12, עמ' 14.

21 ראו את תמיהתם של חז"ל על כך, בעיקר בקשר לפרשת ברד: "אדם שהוא מבקש להלחם עם חבירו ולנצח אותו, פתאום הוא בא עליו, והורגו ונטל כל מה שיש לו, אבל הקב"ה אמר לפרעה, ועתה שלח העז את מקנך וגו' באותה שעה אמר ה' הצדיק" (תנחומא בובר, וארא כ).

22 אמנם איננו יודעים מי עוד שמע את ההתראה של משה חוץ מפרעה עצמו, אך כפי שנראה תיכף, לפחות בחלק מהמכות ברור שההתראות עברו גם לסביבת פרעה.

גם בשתי ההתראות שבשלשה השלישית אנו מוצאים את גורם ההשהיה.  
במכת ברד:

הֲנִי מִמְטִיר כְּעֵת מַחֵר בְּרֹד כְּבֵד מְאֹד אֲשֶׁר לֹא הָיָה כְּמֵהוּ בְּמִצְרַיִם לְמִן הַיּוֹם הַנִּסְדָּה  
וְעַד עֵתָה

(ט', יח).

ובמכת ארבה:

כִּי אִם מֵאֵן אֶתָּה לְשַׁלַּח אֶת עַמִּי הַנְּנִי מִבְּיַד מַחֵר אַרְבֶּה בְּגִבְלָךְ

(י', ד).

אולם כאן אנו כבר מוצאים שהאולטימטום פועל את פעולתו, והקונצנזוס המצרי, שאולי היה  
בתחילה נגד שחרור בני ישראל, נסדק.

במכת ברד ההשהיה כללה בתוכה את האפשרות להעביר את ההתראה לכלל עבדי פרעה,  
ובכך להציב להם מבחן אם הם יראים את ה'. ואכן:

הִיָּרָא אֶת דְּבַר ה' מֵעֲבָדֵי פְרַעֲהַ הַנִּסַּ אֶת עַבְדָּיו וְאֶת מִקְנֵהוּ אֶל הַבְּתָיִם. וְאֲשֶׁר לֹא שָׁם  
לְבוּ אֶל דְּבַר ה' וַיַּעֲזֹב אֶת עַבְדָּיו וְאֶת מִקְנֵהוּ בַּשָּׂדֶה

(ט', כ-כא).

הנה הצליחה ההשהיה ליצור הבחנה בין עבדי פרעה היראים מה' לבין אלו שאינם שמים לבם  
אל דבר ה'. הללו כבר אינם מסכימים עם דרכו העיקשת של פרעה. מבחינתם כבר אין לו גיבוי  
למעשיו. הם כבר בצד של משה ואהרן.

ואם במכת ברד עבדי פרעה שנכנעו הביעו זאת רק במעשים מחוץ לארמון, הרי שבמכת  
ארבה עבדי פרעה שבסביבתו הקרובה כבר מעיזים להגיד לו באופן ישיר שהם מתנגדים לדרכו,  
ושדרכו עלולה להביא לחורבנה של מצרים:

וַיֹּאמְרוּ עַבְדֵי פְרַעֲהַ אֵלָיו עַד מָתִי יִהְיֶה זֶה לָנוּ לְמוֹקֵשׁ שְׁלַח אֶת הָאֲנָשִׁים וַיַּעֲבְדוּ אֶת ה'  
אֱלֹהֵיהֶם הַטָּרָם תִּדְעַ כִּי אֲבָדָה מִצְרַיִם

(י', ז).<sup>23</sup>

23 לדבריהם של עבדי פרעה היה הרבה פחות טעם, אילו המכה הייתה מגיעה מיד בתום דברי משה ואהרן,  
שהרי אלמלא ההשהיה המכה כבר הייתה משולחת בשדות באותו רגע ולא בטוח שהיה עוד מה להציל.  
דווקא העובדה שמשה ואהרן מדברים על "מחר", ואז פונים ויוצאים מארמון פרעה: "וַיִּפְּן וַיֵּצֵא מֵעַם  
פְרַעֲהַ" (י', ו), מאפשרת הפעלת לחץ על פרעה מתוך תקוותם של עבדי פרעה שיצליחו להציל את מצרים  
מאובדן.

נמצא אפוא שההשגחה מעצימה את התועלת שבמכות. בשלשה הראשונה היא עדיין אינה קיימת כאמור, בשלשה השנייה היא מופעלת,<sup>24</sup> ובשלשה השלישית ניתן כבר לראות את פירותיה – פרעה נותר מבודד כך שאפילו עבדיו הקרובים כבר אינם נותנים גיבוי להתנגדותו.<sup>25</sup> ובאמת, במכה העשירית והאחרונה נוכל לראות שהלחץ הציבורי על פרעה כל כך גדל והתרחב, עד כדי כך שהמצרים כבר מפסיקים לנהל שיח עם פרעה כמו במכת ארבה, והם פשוט עוקפים את סמכותו ומשחררים את בני ישראל מעצמם. כך נאמר לאחר מכת בכורות:

וַיִּקַּם פְּרַעֲהוּ לַיְלָה הַזֶּה וַיִּכַּל עֲבָדָיו וַיִּכַּל מִצְרַיִם וַתְּהִי צַעֲקָה גְדֹלָה בְּמִצְרַיִם כִּי אֵין בַּיִת אֲשֶׁר אֵין שָׁם מֵת. וַיִּקְרָא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן לַיְלָה וַיֹּאמְרוּ קוּמוּ צֵאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי גַם אַתֶּם גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' כְּדַבְּרֵכֶם... וַתַּחַזַק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאָרֶץ כִּי אָמְרוּ קָלְנוּ מֵיָמִים.

נראה מהפסוקים כאן שיציאת מצרים התרחשה בשני מישורים. במישור הפורמלי – ממלכתי פרעה קורא למשה ולאהרן ומשחרר אותם ואת בני ישראל. אבל מחוץ לשיח הדיפלומטי הזה מתואר העם המצרי הפשוט, שנראה כאינו מודע כלל לשיח של פרעה עם משה ואהרן. הם פשוט חוששים שכולם ימותו, ולכן הולכים על דעת עצמם אל "העם" הפשוט ולוחצים בחוזקה עליהם למהר לשלחם מן הארץ.<sup>26</sup> דברי פרעה למשה ולאהרן "קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם

24 מהלכים של לחץ ציבורי באופן טבעי אורכים זמן, ואין לצפות לאפקט מיידי, בוודאי כשמדובר על חברה החיה תחת משטר מלוכני ונדרשת לצאת נגד מלכה. לכן אין להתפלא על כך שלא רואים את העם המצרי או את עבדי פרעה מוחים בפרעה כבר לאחר ההתראות על מכת ערוב או דבר. ייתכן שכבר אז היו שסברו שפרעה טועה, אולם לקח זמן עד שהעיוז לצאת בגלוי נגדו – אחרי ההתראות על מכות ברד וארבה.

25 ניתן לצרף לכאן את הרעיון המדרשי שלפיו אחרי ההתראה על מכת מכורות תבעו הבכורות מפרעה להוציא את ישראל כדי שהמכה לא תבצע, ואף יצאו למלחמה על כך, והרי מלחמת אזרחים נגד השלטון היא שיא של הצלחת הלחץ הציבורי (אם כי להלן נציע שהעם המצרי לא ידע מראש על מכת בכורות). ראו למשל מדרש תהלים על הפסוק "לִמְכָה מִצְרַיִם בְּבִכּוּרֵיהֶם" (תהלים קל"ו, י): "בשעה ששלח הקב"ה מכת בכורות, א"ל כחצות הלילה ומת כל בכור, נכנסו כל הבכורות אצל אבותיהם ואמרו להם כל מה שאמר משה הביא עלינו, אין אתם מבקשים שנחיה, בואו והוציאו את העברים האלו מבינינו, ואם לאו אנו מתים, השיבו להם ואמרו אפילו כל המצרים מתים אינן יוצאין מכאן, מה עשו נכנסו כל הבכורות אצל פרעה, והיו מצווחין לפרעה, ואומרים בבקשה ממך הוצא את העם הזה שבשבילם רעה תבא עלינו ועליך, אמר לעבדיו צאו וקפחו שוקיהם של אלו, מה עשו הבכורות מיד יצאו ונטלו כל אחד חרבו והרג את אביו, שנאמר למכה מצרים בבכוריהם, למכה בכורי מצרים אין כתיב כאן, אלא למכה מצרים בבכוריהם, ששים רבוא הרגו הבכורות באבותיהם".

26 אנו מציעים לראות את שני המהלכים הללו כמתרחשים בו-זמנית: פרעה נותן הוראה למשה ולאהרן לצאת, ובמקביל העם המצרי שברחוב, שאינו מודע להוראת פרעה, משלח את השכנים מבני ישראל. הסיבה לכך שאנו סבורים שמדובר בשתי פעולות שאירעו סימולטנית היא, שבעידן ללא תקשורת קשה להניח שהוראת פרעה למשה ולאהרן באישון ליל פורסמה ברבים במהירות. והרי הפסוק המתאר את

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" הפכו אפוא להיות קצת מיותרים בגלל הלחץ הציבורי הכבד שהופעל על מצרים. לחץ זה כאמור לא התחיל במכת בכורות; מכת בכורות הייתה שיאו, אבל הוא התפתח בהדרגה משלשה לשלשה כפי שביארנו, וחשף את ההיבט הפסיכולוגי שהמכות יצרו מעבר לנזק עצמו שהן גרמו.

#### ד. חוסר הוודאות

בלוחמה פסיכולוגית ישנו מתח בין הרצון מצד אחד לאיים כדי לתת לאיום להפחיד עוד לפני שהוא מתממש בפועל, לבין הרצון מצד שני לא לגלות את כל מה שעומד לבוא כדי להעצים את הפחד הטבעי מאי הוודאות.

במהלך המכות אמרנו שלרוב הייתה התראה מדויקת. ההתראה הבהירה די בדיוק מה עומד לקרות וגם מתי. כפי הנראה הייתה חשיבות גדולה בהתראות המדויקות בגלל התכלית החינוכית של המכות להביא את פרעה להאמין בה' וביכולותיו.

ברם, נראה שבכל זאת היו מספר מרכיבי הפתעה במכות. ראשית, פרעה ועבדיו לא ידעו כמה מכות עומדות לבוא עליהם ואילו מכות, ולא היו יכולים להיערך מראש לפתרונות אסטרטגיים או לדעת עד כמה להתרגש מאיום על מכה ספציפית. לדוגמה, במכת ברד הם היו יכולים לשער שהחיטה והכוסמת האפילות לא יוכו, אבל לא היו יכולים לצפות שאחרי מכת ברד יבוא ארבה שיאכל את כל אשר השאיר הברד. בנוסף, כבר ציינו שהיו מכות שבאו בלא התראה.

נראה שגורם ההפתעה היה משמעותי באופן מיוחד במכת בכורות. ההתראה על מכת בכורות מפורשת בפרק י"א, ומפסוק ח שם נראה שעבדי פרעה שמעו את ההתראה. אבל האם סיפר פרעה לשאר עמו על כך שעומדת לבוא מכת בכורות?

מהפסוק שהבאנו לעיל: "כִּי אָמְרוּ כָּלֵנוּ מֵתִים" ניתן לדעתי ללמוד שהתשובה היא שלילית. העם המצרי לא שמע את התראת מכת בכורות, שכן אילו היה יודע זאת, ייתכן שלא היה חושש שכולם ימותו. הרי נאמר במפורש בהתראה שהבכורות ימותו, ונאמר גם שיהיה זה ברגע אחד של חצות הלילה. אם כן, אחר אותו רגע אחד שבו מתו כל בכורי מצרים, ממה חששו המצרים? חז"ל במדרשיהם<sup>27</sup> ופרשנים בפירושיהם ניסו להבין מדוע חששו המצרים

פעולת "מַצְרִיִּים" מתאר חיפזון: "לְמַהֵר לְשַׁלְּחֵם מִן הָאָרֶץ", וגם הנימוק משקף את תחושת הבהילות: "כִּי אָמְרוּ כָּלֵנוּ מֵתִים". לכן יותר סביר לומר שהעם המצרי לא המתין לקבלת הוראות מלכותיות על כך, הוראות שמטבע הדברים לוקח להן זמן להגיע לכל רחבי הממלכה.

27 ראו למשל: "כי אמרו כלנו מתים – אמרו לא כגזרת משה. משה אמר ומת כל בכור בארץ מצרים והיו סבורין שכל מי שיש לו ד' או ה' בנים אין מת אלא הבכור שבהם והם לא היו יודעין שנשותיהן חשודות בעריות וכולן בכורים מרוקים אחרים הן עשו בסתר והקב"ה פרסם אותם" (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, פרשה יג). וראו עוד אמר"ר (לעיל, הערה 3), עמ' 299, הערה 30.

מכך שכולם ימותו אם לא כולם בכורות, והעלו הצעות שונות. אולם נראה לי שהפשוט ביותר לומר שהעם הפשוט לא קיבל את ההתראה על מכת בכורות,<sup>28</sup> ולפיכך פירש את מות הבכורות כהתחלה של מכת דבר על-טבעית שבה מתים בהתחלה הראשונים שבכל משפחה, ולאחר מכן השניים והשלישיים לפי הסדר עד שימותו כולם.

דבר כזה כמובן לא היה כלל בתוכנית האלוהית, אבל כפי שאמרנו לעיל, כשפורענות באה בהפתעה ובחוסר ודאות, המופתע מתחיל לדמיין עד היכן היא יכולה להגיע, והאפקט הפסיכולוגי הזה עוצמתי הרבה יותר מן המכה עצמה. המכה נועדה לפגוע בבכורות בלבד, אבל חשש העם המצרי היה מפני מוות של כל העם. וההעצמה הזאת של מכת בכורות היא שכאמור הביאה לכך שהעם המצרי לא המתין יותר לפרעה,<sup>29</sup> אלא שילח את העם בחוזקה. לחוסר הוודאות של העם המצרי לגבי היקפה של המכה העשירית, שרק פרעה ידע מראש שהיא מכת בכורות בלבד, נוסף חוסר ודאות נוסף, גורלי וקיומי, לגבי היקף המכה הזאת: האם היא כוללת את פרעה עצמו?

הרי מן הסתם גם פרעה היה בכור, כמקובל בכל ההיסטוריה המלוכנית, וממילא סביר שפרעה רוצה לדעת את גורלו האישי במכה המתקרבת. יש להניח שהוא מאזין בקשב רב לדברי משה בהתראתו, ומנסה להבין מה יהא גורלו האישי. אני רוצה להציע שמשה מעמעם את העניין בכוונה. מצד אחד הוא אומר:

וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פְּרָעָה הַיֵּשֵׁב עַל כְּסֹאוֹ עַד בְּכוֹר הַשֶּׁפְּחָה אֲשֶׁר אַחַר הַרְחִיִּם וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה (י"א, ה).

מהניסוח הזה ניתן לדייק שרק "מִבְּכוֹר פְּרָעָה" תתחיל המכה ולא מפרעה עצמו (מה שבאמת היה בסוף). אבל מצד שני בהמשך דבריו אמר משה משפט סתום:

28 גם לגבי שאר המכות לא מבואר אם העם המצרי ידע עליהן בטרם בואן. ראינו לעיל כי במכת ברד נאמר (ט', יט): "וַיַּעַתָּה שְׁלַח הַיָּזָא אֶת מִקְנֶה וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָךְ בְּשֹׁדָה כָּל הָאֲדָם וְהַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִמְצָא בְּשֹׁדָה וְלֹא יִאָסֵף הַבְּיָתָה וְיִרְדַּע לָהֶם הַבָּרָד וְיָמָתוּ". האם פרעה פרסם את דבר בואה של מכת ברד בכל מצרים? בפסוק הבא שם נאמר: "הִירָא אֶת דְּבַר ה' מֵעַבְדֵי פְּרָעָה הַנִּיֵּס אֶת עַבְדָּיו וְאֶת מִקְנֵהוּ אֶל הַבְּיָתִים". לדעתי הביטוי "עבדי פרעה" כאן אינו מכוון לכלל העם המצרי, אלא ליועצי הארמון שלו, שהרי זוהי המשמעות של הביטוי הזה החוזר במכת ארבה (י', ז): "וַיֵּאמְרוּ עַבְדֵי פְּרָעָה אֱלֹהֵי".

29 ואולם נראה שפרעה עצמו לא היה בלחץ ברגע ההוא, שכן הוא ידע שמכת בכורות הייתה רגעית ופסקה. לפיכך **כשהוא** שחרר את בני ישראל הוא עשה זאת מתוך ידיעה שהמכה תמה. נראה שכאן בא לידי ביטוי אחד העקרונות של התוכנית האלוהית בסיפור המכות שאותו ביארנו לעיל (הערה 2): שפרעה ישחרר את ישראל לא תחת לחץ ישיר של מכה משולחת ופעילה. נמצא אפוא ששחרור ישראל הושג בשני מישורים: פרעה שחרר את ישראל מתוך ידיעה שהמכה תמה, אבל העם המצרי שילח את ישראל מתוך מחשבה שהמכה עדיין ממשיכה.



וַיִּרְדּוּ כָּל עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה אֵלֵי וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לִי לֵאמֹר צֵא אֶתָּה וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי כֵן  
אֵצְאָ וַיֵּצֵא מֵעַם פְּרַעֲהַ בְּחָרֵי אָף

(פסוק ח).

מדוע משה מזכיר רק את עבדי פרעה ולא את פרעה עצמו? והרי אנו יודעים מהמשך הסיפור (י"ב, ל-לא) שפרעה עצמו קם בלילה ואמר למשה לצאת ממצרים! רש"י ענה על כך בשם חז"ל, שמשה רצה לחלוק כבוד למלכות, ולכן לא רצה לומר שפרעה עצמו ירד אליו. אבל ניתן להציע שמשה משמיט כאן את פרעה מסיבה אחרת: הוא רוצה לתת לפרעה להבין שייטכן שכבר לא יחיה ברגעים הללו, וגם לא בכורו יורש העצר כמובן, ומי שישחרר את ישראל ממצרים בסופו של דבר יהיו עבדיו.

אנו היודעים שה' לא המית את פרעה במכת בכורות, כי רצה להיכבד בו בים סוף (י"ד, ד). אולם את זה רק אנו יודעים. פרעה עצמו יוצא מההתראה של משה בתחושה שדיוקם של שני כתובים בדבריו מכחישים זה את זה בשאלה גורלית ביותר בעבורו - אם ימות אף הוא במכת בכורות. נראה אפוא שמשה עמדם באופן מכוון את שאלת גורלו של פרעה, כחלק מהכנסת גורם אי הוודאות, שהוא כאמור רכיב חשוב בלוחמה הפסיכולוגית. פרעה מגיע למכת בכורות בחרדה גדולה לגורלו האישי, ואין לו אפשרות לברר עם משה את ספקותיו, כי הרי גזר עליו שלא יוסיף ראות פניו, ומשה השיב שכך יעשה (י', כח-כט).

**לסיכום**, הראינו במאמר שהמכות פגעו לא רק בעצם ההתרחשות שלהן, אלא לא פחות חשוב מכך: הפחידו את פרעה ואת עמו. הפחד הושג במגוון אמצעים: בהחמרה הדרגתית, במרדף אחרי פרעה באופן המערער את תחושת המוגנות שלו, בהצבת אולטימטום, הנותן לדמיון לעבוד וללחץ הציבורי לפעול, ובשימוש מגוון בגורם ההפתעה. כל המרכיבים הללו הצטרפו יחד כדי לשלב במהלך המכות גם את הגורם הפסיכולוגי, ובסופו של דבר הצליחו להשיג את ניצחון ה' על מצרים ואת תכליתו הכפולה המבוארת בתחילת המהלך: "וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנֹטְתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם" (ז', ה).

## יוסף מרקוס

### תמורות בפירושו של רמב"ן לביטוי 'דרישת ה'

#### 1. פתיחה

כמו מחברים רבים בימי הביניים,<sup>1</sup> גם רמב"ן עדכן את פירושו לתורה לאורך הזמן. התוספות שהוסיף רמב"ן משקפות קטעי פירוש חדשים, המחזקים את שיטתו הפרשנית הראשונית, וכן תיקון הפירוש לאחר שרמב"ן חזר בו מסיבות שונות. בשנים האחרונות הודגשו במיוחד התוספות שהוסיף לפירושו בארץ ישראל,<sup>2</sup> אולם במספר מקומות רמב"ן מעיד גם על דברים שהתחדשו לו עוד בספרד. כפי שצינו עופר ויעקבס,<sup>3</sup> בפירושו לתורה באים שבעה קטעים שאותם הוא מציג כתוספת מאוחרת.<sup>4</sup> קטעים אלו באים בכל כתיבי היד הידועים לנו, גם אלו המייצגים את המהדורה הראשונה, ללא התוספות שהוסיף בארץ ישראל. אלו, אם כן, תוספות שנוספו עוד בספרד. עוד ציינו עופר ויעקבס שמסתבר שישנן עוד תוספות שהוא הוסיף, בין אם לאחר שכבר פרסם את פירושו ברבים ובין בתהליך התגבשות הפירוש, שלא ניתן לזהותן משום שרמב"ן לא הציגן במפורש כתוספת.<sup>5</sup>

מאמר זה מתמקד בפירושו של רמב"ן למונח 'דרישת ה' \ אלהים'.<sup>6</sup> כפי שאראה, רמב"ן מתייחס למשמעותו של מונח זה בכמה מקומות לאורך פירושו, אולם עיון בדבריו במקומות

- 1 אני מודה מקרב לב לפרופ' יונתן יעקבס עמו שוחחתי על עניין זה ולפרופ' עודד ישראלי על שקרא טיוטה של המאמר והעיר לי הערות חשובות. האחריות על הדברים היא, כמובן, עליי.
- 2 ראו על כך אצל י"ש שפיגל, **עמודים בתולדות הספר העברי - כתיבה והעתקה**, רמת גן תשס"ה, עמ' 188-109.
- 3 ראו: י' עופר, י' יעקבס, **תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל**, ירושלים תשע"ג. שם, בעמ' 21-26 הפניות לספרות מחקר קודמת בעניין.
- 4 עופר ויעקבס (לעיל, הערה 2), עמ' 579 ואילך.
- 5 באמצעות הביטויים "ושוב מצאתי", "אחרי כן מצאתיה", "ואחרי כן ראיתי".
- 6 על אופיו הדינמי של פירוש רמב"ן לתורה ולתלמוד, ראו **חידושי הרמב"ן למסכת כתובות**, מהדורת עזרא שבט, ירושלים תש"ן, עמ' 6; עופר ויעקבס (לעיל, הערה 2), עמ' 17-21; ע' ישראלי, **ר' משה בן נחמן - ביוגרפיה אינטלקטואלית**, ירושלים תשפ"א, עמ' 117-119 ובהערה 25 שם.
- 7 על דרישת ה' במקרא ראו: א' סביב, 'דרישת ה' במקרא', **בית מקרא לב**, א, תשמ"ז, עמ' 33-44. על התפתחות של המושג בסוף תקופת המקרא ובתקופת בית המקדש השני, ראו: י' היינמן, 'להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא: דרש', **לשונו יד**, תש"ו, עמ' 182-189; ז' פרנקל, **דרכי המשנה**,

השונים מלמד שהוא שינה את דעתו עם הזמן ככל שהתקדם עם כתיבת הפירוש על פי סדר התורה.<sup>7</sup> למרות זאת, רמב"ן לא חזר ועדכן את פירושו בשאר המקומות, כך שבפירושו, כפי שהוא לפנינו, דבריו סותרים אחד את השני.

## 2. "ותלך לדרוש את ה"

בבראשית פרק כ"ה, כא-כג מסופר על פקידתה של רבקה ועל מעשיה לאחר שהרתה:

(כא) וַיַּעֲתָר יַצְחָק לְה' לֵנֶכַח אֶשְׁתּוֹ כִּי עֲקָרָהּ הוּא וַיַּעֲתָר לוֹ ה' וַתֵּהָר רֵבְקָה אֶשְׁתּוֹ. (כב) וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקֶרְבָּהּ וַתֹּאמֶר אִם כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי וַתִּלְדֵּךְ לְדָרֶשׁ אֶת ה'. (כג) וַיֹּאמֶר ה' לָהּ שְׁנֵי גֵימִים [גוֹיִם קָרִי] בְּבִטְנָךְ וּשְׁנֵי לְאָמִים מִמֵּעֶיךָ יִפְרְדוּ וּלְאִם מִלְּאִם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר.

על פי התיאור בפסוקים ההתרוצצות של הבנים גרמה לרבקה ללכת "לדרש את ה'". מפסוק כג, שם מסופר שרבקה קיבלה מענה מה' לשאלתה, ניתן להבין ש'דרישה' כאן משמעה שאלה המופנית כלפי ה' באמצעות נביא או באופן אחר שאינו מסופר בכתוב.<sup>8</sup> כך באמת מפרש רש"י: "להגיד לה מה תהא בסופה". כך גם ביאר רשב"ם על אתר:

ורשה תרפ"ג, עמ' 1; ש' ליברמן, **יוונים ויונות בארץ ישראל**, ירושלים תשכ"ג, עמ' 185-201; M. Gerther 'Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962), p. 5; 'י' פרנקל, **דרכי האגדה והמשנה**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 27. על משמעותו של פועל זה במגילות מדבר יהודה, ראו: J. Maier, 'Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature', in: M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 120-113. באשר לספרות התנאית, ראו פ' מנדל, 'דרש רבי פלוני: עיון חדש', **דפים למחקר בספרות** 17\16, תשס"ח-תשס"ט, עמ' 27-55. ראו גם כעת א' הורוביץ, **מבראשית לדברי הימים: פרקים בהיסטוריה הלשונית של העברית המקראית**, ירושלים תשע"ח, עמ' 42-44.

7 ההנחה שרמב"ן כתב את פירושו על פי סדר התורה, כך שפירושו לספר דברים נכתב אחרון, מתאשרת ממקומות רבים. הנוסחה "ועוד אבאר" חוזרת מספר פעמים לאורך פירושו כאשר הוא מתייחס לתכנון עתידי להתייחס בהרחבה לנושא. כך, לדוגמה, הוא כותב בפירושו לשמות ט"ו, כו: "ועוד אבאר זה בהגיעי בפסוק ועשית הישר והטוב (דברים ו', יח), אם ייטב עמי האל הטוב". זוהי עדות מפורשת שפירושו לספר שמות נכתב לפני פירושו לספר דברים. ראו ישראלי (לעיל, הערה 5), עמ' 117.

8 ראו כעת את הדין באשר למשמעות כתוב זה אצל יונתן גרוסמן, **יעקב - סיפורה של משפחה**, ראשון לציון 2019, עמ' 51 ואת ההפניות לספרות מחקרית קודמת בנושא בהערות 8-11. אומנם ראו את פירושו של שד"ל: "ולדעתי הלכה לאיזה מקום מיוחד לעבודה ולהתבודד והתפללה אל ה' והיה לה דבר ה' דרך נבואה או חלום". וראו מה שכתב בעניין פירוש זה של שד"ל שמואל ורגון, 'יחסו הביקורתי של שד"ל כלפי פירושי חז"ל שלא בתחום ההלכה', בתוך: א' אדרעי ואחרים (עורכים), **מחקרים בתלמוד ובמדרש - ספר זיכרון לתוצה ליפשיץ**, ירושלים תשס"ה, עמ' 142.

לדרוש את ה' – אל הנביאים שבאותן הימים כדכת' "לדרוש את י"י מאתו" (מל"א כ"ב, ח), וכת' כי יבא "אלי העם לדרוש את ה'" (שמות י"ח, טו).

רשב"ם מצטט שתי הוכחות להנחה ש'דרישה' משמעה שאלה לה' באמצעות נביא. הוכחה אחת היא ממלכים א כ"ב, ז-ח:

(ז) וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻפֵט הַאִיִן פֹּה נָבִיא לְה' עוֹד וְנִדְרָשָׁה מֵאוֹתוֹ. (ח) וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוֹשֻפֵט עוֹד אִישׁ אֶחָד לְדָרֵשׁ אֶת ה' מֵאוֹתוֹ וַאֲנִי שׁוֹנְאֵתוֹ כִּי לֹא יִתְנַבֵּא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע מִיִּקְרָאוֹ בֶּן יִמְלָה וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻפֵט אֶל יֹאמֵר הַמֶּלֶךְ בֶּן.

ההקשר של הפסוקים שם הוא שאלה בנביאים באשר לעלייה למלחמה בארם, ומשמע ש'לדרוש את ה'" זו שאלה נבואית באשר לעתיד.

ההוכחה השנייה של רשב"ם היא מהתיאור שמוסר משה ליתרו באשר לעבודתו הרבה אל מול העם (שמות י"ח, טו-ז):

(טו) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹתְנֹו כִּי יָבֹא אֲלֵי הָעָם לְדָרֵשׁ אֱלֹהִים. (טז) כִּי יִהְיֶה לָהֶם דְּבַר בָּא אֲלֵי וְשִׁפְטֵי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרָתוֹ.

להבנתו של רשב"ם, וכפי שהוא גם מסביר בפירושו שם ("כלומר אני לבדי צריך לשאל אלהים ואין בהם רגיל לדבר אל אלהים כי אם אני לבדי"), משמעות הכתוב היא שאלה נבואית בה'. אולם בניגוד אליהם, רמב"ן בהתייחסו למעשיה של רבקה טוען שמדובר על תפילה, כאשר לדבריו זוהי המשמעות היחידה במקרא לביטוי 'דרישת ה':

ותלך לדרוש את ה' – לשון רש"י, להגיד מה יהא בסופה. ולא מצאתי דרישה אצל ה' רק להתפלל, כטעם "דרשתי את ה' וענני" (תהלים ל"ד, ה), "דרשוני וחיו" (עמוס ה', ד), "חי אני אם אדרש לכם" (יחזקאל כ', ג).

ההוכחה הראשונה של רמב"ן היא מתהלים ל"ד:

(ה) דְרָשְׁתִּי אֶת ה' וְעָנְנִי וּמְכַל מְגוֹרוֹתַי הֲצִילֵנִי. (ו) הִבִּיטוּ אֱלֹוֹ וְנָהָרוּ וּפְנִיָהֶם אֶל יַחְפְּרוּ. (ז) זֶה עָנִי קָרָא וְה' שָׁמַע וּמְכַל צְרוּתָיו הוֹשִׁיעוּ.

ההקשר והמשמעות הפשוטה של שלושת הפסוקים הללו היא פנייה בתפילה לה', כאשר שמיעת התפילה מתבטאת בישועה. ההוכחה השנייה של רמב"ן היא מעמוס ה':

(ד) כִּי כֹה אָמַר ה' לְבֵית יִשְׂרָאֵל דְרָשׁוּנִי וְחִיו. (ה) וְאֵל תִּדְרָשׁוּ בֵית אֵל וְהִגְלָל לֹא תִבְאוּ וּבְאָר שָׁבַע לֹא תַעֲבְרוּ כִּי הִגְלָל גָּלָה וְגִלָּה וּבֵית אֵל יִהְיֶה לְאֶנּוֹן. (ו) דְרָשׁוּ אֶת ה' וְחִיו פֶּן יִצְלַח כָּאֵשׁ בֵּית יוֹסֵף וְאָכְלָה וְאִין מְכַבָּה לְבֵית אֵל.

ההנגדה בפסוקים אלו היא בין דרישת ה' לבין דרישה של מקומות פולחן אסורים. קצת קשה להבין מדוע רמב"ן רואה בפסוקים אלו הוכחה שדרישת ה' היא תפילה. ניתן גם להבין

שהכוונה כאן היא להקרב קורבנות או אפילו לשאלה בנביאים הנמצאים במקומות אלו. אפשר שהעובדה שבחלקו השני של הפרק שם (מפסוק יח ואילך) יש ביקורת קשה על הקרבת הקורבנות, הביאה את רמב"ן להניח שלא מדובר על הקרבת קורבן. ההוכחה השלישית שלו היא מיחזקאל כ', ג שם ישנה התחייבות של ה' שלא להירש לעם ישראל. בפסוקים שלפני כן, מסופר על זקני ישראל שבאו לדרוש את ה':

(א) וַיְהִי בַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית בְּחַמְשֵׁי בְּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בָּאוּ אַנְשִׁים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל לְדַרְשׁ אֶת ה' וַיֵּשְׁבוּ לִפְנֵי. (ב) וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי לֵאמֹר. (ג) בֵּן אָדָם דַּבֵּר אֶת זְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' הַלְדַרְשׁ אֶתִּי אַתֶּם בָּאִים חֵי אֲנִי אִם אֲדַרְשׁ לָכֶם נְאֻם אֲדֹנָי ה'.

בהמשך הפסוקים שם הנביא מאריך לתאר את חטאי העם וחוסר הנאמנות לה' לאורך הדורות ומסיים שוב: " (לא) וּבִשְׁאֵת מִתְּנִיתֶיכֶם בְּהַעֲבִיר בְּנֵיכֶם בָּאֵשׁ אַתֶּם נִטְמָאִים לְכָל גְּלוּלֵיכֶם עַד הַיּוֹם וְאֲנִי אֲדַרְשׁ לָכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל חֵי אֲנִי נְאֻם אֲדֹנָי ה' אִם אֲדַרְשׁ לָכֶם". נראה שעל פי הבנתו של רמב"ן מתגובת הנביא יש להבין שהם באו לבקש ממנו להתפלל עבורם. יש לשים לב שמדובר על השנה השביעית, כנראה לגלות יהויכין, כך שהמקדש עדיין לא חרב וייתכן שזוהי תפילה על קיום המקדש.

רמב"ן אינו מתמודד בפירושו לפסוקים שם עם העובדה שאחרי שרבה דרשה את ה', היא קיבלה נבואה באשר לבנים שבקרה. אכן, בפירושו לבראשית כ"ז, ד כאשר רמב"ן דן בשאלה כיצד יצחק פועל להעדת עשו למרות הנבואה שקיבלה רבקה, הוא כותב:

ונראה שלא הגידה לו רבקה מעולם הנבואה אשר אמר ה' לה ורב יעבוד צעיר, כי איך היה יצחק עובר את פי ה' והיא לא תצלה. והנה מתחלה לא הגידה לו דרך מוסר וצניעות, כי ותלך לדרוש את ה', שהלכה בלא רשות יצחק, או שאמרה "אין אנכי צריכה להגיד נבואה לנביא כי הוא גדול מן המגיד לי"...

רמב"ן כותב כאן במפורש שרבקה קיבלה נבואה לאחר שהלכה לדרוש את ה'. איך הדברים מסתדרים עם דבריו בראשית כ"ה שדרישת ה' לעולם באה במשמעות של תפילה? הסבר מפורש לכך עולה בפירושו לשמות י"ח, טו, כאשר רמב"ן מסביר את משמעות המושג 'דרישת אלוהים' שבדברי משה ליתרו. בהמשך אדון בקטע זה בהרחבה אך כעת אצטט רק את מה שרלוונטי לענייננו:

...וכן "ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה" (מל"ב ח' ח), **שיתפלל עליו ויודיענו אם נשמעה תפלתו**, וכן "ותלך לדרוש את ה'" (בראשית כ"ה כב), כמו שפירשתי שם.

9 מכאן ואילך הקטע הוא הוספה שהוסיף רמב"ן בארץ ישראל. ראו עופר ויעקבס (לעיל, הערה 2), עמ' 201.

דברים אלו של רמב"ן מדייקים את שיטתו באשר למונח 'דרישת ה'. אכן, לטענתו, דרישת ה' היא בעיקר תפילה אך כאשר היא נעשית אל מול הנביא או באמצעות הנביא, היא כוללת גם בקשה שהנביא יתפלל וגם תשובה של הנביא אם נשמעה התפילה. רמב"ן מדגיש שדרישת ה' היא לא שאלת עתידות כשלעצמה אלא תפילה של הנביא לה' על צרה שעוברת על האדם, כאשר שמיעת התפילה, כוללת גם את תשובת ה' לנביא. על פי רמב"ן רבקה הלכה לבקש מהנביא שיתפלל בעדה, עקב הסבל שסבלה מההיריון ("וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקִרְבָּהּ וַתֹּאמֶר אִם כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי") ותפילת הנביא כללה גם הסבר מה' מה המשמעות של מציאות זו. יש להדגיש שמהפסוקים שציטט רמב"ן בפירושו לבראשית כ"ה עולה במפורש שדרישת ה' אינה רק באמצעות נביא ולא תמיד זוהי תפילה שלאחריה מופיעה תשובה אלוהית. רק כאשר מדובר על נביא יש מקרים בהם לאחר התפילה של הנביא, הוא גם מקבל תשובה מאת ה'. עוד יש לציין למודל מעט אחר באשר ליחס שבין התפילה לנביא העולה מפירושו לויקרא כ"ו, יא, בדבריו הידועים על היחס בין נביאים לרופאים:

והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים, לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם, ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר (שמות ט"ו, כו) כי אני ה' רופאך. וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרה עון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים, כענין חזקיהו בחלותו (מל"ב כ' ב-ג). ואמר הכתוב (דה"ב ט"ז, יב) גם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים, ואילו היה דבר הרופאים נהוג בהם, מה טעם שיזכיר הרופאים, אין האשם רק בעבור שלא דרש השם. אבל הוא כאשר יאמר אדם, לא אכל פלוני מצה בחג המצות כי אם חמץ. אבל הדורש השם בנביא לא ידרוש ברופאים. ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו.

רמב"ן מסביר שבימי הנבואה צדיקים שחטאו נענשו ונעשו חולים, ובמקרה כזה הם פנו אל הנביא שיתפלל עליהם. הדוגמה שהוא בוחר להביא כאן היא מחלתו של חזקיהו ותפילתו במלכים ב פרק כ':

(א) בַּיָּמִים הָהֵם חָלָה חִזְקִיָּהוּ לְמוֹת וַיָּבֵא אֱלֹהֵי יִשְׁעֵיהוּ בֶן אָמוֹץ הַנְּבִיא וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' צוּ לְבִיתְךָ כִּי מֵת אַתָּה וְלֹא תִחְיֶה. (ב) וַיִּסַּב אֶת פָּנָיו אֶל הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל אֶל ה' לֵאמֹר. (ג) אָנָּה ה' זָכַר נָא אֶת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בְּאֵמֶת וּבְלִבָּב שָׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשִׂיתִי וַיִּבֶן חִזְקִיָּהוּ בְּכִי גְדוֹל. (ד) וַיְהִי יִשְׁעֵיהוּ לֹא יִצָּא הָעִיר חָצַר הַתִּיכְנָה וַדְּבַר ה' הָיָה אֵלָיו לֵאמֹר. (ה) שׁוּב וְאִמְרָתְךָ אֶל חִזְקִיָּהוּ נְגִיד עַמִּי כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי דָוִד אָבִיךָ שְׁמַעְתִּי אֶת תְּפִלָּתְךָ רְאִיתִי אֶת דַּמְעָתְךָ הַנְּגִי רָפָא לְךָ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי תַעֲלֶה בֵּית ה'. (ו) וְהִסְפַּתִּי

עַל יְמִידָה חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמִכֶּפֶר מֶלֶךְ אֲשׁוּר אֲצִילָךְ וְאֵת הָעִיר הַזֹּאת וְגַנּוּתֶי עַל הָעִיר  
הַזֹּאת לְמַעַן וּלְמַעַן דָּוָד עַבְדִּי.

גם במקרה זה ישנה תפילה וישנו נביא, אולם בניגוד למקרה של רבקה ומשה ששם הנביא הוא זה שהתפלל, כאן התפילה היא של חזקיהו עצמו, והנביא מבשר לו לאחר מכן שתפילתו התקבלה.

### 3. דרישת ה' בפירושו של רמב"ן לספר שמות ולספר דברים

#### 3.1. שמות י"ח

לעיל ראינו את סוף דבריו של רמב"ן בפירושו לשמות י"ח, טו. נתבונן כעת בקטע כולו:

(טו) כי יבא אלי העם לדרוש אלהים - השיב משה לחותנו צריכים הם שיעמדו עלי זמן גדול מן היום, כי לדברים רבים באים לפני, כי יבא אלי העם לדרוש אלהים, להתפלל על חוליהם ולהודיעם מה שיאבד להם, כי זה יקרא "דרישת אלהים", וכן יעשו עם הנביאים כמו שאמר (שמ"א ט' ט) "לפנים בישראל כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלהים לכו ונלכה עד הרואה", "וכן ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה" (מל"ב ח' ח), שיתפלל עליו ויודיענו אם נשמעה תפלתו, וכן "ותלך לדרוש את ה'" (בראשית כ"ה, כב), כמו שפירשתי שם.<sup>10</sup>

ניתן לשים לב שבקטע זה רמב"ן מוסיף, למעשה, פירוש נוסף ל"דרישת אלוהים": לא רק להתפלל אלא גם פנייה לנביא "להודיעם מה שיאבד להם".<sup>11</sup> בהקשר זה הוא מביא את הפסוקים

10 רמב"ן חוזר על פירושו, לפיו משה תיאר ליתרו שלושה תפקידים: הודעת המצוות, תפילה ושפיטה, בפירושו לדברים א', יב: "וטעם טרחכם ומשאכם וריבכם - על דרך הפשט רמז משה רבינו להם שלשת הדברים שאמר ליתרו שהיה הוא עושה לעם כמו שפירשתי שם (שמות, י"ח טו). והזכיר לישראל ברמז, אמר 'טרחכם' כנגד והודעתי את חוקי האלהים ואת תורותיו (שם, שם טז), כי טורח גדול היה ללמד ליוצאי מצרים החוקים והתורות ופירושים וביאורים וסודם. והזכיר 'משאכם' כנגד לדרוש אלהים (שם פסוק טו), שהוא ענין תפלה שמתפלל עליהם, והוא מלשון ונשאת תפלה (מל"ב יט, ד), 'ואל תשא בעדם רנה ותפלה' (ירמיהו ז', טז). 'וריבכם', כפשוטו עניני המשפטים. ואמר 'הבו לכם אנשים חכמים ונבונים ויודעים' על הדיינין בלבד, אבל אמר סתם 'ואשימם בראשיכם' דרך ענוה".

11 שעוועל במהדורתו, **פירוש רמב"ן**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ט, עמ' שעט, מצייין שיש כתיב יד שגורסים כאן "ולהודיעם מה שידבר להם". לפי נוסח זה משפט זה מקביל למה שקובע רמב"ן בהמשך הקטע שהנביא מתפלל ואחרי זה מודיע אם התפילה התקבלה. אולם ברוב רובם של כתיבי היד של רמב"ן הגרסה היא "להודיעם מה שיאבד להם" וכך גם עולה מההקשר, מהבאת הפסוקים מספר שמואל. כך בכת"י פולדא ספריית המדינה qu A2 (ס' 2141), פרמה 3258 (ס' 13945), פריס, הספרייה הלאומית Heb. 223 (ס' 4261); פריס, הספרייה הלאומית Heb. 224 (ס' 4262) - המייצגים כולם את מהדורה קמא. כך גם בניו יורק 869 (ס' 24093); מינכן 138 (ס' 1188); רומא A4 44 (ס' 1291); אוקספורד בודלי Opp.

בשמואל על סיפור האתונות אותן מחפש שאול כאשר נערו מציע ללכת אל הנביא, "לדרוש אלוהים" (שמואל א ט', ט). מההקשר שם נראה שהם אינם מגיעים לנביא על מנת שיתפלל בעדם אלא בשביל שיעזור להם למצוא את אבדתם. נראה, אם כן, שרמב"ן חזר בו בקטע זה מהקביעה ההחלטית בפירושו לבראשית כ"ה שדרישת ה' היא אך ורק תפילה. בנוסף יש לשים לב שבהקשר של תפילה רמב"ן מביא פסוקים נוספים שהוא לא הזכיר בפירושו לבראשית כ"ה. רמב"ן מזכיר את סיפור צרעתו של מלך ארם ששלח את חזאל לדרוש בנביא (מלכים ב ח', ח):

"וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל חֲזַהְיָל קַח בְּיָדְךָ מִנְחָה וְלֵךְ לִקְרֹאת אִישׁ הָאֱלֹהִים וְדַרְשֵׁתָּ אֶת ה' מֵאוֹתוֹ לֵאמֹר הָאֲחִיָּה מִחֲלֵי זֶה". רמב"ן מסביר שהכוונה היא שהנביא יתפלל עליהם ורק אחרי זה יודיע להם אם התפילה התקבלה. פירוש זה, בוודאי ביחס לחזאל, נראה מחודש. קל יותר היה להניח, לכאורה, שהמלך חזאל ראה בו סוג של קוסם דורש עתידות. יש בכך כדי ללמד שרמב"ן מתאמץ לחזק את טענתו העקרונית ששאיילה בה' אינה שאלת עתידות כשלעצמה אלא תפילה.<sup>12</sup>

### 3.2. דברים י"ג

רמב"ן מתייחס לנושא זה פעם נוספת בפירושו לדברים י"ג, ה אלא שמפירושו שם נראה שרמב"ן סובר שדרישת ה' משמעה, בעיקר, הגדת העתידות:

(ה) אחרי ה' אלהיכם תלכו - היא מצוה שנלך אחר עצתו וממנו לבדו נדרוש כל נעלם ונשאל כל עתיד, כענין ותלך לדרוש את ה' (בראשית כ"ה, כב), כי יבא אלי העם לדרוש אלהים (שמות י"ח, טו). וכן יעשו ישראל עם הנביאים, האין פה נביא לה' ונדרשה את ה' מאותו (מל"ב ג' יא).

רמב"ן מפרש את המצווה ללכת אחרי ה' במשמעות של "נדרוש כל נעלם ונשאל כל עתיד" והוא מצטט את הפסוקים הן בבראשית כ"ה ביחס לרבקה, והן בשמות י"ח ביחס למשה ויתרו, פסוקים שבפירושו במקומם הוא קבע חד משמעית שהם אינם כוללים את שאלת העתיד כשלעצמה. יושם לב גם לכך שרמב"ן בקטע זה אינו מזכיר כלל את עניין התפילה!

33 (ס' 16375) - המייצגים כולם את מהדורה בתרא. ראו יעקבס ועופר (לעיל, הערה 2), עמ' 84-89. כך מופיע גם בפירושו של רבנו בחיי לפסוקים אלו: "באור הכתוב, צריכים הם שיעמדו לפני זמן גדול מן היום, לפי ששואלין ממני ענינים רבים, יש מהם באים לפני שאתפלל על חוליהם, ויש מהם באים לפני שאודיעם מה שיאבד מהם, וכן מצינו דרישת אלהים בשני ענינים אלו..."

12 בפירוש בית היין על פירוש רמב"ן לתורה, ירושלים 2000, עמ' שכו כתב שדבריו של רמב"ן בפירושו לשמות כאן הם למעשה צירוף של פירושו בבראשית כ"ה שדרישת ה' זו תפילה עם פירוש רש"י שם שדרישת ה' היא "לדרוש מה יהיה בסופה". אולם אין נראים דבריו. כפי שהראיתי, כבר בפירושו לבראשית כ"ז, ד רמב"ן כותב שהתפילה של הנביא הובילה לתשובה מאת ה'. רמב"ן בפירושו כאן רק מדגיש שפעמים שדרישת ה', שהיא תפילה, כוללת גם תגובה אלוהית אולם בכל מקרה הדרישה היא לעולם תפילה.



כיצד יש להסביר את היחס בין דבריו כאן לבין פירושו לבראשית ושמות?<sup>13</sup> על פניו נראה שרמב"ן שינה את דעתו, כאשר למעשה זו פעם שנייה שהוא חוזר בו, שהרי, כפי שראינו, כבר פירושו לשמות י"ח שונה מפירושו לבראשית. ואכן, יושם לב שרמב"ן כאן מוסיף עוד פסוק אחד, שלא הוזכר בפירושו לעניין זה עד כה, סיפור מלחמת ישראל בארם במלכים ב ג', יא, כבר ראינו לעיל שרשב"ם בפירושו לבראשית כ"ה הביא פסוקים אלו כהוכחה לפירושו שרבקה הלכה לדרוש בנביא לגבי העתיד. כאן נראה שרמב"ן 'גילה' פסוקים אלו,<sup>14</sup> וייתכן שהם אכן גרמו לו לחזור בו, בסופו של דבר, משום שקשה לפרשם באופן אחר מלבד ניסיון לגלות, באמצעות נביא, מה צופן העתיד וללא קשר לתחינה ותפילה.<sup>15</sup>

#### 4. "תמים תהיה עם ה' אלהיך"

בפירושו לדברים י"ח רמב"ן מאריך בשאלת תפקידו של הנביא אל מול הקוסמים למיניהם. הפסוקים בדברים י"ח, ט-כב, עוסקים באיסור ללכת אחרי תועבות הגויים. החלק הראשון של

13 מספר פרשנים בני זמננו התייחסו לסתירה זו בדברי רמב"ן אך לא הציעו לכך הסבר. כך בפירוש רמב"ן, מהדורת זכרון יצחק, ניו יורק תשי"ט, עמ' קט; פירוש רמב"ן על התורה לרבנו משה ב"ר נחמן ז"ל, עם ביאור 'טוב ירושלים' ופירוש 'פני ירושלים', ירושלים תשמ"ה, עמ' שכד; ביאור בית היין (ראו לעיל, הערה 12) עמ' שכו. ניתן היה להציע שלמעשה אין סתירה בין דבריו בפירושו כאן לבין פירושו לבראשית ובשמות, מכיוון שגם כאן הכוונה היא למעשה לתפילה של נביא ולתשובה של ה' אל הנביא. אולם הצעה זו נראית לי קשה: בפירושו לבראשית כ"ה רמב"ן הדגיש שדרישת ה' היא בעיקר תפילה. הפסוקים שהוא ציטט שם כוללים גם מקרים בהם הנביא כלל אינו מעורב והאדם אינו מקבל תשובה על פנייתו. כל מה שטען רמב"ן הוא שדרישת ה' כוללת גם מקרים של תפילה לה' מאת הנביא המקבל לאחר מכן תשובה. יוצא שלדעתו המשמעות הפשוטה של דרישת ה' היא תפילה. לעומת זאת בקטע שלפנינו, כפי שהדגשתי, רמב"ן כלל אינו מזכיר את התפילה ולעומת זאת הוא מפרש שדרישת ה' היא שאלת העתיד. יעקבס עסק בשאלת ההיכרות של רמב"ן עם פירוש רשב"ם, והגיע למסקנה שפירושו של רשב"ם לא היה לפני רמב"ן, לא בספרד וגם לא כאשר הגיע לארץ ישראל. ראו: י' יעקבס, 'האם הכיר רמב"ן את פירוש רשב"ם לתורה', מדעי היהדות 46, תשס"ט, עמ' 85-108. אין צורך להניח, אם כן, שדבריו של רמב"ן כאן נאמרו בעקבות פירושו של רשב"ם.

15 ואומנם רב ניסים מגירונדי, דרשות הר"ן, הדרוש השני ד"ה "ואחרי יודעה" (מהד' מכוון שלם ירושלים, ירושלים תשל"ז, עמ' כד) בהתייחסו לפירושו של רמב"ן לבראשית כה מקשה עליו מפסוקים אלו: "ואחרי יודעה כי אין דרך נשים לה, הלכה לדרוש את ה' מפי נביאים, או התבודדה בעצמה בענין יחול רוח ה' לפעמה, ויגידנה מה יהיה בסופה כדברי רש"י ז"ל (שם), כלומר שנכספה לדעת מה שמורה עליו הענין הזר ההוא. ואף על פי שהרמב"ן ז"ל (שם) לא נתחוויר בפירושו, מצד שאמר כי לא מצא דרישה אל השם רק להתפלל, כטעם דרשתי את ה' (תהלים ל"ד ה), דרשוני וחיו (עמוס ה' ד), חי אני אם אדרש לכם (יחזקאל כ', ג), לפי הנראה נשמט ממנו מקרא שכתוב (מל"ב ח', ח) ויאמר המלך אל חזהאל קח בידך מנחה ולך לקראת איש האלהים ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה, וכתוב גם כן (שם א', ב) לכו דרשו בבעל זבוב אלהי עקרון אם אחיה מחלי זה, ואלה הדרישות אינן אלא לדעה מראשית אחרית, ואף זו כן, כי נכספה לדעת מה שמורה עליו זה הענין הזר הקורה אליה".

הפרשיה שם (ט-יד) מעמיד את האיסור ללכת אחר תועבות הגויים מול הצו 'תמים תהיה עם אלהיך'. החלק השני (טו-כב) מתמקד בניגוד שבין הגויים השומעים אל הקוסמים למיניהם לעם ישראל השומע אל הנביא. בפסוק טו נאמר:

פִּי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲתָה יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל מְעַנְנִים וְאֶל קְסָמִים יִשְׁמְעוּ וְאֲתָה לֹא כִּן נָתַן לָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ. נְבִיא מִקְרָבָה מֵאֲחִיךָ כְּמִנִּי יָקִים לָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן.

את ההבחנה בין נביא ה' לקוסמים, ואת הצו 'תמים תהיה', ניתן להבין בשתי צורות. אפשרות אחת שעיקר הניגוד אותו יוצרת כאן התורה הוא בשאלת מושא הנבואה. השמיעה אל הקוסמים היא שמיעה לאור בקשת ישועה כזו או אחרת או ידיעת העתיד וכדומה, ואילו השמיעה אל הנביא היא שמיעת דבר ה' ורצונותיו מבני האדם. הנביא הוא לא מקור ישועה אלא מקור סמכות. בדרך זו הלך רש"י בפירושו שם:

תמים תהיה עם ה' אלהיך - התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו.<sup>16</sup>

אולם אפשר גם להבין ש'תמים' בהקשר זה יתפרש כדרישה לשלמות דתית המנותקת מתועבות הגויים ודבקות בה' בלבד. לפי פירוש זה, עיקר ציווי התורה מוסב לכתובת אליה פונים אך מושא הפנייה אינו שונה מהותית.<sup>17</sup> רמב"ן מפרש בעיקרון כדרך השנייה, אך מדגיש גם את ההיבט של שמיעת רצון ה'. תחילה הוא מאריך בבעייתיות שבהליכה אל הקוסמים ובטענה שעל אף שיש להם ידיעה מסוימת באשר לעתיד על פי הכוכבים והשפלים ושרי המעלה, אין כל דבריהם אמת ולא יודיעו כל הצריך "אבל הנבואה תודיע חפץ השם ולא יפול דבר מכל דבריה". שני דברים מבדילים, על פי רמב"ן, בין נביא ה' לבין הקוסם. עניין אחד הוא שהנבואה מודיעה את חפץ ה', מה שאין כן הקוסמים. בנקודה זו ההבדל בין הנביאים לקוסמים אכן נוגע למושא הנבואה. העניין השני הוא "ולא יפול מכל דבריה". הנבואה, כפי שהוא מאריך שם, אכן עוסקת בידיעת העתידות, וההבדל בינה לבין הקוסמות הוא שהיא אמת גמורה. לאור זאת הוא ממשיך ומפרש את "תמים תהיה":

16 על דברי רש"י הללו, ראו: א' גרוסמן, **אמונות ודעות בעולמו של רש"י**, אלון שבות תשס"ח, עמ' 117.  
17 כך פירש רד"צ הופמן, ספר דברים, תל אביב תשכ"א, עמ' שנח שמניח שהתורה בעיקר מכוונת לכך שאתה, בניגוד לגויים, תדע את העתידות ע"י נביאים ואורים ותומים. עיינו שם שלשיטתו הוא מתלבט מדוע אין התורה מזכירה בהקשר זה את האורים והתומים. בדומה לכך הבין גם ב' אופנהיימר, **הנבואה הקדומה בישראל**, ירושלים תשל"ג, עמ' 284-285 שטען כי הנביא כאן מצטייר כבעל מופתים עממי והתורה מייעדת מקום לגיטימי למאנטיקה (ניבוי עתידות) ולמאגיה בעצם זה שהיא מעמת את הנביא עם המעוננים והקוסמים. אולם בהמשך דבריו הוא מעיר שאכן עיקר תפקידו של הנביא כפי שעולה מפרשה זו הוא למסור את דבר ה'.

וטעם תמים תהיה עם ה' אלהיך – שנייחד לבבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות, מנביאיו או מאנשי חסידיו רצוני לומר אורים ותומים. ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלהי האלהים עליון על הכל היכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו מפר אותות בדים וקוסמים יהולל. ונאמין שכל הבאות תהיינה כפי התקרב האדם לעבודתו. ולפיכך אחר אזהרת שאלת העתידות מקוסם ודורש בעד החיים אל המתים אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, ולא תירא ממגיד עתיד אבל מנביאו תדרוש ואליו תשמע. וזה דעת אונקלוס, שלים תהא בדחלתא דה' אלהך, שלא תהיה חסר ביראתו, כי "תמים" הוא השלם בדבר, כמו שה תמים (שמות י"ב, ה) שאין בו מום ושום חסרון. וזו מצות עשה, וכבר הזכרתי זה בפסוק והיה תמים (בראשית י"ז, א).

בקטע זה רמב"ן מדבר במפורש על כך שחלק מתפקידו של הנביא הוא דרישת העתידות. לכאורה פירוש זה מתאים לשיטתו בפירושו לספר דברים שהמונח 'דרישת ה' כולל הגדת העתיד. אלא שיושם שם לב שרמב"ן כאן אינו מזכיר את הפסוקים השונים בהם מופיע הביטוי 'דרישת ה'. המשפט "ממנו לבד נדרש העתידות" הוא לשונו של רמב"ן ואין הוא טוען כאן שזה פירוש המונח 'דרישת ה' בתנ"ך. רמב"ן עושה כאן שימוש במונח הרווח 'דרישה' אך מבלי לטעון שזה המשמעות המקראית. אומנם קטע פירוש זה מקורו, ככל הנראה, בהשגותיו של רמב"ן לספר המצוות, שכפי המקובל,<sup>18</sup> נכתב עוד לפני כתיבת פירוש רמב"ן לתורה, ולכל הפחות בתחילת עבודתו על הפירוש. בהשגותיו לספר המצוות מופיע קטע פירוש ארוך המתייחס למצווה "תמים תהיה עם ה' אלהיך" ורמב"ן עשה שימוש חוזר בקטע זה בשני מקומות, בפירושו לדברים י"ח ובפירושו לבראשית י"ז. אצטט להלן רק את הקטעים המקבילים בין ההשגות ובין פירושו לדברים י"ח:

18 ראו ישראלי (לעיל, הערה 5), עמ' 52.

השגות הרמב"ן לספר המצוות לרמב"ם שכחת העשין	רמב"ן דברים י"ח
<p>מצוה שמינית שנצטוינו להיות לבבנו תמים עמו ית' והוא שנאמר (שופטי' יח) תמים תהיה עם י"י אלהיך. וענין הצוואה הזאת שנייחד לבבנו אליו לבדו ית' ושנאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד <b>וממנו לבדו נדרוש הבאות מנביאיו או מאנשי חסידיו ר"ל אורים ותומים</b>. ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם ולא נבטח שיבאו דבריהם על כל פנים. אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים כי הוא משנה מערכת הככבים והמזלות כרצונו, מפר אותות בדים וקוסמים יהולל [ישעי' מד],</p> <p>ונאמין שכל הבאות תהיינה אלינו כפי התקרבו לעבודתו...</p>	<p>וטעם תמים תהיה עם ה' אלהיך - שנייחד לבבנו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל והוא היודע אמתת כל עתיד, <b>וממנו לבדו נדרוש העתידות, מנביאיו או מאנשי חסידיו רצוני לומר אורים ותומים</b>. ולא נדרוש מהוברי שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלהי האלהים עליון על הכל היכול בכל משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו מפר אותות בדים וקוסמים יהולל.</p> <p>ונאמין שכל הבאות תהיינה כפי התקרבו האדם לעבודתו</p>

כפי שראינו בהרחבה לעיל, כאשר כתב רמב"ן את פירושו לבראשית הוא סבר ש'דרישת ה' משמעה תפילה בלבד. אולם מסתבר שכל זה נכון ביחס למשמעות המקראית של המונח. בפועל, כפי שגם כתב רמב"ן בפירושו לבראשית כ"ז, ד שראינו לעיל, תפקיד הנביא הוא גם לבשר על העתיד. מסתבר, אם כן, שכאשר רמב"ן עושה שימוש בלשונו האישית, הוא מזכיר את מונח 'דרישת העתיד' בהקשר של נביא, גם בשלב בו הוא סבר שבמקרא הלשון הזו באה במשמעות של תפילה בלבד.

## 5. סוף דבר

כפי שצינתי בראשית המאמר, רמב"ן עבד על פירושו לתורה במשך שנים רבות, וכדרכם של חכמים רבים גם רמב"ן חזר ושינה את דעתו בפירושו השונים לתלמוד ולתורה, ופעמים רבות תיקן את דבריו. אולם המקרה שלפנינו מלמד שאין כך פני הדברים תמיד. הדיון בפירושו לביטוי 'דרישת ה'' הראה שרמב"ן שינה את דעתו פעמיים לאורך השנים, אך לא טרח, מסיבות שאינן ידועות לנו, לחזור ולשנות את דבריו בפירושו לספר בראשית ולספר שמות. החוקרים שעסקו בשינוי דעתו של רמב"ן לאורך חייו, הדגישו בדרך כלל את השינויים בין החיבורים השונים<sup>19</sup> ואת ההוספות שהוסיף בתקופות מאוחרות לפירושו לאחר שחתם את המהדורה

19 ראו: ע' ישראלי, 'מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירושו הרמב"ן לתורה', תרביץ עט, ד, תשע"ד, עמ' 477-506; הנ"ל, 'מדרשת "תורת ה' תמימה" לפירוש התורה - אבני דרך ביצירתו של הרמב"ן',

הראשונה. עופר ויעקבס ציינו גם למספר מקומות בפירושו לתורה שכבר במהדורה הראשונה רמב"ן מציין שהוא הוסיף לפירושו, על ידי שימוש בלשונות "ושוב מצאתי" וכדומה. אולם הדוגמה שנידונה במאמר זה מלמדת על שינויים והוספות בחלקים מאוחרים יותר של פירושו לתורה כאשר רמב"ן לא חזר ותיקן את דבריו בחלקים המוקדמים יותר לפירושו.

## המילה המנחה בכתיבת הפרשן: חשיפת אמצעי ספרותי בפרשנות ר' יוסף חיון לספר תהלים\*

### א. מבוא

המילה המנחה היא אמצעי ספרותי המופיע בתנ"ך אשר זכה להתייחסות רבה יחסית במחקר ובפרשנות המודרנית. ההגדרה המקובלת שלה, על אף קשיים שנחשפו בה, עודנה זו שניתנה לה בידי יוצר המונח, מרדכי מרטין בובר: "בשם 'מלה מנחה' מציינים אנו מלה או שורש לשוני, החוזרים בתוך טכסט או רצף-טכסטים או מסכת-טכסטים חזרה רבת-משמעות: המתחקה על חזרות אלה – משמעות אחת של הטכסטים מתפענחת או מתבהרת לפניו, או, מכל מקום, מתגלית לו ביתר שאת"<sup>1</sup>. לצד המיון הפנימי של התופעה הכלול בהגדרה – על פי המרחק הטקסטואלי בין הופעותיה החוזרות של המילה המנחה, יש חשיבות גם למיון אחר שלה, על פי תדירות הופעת המילה החוזרת. במאמר שפרסמתי לאחרונה בכתב העת הזה<sup>2</sup> הצעתי לשם כך את המינוח "המילה המנחה התדירה" ו"המילה המנחה הנדירה". וכך הצגתי את שני המונחים:

במיון המילים המנחות על פי תדירות הופעתן נקרא לסוג האחד "המילה המנחה התדירה", כלומר כמות הופעתה של המילה מושכת את תשומת לבו של הקורא, והוא נותן דעתו לחפש משמעות לחזרותיה התכופות של המילה, בדרך כלל על פני רצף טקסט קטן. ואילו הסוג השני, שאותו נכנה "המילה המנחה הנדירה", כוחו לא בכמותו אלא באיכותו; דהיינו, מילה נדירה מופיעה במקום אחד, והקורא נזכר שהוא כבר נתקל בה במקום אחר. נדירות זו גורמת לו להתייחס אל שתי ההופעות כאחת ולנסות לחפש משמעות המעניקה פשר לקישור הנוצר בין שני מקומות הופעתה.<sup>3</sup>

\* בהכנת המחקר שביסוד המאמר נסתייעתי בתרומתה הנדיבה של קרן "בית שלום", ותודתי נתונה לה. בזכותה התאפשר לי להסתייע בעוזר המחקר מר אמתי שוה, ואני מודה לו על מלאכתו המשובחת באיסוף הנתונים של הביאור לשירי המעלות ובניתוחם.

1 מ"מ בובר, 'סיגנון המלה-המנחה בסיפורי התורה', דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי-סגנון במקרא, ירושלים תשכ"ד (תשל"ח), עמ' 284.

2 ע' פריש, 'פרק נוסף במשנת נחמה: המילה המנחה', מגדים, נז, תשע"ח, עמ' 101-124.

3 שם, עמ' 102.

ועוד הצגתי שם סוג שלישי של מילים מנחות, "המילה המנחה המורכבת":

לצד שתי דרכי ההופעה העיקריות מצויה דרך הופעה שלישית, המורכבת משילוב של שתי קודמותיה: שני טקסטים מלוכדים מכוח מילה מנחה החוזרת ונשנית בהם הרבה, ושניהם מתקשרים זה לזה מכוח העובדה שמדובר באותה מילה מנחה.<sup>4</sup>

במאמר זה בכוונתי להציג ולנתח את הופעת המילה המנחה בכתבתו הפרשנית של פרשן המקרא. לא מדובר בחשיפת הפרשן את התופעה בפסוקי המקרא, אלא בהימצאותה בחלקתו הפרטית, בכתבתו הפרשנית. המפרש הנדון הוא ר' יוסף חיון (לקמן: ר"ח), מנהיג קהילת יהודי ליסבון במחצית השנייה של המאה החמש עשרה, תלמידו של ר' יצחק קנפנטון, וכנראה מורו של ר' יצחק אברבנאל.<sup>5</sup> באפיינו את דרכו הפרשנית של ר"ח קבע גרוס: "שלמות, יסודיות ושיטתיות, כל המאפיינים הללו מונחים ביסוד פירושו של חיון, והדבר ניכר מכל זווית ראייה, למן ההקדמות לסוגיה... ועד פירושו לפסוקים ולמלים".<sup>6</sup> בהמשך דיונו הוסיף, שכמוטיב העיקרי והמיוחד ביצירתו הפרשנית של ר"ח היה בוחר ב"דבקותו בעיקרון השולל את המונח הפרשני המכונה 'כפל עניין במלים שונות', והתמדתו בכך".<sup>7</sup> אליצור הסיט את המוקד משלילת מילים נרדפות לשלילת חזרה עניינית בפסוק, וכלשונו: "חיון אינו שולל סינונימיה, אלא חזרה כפולה ו'מיותרת' על אותו 'עניין', אפילו אם נבחרו 'מילות אחרות'.<sup>8</sup>

את קיומה של התופעה הספרותית הנדונה במאמר הזה הצגתי לראשונה בהרצאה על פרשנותו של ר"ח למזמור ב' בתהלים, ובה ניסיתי להוכיח עד כמה התופעה בולטת לכל אורך ביאורו לאותו מזמור.<sup>9</sup> שם לקוחה המילה המנחה מלשון המזמור, "על ה' ועל משיחו" (פס' ב),

4 שם, עמ' 103; וראו עוד בעמ' 104.

5 ראו עליו: א' גרוס, ר' יוסף בן אברהם חיון: מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת-גן תשנ"ג; א' שושנה ומ"א צפור, פירוש לספר יחזקאל לרבנו יוסף ב"ר אברהם חיון הנשיא, ירושלים תשס"ו, א, "מבוא", עמ' 13-62; י' קאפח, הפרוש לתהלים של רבי יוסף ב"ר אברהם חיון: ניתוח הדרך הפרשנית, בצירוף מהדורה מדעית מבוארת של מבחר מזמורים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשע"א; י' אליצור, שיטתו הפרשנית של ר' יוסף חיון בפירושו למקרא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשע"ה; י' קאפח, פירוש לתהלים לרבנו יוסף חיון, ירושלים תשע"ו, "מבוא", עמ' 1-23; A. Gross, 'Hayyun', *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, 11, Berlin and Boston 2015, cols. 434-435. תודתי נתונה לכל מי שקדמוני בחקר שיטתו הפרשנית של ר"ח, והפירות הטובים של מחקריהם שימשו לי נקודת מוצא יעילה וגם משענת איתנה.

6 גרוס (לעיל, הערה 5), עמ' 47.

7 שם, עמ' 66.

8 אליצור (לעיל, הערה 5), עמ' 111; ועיינו: עמ' 108-115; והשוו: קאפח, עבודת ד"ר (לעיל, הערה 5), עמ' 148-150.

9 ע' פריש, 'לדרכו של ר' יוסף חיון בפרשנותו לתהלים (לאור פירושו למזמור ב')', הרצאה בכנס הבין-לאומי "יהודי פורטוגל והתפוצה היהודית ספרדית-פורטוגלית", אוניברסיטת פורטו, י"ט בתמוז תשע"ח

והיא חוזרת בביאורו לפסוקים ג, ד, יא ו-יב, ומשמשת יסוד למוטיב החוזר לכל אורך ביאורו למזמור - יחס העמים לה' ולמלך ישראל. משמעותית במיוחד נקיתת המונח "משיחי" בביאורו לפס' ו ("עתה יפרש מה שידבר אליהם: איך תחשבו לבטל מלכות משיחי..."), אף שבפסוק זה מנהיג ישראל מכונה "מלכי" ("וְאֶנִּי נִסְכָּתִי מִלְכֵי עַל צִיּוֹן הָרַקְדָּשִׁי"). המרת "מלכי" שבכתוב ב"משיחי" נובעת ככל הנראה מנאמנותו של רי"ח למילה המנחה החוזרת לאורך ביאורו למזמור.

המאמר הנוכחי, המשקף את ממצאיו של מחקר חדש, מיועד להצביע על כך שלא מדובר במקרה חד-פעמי אלא במאפיין מובהק של פרשנות רי"ח, לכל הפחות בספר תהלים. תחילה תוצגה שלוש דוגמאות מרחבי פרשנותו לספר השלם, ולאחר מכן יסקרו וינתחו ממצאי הבדיקה השיטתית של פרשנותו לשירי המעלות (מזמורים ק"כ-קל"ד). בין שני החלקים האלה נדון בקצרה ברכיב מסוים של ביאורו ובחשיבותו לנושא הנדון.

המאמר מבקש אפוא לתרום בראש ובראשונה לחקר פרשנותו של ר' יוסף חיון בהצביעו על תופעה בכתובתו הפרשנית שלא אובחנה עד כה.<sup>10</sup> כמו כן הוא אמור לתרום תרומה משנית לחקר המילה המנחה בהדגימו את השימוש בה מחוץ למקרא, במקרה זה - בכתובתו של פרשן המקרא, וכן הוא אמור לתרום תרומה מסוימת להבנתם של מזמורי תהלים אחדים.

## ב. שלוש דוגמאות פותחות

נעיין בביאוריו של רי"ח לשלושה מזמורים שונים בספר, ובאמצעותם נבקש להתרשם מן התופעה המדוברת. עיוננו בדוגמה הראשונה יהיה ארוך ומפורט, אך קצר המצע מלהאריך כך גם בשתי הדוגמאות האחרות, ובהן יוצג הממצא בקצרה.

### 1. מזמור ג': רב"ב ויש"ע

שני שורשים בולטים בהופעתם החוזרת ונשנית לאורך ביאורו של רי"ח למזמור ג', מזמור שעל פי הכתובת שבראשו אמרו דוד "בברחו מפני אבשלום בנו", והם השורשים רב"ב ויש"ע.<sup>11</sup>

(2 ביולי 2018). הכנס נערך מטעם מרכז דהאן שבאוניברסיטת בר-אילן, המכללה האקדמית אשקלון ואוניברסיטאות ליסבון ופורטו. לנוסח מורחב ומעודכן של ההרצאה ראו: 'לדרכו הפרשנית של ר' יוסף חיון - לאור פירושו למזמור ב' בתהלים', אורשת י [בדפוס].

10 האם מדובר בחזרה אקראית של מילים או במעשה מכוון של הכותב? בכך נדון בפרק ה של המאמר: "סיכום הממצאים ומסקנות", רק לאחר שנתוודע לממצאים שיועלו לאורך המאמר.

11 ניתן לציין שורשים נוספים, כגון צר"ר, אך בדוגמאות פותחות אלה המטרה אינה לסקור את כל המילים המנחות שניתן לזהות בביאור המזמור, אלא להצביע על עצם קיום התופעה תוך הצגת דוגמאותיה הבולטות. אשר לצר"ר ניתן לציין, שעל אף 11 הופעותיו (והן כמחצית מההופעותיהם של שני השורשים הנדונים, רב"ב ויש"ע, אשר מופיעים 23 ו-20 פעמים) בביאורו של רי"ח למזמורנו, 9 מהן מצויות בפסוק



**רב"ב** בולט בהופעותיו בביאור פס' ב (11 מופעים)<sup>12</sup>, פסוק שבו כבר בלשון הכתוב נזכר השורש פעמיים: "מה רבו... רבים קמים עלי", ועוד הוא מופיע פעמיים בביאור פס' ג וארבע פעמים בביאור פס' ז - שני פסוקים שגם בלשונותיהם מצוי השורש. אולם השורש מופיע עוד שש פעמים בביאורי ארבעה פסוקים נוספים, שבהם אין הוא מופיע בלשון הכתוב: שלוש פעמים בפס' ו, ועוד פעם אחת בכל אחד מן הפסוקים א, ה, ח. סך הכול מופיע השורש בביאור המזמור 23 פעמים. ניכר שריבוי ההופעות מצוי בביאורם של פסוקים שבלשונם מצוי השורש, אך ראינו שהתופעה קיימת גם מחוץ להם. בסופו של דבר, השורש מופיע בשלושה עניינים שונים בביאור המזמור: א) כמות (ולדעת רי"ח: גם איכות) הלוחמים במחנה דוד מול מחנה בנו המורד (אבשלום; ב) הניסיון המוכח - ה' נענה לקריאת דוד אליו להושיעו;<sup>13</sup> ג) הסבל שעבר על דוד בחייו - ריבוי הצרות. חיבור שלושת ההקשרים הללו מציג את אמונת דוד בהצלת ה' אותו, למרות מצבו הלא פשוט, וזאת תוך הסתמכות על מה שקרה בעבר<sup>14</sup> (דבר המבוטא בצורה הברורה ביותר בהקשר השני).

באשר לעניין הכמות קיימת לכאורה סתירה בין שתי הערכות שונות של רי"ח בביאוריו למזמור. בביאורו לפס' א הוא מביא את דברי חז"ל: "שמח כי ראה כי רוב ישראל והסנהדרין והשרים היו עמו ועושים רצונו"<sup>15</sup>, כלומר דוד נהנה מתמיכת רוב העם (וגם ההנהגה הרוחנית והפקידותית). אולם בהמשך דבריו משתקפת תפיסה הפוכה. לפי דבריו בפס' ב: "והקדים כי צריו רבים בכמות ובאיכות", ובפרט בפס' ז: "אע"פ שהלוחמים עלי הם רבבות עם ולפי מנהג

אחד, פס' ג (הנפתח בתיבות "ה', מה רבו צרי").

12 בספירה זו נכללות כל הופעות השורש בביאורו לפסוק, כולל הופעות השורש בלשון הכתוב המשמש כד"ה, הופעותיו בפסוקים ממקומות אחרים המובאים כראיה לביאור מסוים וכן גם מופעים שאין להם מקור במקרא אלא הם מלשונו המקורית של רי"ח.

13 הניסיון המוכח מתבטא במילים "פעמים רבות": "אקרא להצילני עתה מצרה זו וזה כי כבר נסיתי זה פעמים רבות והועילני" (פס' ה), "כבר קרהו פעמים רבות שהיה במדרגת הישן שינה שקועה מושכב על מטתו כאבן דומם נעדר החושים בוטל מהתנועה וזה רמז לצרות רבות שעברו עליו ואח"כ באמצעות עזר השם שסמכהו הקיץ משנתו - משל להצלה שהצילו" (פס' ו), "כי הכית את כל אויבי לחי פעמים רבות" (פס' ח). ביאוריו של רי"ח מצוטטים במאמר על פי מהדורת קאפח (לעיל, הערה 5), תוך שני שינויים: פתיחת ראשי תיבות וקיצורים, כתיבת שם ה' כמקובל (במקום בשתי יו"דיו).

14 כך בחיבור שני המופעים של מוטיב הצרות הרבות: תחילה תיאור המצוקה - "יאמר מה רבו צרותי מלפנים, כי לא שקטתי מנעורי ועתה לעת זקנתי שחשבתי לנוח מצרותי רבים קמים עלי" (פס' ב), ולבסוף - הסתמכות על העבר כתקווה להצלה גם בהווה - "וזה רמז לצרות רבות שעברו עליו ואח"כ באמצעות עזר השם שסמכהו הקיץ משנתו - משל להצלה שהצילו, וכך יהיה גם עתה" (פס' ו).

15 דברי רי"ח אינם ציטוט של המקור המדרשי (מדרש תהלים ג, מהד' בובר עמ' 34-35), אלא פרפראזה שלו. אמנם בהקשר זה נזכרים שם רק הסנהדרין ("הכרתי והפלתי") ועבדי דוד. יש להרהר, מניין הגיע רי"ח לקביעתו יוצרת הסתירה, שלפי חז"ל "רוב ישראל" היו עם דוד. רש"י ור' מנחם המאירי מזכירים גם הם דרשה זו, אך אין בדבריהם זכר לעניין של "רוב ישראל".

העולם הרבים נוצחים המועטים, ואמ' זה כי רוב ישראל היו עם אבשלום", רוב העם תומכים דווקא באבשלום המורד. נראה שזה מתח בין הבאת המדרש (וליתר דיוק: הבנתו את המדרש), המבקש לבאר את השימוש במונח "מזמור", אשר נתפס במדרש כבעל קונוטציה חיובית משמחת,<sup>16</sup> לבין הבנתו העצמית של רי"ח את פשוטו של המזמור.

השורש הבולט השני הוא השורש **יש"ע**. הוא מופיע לאורך ביאורו למזמורנו 20 פעמים: בפסוקים ג (4 פעמים), ד (1), ה (3), ז (1), ח (4), ט (7). נמצא שהחל בפס' ג, שבו הוא נזכר לראשונה במזמור, וכלה בסוף המזמור (פס' ט), הוא מופיע בכל פסוק, פרט לפס' ו. כלומר לאורך שבעה פסוקים, מהופעתו הראשונה של השורש במזמור, הוא מופיע בפרשנותו של רי"ח (גם בפס' ד, ה, ז, שבהם אינו נזכר בגוף המזמור).

בהופעתו הראשונה של השורש במזמורנו, "אין ישועתה לו באלהים" (פס' ג), רואה רי"ח את טיעונו של יריבי דוד, שנזכרו בסיפא של הפסוק הקודם ("רבים קמים עלי"),<sup>17</sup> ולפי פרשנותו הם מנסים לשכנע את המון העם להצטרף למלחמה בדוד. רי"ח יציג התייחסות (גלויה וסמויה) לאמירתם זו לאורך הפסוקים הבאים. לפני שנפרט את ההתייחסויות לטיעון האנטי דודי בהמשך הביאור, נעמוד על הפיתוח התיאולוגי שרי"ח עורך בביאורו לפסוק זה עצמו. הוא מציג את תפיסתם של יריבי דוד: "**אומרים**"<sup>18</sup> בעבורי להמון העם היראים לעמוד כנגדי להלחם,<sup>19</sup> לראותם שהשם לי בעוזרי, אע"פ שהשם הושיעני מלפני [צ"ל: מלפנים],<sup>20</sup> ה' לא יושיעני תמיד ונצח, כי לאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא". לפי זה, יריבי דוד מודים בכך שהוא זכה בעבר לעזרת שמים, אך טוענים, שמה שהיה לא בהכרח יחזור, ומושמת בפיהם תגובתו של ר' זירא לחברו רבה, לאחר שנעשה לו נס ושב לחיים.<sup>21</sup> אולם הטיעון המינימליסטי הזה, שעניינו

16 ראו לדוגמה: "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו, מזמור לדוד? קינה לדוד מיבעי ליה!" (ברכות ז ע"ב) – על מזמורנו; "וכי מזמור היה לו לומר? אינו אלא בכייה" (מדרש תהלים עט ג, מהד' בובר עמ' 360) – על מזמור ע"ט ועל מזמורנו. בביאורו למזמור ע"ט רי"ח עצמו שותף להבנה זו, בהציגו את השאלה: "ויש לשאול איך קורא לזה המזמור **מזמור**, והלא קינה הוא".

17 כדי להימנע מכפל העניין (וראו ליד הערה 8), מבחין רי"ח בין "מה רבו צרי" – בכמות, לבין "רבים קמים עלי" – באיכות, והכוונה למנהיגי המרד.

18 תיבת "אומרים" מופיעה **בהדגשה** מכיוון שאימצנו את דרכה של המהדורה להדגיש את "תיבות הפסוק שאותו מבאר רי"ח, המובאות בפירושו" (עמ' 22), ולכן העדפנו לסמן הדגשות שלנו במובאה מן הפירוש באמצעות סימן אחר – קו מתחת למילה.

19 סיטואציה כזו של רצון לגרום להמון העם להצטרף באופן פעיל למלחמה כנגד דוד מופיעה בסיפור המקראי במפורש בעצתו הראשונה של אחיתופל לאבשלום, שתוצאתה תהיה לדבריו: "ושמע כל ישראל כי נבאשת את אביך וחזקו ידי כל אשר אתך" (שמ"ב ט"ז, כא).

20 אני מציע הגהה זו לאור ההקשר וכן הניגוד בזמנים: מלפנים: תיבת "מלפנים" מופיעה כמה שורות לפני כן, בביאור לפס' ב, "מה רבו צרות מלפנים". הצעתי תיקון זה למהדיר הפירוש, הרב ד"ר יוחנן קאפח, והוא קיבלו בהחלט.

21 "רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי

**אי־הוודאות** של העזרה משמים לדוד בעתיד, מוחרף באמצעות ציטוט מאמר חז"ל המציג ביקורת נוקבת שאנשים הטיחו בדוד וטענו, כי בשל חטאיו, **לא ייתכן** שדוד יזכה לברכת שמים. נמשך לעקוב אחר הופעותיו של השורש יש"ע בפירוש המזמור. הפסוק הבא, פס' ד, הוא בקשה אנטיטית של דוד לטיעונם הנזכר של יריביו: "ואתה לא תקיים מה שיאמרו עלי שלא תושיעני, אבל תהיה **מגן בעדי** להצילני". פסוק זה, הנפתח בו' הניגוד: "ואתה ה'", אכן מעוצב בלשון המזמור כהנגדה לדברי יריבי דוד בפס' ג. רי"ח ממשיך את ההנגדה גם בפס' ה, תוך נקיטת השורש יש"ע שלוש פעמים: "וזה הפך האומרים 'אין ישועתה לו באלהים סלה' (פס' ג), כי היא הנותנת, כי אחר שקבל תפילתי תמיד והושיעני, גם עתה יקבלה ויושיעני".<sup>22</sup> בניגוד להבחנת יריביו בין מה שהיה לבין מה שיהיה, דוד בצפיית העתיד דווקא מסתמך על ניסיון העבר. את הביטחון המובע בפס' ז, "לא אירא מרבבות עם" וגו', מנתב רי"ח בדיוק לנקודה זו: "כי השם יושיעני מכל זה". גדולתה של אמונה זו מועצמת מכוח הצבעתו של רי"ח על שלוש סיבות המצויות בפסוק, לפי ביאורו, "שראוי לי מפניהן ליירא":<sup>23</sup> מספרם הגדול של יריביו ("רבבות"); איכותם הנמוכה, הגורמת לכך שאינם יכולים להגיע למסקנה הראויה ("עם"); פעילותם - הקפת דוד מכל עבריו ("אשר סביב שתו עלי"). ובכל זאת, כאמור, דוד בטוח בישועת ה'. את ביאורו לפסוק חותם רי"ח בקישורו אל הפסוק הבא: "וכמו שיאמר מיד". מכוח קישור זה של פס' ח ("קומה ה' הושיעני אלהי" וגו') אל הצהרת האמונה של פס' ז, יחד עם אופן התנסחותו של רי"ח בפס' ח - מוקחה אופי הפסוק כבקשה,<sup>24</sup> והוא מצטייר יותר כהמשך הצהרת הביטחון בה'.

ואחייה. לשנה אמר ליה: ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי! - אמר ליה: לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא" (מגילה ז ע"ב).

22 על המילה המנחה (בסיפור המקראי) המשקפת תפיסות מנוגדות של הדמויות השונות ראו: ע' פריש, 'ניגודי הערכות של דמויות וגילומם באמצעות המלה המנחה שר"ב (שמו"ב ט"ו-כ' ומל"א י"ב)', **בית מקרא** לט, תשנ"ד, עמ' 245-257. לדוגמה נוספת של ניגודי תפיסה (במקרה זה: בין ה' והמספר מזה, לבין יריבי המלך מזה), והיא בשורש יש"ע, כמו במזמורנו, ראו: הנ"ל, 'על השתקפותה של המילה המנחה בתרגומי מקרא לאנגלית', בתוך: ר' כשר ומ' צפור (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות** ו (ספר זיכרון ליהודה קומלוש), רמת-גן תשס"ג, עמ' 245-246 - הדברים מוסבים על הופעות השורש יש"ע בשמ"א ט', טז; י', כז; י"א, ג, ט, יג.

23 זה הנוסח המופיע במהדורה, בהתאם לכ"י אוקספורד-בודליאנה שנקבע כנוסח הפנים, אך בשני עדי הנוסח האחרים, כ"י לונדון ודפוס שאלוניקי רפ"ב, הגרסה היא: "ליירא מפניהם". על עדי הנוסח ראו במבוא שבמהדורת קאפח (לעיל, הערה 5), עמ' 18-20.

24 השוו ביאורו של עמוס חכם בדעת מקרא, **ספר תהלים**, כךך א, ירושלים תשל"ט, עמ' יב: "לאחר שספר על בטחונו בה', פונה אל ה' **בבקשה**" [ההדגשה שלי, ע"פ].

## פירוש ר"י חיון – תהלים ג

יב

[ג] רַבִּים אֶמְרִים לְנַפְשִׁי אִין יְשׁוּעָתָה לֹא בְּאַלְהִים קָלָה – מלת סֵלָה – ר"ל לעולם, וכן דעת יונתן כי תרגם "וקדוש מהר פארן סלה" (חבקוק ג, ג) – "לעלמין", ולזה הסכימו אנשי כנסת הגדולה באמרם "נצח סלה ועד".<sup>4</sup> ולמ"ד לנפשי – בעבור, כלמ"ד "אמרי לי אחי הוא" (בראשית כ, יג). וְלַנַּפְשִׁי – ר"ל לעצמי. יאמר הרבים הזוכרים הקמים עלי, אומרים בעבורי להמון העם היראים לעמוד כנגדי להלחם,<sup>5</sup> לראותם שהשם לי בעוזי,<sup>6</sup> אע"פ שהשם הושיעני מלפני, י" לא יושיעני תמיד ונצח, כי לאו כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא.<sup>7</sup> ואז"ל (שוח"ט ג, ג) שהיו אומרים: אדם שהרג את אוריה ושכב עם אשתו והפיל ישראל בחרב, אי אפשר שיושיעני השם תמיד ולא יענישנו על זה.

[ד] וְאַתָּה יי' מְגַן בְּעַדִּי וּמְרִים רֵאשִׁי – ואתה יי' – ר"ל ואתה לא תקיים מה שיאמרו עלי שלא תושיעני, אבל תהיה מְגַן בְּעַדִּי להצילני, וגם תהיה מְגַן בְּבוּדִי שלא ארד מכבודי. ומגן מושך עצמו ואחר עמו.<sup>7</sup> ולא די שלא ארד מכבודי אלא שתרים כבודי יותר, וזהו ומרים ראשי.<sup>8</sup>

[ה] קוֹלִי אֶל ה' אֶקְרָא וַיַּעֲנֵנִי מִהַר קָדְשׁוֹ קָלָה – יאמר קוֹלִי אֶל יי' אקרא להצילני עתה מצרה זו, וזה כי כבר נסיתי זה פעמים רבות והועילני,<sup>9</sup> וזה כי כבר עניי השם בקראי אליו סֵלָה ותמיד מהר קדשו – והוא כנוי לשמים ע"ד "מי יעלה בהר יי'" (להלן כד, ג). וזה הפך האומרים "אין ישועתה לו באלהים סלה" (ספוק ג), כי היא הנותנת, כי אחר שקבל תפילתי תמיד והושיעני, גם עתה יקבלה ויושיעני. ואז"ל (שוח"ט יא, ג) דרך סמך על בני הגלות: כי גם עתה שביית המקדש חרב והוא הר לבד, עדיין סגולתו נשארת לענות השם משם המתפללים, ולכן קוֹלִי אֶל יי' אקרא, כי אני מובטח כי יעניי סֵלָה מההר ההוא כי קרוש הוא.

[ו] אֲנִי שִׁכְבְּתִי וְאִישְׁנָה הִקְיֹצוּתִי כִּי יי' יִסְמְכֵנִי – מנהג היראים יראה גדולה מאויביהם, שאינם יכולים לשכב על מטתם, ולכן אמ' דוד אני לא כן, אבל שכבתי. ואם לפעמים ישכבו שאר היראים על מטתם לא יוכלו ליישן, ולכן אמ' ואישנה. ולפי שלפעמים מצד המורא הגדול יקרה ליראים שימותו פתאום בנומם וישנו שנת עולם ולא יקיצו,<sup>8</sup> לכן אמ' ואני לא כן אלא הקיצותי, וכל זה לפי שיי' יסמכני.

4 מתוך ברכת אהבת עולם, וראה עירובין נד, א. 5 ע"פ תהלים קיח, ז. 6 ע"פ מגילה ז, ב. 7 מגן בעדי ומגן כבודי. 8 ע"פ ירמיהו נא, לט; נא, נג.

1 לעמוד כנגדי להלחם 2 להלחם כנגדי. 3 לעמוד להלחם כנגדי. 4 ראשי ואתה הותב טעו טווי רבי הגדול ול שבעתי כפי כי אמרו כבודי ומרים ראשי הוא לפי שאמר הוא מגן מולתו הוא יותר קטן העיקר מבעו בין שמשמתי לו למטה ולכן אמ' כי אף השם מגן בעדו עם כל זה הוא כבודי וירשת ראשו ע"כ. 5 והועילני 6 והועילני. 7 סלה 8 ד לחא. 9 לא לבן 10 ולכן.

\* צילום הפירוש למזמור ג', מתוך: פירוש לתהלים לרבנו יוסף חיון, מהדורת הרב יוחנן קאפח, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ו, עמ' יב-יג [תודה למהדיר ולהוצאת הספרים על מתן הרשות לפרסם צילום זה]. בצילום זה מסומנות 17 ההופעות הראשונות (מתוך 20) של השורש יש"ע בפירוש המזמור.

## פירוש ר"י חיון – תהלים ג יג

או לפי שאמ' "ויענני מהר קדשו סלה" (פסוק ה) מלפנים, יבאר ממשל כי כבר קרהו פעמים רבות שהיה במדרגת הישן שינה שקועה, מושכב על מטתו כאבן דומס<sup>9</sup> נעדר החושים בוטל מהתנועה – וזה רמו לצרות רבות שעברו עליו, ואח"כ באמצעות עזר השם שסמכהו הקיץ משנתו – משל להצלה שהצילו, וכך יהיה גם עתה. וזהו אמרו "לא אירא מרבבות עם וגו'" (פסוק ז).

[ז] **לֹא אִירָא מִרְבָּבוֹת עִם אֲשֶׁר סָבִיב שְׁתוֹ עָלַי – שְׁתוֹ – נִלְחַמְנוּ, כְּמוֹ "שְׁתוֹ שְׁתוֹ הַשְּׁעָרָה"** (ישעיהו כב, ז). אמ' אע"פ שהלוחמים עלי הם רבבות עם, ולפי מנהג העולם הרבים נוצחים המועטים, ואמ' זה כי רוב ישראל היו עם אבשלום; והם עם – ר"ל שאינם משכילים וחכמים להבין ולהשכיל<sup>10</sup> מה שראוי; והם מקיפים אותי מכל סביבי ולא יניחו לי מקום לברוח בו. ואלה ג' סבות שראוי לי מפניהן ליירא, עכ"ז **לֹא אִירָא מִזֶּה**, כי השם **יושיעני** מכל זה וכמו שיאמר מיד.

[ח] **קוֹמָה יְיָ הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהֵי בֵּי הַבַּיִת אֵת כָּל אוֹיְבֵי לְחֵי שְׁנֵי רְשָׁעִים שִׁבְרָתָ – וְכִלְלִי** אמרו: כי כל קומה שבזה הספר מלרע, בר מן חד והוא "קומה לעזרתי" (תהלים לה, ב).<sup>10</sup> ומדרך הכתי' לכלול השם בכח הפעל<sup>11</sup> כמו "כי תקראנה מלחמה" (שמות א, י) – ר"ל "קורות מלחמה" כדעת בן עזרא<sup>12</sup> ו"ל, וכן כי<sup>13</sup> **הַכִּיתָ אֵת כָּל אוֹיְבֵי לְחֵי** – מכת לחי. אמ' קומה, ע"ד הגבור הרוצה להלחם. ואמ' שיקום **יושיעני** מצד מדת רחמיו, וזהו יי'; וגם מצד היותו אלהי אשר יעבדנו, ומחוק הנעבד להציל העובד אותו; וגם לסבה הג' – כי כבר הוא מורגל להצילו ולא יעזוב מנהגו הטוב, ע"ד "עזרנו אלהי **יושיענו**" (להלן עט, ט) – ר"ל אחר שאתה מורגל להושיענו. וזהו כי הכית את כָּל אוֹיְבֵי מַכְתָּ לְחֵי פעמים רבות. והזכיר מכה זו, כי היא מכת בויון.<sup>13</sup> וכן שני<sup>12</sup> רשעים שברת, הרוצים לנשכני בהם.

[ט] **יְיָ הוֹשִׁיעָה עָלַי עֲמֹךְ בְּרִבְתְּךָ סֶלָה – יִרְצָה וְכֹאשֶׁר תוֹשִׁיעֵנִי, חֲלִילָה לִי לֹמַי "וְתוֹשַׁע לִי זִרְעֵי"** (ישעיהו סג, ה), אבל אורך ואומ' יי' **הוֹשִׁיעָה**. ולא אני לכדי, אלא

9 ע"פ חבקוק ב, יט. כל אויבי לחי – כי הכית את כל אויבי מכת לחי (הכית – מכת).

10 מובא אצל רדיק באן. כיכ ראביע באן ובפירושו בספר שמות. 11 כיכ רש"י (באן) והביא לכך ראייה מהפסוקים: יתן למכהו לחי (איכה ג, ל). יבשכט יכו על הלחי (מיכה ד, יד) וכיכ רדיק. וכן במשנה: יסטר נותן לו מאתים וזו (ה, ז) – דמי בישתו.

יב וכך יהיה גם עתה וזהו אמרו לא אירא מרבבות עם וגו' ד ליתא. יג אמ' ד ליתא. יד המיעוט ל המעטים. טו ולהשכיל ד להשכיל. טז מפנין לירא ל ד לירא מפניהם. יז מזה ד מהם מזה יח וכלל א בכלל. ד ככלל ים הפעל ד הפעל. כ בן עזרא ל הראביע. ד ין עזרא. כא כי ד ליתא. כב תנ"ל ל ג'. כג שני ל שני.

רי"ח נותן דעתו להופעתם של שני שמות אלוהיים משני עבריו של הפועל "הושיעני": "קומה ה' הושיעני אלהי", ולאורם הוא מוצא בכתוב שילוב של מידת הרחמים ומידת הדין. שתי מידות אלה עומדות בבסיסן של שתי סיבות להצלתו הצפויה של דוד: א) "ואמר שיקום ויושיענו מצד מדת רחמיו"; ב) "וגם מצד היותו אלהי אשר יעבדנו, ומחך הנעבד להציל העובד אותו". לשתי אלה מוסיף רי"ח סיבה שלישית: "כי כבר הוא מורגל להצילו ולא יעזוב מנהגו הטוב ע"ד [=על דרך] 'עזרנו אלהי ישענו' (להלן ע"ט, ט) - ר"ל אחר שאתה מורגל להושיענו". יושם לב להופעת השורש יש"ע שלוש פעמים בהצגת הסיבות (פעם אחת בסיבה הראשונה, ופעמים בסיבה השלישית). ייתכן שהצגת שלוש הסיבות להצלה ניצבת בהנגדה אל שלוש הסיבות הפוטנציאליות ליראה מפני האויב שפורטו בפסוק הקודם.

הושעת ה' את דוד היא בניגוד לדברי יריביו (לפני בוא התשועה), שה' נָטְשׁוּ ולא יושיע אותו, ובכך דנו עד כה. כמו כן היא ניצבת גם בניגוד לתפיסה שלא תייחס לה' את התשועה (לאחר שתתחולל), תפיסה שמשמעותה בפועל היא נטישת הדובר את האמונה בהשגחת ה' עליו. הנגדה שנייה זו מפתח רי"ח בביאורו לפסוק האחרון במזמור, פס' ט: "**לה' הישועה**... ירצה וכאשר תושיעני, חלילה לי לומר 'ותושע לי זרעי' (ישעיהו ס"ג, ה), אבל אודך ואומר **לה' הישועה**". מאלפת בחירת הפסוק להמחשת התפיסה המתעלמת מסייעתא דשמיא. היינו מצפים למצוא פסוק המבטא בעליל תפיסה זו, כגון: "וְאָמַרְתָּ בְּלִבְּךָ פְּחִי וְנֶעְצָם יְדֵי עֲשֵׂה לִי אֵת הַחֵיל הַזֶּה" (דברים ח', יז) או "פֶּן יֹאמְרוּ יָדְנוּ כָמָה וְלֹא ה' פָּעַל כָּל זֹאת" (שם ל"ב, כז). במקומם מביא רי"ח את הפסוק "ותושע לי זרעי", פסוק שבמקורו הוא דבר ה' על עצמו, וכיצד זה ייהפך לשמש ראיה לאמירה כופרנית?! אין זאת אלא שכה היה חשוב לרי"ח להביא כתוב שבו מופיע השורש יש"ע עצמו, עד ששיקול זה גבר על הקשרו של הפסוק.

ראוי לציין שהשורש יש"ע אובחן כמילה מנחה גם במזמור עצמו. מאיר וייס עמד על מרכזיותו של השורש יש"ע במזמור זה, כמציינן את "הדיאגראמה הנפשית של המזמור, שנקודותיה הן צורות שונות של אותו שורש: יש"ע". הופעתו הראשונה של השורש, בפס' ג, "אין ישועתה לו" היא, כלשונו, "תיאור המצב של העדר הישועה", בעקבותיה באה הבקשה - הקריאה "הושיעני" (פס' ח), ולבסוף מופיעה "הוודאות הרוננת: 'לה' הישועה" (ט)<sup>25</sup>.

## 2. מזמור ו': רפ"א וחל"י

זוג מילים מנוגדות משמש מילה מנחה<sup>26</sup> לאורך ביאורו של רי"ח למזמור ו': השורשים רפ"א וחל"י. השורש רפ"א מופיע בו 13 פעמים, בכתובים אלו: א - 1, ג - 5, ד - 2, ה - 1, ו - 2, ט - 1,

25 מ' וייס, **מקראות כוונתם: לקט מאמרים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 138.

26 לצמד של מילים מנחות מנוגדות ראו: א' סמט, **פרקי אליהו**, ירושלים תשס"ג, עמ' 458-459 (בלשונו: "צמד הפכים מנחה"); לצמד מילים מנחות (לאו דווקא מנוגדות) ראו: ע' פריש, 'רא"ה ושמ"ע' כצמד מילים מנחות', **דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות**, חטיבה א: **המקרא ועולמו**, ירושלים

יא - 1. בביאורו לאורך פסוקי המזמור הוא נעדר רק בפסוקים ב, ז, ח, י. השורש **חל"י** מופיע בו (במובן של מחלה) 10 פעמים, בפסוקים: א-1, ג-3, ד-1, ה-2, ז-2, יא-1, ועוד פעם אחת במשמע שונה: "מחלה פניך" (פס' ה). בניגוד למזמור הקודם, שבו המילים המנחות של רי"ח הן מילים המופיעות במזמור, ואחת מהן (יש"ע) אף נתפסה במחקר כמילה מנחה, במזמור ו' השורש חל"י אינו מופיע כלל, והמילה המנחה השנייה, השורש רפ"א, מצויה במזמור פעם אחת בלבד ("רפאני" [פס' ג]).

זוג הניגודים מציג למעשה בעיה ופתרונה: מצבו הקשה של המתפלל ושאיפתו להיחלץ ממצבו הבעייתי; וכך מציין רי"ח כבר בתחילת ביאורו למזמור: "זה המזמור חברו דוד בהיותו חולה, להתפלל להשם שירפאהו" (פס' א). שני השורשים שבים ומופיעים ברצף עוד פעמיים בביאורו למזמור: "יאמר חנני ה' **ורפאני מחליי**" (פס' ג); "כאשר יראו... **ורפאני מחליי**" (פס' יא), בפסוק האחרון של המזמור. כאמור, המילים המנחות הללו משמשות להצגת הבעיה ופתרונה, כאשר בדרך כלל חל"י מציג את הבעיה, ורפ"א את הפתרון המבוקש. בהג' (וריאציה) מסוים מופיע השורש רפ"א, כאשר במסגרת בקשת הפתרון ("יאמר חנני ה' **ורפאני מחליי**") שם רי"ח בפי דוד המתפלל את ההכרזה בדבר בלעדיות יכולתו של רופא כל בשר: "כי אין יכולת ברופא אחר לרפאני זולתך, כי אני כמת ובטל מן העולם" (פס' ג). בהיגד זה השורש רפ"א מציין אפוא את היכולת ולא את עצם הבקשה, אך הוא משרת בהנמקת הבקשה. שינוי של ממש בהקשרו של רפ"א יש בשני היגדים שבהם הוא כביכול מחליף את תפקודו עם בן-זוגו, חל"י, ומשמש דווקא בהצגת הבעיה: "עד מתי תתאחר מלרפאני?" (פס' ד) - השאלה שזועק דוד ממעמקי נפשו אל ה', ובפסוק הבא היא כבר הופכת לתיאור מצב שלילי: "הנה אתה ברחוק ממני אחר שלא תרפאני, ולכן אני מחלה פניך שתשוב אלי" וכו' (פס' ה). בהיגד זה נשמעת גם הבעיה התיאולוגית, הנובעת מתוך הבעיה האישית הפיזית - התרחקותו של ה' מן המתפלל. ועוד מופיע רפ"א בהקשר של הבעיה החברתית: "יאמר כנגד צורריו הנזכרים הבאים לבקרו... ואתם מתפללים שלא אתרפא" (פס' ט).<sup>27</sup> היפוך דומה קורה פעם אחת בשורש חל"י, במופע

תשנ"ט, עמ' 89-98; י' גרוסמן, **גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי**, תל אביב 2015, עמ' 146-151.

27 הפסוק האחרון של המזמור, "יִבְשׁוּ וַיִּבְהֲלוּ מֵאֵד כָּל אֹיְבֵי יִשְׁבּוּ וַיִּבְשׁוּ רָגְעַ" (פס' יא), מתאר את פתרון הבעיה החברתית לבדה, אך בביאורו משכיל רי"ח לתאר מצב שבו נפתרות גם שתי הבעיות הנוספות: הוא פותח במילים "כאשר יראו אויבי, שקבל, שמע ה' תחנת' (פס' ז) **ורפאני מחליי**" - בזאת הוא משלב את המישור האישי-פיזי עם המישור התיאולוגי, ואז "יבשו ויבהלו מאד". הוא מציין (בעקבות ראב"ע) ש"יבהלו" המוסב על אויביו הוא היפוכה של המצוקה שבה היה: "ונפשי נבהלה מאד" (פס' ד). ל"ישבו יבשו רגע" הוא מציג שני הסברים: א) בושח מתמדת ("**ישובו יבושו כל רגע**"; ב) בשם "ויש אומרים" הוא מביא הסבר חלופי (של ראב"ע ורד"ק): "**ישובו** אלי להשלים עמי, וברגע ההוא **יבושו**". ראוי לציין שבהקדמתו לתהלים מציין רי"ח שעמדו לפניו רק פירושיהם של רש"י, ראב"ע ורד"ק ותרגום תהלים (מהד' קאפח [לעיל, הערה 5], עמ' 35).

האחד שלו שלא במשמע של חולי, ושם הוא מתפקד כאמצעי לפתרון הבעיה. מדובר במובאה מביאור פסוק ה, שבה רפ"א מופיע בלשון שלילה ("שלא תרפאני"): "ולכן אני מחלה פניך". במחלוקת הפרשנית בדבר אופי הצרה המתוארת במזמור – מחלה או אויבים<sup>28</sup> – עמדת רי"ח היא חד-משמעית: מחלה, שאיבי דוד מייחלים כי לא יתרפא ממנה. גם את הפועל "הושיעני" (פס' ה), אשר בנייתו למזמור ג' בלט בהקשרו הצבאי, מפרש רי"ח במזמורו במונח רפואי: "הושיעני מחליי". מסתבר שהשורשים חל"י ורפ"א כמילים מנחות בביאורו של רי"ח למזמורנו מהווים המחשה טקסטואלית להכרעתו הפרשנית, שהצרה שברקע המזמור היא מחלה.

### 3. מזמור נ"א: עוון וכפ"ר

גם בביאור מזמור זה, שאורכו 21 פסוקים, יש שתי מילים מנחות, והן מתפקדות כעין זוג, וליתר דיוק: אחת מהן מופיעה הרבה גם כשהיא לעצמה, אך רעותה מופיעה בדרך כלל דווקא עמה. המילה הראשונה היא "עוון". היא מופיעה בביאור 35 פעמים, בפסוקים: א-ב-2, ד-3, ה-2, ו-1, ז-1, ח-12, ט-4, י-2, יא-3, טו-1, יח-ט-3, כ-כא-2. מילה מנחה זו פרושה אפוא לאורך המזמור כולו, עם ריכוז בולט בקטע אחד – פס' ז-ח. ראוי לציין, שהמילה מופיעה בלשון המזמור עצמו 3 פעמים ("מעוני" [פס' ד], "בעון" [פס' ז], "עונתי" [פס' יא]). ואילו המילה המנחה השנייה, השורש כפ"ר, אינה מצויה כלל בלשון המזמור, ובביאור היא מופיעה 9 פעמים,<sup>29</sup> בפסוקים אלו: א-ב, ה, ו, ז-ח, ט, י, יח-יט (פעם אחת בכל אחד מהם, פרט לפס' ו ולפס' ז-ח, שבהם היא מופיעה פעמיים). ברוב הופעותיו (6 מתוך 9) נצמד השורש כפ"ר

28 נטיית המפרשים המסורתיים וגם החדשים היא להגדיר את הצרה כמחלה, ראו לדוגמה: "חברו דוד בחלותו ויחי מחליו" (ראב"ע, לפס' ב) [אך הוא מוסיף גם אופציה שנייה: "או היה דרך נבואה על ישראל, שהן בגלות כמו חולים"]. וייס מסכם: "במחקר המדעי רואים במזמור קינת-יחיד, בדרך-כלל של חולה" (מ' וייס, **אמונות ודעות במזמורי תהלים**, ירושלים תשס"א, עמ' 31). אחד החוקרים אף קבע את סוגתו של המזמור כ-"psalm of sickness" (P. C. Craigie, *Psalms 1-50* [WBC], Waco 1983, p. 91). מאידך גיסא, בדברי ר' ישעיה מטרנאי (בביאורו לפס' ב), "תפילה זו התפלל דוד על אויביו", משתקפת התפיסה האחרת, וכן גם דעת מאיר וייס עצמו, ש"המלים במזמורנו המשמשות יסוד לתפיסה הרווחת שבמחלה מדובר, הן ביטויים ציוריים לצער שהאויבים גורמים" (שם, עמ' 37). יש מתלבטים, וכך ויזר: לא ניתן לקבוע אם המזמור משקף מחלה אמיתית או שמדובר בלשון פיגורטיבית, המבטאת בלשון מטאפורית את הסבל הנגרם בידי אויבו. ולבסוף הוא מעלה את האפשרות ששני ההסברים מכוונים (ראו: A. Weiser, *The Psalms: A Commentary* [OTL; translated by H. Hartwell], London 1962, p. 130). תפיסה כזו, שהצרה היא מחלה וגם אויבים, העלה כבר מלבי"ם, והוא קובע (בביאורו לפס' א): "... עד שהמזמור בכללו ידבר על שני מיני האויבים המכתירים את האדם".

29 בתוך אנו כוללים גם הופעה אחת שלא במשמע המדובר, "וכופר ההשגחה" (פס' ז-ח), לפי שהמילה המנחה מיוסדת על הצליל הדומה ולא על המשמע הזהה.



ל"עון": "המזמור הזה חברו דוד... שיכפר לו עון בת שבע" (פס' א), "ראוי לך שתכפר עונותי" (פס' ה), "ראוי לך שתכפר עוני" (פס' ז-ח), "והוא משל לכפרת העון" (פס' ט), "כי בכפרת עונו תשמח נפשו מאד" (פס' י), "לכפר על עוני באמצעותה" (פס' יח-יט). רק פעמיים מופיע השורש כפ"ר, כשהוא במשמע של כפרה, שלא במסגרת הצמד: "שאתה מכפר השבים אליך... וכפרני" (פס' ו). ובכתוב האחר שבו כפ"ר אינו מופיע לצד "עון" הוא בכלל משמש במשמע שונה (כפירה ולא כפרה): "וכופר ההשגחה" (פס' ז-ח). מילים מנחות אלה מאוששות, בלשון המזמור וגם בביאור, באמצעות סדרת מילים מהשדה הסמנטי של החטא ושל ההיטהרות ממנו. בהופעת המילים המנחות בביאור מזמורנו יש אפוא תופעה דומה לזו שראינו בביאור מזמור ו' – הופעתם הסמוכה של שתי המילים ברצף, כאשר האחת היא פתרון הבעיה המוצגת ברעותה. אולם במזמורנו קיים פער ניכר בין מספר ההופעות של שתי המילים, וגם אופייה של המילה הנפוצה משתנה – במזמור ו' הייתה זו מילת התיקון (רפ"א), ואילו בנ"א המילה המנחה הנפוצה היא זו המתארת את הבעיה (עון).

לאור הכתובת שבראש המזמור, המציגה את הרקע ההיסטורי שלו: "בבוא אליו נתן הנביא כְּאֲשֶׁר בָּא אֶל בֵּית שָׁבַע" (פס' ב), מייחס רי"ח את התיבה "עון" במהלך ביאורו למזמור בעיקר לאירוע זה – "עון אוריה ובת שבע" (כלשונו בביאור פס' יא). עם זאת, בביאורו לפס' יא, שבו מבקש דוד מחיית "כל עונתי", מסביר רי"ח שדוד יוצא בו מהמסגרת המצומצמת של שני החטאים המסוימים האלה, ו"יבקש על כל שאר עונותיו". יש עוד שני הקשרים חריגים של העוון בביאור המזמור: א) בבארו את הכתוב הקשה, "הַן בְּעוֹן חוֹלְלֵי וּבְחַטָּא יִמְתְּנֵי אִמִּי" (פס' ז),<sup>30</sup> שבו העוון מוצג כביכול כקודם ללידת דוד, משמשת "עון" דווקא כאחת מ"שני זכויות המגינות עליו, שאין ראוי להענישו כל כך". בעקבות ר' יוסף קמחי (מובא בביאורו של רד"ק בנו) רואה רי"ח בכתוב זה סניגוריה עצמית הטוענת שחטאו נגרם בשל התשוקה הקיימת באדם בירושה מהוריו, שהרי עצם ההולדה מקורה בתשוקה. אך לקראת סוף ביאורו לפסוק הוא מציע ביאור "והיותר נכון", ולפיו הפסוק הוא כבלשון תמיהה, ודוד מכריז בו, שאינו טוען את הטענות הנזכרות להגנתו אלא מודה ומתוודה על חטאו.<sup>31</sup> ב) בהתמודדות עם שונותם של שני הפסוקים האחרונים של המזמור, כ-כא ("היטיבה ברצונך את ציון... אז תחפץ זבחי צדק" וגו'),<sup>32</sup> מבאר אותם רי"ח (בראשון משני הסבריו) על פי שיטת רד"ק, שהם "נבואה עתידה",

30 לסקירה ולדיון במגוון פירושים שהוצעו לפסוק הקשה ראו: מ' וייס, **המקרא כדמותו: שיטת האינטרפרטציה הכוללית**,<sup>3</sup> ירושלים תשמ"ז, עמ' 115-122.

31 בביאור זה הוא מקדים את הסברו הייחודי של מאיר וייס: "אין כאן שום הצטדקות ושום התנצלות, לא תירוץ, לא נימוק, לא הסבר. לא הקטנת חומר העוון, אלא אדרבא, הדגשת גודלו של העוון... הבלטת האחריות האישית" (וייס [לעיל, הערה 30], עמ' 122). מעניין לגלות שהלשון "שום התנצלות" המופיעה שם בדברי וייס, מופיעה כך גם בדברי רי"ח: "ולכן אין לי שום התנצלות, ומפני זה אני מודה ומתודה חטאתי". וייס מזכיר שם את המאירי כמי שכבר פירש כך, ונוכל להוסיף לו את רי"ח.

32 את השונות של שני הפסוקים יכול היה רי"ח למצוא ביחס המנוגד אל הקרבנות המשתקף בהם, כניכר

המתארת את ימות המשיח. המצב הרוחני שישרור באותה תקופה הוא הסיבה לכך ש"אז תחפץ זבחי צדק". בהקשר זה מזכיר רי"ח פעמיים את מושג ה"עון", אך אין זה עווננו האישי של דוד, אלא העוון בכללו, וליתר דיוק: היעדר העוון. לדבריו, הקרבנות אז לא יוקרבו כדי לכפר על עוון קודם, כי בני ישראל לא יחטאו עוד: "כי אז יבוקש עון יהודה וישראל ואיננו". בשני הקשרים אלה, כאמור, תיבת "עון" שוב אינה מצומצמת לחטאו הכפול של דוד המתואר כרקע למזמור, אלא היא מקבלת מובן כולל יותר, והיא מתייחסת למעשי בני ישראל או המין האנושי בכללו.

הופעותיו של השורש כפ"ר לא רק מעטות יותר אלא גם פשוטות יותר. ברובן המכריע הן משמשות בהקשר של בקשת הסליחה ומקדימות את תיבת "עון". הַגֵּן אחד מופיע בפס' ו: "שאתה מכפר השבים אליך"; ויש גם יוצא מן הכלל אחד – הופעת השורש במשמע של כפירה, "וכופר ההשגחה" (פס' ז-ח). כאן משמש השורש בהקשר של הנמקת בקשת הסליחה, שכן דוד מבהיר: "חטאי אינו בדעות". לדברי רי"ח, חטאים רבים נובעים מתוך "אמונה רעה" – כפירה בהשגחת ה', בחינת "אָמַר נְבִל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים הַשְּׁחִיתוּ הַתְּעִיבוּ עֲלֵיָהּ אֵין עֲשֵׂה טוֹב" (י"ד, א); ולכן מטעים דוד, "שלא חטאתי באמונה רעה שהאמנתי, אלא מפני תגבורת היצר".

### ג. נא"ם = נוסחת אפיון המזמור וחשיבותה לסוגיית המילים המנחות

בעיוננו במזמורים ו' ונ"א (אך לא במזמור ג') הזכרנו כבדרך אגב את הופעת המילה המנחה בביאור הפסוק הראשון של המזמור. עתה נבקש להראות שלא מדובר בהופעה אקראית אלא משמעותית. לשם כך עלינו לחשוף רכיב חשוב המופיע בביאורי רי"ח בפסוק הראשון. קודם שרי"ח עובר לבאר את לשונות המזמור הוא נוהג להציג בפתח המזמור תיאור קצר של אופי המזמור. תיאור זה כתוב לרוב תוך שימוש בלשון נוסחתית, ולכן נכנה אותו **נוסחת אפיון המזמור** (ובקיצור: נא"ם).<sup>33</sup> לקבלת תמונה מייצגת על נא"ם נוסף למזמורים שנדונו עד כה עוד חמישה עשר מזמורים רצופים, שירי המעלות, אשר בהם נדון במפורט בפרק הבא של המאמר.

בהנגדה המפורשת בלשון המזמור: "כי לא תחפץ זבח ואתנה" (יח):: "אז תחפץ זבחי צדק" (כא). אולם רי"ח בנה את פרשנותו לאור שוני אחר: ההתייחסות שיש בהם אל ירושלים כמקום הקרבת הקרבנות, מיקום שלא נזכר לאורך המזמור, ואשר לדעת ראב"ע ובעקבותיו גם רי"ח, לא נתגלה אלא באחרית מלכות דוד (מתוך הבנה שסיפור רכישת גורן ארונה [שמ"ב כ"ד, יח-כה], החותם את ספר שמואל, אכן התרחש בסוף ימי מלכות דוד).

33 לתיאור קצר זה קרא גרוס "הקדמה" (לצד שימושו של מונח זה גם בהקשר של הספר השלם), ראו: גרוס (לעיל, הערה 5), עמ' 48. גם אליצור (לעיל, הערה 5), עמ' 155) אימץ את המונח "הקדמה" לגבי הנבואות, אולם במזמורי תהלים הוא נוקט את המונח "כותרת" ("הוא מקפיד לתת לכל מזמור שכזה 'כותרת'" [עמ' 160]). דומה שקאפח לא ייחד לו מונח קובע, והוא מדבר על "אמירות מתודיות" או "הערות מתודיות" (קאפח, עבודת ד"ר [לעיל, הערה 5], עמ' 85) או רק מתאר את מיקומו: "באופן עקבי הקפיד רי"ח לציין בפתיחת כל מזמור לשם מה נתחבר" (קאפח, מהדורה [לעיל, הערה 5], עמ' 12). ראו

בנא"ם מציין רי"ח בקצרה את דעתו באשר לנושא המזמור (לדוגמה: קכ"ב, קכ"ה), לרקע ההיסטורי לחיבורו (לדוגמה: ג'), לייעוד-תפקידו (לדוגמה: קכ"ד, קכ"ט) או לגבי שני הרכיבים האחרונים גם יחד (לדוגמה: ו', נ"א). במקרים אחדים רי"ח אף מעיר על ההקשר הטקסטואלי – זיקתו של המזמור לקודמו (קכ"א, קכ"ה, קל"ג, קל"ד), לרוב תוך נקיטת נוסחת הפתיחה "אחר ש-"<sup>34</sup> את נא"ם הנפתחת בנוסחת הפתיחה "אחר ש-"<sup>35</sup> נכנה נא"ם **בהיקף נרחב**, ופתיחה זו תסומן ברשימה דלקמן בסוגריים, כדי להבחין בינה לבין גוף הנא"ם.<sup>35</sup>

לצד המגוון המסוים במישור **התוכני**, ניכרת האחידות **הסגנונית**: בדרך כלל נפתחת נא"ם במילים "המזמור הזה", ובשירי המעלות בא במקומן: "השיר"<sup>36</sup> הזה.<sup>37</sup> המשכן הנפוץ (ב-12 מתוך 18 המזמורים הנדונים במאמר) הוא "חברו דוד";<sup>38</sup> המשך אחר הוא ללא ציון שם המחבר, אלא: "ידבר/ יספר".<sup>39</sup> מתוך קבוצת המיעוט של ששת המזמורים שאין בהם הלשון "חברו דוד", ארבעה מזמורים נפתחים בציון ההקשר הטקסטואלי. מסתבר שפתיחה שונה זו היא כנראה הגורם להיעדר הלשון "חברו דוד", ואין בשוני הסגנוני עדות לתפיסה שונה בדבר מחבר המזמור, מה גם שמזמורים אלה הלא מוצגים כממשיכים את קודמיהם, וקודמיהם הוצגו כמזמורים שדוד חיברם. אשר לשני המזמורים הנותרים מקבוצת המיעוט – במזמור קכ"ב מזכיר רי"ח את שמו של דוד מיד בתום נא"ם (מיד לאחר "לעלות אליה לרגל" הוא כותב: "יאמ' דוד: שמחתי מאד באומרים לי" וגו'); ואילו במזמור קכ"ו אין רי"ח מזכיר את שמו של דוד.

הנא"ם היא קיום הצהרתו של רי"ח בחתימת הקדמתו לפירוש הספר: "ושערת לבאר בתחלת כל מזמור ומזמור כוונתו הכללית, ואח"כ בכל פסוק ופסוק כוונתו הפרטית מסכמת לכוונה הכוללת. כי כוונת המזמור בכלל, ממה שיעזור מאד להבנת הכוונת הפרטיות אשר

לציין שאליצור (שם) בדונו בהקדמות רי"ח לנבואות, קובע: (ג) תבנית הניסוח ב'הקדמות' תדירות אלו, קבועה, ויש לה שלושה מרכיבים: [1] 'נבואה זו עד (מקום פלוני)...[2] 'היא נבואת...[3] 'אמר: ... (=כאן מתחיל הפירוש המפורט)'. לא מצאתי שמישהו מהם נקט את המונח 'נוסחה'.

34 כך בשלושת המזמורים האחרונים (מתוך הארבעה) שצוינו כמתייחסים להקשר.  
35 בהסברים מקשרים אלה וכן גם במה שנרמז באמצעות מילים מנחות משותפות למזמורים סמוכים (ראו לקמן בהערה 79) יש תרומה של רי"ח לפרשנות הקשרית של הספר. לפרשנות זו ראו לאחרונה: ב' גזונדהייט, 'פסוקי דמרא: יחידה ספרותית ורעיונית על פי פרשנות הקשרית', **מגדים** נד, תשע"ג, עמ' 85-109 (ומאמר ממשך: נה, תשע"ד, עמ' 9-36). בהערה 4 במאמרו הוא מציין את תרומתם החשובה של הוספלד וצנגר לתחום זה (וראו לקמן הערה 56).

36 מכל שירי המעלות רק בביאור מזמור קל"ג לא נוקט רי"ח את המונח "שיר" (אך גם לא מונח חלופי).

37 ובסדר הפוך: "זה המזמור" (ו), "זה השיר" (ק"כ), והשוו: "בזה השיר" (קל"ד).

38 כך במזמורים אלה: ג', ו', נ"א, ק"כ, קכ"ג, קכ"ד, קכ"ז-קל"ב.

39 ידבר: קכ"ב, קכ"ו, קל"ג; יספר: קכ"ה; פועל חריג – יצום: קל"ד; ללא פועל: קכ"א.

בפסוקי המזמור ההוא<sup>40</sup>. בדרך זו הוא מגשים את שיטת הלימוד (אמנם בלימוד התלמוד) של רבו, ר' יצחק קנפנטון: "בתחלת עיוןך יש לך לעבור כל הסוגיא ולדעת כוונתה ולהקיף אותה דרך כלל ואחר כך תחזור לעיין כל פרט ופרט ממנה ולראות מהו הקשר שמקשר אותה".<sup>41</sup> רי"ח לא רק מיישם זאת בלימודו אלא גם משתף את הקורא בדרך לימוד זו. אלה נוסחאות אפיון המזמור בראש כל אחד משמונה עשר המזמורים הנדונים במאמר:

- ג': **המזמור**<sup>42</sup> הזה חברו דוד כאשר היה בורח מפני אבשלום בנו.  
 ו': זה המזמור חברו דוד בהיותו חולה, להתפלל לשם שירפאהו...  
 נ"א: המזמור הזה חברו דוד להתפלל בו לשם שיכפר לו עון **בת שבע**, וזהו שהקדים **בבוא אליו** וגו' – ר"ל שהמזמור הזה, וכאמרו **מזמור לדוד**, חברו בבואו **אליו נתן הנביא** בשליחות השם ואמר לו משל הכבשה כמסופר במלכים (שמ"ב יב) והגיד לו אז גודל עונו.  
 ק"כ: וזה השיר חברו דוד על אנשי הגלות הזה.<sup>43</sup>  
 קכ"א: השיר הזה הוא נחמה על הקינה ותלונת השיר הקודם.  
 קכ"ב: השיר הזה ידבר במעלת ירושלים ותשוקת ישראל לעלות אליה לרגל.  
 קכ"ג: השיר הזה חברו דוד שיתפללוהו בני הגלות.  
 קכ"ד: השיר הזה חברו דוד שיאמרוהו בני הגלות אחר שיגאלו.  
 קכ"ה: (אחר שספר הגאולה העתידה והברכה לשם עליה) יספר עתה בשיר הזה איך תהיה הגאולה היא קיימת לעד, לא ישובו עוד לגלות כמו שגלו אחר הגאולות האחרות.  
 קכ"ו: השיר הזה ידבר בשמחת הגאולה העתידה ומעלתה.  
 קכ"ז: השיר הזה חברו דוד על ענין שלמה – רצוני על ענין הבית אשר יבנה ועל ענין מלכותו, להורות לו כי בנין הבית וקיומו והעמדת מלכותו תלויים בעזר האל, לא בהשתדלותו.  
 קכ"ח: השיר הזה חברו דוד לבאר בו מעלות ירא ה' וטובותיו הנמשכות לו מאתו.  
 קכ"ט: השיר הזה חברו דוד להתפלל בו לשם שינצלו ישראל מכל צרותיהם, עד שיאמרו אחרי שיושעו מהצרה זה השיר.  
 ק"ל: השיר הזה חברו דוד להתפלל בו לשם שיצילוהו מצרתו. ויבאר בו תנאי התפלה השלימה.

40 רי"ח, תהלים, מהד' קאפח (לעיל, הערה 5), עמ' 36.

41 **דרכי התלמוד לר' יצחק קנפאנטון**, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, סימן א, עמ' 24.

42 מילה זו מופיעה באותיות מודגשות על פי מדיניות המהדיר: "תיבות הפסוק שאותו מבאר רי"ח, המובאות בפירושו, הודגשו, על מנת לסייע ללומד בהבנת הפירוש" (וראו לעיל, הערה 18).

43 נא"ז זו אינה מופיעה מיד בפתיחת מזמור ק"כ, מכיוון שבהיותו הראשון לקבוצת שירי המעלות קודמת לנא"ם הקדמה ארוכה על שירי המעלות.

קל"א: השיר הזה חברו דוד להורות עצם שפלותו בענייני העולם ובחקירות העיוניות.  
 קל"ב: השיר הזה חברו דוד לבאר הענויים שענה עצמו, עד שיגלה לו השם המקום שיבנה בו בית המקדש.  
 קל"ג: (אחר שדבר על בנין בית המקדש), ידבר על אגודת הכהנים העומדים בו יחד לשרת השם.  
 קל"ד: (אחר שדבר בחברת הכהנים ומעלתם), יצום עתה בזה השיר שיברכו את ה'.

הממצא שצוין בראש הפרק הזה של המאמר – כי בביאורי רי"ח לשלושת המזמורים שניתחנו לעיל מצינו, שהמילים המנחות הופיעו בפסוק הראשון של המזמורים ו' ונ"א – מקבל כעת את משמעותו המלאה: לא מדובר בהופעה ברחבי הפסוק הראשון אלא דווקא בנא"ם המצויה בפתחתו.<sup>44</sup> שתי המילים המנחות שאיתרנו במזמור ו', רפ"א וחל"י, מופיעות בנא"ם שלו ("חברו דוד בהיותו חולה, להתפלל לשם שירפאהו"), וכך הדבר גם בשתי המילים המנחות של מזמור נ"א, עון וכפ"ר ("חברו דוד להתפלל בו לשם שיכפר לו עון **בת שבע**"). הדבר מלמד בעליל שבעיני רי"ח אלה מילים משמעותיות מאוד להבנת אותם מזמורים. כפי שהוזכר, בפרק הבא של המאמר נתמקד בקבוצה רצופה של חמישה עשר מזמורים, ושם נציג נתונים סטטיסטיים על הופעות המילים המנחות הפוטנציאליות. נבדוק שם לא רק באיזו מידה מתקיימת בהם עצם תופעת המילים המנחות, אלא גם אם תקף בהם הממצא של הופעת מילים מנחות בתוך נא"ם.

#### ד. המילה המנחה בפרשנות רי"ח לשירי המעלות (מזמורים ק"כ-קל"ד)

חוקר המציג תופעה הקיימת לדבריו במקרא או בכתיבי אחד ממפרשיו, יביא לרוב מבחר דוגמאות מהכא ומהתם, ובזה יעיד על שכיחות התופעה. אולם לצד דרך זו מסתבר שיש חשיבות באיתור הדוגמאות באמצעות התמקדות בטקסט רצוף אחד (אלא אם הדבר אינו אפשרי). כך נצפית התופעה על רקע סביבתה הטקסטואלית, מידת שכיחותה גלויה לעין, והכול באופן בלתי אמצעי, ללא סינון של החוקר הנוגע בדבר.<sup>45</sup>

לאור תובנה זו נעבור לעיין בחטיבת המזמורים של שירי המעלות (ק"כ-קל"ד). נבקש לבחון אם, ואם כן, כיצד, נגלית התופעה המדוברת של מילה מנחה בפרשנותו של רי"ח לחמישה עשר מזמורים רצופים אלה. תוצג טבלה מקיפה, ובה יירשמו המילים המנחות הפוטנציאליות<sup>46</sup> הבולטות בכל אחד מן המזמורים הללו בליווי מספר מופיעיהן. בניגוד למה

44 במזמור נ"א אחת המילים המנחות תשוב ותופיע גם בהמשך ביאור הפסוק הראשון לאחר הופעתה בנא"ם: "והגיד לו אז גודל עונו".

45 וראו: A. Frisch, 'Characteristic Features of Malbim's Interpretive Method in the Light of his Commentary to I Samuel 8', *REJ* 175, 2016, pp. 367-368 and n. 1.

46 "הפוטנציאליות" – מכיוון שלא כל מילה המופיעה מספר פעמים מסוים היא בהכרח מילה מנחה, והדבר תלוי במציאת משמעותה ההבעתית. בהמשך הדיון, מטעמי נוחות סגנונית, לא תוזכר לרוב מילת הלואי

שעשינו בשלושת המזמורים הקודמים, לקמן לא נדון במישרין בדרכי ההופעה של המילים המנחות ובתרומתן להבנת מזמוריהן. כל שנעשה יהיה להציג את נתוני המילים ולהעריך את משמעות הנתונים. עם זאת, בהערות יוארו לא רק היבטים טכניים אלא גם היבטים תוכניים של הופעת מקצת המילים. יובהר מראש שיש ברשימה זו ממד **סובייקטיבי**, לפי שההכרעה איזו מילה תוגדר כמילה מנחה ואיזו לא, אינה חד־משמעית. הרי לא מדובר ברשימת שכיחות מילים, הנעשית על פי הנתון המוצק של מספר הופעות המילה בקורפוס נתון. מדובר במבחר מילים, אשר מתאפיינות, כאמור בפתח המאמר, ב"חזרה רבת־משמעות", ויחוס המשמעות הוא פעולה סובייקטיבית. יש מקום לשאול, בין השאר: מה מספר הופעות המילה שייחשב ראוי כדי להכלילה ברשימה? האם אין מקום להתאים את המספר לאורכו השונה של כל מזמור (המזמורים קל"א וקל"ד אורכם 3 פסוקים, ולעומתם קל"ב - 18!). ואם כן, מה המספר הנדרש בכל אחד מן המזמורים? ברור שאין תשובה מוסכמת לשאלות אלה.

על רקע זה הועלה מאוד רף הדרישות בנתונים שיוצגו לקמן: נבחרו רק מילים שיש להן תפוצה מובהקת לאורך המזמור כולו, מילים חוזרניות המופיעות **ביותר ממחצית הקטעים** שבביאור המזמור. בחירה זו נובעת מהערכה שיש משמעות לדרך הופעת המילה במזמור, להיותה לא מסוגרת בקטע אחד, אלא פרושה בו היטב. לשון אחר: מספר הקטעים שבהם המילה מופיעה במזמור האחד שימש כשיקול הבסיסי להערכת הפוטנציאל שלה, והוא הועדף על מספר הופעות גדול יותר אשר מכונס בקטע אחד בלבד.<sup>47</sup>

לפנינו רשימת המילים המנחות בביאורי רי"ח למזמורי שירי המעלות, על פי הקריטריון הנזכר. בשורה הראשונה של כל מזמור מופיעים מספר המזמור, מספר הקטעים שלו בפירוש (כמשתקף במהדורת קאפח) ונוסחת אפיון המזמור שלו. כל אחת מן השורות הבאות תציג את אחת המילים המנחות, לפי סדר הופעתן בביאור המזמור. מילה המופיעה גם בנא"ם מסומנת בכוכבית<sup>48</sup> (ומכיוון שהמילים רשומות בטבלה על פי סדר הופעתן במזמור, המילים המסומנות בכוכבית תופענה ראשונות בהצגת כל מזמור). לכל מילה מנחה יימסרו נתונים בחמישה טורים

"הפוטנציאליות", אך ההתייחסות למילים המנחות בשירי המעלות אינה באה לקבוע שאלה הן המילים המנחות אלא רק שהן בעלות פוטנציאל למעמד הזה.

47 דוגמה אופיינית - השורש שב"ט בביאור מזמור קכ"ב: מלבד שתי הופעותיו בלשון המזמור (בפס' ד), הוא מופיע עוד 10 פעמים בכתובתו הפרשנית של רי"ח, 9 מהן במסגרת "ציטוט", ורק פעם אחת כביכול מקורית (אך גם היא חוזרת על מילה שבדיבור המתחיל שאליו היא מתייחסת), וכל אלה אך ורק בפס' ד, הוא-הוא הפסוק שבו מופיעה המילה במזמור עצמו. ריבוי הופעות המילה נובע מהצבתן זו לצד זו של כמה הצעות פרשניות חלופיות.

48 וכאשר הכוכבית מופיעה בין סוגריים (\*), היא מסמלת מצב שבו המילה המנחה מופיעה בנא"ם המורחבת (שבראשה נוסחת קישור הנפתחת ב"אחר שדבר/שספר") - הדוגמה לכך היא התיבה "כהנים" במזמור קל"ד.

(בהערות הבאות הם יודגמו על פי השורש שמ"ח במזמור קכ"ו, המופיע בטבלה כמילה המנחה הראשונה למזמור זה):

בפסוק = מספר הופעות המילה המנחה בלשון המזמור.<sup>49</sup>  
 בציטוט = מספר הופעות המילה המנחה בביאור המזמור בתור חלק מציטוט של פסוק בקטע המתפרש.<sup>50</sup>

בשימוש מקורי = מספר הופעותיה בכתיבתו החופשית של רי"ח.<sup>51</sup>  
 סיכום פרט לפסוקים = חיבור של נתוני שני הטורים הקודמים.<sup>52</sup>  
 מספר הקטעים = מספר הקטעים במזמור שבהם מופיעה מילה מנחה זו.<sup>53</sup> סימן קריאה משמאל למספר מציין שהמילה מופיעה בכל הקטעים שבמזמור (דוגמאות כבר במזמור קכ"א).

49 הדגמת הנתונים לגבי "בפסוק": 1= השורש שמ"ח מופיע פעם אחת בלשונו של מזמור קכ"ו: "היינו שמחים" (ג).

50 "בציטוט": 2= השורש מוזכר פעמיים בביאור, בציטוט מפסוקי המזמור באותו קטע שבו הם מופיעים בכתוב: "ולכן היינו שמחים" (ב-ג), "ואנו נאמ'... היינו שמחים" (שם). במזמורים אחרים יש שהמילה מופיעה במסגרת דיבור המתחיל בתוך הפסוק או הקטע (מלבד הבאת הפסוק השלם בפתיחתו). לעומת זאת, ציטוט לא מהפסוק/מהקטע הנדון, אף שהוא מאותו מזמור, ייחשב כאילו הוא לשונו המקורית של המפרש, שהרי הוא בבחירתו החליט להביא כתוב זה (ואכן, במהדורת קאפח, המובאה "היינו כחולמים [פסוק א]", המצויה בקטע ב-ג, אינה מופיעה באותיות מודגשות, שהרי אלו תפקידן לציין את "תיבות הפסוק שאותו מבאר רי"ח, המובאות בפירוש").

51 "בשימוש מקורי": 3= "ידבר בשמחת הגאולה" (א), "מרוב שמחת הגאולה" (שם), "אינו מאמר שישמחם" (ב-ג). אמנם ההבחנה בין "בציטוט" לבין "בשימוש מקורי" אינה חד-משמעית; לדוגמה: במשפט "הנושא משך הזרע - והוא השק המלא מהזרע, שממנו לוקח ומושך הזרע לזרוע..." (ביאור לקכ"ו, ד-ו), ברור ש"משך הזרע" שבראשו הוא ציטוט, וש"לזרוע" שבסופו הוא שימוש מקורי; אך מה בנוגע למילים "מהזרע" ו"מושך הזרע"? יש פנים לכאן ולכאן. הכרענו על פי הסימון שבמהדורה (וכן ברוב המקרים במאמר, אך לא בכלם - חריג בולט: רישום "ירושלם" במזמור קכ"ב), ומכיוון שבה מופיעות שתי תיבות אלה בהדגשה, הן נחשבו "ציטוט". עם זאת, לא נייחס משמעות יתרה להבחנה בין שני סוגים אלה, ובסופו של דבר סכום מופיעהם מוצג בטור נוסף, ולכן גם אם מופע מסוים היה צריך להיחשב שימוש מקורי ולא ציטוט - הדבר לא אמור להשפיע על המסקנות.

52 "סיכום פרט לפסוקים": 5= צירוף הנתונים של שני הטורים הקודמים: 2 (בציטוט) + 3 (בשימוש מקורי).

53 "מספר הקטעים": 2= כל אזכורי שמ"ח מצויים בשני הקטעים הראשונים (כפי שניתן ללמוד מן ההערות הקודמות): א, ב-ג.

המזמור	המילה המנחה	בפסוק	בציטוט	בשימוש מקורי	סיכום פרט לפסוקים	מספר הקטעים
<b>ק"כ (4) וזה השיר חברו דוד על אנשי הגלות הזה</b>						
	גלות*	0	0	7	7	3
<b>קכ"א (3) השיר הזה הוא נחמה על הקינה ותלונת השיר הקודם</b>						
	עז"ר	2	4	5	9	! 3
	שמ"ר	6	6	10	16	2
	אדם	0	0	11	11	! 3
<b>קכ"ב (6) השיר הזה ידבר במעלת ירושלים ותשוקת ישראל לעלות אליה לרגל</b>						
	על"י* <sup>54</sup>	2	2	17	19	5
	ירושלם*	3	5	10 <sup>55</sup>	15	5

54 יושם לב לכך שבנא"ם שכל אורכה עשר מילים, מופיע השורש על"י פעמיים: "מעלת ירושלם... לעלות אליה לרגל". בביאורו לפס' ג מהדק רי"ח את הקשר שבין שני מופעים אלה בקובעו שהמעלות הן הסיבה לעלייה לרגל: "לפי שאמר שיחשקו מאד לעלות לירושלם, יספר קצת מעלותיה, אשר מפניהן יחשקו לראותה". שני מוטיבים אלה יחזרו לאורך ביאורו למזמור (וראו עוד בהערה הבאה). ייחוס מגמת השיר לתיאור "מעלת ירושלם" הינו בעל משמעות בתפיסתו הפרשנית של רי"ח את שירי המעלות, מכיוון שאת דינו (בראש מזמור ק"כ) בפשר המונח "שיר המעלות" סיים בהסבר זה: "ונוכל לומר כי מעלות - ר"ל שבחות, שירי השבחים, כי יהלל וישבח השם בהם". במזמור קכ"ב מופנות אם כן המעלות-השבחים אל עיר ה', ירושלים. מעניין הדבר, שבדינו במונח "שיר המעלות" לא הציע רי"ח הסבר התולה את "מעלות" בעלייה לרגל, אף שהסבר כזה מועלה בבהירות בדברי רד"ק: "מעלות הגלות, שעתידים ישראל לעלות מארצות הגלות אל ארץ ישראל", ורי"ח עצמו מבאר את מזמור ק"כ כשיר של דוד "על אנשי הגלות הזה".

55 כולל גם את "מקומם היה (מושלם) [נוסח הדפוס: בירושלם]" (פס' ה), מכיוון שהגרסה "ירושלם" נראית עדיפה בהקשר. כאמור, בנא"ם שבראש ביאורו למזמור תיאר רי"ח את נושא המזמור: "השיר הזה ידבר במעלות ירושלם ותשוקת ישראל לעלות אליה לרגל", ולאור הבנה זו הוא מציג פירוש קוהרנטי לחלקי המזמור השונים. כל אחד משלושת הפסוקים ג-ה מתאר מעלה אחת של העיר (וגם את שלושת הפסוקים האחרונים של המזמור, ו-ח, הוא מקשר אליהם: "אחר שדבר מעלות ירושלם אומר המשורר..."). פס' ה מתאר את המעלה השלישית של ירושלים, והיא, כפי שהוא מבהיר בתחילת ביאורו לפסוק: "כי שמה בירושלם ישבו כסאות הסנהדרין לעשות הדין והמשפט". ההמשך הישיר לקביעה זו הוא: "כי סנהדרי גדולה מקומה היה (מושלם) [בירושלם], כאמרו 'כי ילא ממך דבר למשפט וגו' וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' (דברים ז, ח), ובשאר המקומות היו יושבין סנהדרין של כ"ג לבד". כדאי לתת דעתנו גם להנגדה: בירושלם:: ובשאר המקומות, הנגדה שתתבטל אם נקבל את הגרסה "מושלם". למעמדה של מהדורת הדפוס ראו הערכת המהדיר: "מהשוואת נוסח מהדורת הדפוס לנוסח כתבי היד עולה, כי נוסחו שונה מנוסחם ואיננו שיקוף מאוחר של אחד מהם, כך שנראה שלפנינו שלושה עדי נוסח שונים" (קאפח [לעיל, הערה 5], עמ' 20).



המזמור	המילה המנחה	בפסוק	בציטוט	בשימוש מקורי	סיכום פרט לפסוקים	מספר הקטעים
	של"ם	3	2	1+7 <sup>56</sup>	1+9	1+4
<b>קכ"ג (4) השיר הזה חברו דוד שיתפללוהו בני הגלות<sup>57</sup></b>						
<b>קכ"ד (5) השיר הזה חברו דוד שיאמרוהו בני הגלות אחר שיגאלו</b>						
	גלות*	0	0	11	11	3
	גא"ל*	0	0	9	9	3
	צר"ר	0	0	4	4	3
	מצרים	0	0	4	4	3
<b>קכ"ה (4): (אחר שספר הגאולה העתידה והברכה לשם עליה) יספר עתה בשיר הזה איך תהיה הגאולה היא קיימת לעד, לא ישובו עוד לגלות כמו שגלו אחר הגאולות האחרות<sup>58</sup></b>						
<b>קכ"ו (3): השיר הזה ידבר בשמחת הגאולה העתידה ומעלתה</b>						
	שמ"ח*	1	2	3	5	2
	על"י*	1	0	4	4	! 3
	שו"ב/ שב"י <sup>59</sup>	4	7	7	14	2

56 איננו כוללים בזה את הופעות השם ירושלים, אשר מוצגת כמילה מנחה בפני עצמה. הסימון +1 מתייחס לשם העצם הפרטי שלמה (והשוו לקמן הערה 63 לגבי בית לחם). מאלף הדבר שבכל קטע מופיעה לפחות מילה אחת הגזורה מהשורש של"ם: שלמה [א-ב], השלימות [ג], שלמים [ד], מושלם [ה], שלום 3X (בציטוט) ושלומה 2X [ו-ז], שלום, שלומך [ח]. אמנם את "מושלם" הצענו להחליף בתיבת "בירושלם" (גרסת הדפוס), כמוסבר בהערה הקודמת. לחשיבותה של תיבת "שלום" במזמור ראו: F.-L. Hossfeld and E. Zenger, *Psalms 3* (Hemeneia; translated by L.M. Maloney), Minneapolis 2011, p. 336.

57 לא נרשמו כאן מילים מנחות במזמור הזה בשל רף הכניסה הנוקשה שהצבנו. בפועל יש בו מילים חוזרות, ובהן מצד אחד "יד" והשורש גא"י, המופיעים גם במזמור גופו, וחלק מסוים מאזכוריהם בביאור הוא בציטוט, ומצד שני השורשים נכ"ה, רח"ם וצר"ר, שמספר הופעותיהם קטן יותר, אך הם ניסוחו המקורי של רי"ח, באשר אינם נזכרים בלשון המזמור. כל אחת מחמש המילים שצוינו מרוכזת בקטע אחד בלבד מתוך ארבעת הקטעים שיש בביאור רי"ח למזמור.

58 גם במזמור זה אין המילים החוזרות עוברות את הרף שהצבנו. יזכרו שתיים מהן: א) השורש רש"ע (מופיע במזמור פעם אחת, בפס' ג), מצוי בביאור עשר פעמים, בשני הקטעים האחרונים (ג, ד-ה); ב) (השורש גא"ל, שאינו מופיע בלשון הכתוב, והוא מופיע שלוש פעמים בנא"ם המורחבת ("אחר שספר הגאולה העתידה... איך תהיה הגאולה היא קיימת... אחר הגאולות האחרות"), ועוד פעם אחת באותו קטע - פס' א, אך לא מחוץ לקטע זה.

59 השורש הדומיננטי הוא שו"ב. אמנם לפחות פעם אחת מופיע בביאור השורש שב"י, כאשר רי"ח כותב בבארו את "שיתב" שבפס' א: "שְׁבִיָּה, וככה הבינו המתרגם". כמו כן קיימת מחלוקת לגבי "שבותנו

מספר הקטעים	סיכום פרט לפסוקים	בשימוש מקורי	בציטוט	בפסוק	המילה המנחה	המזמור
2	7	5	2	1	חל"ם	
2	9	5	4	2	גד"ל	
<b>קכ"ז (4) השיר הזה חברו דוד על ענין שלמה – רצוני על ענין הבית אשר יבנה ועל ענין מלכותו, להורות לו כי בנין הבית וקיומו והעמדת מלכותו תלויים בעזר האל, לא בהשתדלותו</b>						
3	8	7	1	1	שלמה*	
3	12	11	1	1	בית*	
3	14	11	3	2	בנ"י* <sup>60</sup>	
3	7	7	0	0	מל"ך*	
3	5	5	0	0	עז"ר*	
<b>קכ"ח (4) השיר הזה חברו דוד לבאר בו מעלות ירא ה' וטובותיו הנמשכות לו מאתו</b>						
! 4	10	6	4	2	יר"א*	
3	7	6	1	2	טוב*	
<b>קכ"ט (4) השיר הזה חברו דוד להתפלל בו לשם שינצלו ישראל מכל צרותיהם, עד שיאמרו אחרי שיושעו מהצרה זה השיר<sup>61</sup></b>						

- [קרי: שביתנו] שבפס' ד, אם היא גזורה משב"י או משו"ב. במצב זה אנו מעדיפים לרשום כאן את שני השורשים כשורש אחד, מה גם שהמילה המנחה מושתתת על "דמיון הצלילים" (ראו: מ' וייס, 'בסוד שיח המקרא: מקצת דרכיו של בובר בפרשנות המקרא', בתוך: בובר [לעיל, הערה 1], עמ' 24).
- 60 ייתכן שגם המילה "בן" גזורה משורש זה, אך מכיוון שהדבר מסופק, לא כללנו את הופעותיה בכלל הופעות השורש. המילה "בן" (ביחיד או ברבים) מופיעה בביאורו למזמור פעמיים בציטוט חלקי פסוקים ועוד תשע פעמים בכתיבתו המקורית (מלבד שתי הופעותיה בלשון המזמור, בפסוקים ג, ד). כל הופעותיה הן בשני הקטעים האחרונים, ואילו השורש בנ"י מרוכז בשני הקטעים הראשונים. את ראשית הביאור לפס' ג ניתן לראות כחוליית מעבר, שבה מעביר אותנו רי"ח משדה הבנייה שבפס' א-ב לשדה הבנים שבפס' ג-ה: "אחר שזכר כי בנין בית השם ובנין מלכות שלמה יהיו על ידי עזר השם, יבאר כי גם הבנים שילידי האדם הם על ידי העזר האלהי" – רי"ח משווה בדבריו אלה בין הבנים לבנייה, ורואה בשניהם פרי של סייעתא דשמיא. לכך ניתן להוסיף את דברי רי"ח בנא"ם: "על ענין הבית אשר יבנה ועל ענין מלכותו" (ובהמשך: "העמדת מלכותו"). מסתבר שממצא זה משקף את תפיסתו שהמזמור מורכב משני חלקים, והם מקושרים (צורנית, מלבד הקישור הרעיוני) באמצעות הדמיון הצלילי שבין בנ"י לבנים; והשוו: חכם (לעיל, הערה 24), עמ' תע.
- 61 גם במזמור זה, אין המילים החוזרות עוברות את הסף שהצבנו. תוזכר הבולטת שבהן – השורש צר"ר, אשר מלבד שני מופעיו בלשון הכתוב (בפסוקים א, ב), מצוי בביאור 10 פעמים – 3 בציטוט, ו-7 בניסוחו המקורי של מפרשנו. השורש מופיע בעיקר בביאורו לקטע א-ב וכן גם לפס' ג.

מספר הקטעים	סיכום פרט לפסוקים	בשימוש מקורי	בציטוט	בפסוק	המילה המנחה	המזמור
<b>ק"ל (5) השיר הזה חברו דוד להתפלל בו לשם שיצילהו מצרתו. ויבאר בו תנאי התפלה השלימה</b>						
4	25	25	0	0	פל"ל* <sup>62</sup>	
3	5	5	0	0	תנאי*	
3	6	6	0	0	של"ם (שלמה, שלמות)*	
! 5	10	9	1	1	דב"ר	
3	6	6	0	0	קב"ל	
<b>קל"א (3) השיר הזה חברו דוד להורות עצם שפלותו בענייני העולם ובחקירות העיוניות</b>						
2	6	6	0	0	חק"ר*	
2	6	4	2	1	גדול/גדולות	
2	6	4	2	2	נפש	
2	8	4	4	2	גמ"ל	
<b>קל"ב (11) השיר הזה חברו דוד לבאר הענויים שענה עצמו, עד שיגלה לו השם המקום שיבנה בו בית המקדש</b>						
6	17	11	6	4	דוד*	
7	29	27	2	1	מקום*	
7	3+28	<sup>63</sup> 3+27	1	1	בית*	

62 השורש פל"ל בביאור מזמורנו (25 מופעים בארבעה קטעים!) הוא דוגמה מרשימה למילה מנחה מקורית, שאינה מופיעה בלשון המזמור, והיא מלכדת את ביאור המזמור כולו. לאור מה שקבע בנא"ם, "ויבאר בו תנאי התפלה השלימה", רואה רי"ח בחמשת הפסוקים הראשונים של המזמור פירוט של ארבעה תנאים לתפילה שלמה. שני הקטעים הנוותרים (ו, ז-ח) מתפרשים כהמשך ישיר לכך: פס' ו נתפס כמבהיר את הנאמר בפס' ה בדבר תקווה להיענות ה' לתפילת דוד. הפסוק מבהיר, שמדובר ב"תקות הדבר המחוייב" (כמו השמירה-ההמתנה לבוקר, שהופעתו בטוחה), אך זה בהתייחס אל דוד עצמו, בשל שלמות תפילתו; ואילו המוני העם, שתפילתם אינה עונה על אמות המידה שהזכרו, תקוותם להיענות ה' היא מסוג אחר, וזה עניינם של פס' ז-ח.

63 המספר 3 הנוסף למופעים מתייחס שלוש ההופעות של שם העיר בית לחם - שם עצם פרטי, שכלולה בו גם המילה "בית" (שלושת המופעים הם בביאור לפס' ו, אשר גם המילה "בית" בפני עצמה מופיעה בו, ולכן אין שינוי במספר הקטעים). כנגד שתי התייחסויות קיצוניות אפשריות למופעי "בית לחם" - ספירה עם כלל המופעים או התעלמות מוחלטת, בחרנו בדרך ביניים: רישום נפרד כתוספת.

המזמור	המילה המנחה	בפסוק	בציטוט	בשימוש מקורי	סיכום פרט לפסוקים	מספר הקטעים
	יד"ע	0	0	11	11	6
	על"י	2	0	12	12	6
	יש"ב + שו"ב <sup>64</sup>	2+3	5+1	4+8	9+9	1+5
	קר"א	0	0	13	13	6
<b>קל"ג (3) (אחר שדבר על בנין בית המקדש), ידבר על אגודת הכהנים העומדים בו יחד לשרת השם</b>						
	כהן* <sup>65</sup>	0	0	14	14	! 3
	יר"ד	3	1	8	9	2
	שפ"ע	0	0	4	4	2
	מש"ל	0	0	10	10	2
<b>קל"ד (3): (אחר שדבר בחברת הכהנים ומעלתם), יצום עתה בזה השיר שיברכו את ה'<sup>66</sup></b>						

64 להופעות יש"ב או מוסיפים את הופעות שו"ב בשל הדמיון הצלילי שבין נגזריהם (ומסתבר שכבר המזמור קישר ביניהם במקמו אותם בזה אחר זה: שני המופעים של שו"ב הם בפס' י, יא, ושלושת מופעי יש"ב הם בשלושת הפסוקים העוקבים - יב, יג, יד; מחברת ביניהם גם האפיפורה "לכסא לך" (יא, יב)). המילה המנחה פועלת במישור הצלילי יותר מאשר במישור הסמנטי, ולכן כשם שניתן לצרף שורשים דומי צליל (ודוגמה מובהקת: צימודי השורשים שו"ב ושבי" במל"א ח', מו-ג, שם מופיעים, לדוגמה, באותו פסוק הפעלים "ושבו אליך בכל לבבם... בארץ איביהם אשר שבו אתם" (מח)), כך אין ראוי לצרף מילים נרדפות, שהן שוות במשמעותן אך שונות בשורשן; וראו: ע' פריש, **הקריעה הגדולה: סיפור פילוג הממלכה בספר מלכים**, באר-שבע תשע"ד, עמ' 161 והערה 61; גרוסמן (לעיל, הערה 26), עמ' 116-117.

65 בדונו ברקע למזמורנו מעלה עמוס חכם גם את האפשרות שהברכה לאחר אזכור אהרן רומזת לברכת כוהנים במסגרת מסיבת עולי רגל, שנכחו בה גם כוהנים. בהמשך הוא מעלה עוד אפשרות, שהמזמור נאמר "בחגיגת משיחת הכהן הגדול" (חכם [לעיל, הערה 24], עמ' תצח-תצט). לעומתו רי"ח מציב את הכוהנים בחזית המזמור - הם הנושא שלו, וזאת אף שהמילה "כהן" אינה נזכרת בו (אלא מופיע רק ההיגד המעורפל, "זקן אהרן שירד על פי מדותיו" [פס' ב]). שמה רי"ח הושפע לא רק מהרמז שב"זקן אהרן" אלא גם מאזכורם המפורש של הכוהנים במזמור הקודם - תחילה בפס' ט, "כהניך לבשו צדק", ולאחר מכן לקראת סופו של המזמור: "וכהניה אלביש ישע" (קל"ב, טז), וזאת במסגרת הקישור שהוא עושה בין שני המזמורים בנא"ם: "אחר שדבר על בנין בית המקדש" וכו'.

66 לדעת הורביץ, המזמור אינו פונה דווקא אל הכוהנים. לצד ציון האפשרות שמדובר בכוהנים, הוא מציע לציורי "שאו ידכם קדש" (פס' ב) הסברים נוספים שאינם מתייחסים אל הכוהנים, ולדבריו זה "הפירוש הנפוץ ביותר"; ראו: א' הורביץ, "פרק קלד", בתוך: נ"מ סרנה (עורך ראשי), **תהלים** (עולם התנ"ך), תל אביב 1995, ב, עמ' 240. לעומת זאת, רי"ח מציב במרכזו של מזמור זה (וכן בקודמו) את הכוהנים, ובכך הוא צועד בעקבות ראב"ע, שקבע: "והוא מדבר לכהנים" (והשוו רד"ק). לתפיסה זו במחקר המודרני

המזמור	המילה המנחה	בפסוק	בציטוט	בשימוש מקורי	סיכום פרט לפסוקים	מספר הקטעים
	כהנים <sup>67</sup> (*)	0	0	4	4	2
	צו"י*	0	0	7	7	!3
	בר"ך*	3	4	22	26	!3
	לילה	1	3	3	6	2
	ישראל	0	0	8	8	!3

### ה. סיכום הממצאים ומסקנות

בפרק אחרון זה ננתח כמה ממצאים מבידיקת שירי המעלות ונציג מסקנות העולות מן הניתוח.

1. ניכר בעליל עצם קיום התופעה של מילים מנחות בכתיבתו הפרשנית של רי"ח. גם אם יטען הטוען שמדובר בתופעה אקראית חסרת משמעות, והיא נובעת מריבוי המילים בפרשנותו לכל מזמור, הרי בדיקת זיקת המילים המנחות לנא"ם – הנוסחה שבפתח ביאורו לכל מזמור, שבה מציג רי"ח את ראייתו את המזמור – מוליכה למסקנה שונה. אורכה הממוצע של נא"ם בשירי המעלות הוא 12.466 מילים, ובהיקפה הנרחב (הכולל את תוספת ההתייחסות להקשר, שבראשה נוסחת הפתיחה "אחר ש–", וזאת בשלושה מזמורים) – 13.66<sup>68</sup>. אף על פי שנא"ם קצרה יחסית, ברובם המוחלט של ביאורי שירי המעלות יש בנא"ם ייצוג למילים מנחות. הדבר אמור באחד עשר מתוך חמישה עשר המזמורים, והיוצאים מן הכלל הם המזמורים קכ"א, קכ"ג, קכ"ה וקכ"ט.<sup>69</sup> בשמונה

השוו: הוספלד וצנגר (לעיל, הערה 56), עמ' 484–487.

67 הכהנים אינם נזכרים במפורש בנא"ם המצומצמת, אך הכינוי החבור שב"יצום" מוסב עליהם. במזמור הבא – והוא כבר מחוץ לחטיבת "שירי המעלות" – רי"ח פותח את הנא"ם בנוסחת קישור המציינת אותם במפורש: "אחר שדבר וצוה לכהנים עבדי ה' שיברכו את השם בשיר הקודם". מאלף לראות את האפיון של מזמורנו כפי שהוא משתקף בפתיחת המזמור הבא. מלבד הוספת האזכור המפורש של הכהנים, נזכרים בו גם "עבדי ה'", אשר מופיעים במזמור, ולא אוזכרו בנא"ם המקורית של קל"ד.

68 סך הכול יש בגוף הנא"ם 187 מילים; ובנא"ם בהיקפן הנרחב (כולל דברי ההקדמה המתייחסים להקשר) – 205. חלוקת הסכומים ל-15 מזמורים מביאה לשני הממוצעים הנזכרים.

69 ליתר דיוק, מילים מנא"ם חוזרות ומופיעות גם בקכ"ה ובקכ"ט, אלא שבשל רף הכניסה הגבוה שהצבנו למתן תו של מילה מנחה, שני המזמורים לא זכו לייצוג. ולגבי קכ"א הדבר יכול להיות מוסבר לאור אופייה המיוחד של הנא"ם שלו, שאינה אפיון עצמי של המזמור אלא הבהרת תפקידו ביחס לקודמו. אם נבקש למצוא הסבר למצב זה בקכ"ג, אולי נוכל לתלותו בקוצרה המופלג של נא"ם בו (בפועל רק שלוש מילים מוקדשות לאפיון המזמור, וליתר דיוק – לייעודו: "שיתפללוהו בני הגלות"). עם זאת, אני רואה בכך רק תשובה חלקית, שכן "גלות" מופיעה גם בנא"ם של המזמור הבא, קכ"ד, ובו היא ניכרת כמילה

מזמורים יש יותר ממילה מנחה אחת המופיעה בנא"ם, והשיא הוא במזמור קכ"ז, אשר כל חמש המילים המנחות שאיתרנו בו מופיעות בנא"ם שלו. זהות שכזו אנו מוצאים גם במזמור קכ"ח, אשר שתי המילים המנחות שבו מצויות בנא"ם שלו, וכך גם במזמור קכ"כ, שלו מילה מנחה אחת. התאמה כזו בין המילים המנחות בנא"ם של המזמורים יש בה כדי להעיד שלא מדובר בחזרה אקראית של מילים אלא בהדגשה מכוונת של המפרש, הבוחר לנקוט ולחזור ולנקוט מילה מסוימת במזמור האחד, מכיוון שהיא חשובה לו לצורך הבהרת אופי המזמור. כדי למנוע אי הבנה יובהר: אין יחס סיבתי בין הנא"ם למילה המנחה, אלא יחס אנלוגי: נא"ם היא מקום מרוכז בראש הביאור למזמור שבו הביע רי"ח במוצהר את תפיסתו באשר למזמור. בממצא שמילים החוזרות בפירוש נמצאות בצורה בולטת גם בנא"ם ניתן לראות ראייה לכך שחזרת המילים הללו אינה מקרית אלא משמעותית, והיא מבטאת את חשיבותן בעיני רי"ח לצורך הבנת אותו מזמור.

2. עשרים וחמש המילים המנחות שיש להן ייצוג בנא"ם נחלקות לשתי קבוצות (כמעט) שוות: 13 מהן מצויות כבר במזמור המקראי, ואילו 12 המילים האחרות הן מילותיו של רי"ח שהכניסן לאווירת המזמור. העובדה שהמילים "המחודשות" הן מחצית מכלל המילים המנחות יש בה אישוש לתפיסתנו שלא מדובר רק בהיגרות אחר לשון המשורר-המתפלל המקראי אלא לא פחות מכך בניסוח מקורי מכוון של המפרש.<sup>70</sup> משמעות דברינו היא ייחוס כוונה מודעת לרי"ח להשתמש במילים האלה שוב ושוב, גם אם לא הייתה לו מודעות לקיומו של האמצעי הספרותי מילה מנחה.
3. לעיתים דווקא מזמור קצר, שאין ממנו ציפיות גדולות, יכול ללמדנו על חשיבות התופעה. כזה הוא מזמור קל"ד, שכולו שלושה פסוקים. בביאורו של רי"ח למזמור זה הצבענו על חמש מילים מנחות, ושלוש מהן חוזרות בכל פסוקיו. המילה המנחה הנפוצה ביותר בביאור המזמור, השורש בר"ך, מופיעה בו 26 פעמים (!), מלבד שלוש הופעותיה בלשון המזמור עצמו. לעומת זאת במזמור קכ"ה, שלו מספר מילים כמעט כפול (49 לעומת 25), והוא כולל חמישה פסוקים, לא נמצאה כל מילה מנחה העונה לדרישתנו. אך גם אילו היינו מגמישים את דרישת הסף, ומחשיבים מילים החוזרות בשניים מתוך ארבעת הקטעים,<sup>71</sup> מספר המופעים של שלוש המילים שיהיו ראויות אז,<sup>72</sup> יהיה עדיין נמוך מהופעותיה של המילה המנחה הבולטת בקל"ד - השורש

מנחה, ואילו בגוף הביאור לקכ"ג היא אינה מופיעה כלל.

70 אך גם מילים מנחות שלא נכתבו בכוונת מכוון יש להן משמעות, כפי שהראה מאיר וייס בדיונו המעמיק במושג ה"כוונה" ביצירה על פי תפיסות ספרותיות מודרניות; עיינו: וייס (לעיל, הערה 30), עמ' 12-17.

71 כפי שצוין בתחילת הפרק הרביעי של המאמר, כדי שמילה תיכלל בטבלת המילים המנחות, היה עליה להופיע **ביותר** ממהצית מקטעי המזמור.

72 אלה נתוני המילים שהיו מתווספות:

- בר"ך<sup>73</sup> וסך הכול של מופעי המילים המנחות בקל"ד (על פי הקריטריון הנוקשה) יהיה יותר מפי שניים משל המילים בקכ"ה (לאחר הגמשת הקריטריון).<sup>74</sup>
4. חיפוש מילים מנחות בפרישה טובה בביאור המזמור (נוכחות ביותר ממחצית קטעיו) הניב לא רק תוצאות העונות על הנדרש אלא גם תוצאות מעולות: תשע מילים מנחות בשישה מזמורים מופיעות בכל הקטעים שבהם.<sup>75</sup> מלבדן ראויות לציון מיוחד שלוש המילים המנחות שאיתרנו במזמור קכ"ב (על"י, ירושלם ושל"ם), שכל אחת מהן מופיעה בחמישה מתוך ששת קטעיו. כיוצא בזה שתי מילים מנחות (מקום ובית) המופיעות בשבעה (מתוך אחד עשר) קטעים במזמור קל"ב, וזאת כאשר במזמור עצמו כל אחת משתייהן מופיעה רק פעם אחת.
5. יש שהמילה המנחה הפרושה היטב בביאור מזמור מופיעה במקורה במזמור עצמו (וכך בר"ך בסעיף 3). במזמור קכ"א, שאורכו שמונה פסוקים, מופיע השורש שמ"ר 6 פעמים, בחמישה פסוקים: ג, ד, ה, ז (פעמיים), ח. בביאור מופיע השורש עוד 13 פעמים - 3 פעמים בלבד בצייטוט הפסוקים, ועוד 10 בכתיבתו המקורית של ר"ח. השורש לא מופיע בקטע הראשון בביאורו (פס' א-ב), ושם הוא אינו מצוי אף במזמור. מצד שני, בקטע ו-ח נוקט ר"ח את השורש שמ"ר פעמיים מיד בתחילת הקטע, עוד לפני שהוא מבאר את פס' ו (וכנזכר לעיל, השורש יופיע בקטע זה בפסוקים ז, ח). בדרך זו מובלט משקלו של השורש במזמור.<sup>76</sup> שלוש פעמים מגדיר ר"ח את ה' בתור "השומר האמתי" (פעמיים סמוכות בקטע ג-ה: "כי הוא השומר האמתי. וזהו כי שומרך - ר"ל השומר האמתי שישמור אותך בשלמות"; ופעם בתחילת הקטע ו-ח: "שהוא ית' השומר האמתי"). צירוף דומה מופיע כבר בקטע א-ב, "והוא העוזר האמתי". כאן טווה ר"ח את הקישור בין המילה המנחה "עזרי" שבפסוקים א-ב לבין שמ"ר השוררת בפסוקים ג-ח (והיא מופיעה בכולם פרט לפס' ו). לאחר שהכריז שהעזר האמיתי הוא מאת

המילה המנחה	בפסוק	בצייטוט	בשימוש מקורי	סיכום פרט לפסוקים	מס' הקטעים
צדיקים	2	3	2	5	2
רש"ע	1	4	6	10	2
עולם	2	2	3	5	2

73 על פי "סיכום פרט לפסוקים", סך הכול של שלוש המילים בקכ"ה הוא 20, ואילו השורש בר"ך לבדו מופיע בקל"ד, כאמור, 26 פעמים. אם נצרף גם את אזכורי המילים בלשון המזמור, תהיה התוצאה 25: 29.

74 51 בקל"ד לעומת 20 בקכ"ה; או כולל האזכורים בלשון המזמור: 55 לעומת 25.

75 ואלה המילים: עז"ר ואדם (קכ"א), על"י (קכו), יר"א (קכ"ח), דב"ר (ק"ל), כהן (קל"ג), צו"י, בר"ך וישראל (קל"ד).

76 והשוו אמירתו של גויטיין: "כי זהו מזמור של **שימור**" (ש"ד גויטיין, **עיונים במקרא: בחינתו הספרותית והחברתית**<sup>3</sup>, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 190).

ה', עובר המתפלל לדבר על השמירה-ההגנה שה' מעניק: "מן הראוי לך שתבטח בה' שיעזרך כי הוא השומר האמתי" (פס' ג). בדרך זו מהודק הקשר בין שני חלקי המזמור (פס' א-ב, ג-ח),<sup>77</sup> אשר נבדלים זה מזה לא רק בגוף (מדבר לעומת נוכח) אלא גם במילה המנחה הבולטת בהם (עז"ר לעומת שמ"ר).

כיוצא בזה במזמור קכ"ח, שבו מופיע השורש יר"א פעמיים בצירוף "ירא ה'", בפסוקים א, ד. בביאור מופיע השורש 4 פעמים בציטוט ועוד 6 פעמים בכתובתו המקורית. השורש מופיע בכל ארבעת הקטעים שיש בביאורו, ובדרך זו נראה שהוא מלכד את המזמור, בפרט לאחר שבנא"ם הבהיר רי"ח מראש, שתכלית המזמור היא "לבאר בו מעלות ירא ה' וטובותיו הנמשכות לו מאתו".

6. עד כה סקרנו ממצאים לגבי כל מילה במזמורה, שם היא מתפקדת כמילה מנחה **תדירה**. אולם בפירושי מזמורים אלה יש ביטוי גם לסוג של המילה המנחה **המורכבת**,<sup>78</sup> כלומר, מילה מסוימת מתפקדת כמילה מנחה בשני מזמורים שונים, וכך יוצרת קישור בין שני המזמורים הללו. אלה יכולים להיות מזמורים **רצופים**, והדוגמה לכך היא תיבת "כהן/כהנים" במזמורים קל"ג-קל"ד.<sup>79</sup> המזמורים יכולים להיות גם **לא רצופים**, וכך שיתוף המילה המנחה מפנה תשומת לב לנקודה מסוימת משותפת בין המזמורים, לפחות בעיני רי"ח. דוגמה בולטת לסוג השני - תיבת "גלות" במזמורים קכ"ו וקכ"ד.<sup>80</sup> שתי המילים המנחות הללו, כהן וגלות, אינן מופיעות בלשונם של אותם מזמורים, כך שאין בהן היגררות אחר לשון המזמור, ומאידך גיסא הן מופיעות בנא"ם של המזמורים, דבר המעיד על חשיבותן בתודעת המפרש. לפיכך מסתבר שהן חלק מהמשגת המזמורים בידי רי"ח.

77 לחלוקה זו של המזמור השוו: הורביץ (לעיל, הערה 66), עמ' 220-221. ברי כי גם חוקרים המצדדים במספר חלקים גדול יותר במזמור רואים בפס' ב את סיומו של החלק הראשון.

78 לשני סוגים אלה של המילה המנחה ראו לעיל במבוא.

79 דוגמאות נוספות, שרק אחד משני המזמורים שלהן מופיע בטבלה (בסוגריים מוצגים הנתונים לגבי המילה שאינה נסקרת בטבלה): צר"ר במזמורים קכ"ג (4 מופעים, אך רק בקטע אחד) וקכ"ד; גא"ל במזמורים קכ"ד וקכ"ה (4 מופעים, רק בקטע אחד; נזכר בנא"ם המזמור); בית במזמורים קכ"ז וקכ"ח (8 מופעים ועוד 1 בלשון המזמור, רק בקטע אחד).

80 דוגמאות נוספות (מתוך הטבלה שהוצגה): השורש עז"ר במזמורים קכ"א וקכ"ז; השורש על"י במזמורים קכ"ב, קכ"ו וקל"ב; השורש של"ם במזמורים קכ"ב וק"ל; השורש גד"ל במזמורים קכ"ו וקל"א; צלילי השורש שו"ב (כולל שב"י ויש"ב) במזמורים קכ"ו וקל"ב; תיבת "בית" במזמורים קכ"ז וקל"ב. הקישור בין שני המזמורים האחרונים יגדל, אם נצרף גם מילים מנחות שלא נכללו בטבלה לאור הדרישה החמורה מן המילים בקל"ב - הופעה בשישה קטעים לפחות מתוך אחד עשר (בסוגריים נוסף נתונים לגבי המילה מקל"ב שאינה נסקרת בטבלה): השורש בני"י (14 מופעים בחמישה קטעים, מופיע גם בנא"ם), השורש מל"ך (7 מופעים בחמישה קטעים), השם "שלמה" והשורש של"ם (15+3 מופעים בשלושה קטעים). השורש בני"י במזמור קל"ב יכול גם להדק את קשרו אל מזמור קכ"ב, מלבד השורש על"י שהוזכר בראש הערה.



כך לומד הקורא לתת את דעתו להיבט הכוהני המקשר, לדעת רי"ח, בין שני שירי המעלות האחרונים, וכן להבין את מזמור ק"כ (הכתוב בלשון יחיד ומצטייר כמתאר את מצוקותיו האישיות של דוברו, ולכן מקובל לסווגו כתחינת יחיד) כמזמור לאומי המתאר את צרות הגלות,<sup>81</sup> וניגודו כביכול במזמור קכ"ד,<sup>82</sup> המתאר את הגלות במבט רטרוספקטיבי של הגאולים.<sup>83</sup> לסיכום נשוב ונזכיר בקצרה תופעות אחדות שיש בהן לדעתנו כדי לאשש את ההערכה שהמילים החוזרות אינן תוצר טבעי ומקרי הנובע מתוכן הפירוש או מלשון המזמור אלא יש כוונת מכוון בהופעתן החוזרת ונשנית: 1) הימצאות מילים מנחות החוזרות ונשנות הרבה לאורך מזמור מסוים, בשעה שהן אינן מופיעות כלל בלשון המזמור, אלא הן מילים "מחודשות" אצל רי"ח;<sup>84</sup> 2) הימצאותן של מילים מנחות אשר מופיעות בלשון המזמור רק פעם אחת, ואילו בביאורו של רי"ח לאותו מזמור הן מופיעות הרבה;<sup>85</sup> 3) הימצאות מילים מנחות גם בנא"ם - המקום בראש הביאור למזמור שבו מציג רי"ח את תפיסתו את המזמור; 4) נקיטת המילה "משיחי" בביאורו ל-ב'ו, ו, אף על פי שבלשון הכתוב מופיעה באותו פסוק מילה נרדפת - "מלכי" (והסבר המוצע: החלפה למילה המנחה החוזרת ונשנית לאורך ביאורו למזמור);<sup>86</sup> 5) הופעות השורש יש"ע בביאור מזמור ג' בדרך היוצרת מעין ויכוח תיאולוגי בין דוד לאויביו

81 בתפיסת מזמור ק"כ כנבואה לאנשי הגלות צועד רי"ח בעקבות רד"ק, האומר זאת (בתחילת פירושו לק"כ) על כל שירי המעלות. גם ר' ישעיה מטראני מקבל תפיסה זו, אך לא על כל שירי המעלות; מכל מקום, על מזמור ק"כ הוא קובע: "זוה נאמר על הגלות".

82 ליתר דיוק, מעיון בנא"ם מתברר שקכ"ד ("חברו דוד שיאמרוהו בני הגלות אחר שיגאלו") הוא תשובתו של קכ"ג ("חברו דוד שיתפללוהו בני הגלות"), ואילו תשובתו של ק"כ ("חברו דוד על אנשי הגלות הזה") סמוכה אליו - מזמור קכ"א ("נחמה על הגלות ותלונת השיר הקודם"). נתון זה אינו מתגלה במלואו באמצעות המילים המנחות (השורש צר"ר הרשום אצלנו בקכ"ד, מופיע גם בקכ"ג, אך מכיוון שרק בקטע אחד, הוא לא נרשם בטבלה).

83 ההתייחסות לגלות ולגאולה ממנה, כולל הניסוח המוטעם בשיר המעלות הראשון, ק"כ: "חברו דוד על אנשי הגלות הזה" - הוא ביטוי למה שאליצור מכנה "פרשנות חינוכית", המונח שבו הוא מאפיין את פרשנותו של רי"ח כמבקשת להתמודד עם אתגרי דורו - פולמוס עם הנצרות, השפעת הפילוסופיה ובעיות חברתיות; ראו: אליצור (לעיל, הערה 5), עמ' 425-427, 428-438. רי"ח עצמו, במנותו בהקדמתו לספר את תשע "תועלות הספר הזה", מציין בתועלת השביעית: "כי ממנו יתנחם האדם בראותו מעלות ישראל לזמן הגאולה והשבת השכינה לציון ובנין ירושלם. וכבר סופר זה בספר הזה פעמים רבות במזמורים רבים" (מהד' קאפח [לעיל, הערה 5], עמ' 35).

84 לדוגמה: השורש פל"ל במזמור ק"ל - 25 (!) מופיעים (בארבעה מתוך חמשת הקטעים שבביאור המזמור); "כהן" במזמור קל"ג - 14 (בכל שלושת קטעי המזמור); קר"א במזמור קל"ב - 13; "גלות" במזמור קכ"ד - 11; יד"ע במזמור קל"ב - 11.

85 לדוגמה: "בית" במזמור קל"ב - 28+3 מופיעים; "מקום" באותו מזמור - 29; "בית" במזמור קכ"ז - 12; דב"ר במזמור ק"ל - 10 (בכל חמשת קטעי המזמור); חל"ם במזמור קכ"ו - 7.

86 על דרך זו הסברנו גם את שימושו של רי"ח בפסוק "ותושע לי זרעי" (ישעיהו ס"ג, ה) לשם הצגת תפיסה כופרנית, אף שבמקורו הוא בכלל מדברי ה'.

בשאלת הסיכוי לכך שה' יושיע אותו בעתיד כפי שעשה בעבר. בדרך זו, שבע עשרה ההופעות השונות של השורש בביאורו (על יסוד שלוש ההופעות בלשון המזמור) אינן חזרה גרידא, אלא חלק מבניית ה"עלילה" שרי"ח יוצר במזמור.

על המילה המנחה אמר בובר, טובע המונח, שהיא "החזק שבאמצעים להודיע משמעות מבלי להביעה".<sup>87</sup> במאמר זה ביקשנו להראות שהמילה המנחה קיימת בכתיבתו של רי"ח, ושראוי להתייחס אליה (במופעה הבולטים) כאמצעי ספרותי אשר משרת את מטרת המפרש להדק היטב את הקשר בין חלקי המזמור ולגלם בתוך הפסוקים את עניינו של המזמור תוך מודעות להצהרת המפרש בנא"ם שבראש ביאור המזמור.

87 בובר (לעיל, הערה 1), עמ' 284.



## גישת התמורות: שיטה חדשה בפרשנות התורה – ביקורת ספרים

**גישת התמורות: שיטה חדשה בפרשנות התורה**, בעריכת חזי כהן ואביעד עברון, בהוצאת ישיבת מעלה גלבוע ומגיד (קורן) ירושלים, תשע"ט, כריכה רכה, 288 עמודים

ספר זה מציע אחד עשר מאמרים, המצטרפים להעמיד את "גישת התמורות", גישה חדשה להתמודדות האדם המאמין בתורה מן השמיים עם ממצאה המחקריים של ביקורת המקרא, הרואה כידוע את התורה מורכבת ממקורות שונים, שכל אחד מהם נטוע במרחב היסטורי ותרבותי מסוים. גישה חדשה זו הבשילה בישיבת עין צורים של הקיבוץ הדתי ובישיבת מעלה גלבוע, מתוך "מסע לימודי בן שנים", כדברי העורכים בדברי הפתיחה. העורכים רואים ברב אביה הכהן את מייסדה של הגישה, ועימו המשיכו בעיון, לימוד והוראה הרבנים ביגמן וגלעד ראשי הישיבה, וד"ר חזי כהן. כמעט כל החומר העשיר שבספר נכתב על ידי כל מי שהוזכר לעיל, מקצתם אפוא מחברים (או מחברים שותפים) של שניים, שלושה, ואף ארבעה מאמרים. גישת התמורות, מבחינה פרשנית עיונית ותיאולוגית, מוצגת בספר בשלושה מאמרי מבוא המתארים אותה, על המשמעויות הפרשניות והמחשבתיות שבה; אחריהם שבעה מאמרים עיוניים בנושאים מוגדרים בפרשיות חוק בתורה, מאמרים ההולכים על פי גישה זו. חלק מן המאמרים ראו אור מכבר בבמות שונות, ומופיעים כאן בלבוש חדש, וחלק מן המאמרים חדשים לגמרי; ומכל מקום מוקד החידוש הוא כאמור בכינוסם של הדברים אל מסגרת המעמידה גישה חדשה. בסופו של הספר מאמר חתימה מאת הרב אביה הכהן, המתאר במבט של חוויית מאמין את התפתחות הגישה ואת אתגריה.

לשיטתה של גישה התמורות, ראשית חוכמה בהקשבה לכתוב. דומה שבנקודה זו מבקשת הגישה גם להגדיר, או למצער לאפיין, את מושג הפשט, אומנם בלא יומרה אובייקטיבית חמורה, וגם לתאר את תהליך ההכרה המונח בבסיס הגישה. לאמור: המקשיב לתורה, הכורה אוזנו בענווה, המצניע את הנחותיו המוקדמות הוא, מוצא שדברי תורה מכחישים זה את זה, ואין לו מנוס משמוע זאת. המתח אפוא בין הקשבה זו לבין העמדה האמונית תובע כמאלו את פתרונו התיאולוגי. הדרכים הנפוצות להתמודדות, מהתעלמות ועד פרשנות הרמוניסטית, אינן מציאות מרפא, שכן הן חותרות תחת אותו קשב ראשוני המונח בבסיס הגישה, וקשב זה מְמָאן להתעלם ממה ששומעת האוזן, שדברי תורה מכחישים זה את זה.

אך בכך אין עדיין חידוש. בעלי הגישה בספר שלפנינו מכירים היטב את שיטתו של הרב מרדכי ברויאר, שנהוג תדיר לכנותה "שיטת הבחינות", שאותה לימד עשרות שנים וכתב על

פיה ספרים ומאמרים לרוב. לשיטתו הסתירות שבתורה הן ביטוי של בחינות עליונות שונות, שכולן יסודן ומקורן מאיתו יתברך, ובהתגלמותן בתורה, בסיפוריה ובמצוותיה, משתקפות הסתירות. הרב ברויאר קיבל אפוא את עצם הניתוח הספרותי-הפילולוגי של בעלי הביקורת המייחסים את פסוקי התורה למקורות שונים, אלא לשיטתו האמונית של הרב ברויאר, המקורות הסותרים, אותן תעודות מקור שונות, הינם דברי אלוהים חיים - אלו גם אלו; מבית גנזיו יצאו, ומידי רועה אחד ניתנו, והינם ביטויים של כל אידיאה ואידיאה אלוהית. ואף התצרף שלהם אינו עריכה מעשה ידי אדם, אלא מעשה עריכה של גבוה, המעמיד עומק אלוהי מכוון. אלא שדיברה תורה בלשון בני אדם, ונתחברה כדרך שמתחברים חיבוריהם של בני אדם.<sup>1</sup>

הגישה החדשה שבספר, גישת התמורות, מבקשת לילך אחריו במידה גדורה, ועם זאת להעמיד נדבך עצמאי וחדש. לגישת התמורות, כמו גם לשיטת הרב ברויאר, הדברים הסותרים ניתנו בכוונה תחילה מרועה אחד. אלא שלא כשיטת הרב ברויאר, לדעתם של בעלי גישת התמורות הסתירות אינן בהכרח תוצאה של **בחינות** אידיאיות אלוהיות שונות, אלא תוצאה של **תמורה** שהתחוללה במציאות, אם זו הריאלית-היסטורית, אם זו הרעיונית, והיא מזמנת צו אלוהי משתנה ומחדש. כלומר: תמורה שבמציאות מזמנת תמורה בצו האלוהי. בכמה מקומות בספר המחברים מדגישים בדרכים שונות היבט זה, שדווקא מעצים לשיטתם את מושג נצחיות התורה והיותה תורת חיים הראויה להתקיים אצל מקבליה בכל דור.

דומה שהמחברים ביקשו לילך בעקבותיו של הרב ברויאר שפרץ דרך לרבים ולנפשם העייפה, ואף נתקבלו עמדותיו האמוניות בכמה בתי מדרש, חלקם מרכזיים, גם אם מעטים. על כן לצד היותם מחדדים את ביקורתם על שיטתו, והם עושים כן במקומות רבים בספר (ואציין לעיקריים שבהם בהמשך דבריי), הם גם רואים בה מסד מתאים לבנות עליו את שיטתם. ברור שדרכם הייחודית נובעת מן הקשיים שהם חשים על שיטת ברויאר. "המקשיב" אל כמה מן הפרשות הסותרות מוצא שהן משוחחות ומתכתבות, מגיבות האחת על רעותה, ומנהלות שיח דיאלקטי, הנראה יותר כמהלך של שינוי ותמורה ולא כביטוי של אידיאות שלכל אחת שלמותה האלוהית שלה. ועוד ארחיב בהמשך הדברים להלן.

אף דומה שגישת התמורות שבספר חושפת מצוקה שחשים בה תלמידי הרב ברויאר. "בחינותיו" של הרב ברויאר מתעלמות דרך כלל מן הטענות ההיסטוריות והכרונולוגיות של חוקרי המקרא, שכן לשיטתו אידיאות אלוהיות כאן. בעוד חוקרי המקרא מתיימרים להציג לא רק את "המקורות" הספרותיים השונים, אלא אף את ערש יצירתם ומושבם בחיים במרחבי

1 את דבריו העלה החל מלפני כשישים שנה בספרים, במאמרים ובדברים שבעל פה, וקצרה יריעה זו מכדי לפרוט אותם. מכל מקום ריכז מאמריו המתארים את בסיס השיטה, וכן תגובות על דבריו ותשובותיו עליהן, מצויים באסופה: 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר, י' עופר (עורך), אלון שבות תשע"ב. כן פירט שיטתו במבואות לספריו: פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ב; פרקי בראשית, אלון שבות תשנ"ט.

המקום והזמן, הרי לשיטת הרב ברויאר אין האידיאות תלויות מקום וזמן.<sup>2</sup> דומה שגישת התמורות שבספר שלפנינו מבקשת יכולת הכלה אמונית תיאולוגית של קריאה פרשנית דיאכרונית התופסת תמורות ושינויים במציאות. זהו צעד משמעותי משיטתו של הרב ברויאר, וגם אם ביטאו אותו באיפוק ובענווה – ולא קשרו את הדיאכרוניסם אל ממצאי הביקורת, למצער לא בגלוי – לא אפשר שלא ליתן עליו את הדעת.

דומני שכאן המקום כמובן גם לבטא את חולשתה של הגישה. אותו מרחב של מקום וזמן, אותו מנעד של כרונוס, שבו ביקשו המחברים לנטוע את התמורות שהם מתארים הינו מוגבל מאוד, ואינו יכול לעבור את שנת הארבעים ליציאת מצרים. אף המחברים אינם מרשים לעצמם לבקוע את גבולות הזמן של "תורת משה", ועל כן מות משה בשנת הארבעים מציב גבול בלתי עביר לשיטתם. נמצא שאף לשיטתם אין לשמוע בתורה קולות מאוחרים, וכמובן כל זאת שלא כשיטתם של בעלי מחקר המקרא הביקורתי, המתארים לשיטתם מנעדי זמן, יחסיים ומוחלטים, של מאות שנות יצירה, חלקן אף מאוחרות מימי בית ראשון. נמצא שלעניין זה תפיסתם של בעלי גישת התמורות שבספרנו אינה מציעה תבנית תיאולוגית הגותית מספקת, אלא היא נוהגת איפוק דתי בעניין זה.

יתר על כן, קל יותר להבין את שיטתם ביחס לפרשות חוק, אולם קשה מאוד להבין "תמורות והתפתחות" בסתירתן של פרשות סיפוריות, שהרי לכאורה דבר אחד ומסוים קרה

2 העירני ידידי ד"ר אלי חדד, על דבר התפתחות בשיטת הרב ברויאר. לדעתו של חדד, במאמריו הראשונים של ברויאר ובמבוא **לפרקי מועדות** הוא תיאר את שיטת הבחינות באופן סטטי, וראה בה ביטוי ל'מידות אלוהיות' סותרות, שבכל זאת באו לידי יישוב 'בלשונו של עורך', שגם הוא מייצג גילוי אלוהי. ה'עורך' מצוי אפוא לאחרי הבחינות עצמן, ויש בכך אפוא הד לדינמיות מתונה. במבוא **לפרקי בראשית**, שיצא קרוב לעשרים שנה אחר כך, הרב ברויאר הוסיף ממד דינמי נוסף בכך שכתב ש"נותן התורה מצא בחביון עוזו ספרים אחדים שכתב אותם במידות אלוהיות שונות, והעתיק מהם את ספר התורה" (שם, עמ' 14) מבלי לשנות. לפי תיאור זה, גם לבחינות שבתורה קדמו 'תעודות' שהיו מצויות בחביון עוזו של הקב"ה והוא העתיק מהן. יש להעיר שהרב ברויאר בחלק ממאמריו ב**פרקי בראשית** אף מציין שהקב"ה שינה את הכתוב בספרים שהיו בחביון עוזו, כדי להתאימם זה לזה. בכך כבר ראה לנכון לבטא דינמיות נוספת. ויתר על כן, נדמה שבהקדמה **לפרקי בראשית** הוא ביטא את תשובתו האמונית לטענותיהם הדיאכרוניות של המבקרים. בהתייחסותו לתורתו של 'דודו הגדול', ד"ר יצחק ברויאר ז"ל בפתרון הסתירה בין מדעי הטבע לאמונה בבריאת העולם הוא מצטט אותו כמי שטוען, "כי הקב"ה היה יכול לברוא במאמר פיו ביום אחד את מה שהטבע יכול לחולל רק אחרי התפתחות של מיליוני שנים". על פי תפיסה זו הוא מוסיף, ש"בשיטה דומה מתבטלות מאליהן כל הסתירות שבין התגליות של מדע המקרא ובין האמונה בתורה מן השמים". רוצה לומר, אפשר בהחלט לראות התייחסות פנימית בין מקראות שונים בתורה, המכחישים זה את זה ומתייחסים זה לזה. התייחסות זו הניכרת לעין חוקר ומבקר כתמורה בתהליך של זמן, מובנת ליהודי המאמין כהתגלות בו בזמן של דבר ה', המכילה בתוכה את כל הביטויים לתהליכים זמניים ארוכי טווח. אולם דומני שמכל מקום לא חרג ברויאר ממרחב הזמן המוגדר היטב של מתן תורה במובנו הדתי המסורתי הרווח, ואף ההתפתחות בשיטתו, שעליה הצביע חדד, אינה מלמדת על חריגה כזו.

במציאות. ושמה אף כאן מבקשים הם להעמיד אתגר עתידי, החותר לקריאתם **הספרותית** של הסיפורים, לא קריאתם ההיסטורית,<sup>3</sup> ולהבנת התפתחות סיפורית בהתאם למציאות מקבלי הסיפור. שתמו ולא פירשו, אולם דומני שלכך מכוונת דרכם. שמה אף ביקשו להתרכז בחידושם ולא להיכנס אל מרחב המחלוקת האחרת, מרחב תוסס וטעון, שמה פופוליסטי משהו, בדבר שאלת ההיסטוריות של סיפורי המקרא. ושמה על כן כל העיונים המפורטים אינם עוסקים בפרשות סיפוריות אלא בפרשות חוק.

עוד אעיר, כי הרב ברויאר נהג לדבוק באותה חלוקה למקורות המקובלת (נקטתי לשון על דרך ההכללה) בביקורת המקרא הקלסית. בעלי גישת התמורות לא ביארו דרכם בפרוש באופן מבואר, שיטתי ועקרוני בעניין זה. אומנם ברוב המכריע של החומר שבספר שלפנינו הדברים נראים כמאמצים את החלוקות המקובלות במחקר (כמובן כוונתי על דרך ההכללה, שהרי במחקר עצמו אין מסכימים בכול), אולם בהחלט מצאתי גם מקומות שלא כן, ועל חלקם אעיר באופן ממוקד בהמשך הדברים.

הראשון שבמאמרים, מאת חזי כהן, "שער לגישת התמורות", הוא פרק תיאורטי מאלף על מקומה של השיטה בתולדות ההתמודדות הדתית (ושמה מוטב לומר תולדות ההתמודדויות הדתיות) עם חקר המקרא וביקורתו. בכתבתו הוא משקף עמדה מפוכחת ומודעת להנחותיה של הגישה, ליתרונותיה התיאולוגיים של הגישה, כמו גם לחולשותיה. הקורא המצוי היטב בנבכי הבעיה יבחין בדקויות של איפוק וזהירות לצד אומץ עיוני ותיאולוגי. חרף הנושא המופשט של מאמרו, המחבר מקפיד לספק הדגמות לכל אורך הפרק. המחבר סוקר בראש מאמרו דרכי התמודדות שונות עם ביקורת המקרא: הוא מתאר עמדות השוללות את עיון הפשט מעיקרו, שכן לטעמן של שיטות אלה אין לטקסט המקראי "פשט" כל עיקר, באשר הוא דבר ה', או למצער אין יכולת לעמוד עליו. כמו כן הוא מקדיש דיון לדרכים שונות המודעות ברב או במעט למתחים הספרותיים, ולמתחים הנובעים מן הממצא הריאלי כגון הארכיאולוגי, וחרף זאת מפרשים באופן הרמוניסטי, תוך תפיסת הפרשות כמשלימות זו את זו, כמדגישות דגשים שונים, וכיוצא בזה. שיטה זו מתוארת אצלו כשיטת רבים ממורי מכללת הרצוג וכותבי מאמרים במגדים. אולם לשיטתו של כהן לקויות שיטות אלה פרשנית, שכן אין בכוחן להוציא מן המסקנה ההכרחית המתבקשת אצל כל המקשיב קשב ער לדברי התורה, שדבריה סותרים זה את זה.

לבסוף מגיע המחבר אל שיטת הרב ברויאר המכירה כאמור בסתירות, ורוצה בהן נתון לא ניתן להכחשה, לצד אמונתה השלמה בתורה מן השמיים. המחבר פורט את קשייה של שיטת ברויאר: "בחנית" ספר דברים, לא הייתה ידועה לכאורה לעם עד שנת הארבעים, חרף היותה

3 כמובן שאלת הקריאה הספרותית או ההיסטורית עומדת אף לעצמה, ואינה תלויה בגישת הספר שלפנינו. מכל מקום בדבריי למעלה התכוונתי להתמקד ולהצביע על מרחב המגע המסוים שבין השאלה הזאת לבין בעלי גישת התמורות.

אידיאה שוות ערך; סיפורים סותרים השזורים זה בזה (כגון פרשת המבול או פרדת אברהם ולוט או מכת הדם במצרים) אינם מסתברים פרשנית כמשקפי אידיאות נפרדות; יש סתירות שקשה לעמוד על יסוד אידיאי כלשהו הטמון בהן (כגון אם יצא יעקב אל חרן או אל פדן ארם, או אם נוקט הכתוב לשון 'אמה' או לשון 'שפחה'); ואף מדוע תימסר כך התורה למקבליה, באופן שקשה לעמוד על האידיאות המרכיבות אותה.

מכאן הוא מגיע אל "גישת התמורות" שתוארה לעיל באופן כוללני. המחבר מדגיש כי דבר ה' הוא דינמי ומשתנה, בעקבות שינוי המציאות, או שינוי בעולמם הרוחני או המוסרי של מקבלי התורה. הגישה מודגמת מפרשות אופייניות כגון בנות צלפחד (במדבר כ"ז) ועוד. בסיום מאמרו מדגים כהן את השיטות השונות בעזרת מקרה מבחן קלסי, שכבר נעשה בו שימוש בעבר, גם על ידי הרב ברויאר עצמו,<sup>4</sup> הלוא הוא סוגיית העבד העברי, המצויה כידוע בתורה בשלוש מקבילות חוק סותרות: בשמות כ"א, ב-ו (שם יוצא העבד אחרי שש שנים, יש שלטון על גופו, ואין חוקי שווים לחוקי האמה); ויקרא כ"ה, לט-מו (שם הוא יוצא ביובל, ובעצם אינו נתפס כלל כעבד, וחוקיו שווים לאמה); ודברים ט"ו, יב-יח (שם הוא יוצא לאחר שש שנים אך אין שלטון על גופו, וחוקיו שווים לאמה). דבריו כאן מתחברים אל מאמרו של הרב אביה הכהן (הפותח את המאמרים העיוניים שבהמשך הספר) העוסק בפירוט בתהליך התמורות שבפרשת אמה עבריה, תוך קריאתן של הפרשות כמגיבות ומתייחסות האחת אל רעותה.

המחבר מקפיד לכנות את דרכו "גישת התמורות", ולא "שיטת ההתפתחות". לטעמו, לא שיטה עקיבה כאן שכוחה יפה בכל מקום, אלא פעירת פתח אפשרי גם להבנה כזאת, לצד אחרות אפשריות (עם זאת כותר המשנה של הספר הוא "שיטה חדשה בפרשנות התורה"); וכן "תמורות", שתכונתן לילך לא אחת פנים ואחור, ולא "התפתחות" המכוונת דרך כלל בכיוון אחד (עם זאת כמה מן המחברים שבספר מתארים "התפתחות", ואף כהן עצמו במאמרו בהמשך). הדברים הללו גם מתחברים אל דברי הרב אביה הכהן שבחתימת הספר.

בסיום דבריו המחבר מציב תהיות ואתגרים: עד כמה סדר הכתובים משקף את סדר המסירה הכרונולוגי; עד כמה מוציאה פרשה אחרונה מפרשה ראשונה, ועד כמה היא נוצקת חזרה אליה, ודורשת אותה; עד כמה מושג ההתגלות טעון ליבון בהקשר הדיון הזה, ובעיקר עד כמה הוא תחולה אלוהית כפוייה על האדם, ועד כמה פרי שיח פעיל עם פנימיות האדם, ועוד. לעומת מאמרו הפותח של כהן הנטוע בלימוד המקרא ופרשניו, מאמרו המבואר של הרב ביגמן נטוע בעיקר במקורות תורה שבעל פה. מן התמורות שבתורה שבעל פה, שהן פשוטות למראה אצל כל המתבונן, יוצא המחבר אל התמורות שבתורה, ובמובן זה נקשרות שתי התורות יחדיו. מריבוי הקולות שבבית המדרש הוא יוצא אל ריבוי הקולות שבתורה. עם זאת לשיטתו אין כאן זהות: התמורות בתורה שבעל פה נובעות בעיקרן מעיון האדם בשכלו, ואילו



התמורות בתורה נטועות בעולם הנבואה וההתגלות. הרב ביגמן מדגים ומתאר כ"פשיטא" פרשות "המעדכנות" את רעותן, כפסח שני (במדבר ט'), בשר תאוה (שלפי ויקרא י"ז אסור באכילה, ולפי דברים י"ב מותר) ועוד, ועניין זה מביא אותו לעיסוק במושג נצחיות התורה, ובשאלה הנוקבת, הייתכן שחוקי התורה משתנים. אף כאן הוא מקדים ראש לכול את הקביעה שכך מחייבת להניח ההקשבה לתורה, לפשוטו של מקרא, וכוחה של השאלה יפה אפוא כלפי התורה עצמה, ולא כלפי לומדיה. מאמרו עשיר במקורות חז"ל המלמדים על תפיסה של תמורות בחוק, כגון דעות הרואות בפרשת בנות צלפחד תמורה בחוק האלוהי, או למצער תמורה בגילוי לבני אדם. מאמרו מספק לגישת התמורות משענת איתנה בספרות חז"ל, ולא יוכל הקורא את מאמרו לטעון "ראה זה חדש, וחדש אסור..." קשה שלא לחוש בכתיבתו של הרב ביגמן גם את התהליך האישי הפנימי שעבר, וקריאת הדברים מספקת חוויה גם במישור זה.

השלישי והאחרון בסדרת מאמרי הפתיחה, הוא של הרב יהודה גלעד. מאמרו נטוע בעיון המחשבתי, והוא עוסק במשמעויות המוסריות של תמורות בחוקי התורה. הרב גלעד חושף בכמה פרשות מקראיות את טיבו של השיח המקראי, שהוא שיח המצביע על פער בין החוק הפרקטי לבין תכליתו הרעיונית שאינה זהה לו, ודבר זה לבדו כבר מעודד אפוא את התמורה. הרב גלעד דן בסוגיית עבודת הקורבנות בהגות הרמב"ם, ובסוגיית אכילת בשר מן החי בהגות הראי"ה קוק. לדעת הרמב"ם, עבודת הקורבנות צוותה מטעמים הקשורים לעולמם של מקבלי התורה, אולם אינה אידיאלית; וכן לדעת הראי"ה קוק, הותרה אכילת בשר מן החי לבני נח אחרי המבול (בראשית ט'), אולם היא איננה אידיאלית, כפי המשתקף מפרשת הבריאה (בראשית א'), ששם לא הותר לאדם אלא מן הצומח. פערים אלה בין החוק לבין מה שראוי היה להתחייב מכוח הרעיון, מעודדים חלותן של תמורות. עם זאת דומה שמבקש הרב גלעד גם לרסן מחשבות מהפכניות: כשם שמתונה הייתה התורה בדרישותיה, והציבה רף פרקטי נמוך ביחס לאידיאה השלמה, כך מתונות הן לטעמו אף התמורות. דרכו של הרב גלעד נטועה לטעמי בדרכו כמחנך ובדרך רבו, הרב עמיטל. ואולם עם זאת אינני בטוח שבחינה קשובה בתורה עצמה לא תלמד גם על תמורות שהן בבחינת מהפכה, וחלק מן הדוגמאות נדונות פה ושם גם בספר עצמו, ולא אזכיר אלא את התמורות הנוגעות לריכוז הפולחן בספר דברים במקום אשר יבחר ה' (לעומת התיאור בשמות כ', כ, המאפשר להקריב בכל מקום), שקשה לראותן תמורות מתונות, אלא אדרבה אלה נחשבות למהפכות דתיות.

שלושת מאמרי הפתיחה מעמידים אפוא שלושה עמודי תווך: מקראי, חז"לי, והגותי-חינוכי, ועליהם נבנית גישת התמורות שבספר.

כאן עובר הספר לטענה מאמרי עיון בסוגיות חוק מוגדרות. הראשון שבהם "בעקבי ביאור הגר"א לפרשת אמה עבריה" של הרב אביה הכהן, הנחשב מייסד הגישה, והוא עוסק בפרשות אמה עבריה שבתורה. הרב הכהן מאריך בדבר חובת תשומת הלב לפשוטן של הפרשות שלפנינו בשונה ממדרשן, וקומת מסד זו ניכרת כאמור בכל המאמרים שבספר. לטעמו האמה העבריה שבספר שמות (כ"א, ז-יא) לפי פשוטה היא פילגש, שיש בה אישות אך לא אירוסין, ולטעמו

אף השפחה החרופה שבויקרא (י"ט, כ-כב) היא פילגש לפי פשוטה. אולם ספר דברים שולל לפי פשוטו את הפילגשות מתוך הצבת רף מוסרי גבוה יותר, ולכן הושוו שם (ט"ו, יב-יח) דיני האמה לדיני העבד, ונשללה אפשרות האישות והפילגשות בין האדון לאמתו. אומנם עמדה מוסרית זו נשמעת כבר בפרשה שבשמות, אלא שְהָרַף הפרקטי שבה נמוך יותר ומקבל את עצם אפשרות הפילגשות בהתחשבו במציאות שבה נוהגות עבדות ואמהות, ובנקודה זו דומה שמאמרו נוגע במאמרו של הרב גלעד לעיל. בגלגולו הראשון של המאמר בספר היובל לכבוד הרב ברויאר,<sup>5</sup> אף ציין הרב הכהן בפירושו להבדל שבין דרכו העומדת על תמורה והתפתחות לבין דרך רבו, הרב ברויאר.<sup>6</sup>

המאמר השני, של ד"ר חזי כהן, "מה בין הפסח בשמות לפסח שבדברים?", ובו כהן עוסק בפער בין הפסח הביתי שבשמות י"ב, ג-יג, ואשר דמו ניתן על מזוזות הפתח והמשקוף, לבין הפסח במקום אשר יבחר ה' שבדברים ט"ז, א-ח. כידוע ישנן מספר סתירות בין הפרשות, כגון שלפי שמות הפסח בא מן הצאן בלבד ונאכל צלי אש, ואילו לפי דברים הוא בא "צאן ובקר" ונאכל מבושל. עם סתירות אלה התמודדו לאורך כל הדורות, ועם מקצתן אפילו כבר במקרא עצמו בספר דברי הימים (ששם נאמר על הפסח "ויבשלו הפסח באש" – דה"ב ל"ה, יג – ונמצא שבדברי הימים פירש שהבישול שבדברים כוונתו לצלי אש כבשמות). המחבר סוקר את תולדות ההתמודדות עם הסתירות הללו, מחז"ל שביקשו פתרון הרמוניסטי, למצער הלכה למעשה, דרך רד"צ הופמן והרב ברויאר. על כל השיטות הוא מקשה שאין הן יכולות להיחשב פשוטו של מקרא. לטעמו הפסח הועבר מן הבית אל המקדש כחלק מתהליך ריכוז הפולחן האופייני לספר דברים. ריכוז זה משמש לטעמו כלי למיתון טקסים הנוגעים לעולם הנס, וביניהם ביטול מתן הדם על המזוזות, והשימוש החלופי במזוזות בספר דברים (ו', ט; י"א, כ) לשם רישום דברי התורה. לטעמו, המרכיבים בטקס בשמות, שתכליתם הייתה חגיגת זיכרון רב חושית של הצלה ניסית מפני נגף הבכורות, נתחלפה בספר דברים בזבח רגיל, שנעדרים ממנו מרכיבי זיכרון ניסי ייחודיים. עולמם של יוצאי מצרים היה עולם דתי ניסי, ואילו עולמם של עומדי ספר דברים בערבות מואב היה טבעי יותר, ומכך נגזרת לדעתו התמורה שבדברים.

המאמר השלישי "השפעת היתר שחיטת חולין על דיני הקדשת בכור בהמה ובישול גדי בחלב אמו" נתחבר על ידי הרב דוד ביגמן, והוא חושף זיקה בין תמורות שהתחוללו בחוקים שונים, תמורות ששורשן וטעמן אחד. לטעמו של ביגמן, היתר שחיטת חולין בדברים (י"ב, כ-כז) הוא שעומד הן בבסיס התמורה בחוק בכור בהמה והן בבסיס התמורה בחוק איסור בישול גדי בחלב אימו. על פי דברים ט"ו, יט-כ (וכן בפסוקים נוספים בדברים, כגון י"ב, יז; י"ד, כג; ועוד) בכור בהמה נאכל לבעלים, זאת בשונה מנתינתו לכהן על פי במדבר י"ח, טו-יח. לדעת ביגמן, האפשרות המותרת לאכילת בשר חולין בדברים מאפשרת את ייחוד בכור

5 **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, מ' בר-אשר (עורך), ירושלים תשנ"ב, עמ' 77-87.

6 ושם אף הגיב ברויאר לדברי הכהן, עמ' 88-90.

הבהמה בעצם הקדשתו, כלומר הוצאתו ממרחב החולין, ובאכילתו כקורבן על ידי הבעלים. לא כן על פי ויקרא י"ז ובמדבר בעקבותיו, שבהם נאסרה כל שחיטת חולין, ואילו היה נאכל הבכור כקורבן על ידי הבעלים הייתה אכילתו ככל אכילת בשר, ולכן על פי במדבר הבכור ניתן לכוהן. עם זאת קשה עליי במקצת טענתו, שכן ניתן היה להותיר את הנתינה לכוהן גם בדברים, וטענתו של ביגמן שהתורה ביקשה להרחיב בספר דברים את המעגל הפולחני לכל ישראל, טענה שיש בה לטעמי הרבה מאוד מן האמת, נמצאת מקעקעת במידה רבה את טענתו הבסיסית, כאילו היתר בשר חולין הוא הוא שגרם את השינוי. יתר על כן, טענתו שאילו היה נאכל לבעלים בספר במדבר, הרי הייתה דומה אכילתו לכל אכילת בשר אינה חזקה דייה, שכן מכל מקום יכולה הייתה להיקבע כחובה, ושלא ככל אכילת בשר רשות. נמצאנו אומרים שעיקר התמורה נעוץ במגמתו של ספר דברים להעתיק מצווה כוהנית אל המרחב הלאומי הכללי ולא בהיתר בשר חולין. בכך חוששני שאף ניתקים הדברים מן התמורה שאותה ביקש לתאר בנוגע לאיסור גדי בחלב אימו, בין המופעים שבשמות (כ"ג, יט; ל"ד, כו) למופע שבדברים (י"ד, כא). לדעתו חלה תמורה באיסור זה: על פי שמות, סבור ביגמן, אין אכילת בשר חולין כלל אלא כל אכילת בשר נתונה בהקשר פולחני, ואיסור גדי בחלב אימו בהקשריו בשמות נועד להרחיק מסעודות פולחניות אליליות שהיו רווחות בעונת ההמלטה באביב; בספר דברים, בעקבות היתר בשר חולין, הורחב האיסור, או למצער הוגדר בבירור, כאיסור כוללני, כחלק מאיסורי מאכל, זאת לשם הרחקה ממנהגים אליליים אלו. אולם לטעמי שאלת עצם התמורה באיסור גדי בחלב אימו טעונה ליבון, וספק אם יש לפנינו תמורה כל עיקר, וגם ההתחקות על טעם האיסור סבוכה ומשווערת ונותרת במרחב השמא, שכן אין לפנינו אלא שיקולים הקשריים ולא מספקים, שכן זיקתו הפולמוסית של האיסור אל סעודות פרוין אליליות בעונת האביב, הגם שאפשרית היא, ושמא מסתברת, מכל מקום אינה מוכחת כל צורכה. יתר על כן, חובה לטעמי ליתן לב לכך שאיסור גדי בחלב אימו מופיע בדברים כנספח בלבד, ולא כחלק אינטגרלי מפרשת איסורי מאכל.

המאמר הרביעי "נזר... בפירוש פסוקי התפילין", נתחבר על ידי אביעד עברון, והוא עוסק בפסוקים המצויים על אות על היד וזיכרון וטוטפות בין העיניים, פסוקים המצויים כידוע פעמיים בשמות (י"ג, פסוקים טו ו-טז) ופעמיים בדברים (ו', ח; י"א, יח). לדעתו, בחינה הקשרית של ההיקריות במקומן, מלמדת כי בשמות הכוונה של האות והטוטפות היא מטפורית בלבד, ואילו בדברים חלה תמורה, והכוונה היא פרקטית, ולשון הקשירה המופיעה בדברים מכוונת לקשירה פיזית על היד והראש, כלומר מצוות תפילין. עם זאת, חרף הדברים המנומקים, דומני שפסוקי האות והטוטפות בשמות עדיין תובעים פתרונם, והם אינם פשוטים בהקשרם העמום כלל. אומנם קל יחסית לכאורה לשלול בשמות את מובנם הפיזי, אך גם ראייתם כמטפורה עדיין אינה מיישבת אותם באותו הקשר עמום שבו הם מצויים, שכן הנושא של "והיה (לך) לאות" אינו מפורש, ולא ברור אפוא למה מכוון, ומהו אותו הדבר האמור לשמש אות. אף הקביעה שהכוונה בדברים היא פרקטית אינה משוחררת מכל ספק, ושמא אף שם בקשירה ובכתיבה

מטפוריות דיבר הכתוב (ראו משלי ז', ג: "קְשִׁיָּם עַל אֲצַבְעֹתַיִךְ כְּתַבָּם עַל לִוַּח לִבְךָ"). ועוד אעיר, בהמשך לדבריי למעלה, כי בחקר המקרא מקובל לראות את פסוקי האות והטוטפות שבשמות כנובעים ממקורו של ספר דברים, ואם אכן כן, נמצא שניתוח הדברים מחייב לבון מחדש. ושמה מה שטען המחבר בסוף דבריו, שהתמורה שבדברים מתכוונת לחזור ולדרוש את פסוקי שמות ולהיות נוצקת אליהם, היא באמת הרבה יותר ממה שהתכוון אליו. אשאל אפוא בלשון אחרת: שמא אין לפסוקי האות והטוטפות בשמות כל קיום עצמאי בלא ספר דברים.

המאמר הבא, החמישי, הוא מאמר משותף לשלושה מחברים: ד"ר חזי כהן, אביעד עברון, ואדיר ריינר. במאמר זה שכותרתו "לא יקום עד אחד באישי?", טוענים מחבריו, כי דרישת התורה לשניים ושלושה עדים בספר דברים ושליטת תוקפו של עד אחד משקפת תמורה ביחס לחוק קודם, שעל פיו ניתן לקבל עדות עד אחד. חוק קודם כזה לכאורה אינו מפורש בתורה בשום מקום, אך הוא נרמז בכמה מקומות, כגון דברים י"ט, טז: "כי יקום עד חמס... והנה עד שקר העד שקר ענה באחיו. ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"; וכגון במדבר ה', יג: "ועד אין בה"; וכן שמות כ"ג, א: "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס"; או ויקרא ה', א: "הוא עד". הצטברות הדברים, בליווי של קריאה קשובה וערנית השומעת דקויות, מעמידות טענה מאתגרת של ממש בפני המעיין. לטעמם של המחברים, בתחילה קיבלה התורה עדות עד אחד, שכן פעמים רבות באמת רק עד אחד יכול לספק צוהר לאשר קרה; אולם אחר כך, מתוך חשש לעדות שקר או עדות שגויה, נשתנה החוק, והתורה דרשה שני עדים כמפורש בדברים י"ט, טו: "לא יקום עד אחד... על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר", וכן במקומות נוספים הנוגעים לדיני מיתה. הקורא מאמר זה, מזהה בהחלט את תיאור הדברים בדרך גישת התמורות. עם זאת טעמו של כל אחד מהחוקים הסותרים, כמו גם מיתונו של חוק שני העדים בתורה שבעל פה באמצעות חוק העד האחד, מזכיר מאוד את שיטתו של הרב ברויאר, שכן יש כאן רעיון צדק מובהק של ממש בכל אחד מהחוקים הסותרים.

המאמר הבא בקובץ והשישי במספר "מוודאות לספק: עיון בפרשת סוטה", חובר על ידי הרב דוד ביגמן והרב אביה הכהן, ושלא כשאר המאמרים שבספר הוא אינו עוסק בתמורה בין פרשות שונות אלא תמורה המתחוללת לאורכה של פרשה אחת. פרשת סוטה רצופה קשיים חמורים, כפילויות וסתירות, וכל אלה נדונו רבות לכל אורך תולדות פירושה, וכמובן גם בין מבקרי המקרא ואף בין מאמינים שנחשפו לממצאי הביקורת כגון הרב ברויאר עצמו.<sup>7</sup> הפרשה מתפרשת לדעתם של מחברי המאמר כפרשה זו רובדית: הרובד הקדום מניח שהאישה חטאה והמים רק נועדו להוכיח חוצה את אשמתה הוודאית הנסתרת ולהענישה, ורובד זה משוחזר בגוף המאמר בפירוט. על גבי רובד קדום זה נוסף רובד בעל אופי של הערות, רובד המטיל ספק באשמתה, ורואה את מבחן המים כמתיר ספק. רובד שני זה משקף לדעת המחברים את

הספק שבדבר ואת ראייתו הסובייקטיבית של הבעל, המבקש להאשים את אשתו בלא ראייה חד משמעית. בהמשך המאמר מצוי דיון משווה אל חוקי המזרח הקדמון בזיקה לניתוח הדו רובדי של פרשתנו. בקריאת המאמר נתבררה לי בעיקר התמורה המבקשת להגן על האישה מפני האשמות הבעל הסובייקטיביות, אך לא נתברר לי עד תום טיבו של הרובד הקדום המניח את אשמתה. בשולי הדברים אעיר, כי דווקא על פי שיטת הבחינות של הרב ברויאר ניתן לכאורה יותר לבאר את כוונתו העמוקה של אותו רובד קדום, והוא הסלידה הבלתי מתפשרת מן הניאוף וההתרחקות מן הכעור והדומה לו. לעומתו, עניינו של הרובד השני הוא הזהירות מהאשמות שווא של הזולת, והוא מרסן אפוא את הבחינה הראשונה. רום האידיאה בשיטת הבחינות מאפשר ביאור זה. אך לעומתו גישת התמורות מבקשת לראות ברובד הראשון חוק פרקטי עומד לעצמו, ונמצא לכאורה הרובד הראשון לפירושה חשדני ומאשים בלא השיעור הראוי.

המאמר השביעי והאחרון, נתחבר על ידי ד"ר חזי כהן, בבחינת סוגר מעין הפותח. כותרתו "מקדושת הזמן לקדושת המקום: תמורות באופי הפולחן בסיפור מתן תורה". במאמר זה פורש המחבר ניתוח ספרותי תיאולוגי של פרשת מעמד הר סיני בשמות (בכך נגע נגיעה קלה ומרפרפת בפרשה סיפורית), ומצביע על התמורה במסירת דבר האל לישראל, מדיבור ישיר המשתקף לדעתו בדיברות, לדיבור מתווך על ידי משה. תמורה זו לא על עצמה בלבד מלמדת, אלא מצביעה על מעבר מפולחן מופשט הנטוע בזיכרון ובקדושה, כגון קדושת השבת שבדיברות, אל פולחן מעשי יותר הנערך באמצעים מתווכים מוחשיים של מקום וחומר, כמשכן, מזבח וקורבנות. עשרת הדיברות מייצגים את הפולחן המופשט יותר נעדר הקורבנות, עולם המיוצג גם בכמה מדברי הנביאים המרכזיים, ואילו עולם הקורבנות הבא אחריו מייצג כבר את הפולחן המאוחר והמוחשי. לפנינו אפוא תמורה שהיא נסיגה כפי שמפרט המחבר בהרחבה את משמעויותיה. כדרכם של מאמרים המכוונים גם אל תכליתם ההגותית-תיאולוגית לצד העיון הפרשני שבהם, לא קל להבחין בחדות במאמר זה בין פרשנות מקרא צרופה, לבין מסה תיאולוגית, ושמא ביקש המחבר במודע להאפיל ולא לפרש. קישור עשרת הדיברות אל דברי הנביאים מעורר שאלות של ממש על דבר גבולות הכרונולוגיה שכבר הזכרתי לעיל, ועם כל זאת המחבר עצמו שמר מכל משמר שלא לעבור את גבולותיו הדתיים. כמה גופי פרשנות בסיסיים במאמר זה טעונים עיון. לא אכחד כי במקום אחר ביטאתי עמדה חולקת, ולדעתי נאום הדיברות אינו המשך טבעי למעמד הנשגב המסופר לפניו.<sup>8</sup>

בסיום הספר דברי חתימה של הרב אביה הכהן "דרך אמונה בחרתי". הרב הכהן מתאר את נפתוליה המורכבים של הפגישה שבין מדע המקרא וההקשבה הבלתי אמצעית לפסוקיו לבין האמונה. בדומה לרבו, הרב ברויאר, יחיד ומיוחד, שלא ויתר על קוצו של יוד באמונתו ולא על

8 ראו מאמרי: 'פרשת ההתגלות: עיונים והרהורים תיאולוגיים', בתוך: 'ברנדס, ט' גנזל, וח' דויטש (עורכים), בעיני אלוהים ואדם, ירושלים תשע"ה, עמ' 342-358.

קוצו של יוד באמיתות הפרשניות שאליבא דידיה נחשפו על ידי חכמי הביקורת, הוא מתאר רצוא ושוב את הלבטים, ומתוכם את בניין האמונה שדווקא נמצא מתעלה ומזדקק ומזדכך בהיבנותו על אמיתות פרשניות הנראות במראית עין ראשונית זרות ומכחישות אמונה. דומני שהספר ממלא היטב את תכליתו ומבהיר את גישתו היטב, והוא נדבך חשוב ביותר בתולדות ההתמודדות התיאולוגית של המאמין לנוכח המקרא. ראוי הוא להיכנס בהיכלי תורה ולהידון בבתי מדרשות בכובד ראש, והוא אף מעורר מחשבות ואתגרים. הוא מסמן נקודת מפנה אחרי תורתו של הרב ברויאר, שזה זמן הייתה תחושה שאת אשר סלל סלל, ובאותה הדרך ידרוך המאמין, ואין לו משעול בלתי. אף לצערנו מטעמים שונים לא היה המשך נרחב לשיטתו. והינה בא ספר זה, ומעורר עניין פרשני והגותי של ממש.



## תקצירים

### המאמרים בעברית

#### אהרון בק

#### פסוקים מקבילים בספר בראשית

המאמר חושף סגנון ספרותי במקרא של "פסוקים מקבילים": לעיתים התורה חוזרת פעמיים על תיאורה של אותה ההתרחשות או של עניין מסוים. בקריאה ראשונית נראה כאילו יש כאן רצף עלילתי-כרונולוגי; אולם הגישה המוצגת במאמר טוענת שמדובר על אותו עניין עצמו, המובא פעמיים בכתוב, במטרה להציג שתי זוויות ראייה שונות של אותו האירוע (תופעה זו היא מקרה פרטי של תופעה כללית יותר, המכונה: "טורים מקבילים", וגם לה הופעות רבות במקרא). כדי להדגים את הסגנון הספרותי הזה, מגיש המאמר את כל הופעותיו בספר בראשית, תוך ניתוח הפסוקים לאורו ובחינתה של המשמעות הכפולה העולה מתוך "הפסוקים המקבילים".

#### אורי סמט

#### "ובמורא גדול" (דברים כ"ו, ח) – גורם ההפחדה במכות מצרים

סיפור מכות מצרים מתאר את הפורענויות שהגיעו בזו אחר זו על המצרים. בדרך כלל אנו רגילים להתרשם מעצם המכות ולעסוק במה שאירע בהן בפועל. מאמר זה יוצא מנקודת הנחה שמכות מצרים היו מעין מלחמה שה' נלחם במצרים, וכדרכה של מלחמה נעשה בה שימוש גם בלוחמה פסיכולוגית, כלומר בגורמים מייראים שיש להם אפקט משמעותי מעבר לנזק עצמו. במאמר נסקרים ארבעה היבטים של הלוחמה הפסיכולוגית. בפרק הראשון מתוארת ההחמרה במכות המייצרת אצל הנמען שלהן פחד מפני הבאות. בפרק השני נידונות ההתראות המגיעות לפני המכות וגורמות לתחושה של טבעת המתהדקת סביב פרעה המנסה לחמוק מהן. בפרק השלישי מוצג גורם ההשהיה בין ההתראות לבין בוא המכות בפועל, ומוסברת שם תכליתו מבחינת הלחץ שהוא יוצר. בפרק הרביעי מבואר שלמרות ההתראות המדויקות לכאורה לפני כל מכה, פרטים מסוימים – קריטיים ביותר לפרעה – נשארו בכוונה עמומים, וכך טעם פרעה את טעמו של הפחד מהבלתי נודע. הרכיבים הללו של הלוחמה הפסיכולוגית הצטרפו לאפקט המעשי של המכות עצמן, ובסופו של דבר הובילו יחד לכניעת פרעה ויציאת בני ישראל ממצרים.



## יוסף מרקוס

### תמורות בפירושו של רמב"ן לביטוי 'דרישת ה'

כמו מחברים רבים בימי הביניים, גם רמב"ן עדכן את פירושו לתורה לאורך הזמן. התוספות שהוסיף רמב"ן משקפות קטעי פירוש חדשים, המחזקים את שיטתו הפרשנית הראשונית, וכן תיקון הפירוש לאחר שרמב"ן חזר בו מסיבות שונות. בשנים האחרונות הודגשו במיוחד התוספות שהוסיף לפירושו בארץ ישראל, אולם במספר מקומות רמב"ן מעיד גם על דברים שהתחדשו לו עוד בספרד.

אולם ישנו סוג נוסף של תוספות, שהרמב"ן אינו מעיד עליהן במפורש: ישנם מקרים שרמב"ן פירש פסוק או ביטוי כלשהו בשלבים מוקדמים של פירושו לתורה, ובשלבים מאוחרים שינה את דעתו, אך לא טרח לחזור ולשנות את פירושו הראשון. כך נוצרה סתירה בתוך החיבור הכולל. מאמר זה מתמקד בפירושו של רמב"ן לביטוי 'דרישת ה' במקרא. מעקב אחר פירושו השונים של רמב"ן מלמד על תמורות שחלו בדעתו בעניין זה בין פירושו לספר בראשית, שמות ודברים. אלא, שכאמור, רמב"ן לא חזר ותיקן את דבריו בספר בראשית, ואת הסתירה בין דבריו השונים יש להסביר באמצעות ההנחה שבמהלך השנים שבהן כתב את פירושו שינה את דעתו.

## עמוס פריש

### המילה המנחה בכתיבת הפרשן: חשיפת אמצעי ספרותי בפרשנות ר' יוסף חיון לספר תהלים

המאמר מבקש לתרום לחקר פרשנות ר' יוסף חיון (ליסבון, המאה החמש עשרה) בהצביעו על תופעה בכתיבתו הפרשנית (לתהלים) שלא אובחנה עד כה - שימוש במילים מנחות. תחילה נדונה התופעה בפרשנותו לשלושה מזמורים מייצגים (ג', ו' ונ"א). בהמשך נסקרים ומנותחים ממצאי הבדיקה השיטתית של פרשנותו לשירי המעלות (ק"כ-קל"ד). בין שני החלקים נדונה נוסחת אפיון המזמור שבפתח כל מזמור. הזיקה בין (מקצת) המילים המנחות לבין נוסחת אפיון המזמור והעובדה שכמחצית המילים המנחות אינן מופיעות בלשון המזמור מלמדות שלא מדובר בחזרה אקראית של מילים אלא בהדגשה משמעותית של המפרש. המילים המנחות מהדקות את הקשר בין חלקי המזמור ומגלמות את עניינו על פי פרשנות ר' יוסף חיון. המאמר אמור גם לתרום תרומה משנית לחקר המילים המנחות בהדגימו את השימוש בהן מחוץ למקרא, במקרה זה - בכתיבתו של פרשן המקרא, וכן הוא אמור לתרום תרומה מסוימת להבנת מזמורי תהלים אחדים.

## המאמרים באנגלית

### משה סוקולוב

#### **"ולא עלתה על לבי" – איך (לא) ללמד את סיפור העקידה**

הגישה המקובלת להבין את סיפור עקידת יצחק – שבו ה' בחן כביכול את נאמנותו של אברהם בכך שהורה לו להקריב את בנו האהוב – אינה מספקת ואף מטרידה, במיוחד כאשר מלמדים אותה לילדים. מלבד השארת הרושם המזעזע שאברהם היה מוכן לשחוט את בנו, גישה זו גם מטילה סוג של אשמה על הקב"ה שהציב את אברהם בדילמה מוסרית אכזרית ובלתי אפשרית שכזו (גם אם בסופו של דבר הוא שחרר אותו מהנטל הזה).

אנו מציעים קריאה חלופית של הסיפור. הקריאה נתמכת בפרשנותם של רש"י ורלב"ג, ומועצמת בעזרת מקורות מדרשיים שטוענים שכוונת ה' הייתה שאברהם ייקח את יצחק להר המוריה כדי לחנך אותו בענייני קורבנות. ההבנה הראשונית של אברהם את הוראות ה' הייתה נכונה, אבל כאשר היה נראה לו שהן סותרות לכאורה את המציאות בשטח, הוא פירש אותן בצורה שגויה. אי-הבנה זו קלקלה את התוכנית המקורית, והעמידה את חייו של יצחק בסכנה, ולפיכך ה' נאלץ לעצור אותו.

פרקי הרדיפה והגיוור הכפוי בעתיד – ובמיוחד האירועים של מסע הצלב הראשון – שהתמקדו ברגע הקצר של אי-בהירות זו, הפכו את אברהם ויצחק לאב-טיפוס של מוכנות למות על קידוש השם.

### חיה שטיין-וייס

#### **שהותו של ר' אברהם אבן עזרא באשכנז: כור היתוך או חוויה רב-תרבותית?**

ר' אברהם אבן עזרא (1089–1164) היה חכם רב תרבותי ייחודי. החכם הספרדי הנודע עזב את מולדתו, ספרד המוסלמית, בשנת 1140 בגיל 50 ונסע ברחבי אירופה הנוצרית במשך 25 השנים הנותרות בחייו (מסעו התחיל באיטליה, המשיך לפרובנס וצפון צרפת והסתיים באנגליה בשנת 1164). יצירתו הספרותית הבולטת של אבן עזרא נכתבה בעברית בארצות אשכנז.

באמצעות ניתוח עמדותיו הפרשניות של אבן עזרא בחומש ובספר דניאל, מאמר זה מנסה לברר את היקף ההשפעה של הספרות האשכנזית על אבן עזרא – הן בצורה (סגנון הכתיבה) והן בתוכן. ראשית, המאמר משווה את פירושי הפשט של אבן עזרא לאלה של רש"י – האב-טיפוס של הפירוש האשכנזי באותה תקופה (יש ויכוח בין החוקרים בנוגע לרמת היכרותו של אבן עזרא עם פרשנותו של רש"י למקרא). שנית, הוא מבצע השוואה לינארית בין כתביו המוקדמים והמאוחרים של אבן עזרא, על מנת להעריך שינויים אפשריים בסגנון ובתוכן של

אבן עזרא לאורך זמן ומקום ולהתמודד עם הפער הקיים במחקר ההיסטוריוגרפי של אבן עזרא, דהיינו היעדר הקשר בין נקודות מבט כרונולוגיות וגיאוגרפיות במהלך שהותו הארוכה של האבן עזרא בעולם הנוצרי.

ההשוואה בין ספריו של אבן עזרא כוללת את שני המבואות שכתב לחומש (הקצר והארוך), בהם הוא מתאר את הגישה הפרשנית והדקדוקית של פרשני אשכנז, וכן את עמדותיו המשיחיות של אבן עזרא בשני הפירושים שלו לספר דניאל (הקצר והארוך). המאמר מגיע למסקנה כי בעוד שאבן עזרא לא שינה את השקפותיו האידיאולוגיות־הפרשניות כדי להתאים אותן עם חבריו האשכנזים, מה שכן השתנה עם הזמן היה הטון והסגנון הספרותי שלו בפנייה לקוראיו האשכנזים, מעוקצנות והתנשאות לכבוד אינטלקטואלי.

חיה סימא קניגסברג

**“באו חשבון”: חישובים וגימטריות בפרשנותו של ר' אלעזר מוורמייזא למגילת אסתר**

מאמר זה בוחן את תפקידה של הגימטריה בפרשנותו של ר' אלעזר מוורמייזא למגילת אסתר. הגימטריה היא כלי פרשנות אחד מני רבים, הידועים כ-“נ” שערי בינה”, באמצעותו הוא מוצא מקור לדרשות חז”ל המופיעים במדרש ובתלמוד. ר' אלעזר אינו רואה את מסורת חז”ל של תורה שבעל פה כחוק־מקראי, אלא מבקש להראות שהחיבור בין המסורת והטקסט מוחשי וקיים באותיות עצמן. גישה זו, המוצגת בראשי פרקים בספרו הקבלי “סודי רזי סמוכים”, מחזק את סמכותה של התורה שבעל פה ואת תכונתה המאוחדת של התורה שבכתב ובעל פה.