

עומק הפשט עיונים ב"רש"י

על פי 'לקוטי שיחות' כרך ט"ז

מהדורה מיוחדת
חומש בראשית

תשפ"ג

פתח דבר

בשבח והודיה להשם יתברך, שמחים אנו להוציא לאור מהדורה מיוחדת של 'עומק הפשט' על רוב הפרשיות של ספר בראשית.

בסדרת 'לקוטי שיחות' - המונה ל"ט כרכים - מוקדשים דפים רבים לעיון והעמקה בדברי רש"י בפירושו על התורה (וכן ב"פשוטו של מקרא" בכלל), אולם האריכות, הסגנון, השפה והסדר מקשים על הלומד למצוא את מבוקשו באופן ממוקד ובהיר.

מטרתו של 'עומק הפשט' היא להגיש בפני הלומד את הביאורים העמוקים בשפה קצרה ותמציתית, בסגנון קל ובאותיות מאירות עיניים.

משתדלים אנו להוציא מזמן לזמן קובץ המוקדש לפרשת השבוע, ובו 'עיונים ברש"י' על הפרשה הנוכחית, המיוסדים על הביאורים שב'לקוטי שיחות'.

+

למען הסדר הטוב, מתמקד כל קובץ בכרך אחד בלבד של ה'לקוטי שיחות'. לדוגמא: ביאורי רש"י בפרשת נח מפוזרים הם בכרכי ה'לקוטי שיחות' - יש בכרך ה, ויש גם בכרך יו"ד, בכרך טו, בכרך לה, ועוד ועוד;

ולתועלת הלומדים מתחלקים הביאורים בקבצים השונים: קובץ אחד מוקדש לביאורים (על פרשת נח) שמקורם בכרך ה, קובץ אחד לביאורים שמקורם בכרך יו"ד, וכן הלאה.

הקובץ שלפנינו הוא 'מידגם' מתוך הביאורים שבכרך טו של 'לקוטי שיחות' - על הפרשיות של ספר בראשית, הנלמדות על ידי רבים (בל"ג) בחדשים הראשונים של שנת תשפ"ג הבעל"ט, לפי מסלול הלימוד שנתקבל.

וזאת למודעי, שהובא כאן רק ביאור אחד מתוך הקבצים המקוריים, ולדוגמא: בקובץ המקורי על פרשת תולדות יש ארבעה ביאורים וכאן הובא רק אחד מהם. ויש פעמים שלשלימות הענין יש להעשיר את היריעה מהביאורים האחרים שלא הובאו כאן, ויש לעיין איפוא בקבצים המקוריים.

לקבלת הקבצים בשלימותם, וכן להערות, הקדשות וכיוצא בזה
נא לפנות לכתובת הדוא"ל rizs@neto.bezeqint.net
אפשר ליצור גם קשר טלפוני בטל' 050-4125205 או בפקס' 08-6882799.

יהי רצון שזכות ר'בן ש'ל ישראל תגן על כל הלומדים והמגלים תעלומות חכמה בדבריו, ובמהרה בימינו נזכה לקיום מה שכתב רש"י בתחילת פירושו לשיר השירים:

"...שנתן להם (=הקב"ה) תורתו, ודיבר עמהם פנים אל פנים, ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע. ומובטחים מאתו, להופיע עוד עליהם, לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה".

בראשית

1. למה חשוב לנו לדעת שמנחת קין היתה ממין ה"פשתן" דוקא? |
2. היחס השלילי לקרבנו של קין - מתעורר רק לאחר שאחיו הבל הביא את קרבנו; מדוע? |
3. מה יותר הגיוני - שקין הביא "מן הגרוע" או שהביא סתם כך "מאיזה שבא לידו"? |
4. ואיך זה קשור למקומו המדויק של היצר הרע (ב"פֶּתַח")?

"וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַה'. וְהֶבֶל הֵבִיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוּ וּמִחֶלְבֵהֶן וַיִּשַׁע ה' אֶל הֶבֶל וְאֶל מִנְחָתוֹ. וְאֶל קַיִן וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו" (ד, ג-ה)

רש"י

מפרי האדמה - מן הגרוע. ויש אגדה שאומרת, זרע פשתן היה:

רש"י בא לחדש שני פרטים:

ראשית הוא מחדש שקין הביא "מן הגרוע" שבתוך פרי האדמה - וענין זה מוכרח הוא מתוך הפשט, מזה שהקב"ה לא פנה "אל קין ואל מנחתו", שמזה מובן שהיתה מנחתו גרועה¹;

1. כמו שפירשו הרא"ם וס' זכרון כאן.

ושנית, שאף שבפשט הכתוב לא נתפרש מה היה המין הפרטי שהביא קין, הנה "יש אגדה שאומרת" שהיה זה "זרע פשתן"².

ובמפרשים הביאו רמזים שונים ל"אגדה" זו, ולדוגמא: הרא"ם כתב - "שמעתי שמסופי תיבות של 'קרבן' .. למדו זה, כי אותיות 'קרבן' במילואם קו"ף רי"ש ב"ת נו"ן, סופן 'פשתן'³".

ומובן מה שהדגיש רש"י "יש אגדה שאומרת כו'", כי אין לכך ראייה מתוך "פשוטו של מקרא".

ועדיין צריך ביאור, שהרי אין דרכו של רש"י להביא דברי אגדה, אלא אם כן יש בהם צורך להבנת הפשט, וכמו שכתב רש"י בפרשתנו⁴: "יש מדרשי אגדה רבים .. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו" -

ובעניננו: איזה פרט בדברי המקרא בא רש"י ליישב על ידי "אגדה" זו, שקרבנו של קין היה מזרע פשתן דוקא?

[בשפתי חכמים כתב: "דקשה למה כתב 'מפרי האדמה' - היה לו לכתוב 'מן האדמה', או 'מפרי העץ'", ומאריך לבאר שלשון זו של "פרי האדמה" מתאימה דוקא לזרע פשתן⁵.

ולכאורה קשה, שהרי לשון זו של "פרי האדמה" רגילה היא בכתוב בכלל, וכמו בפרשת ביכורים⁶: "ולקחת מראשית כל פרי האדמה .. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה". וצ"ע].

2. כן הוא בתרגום יונתן בן עוזיאל כאן. פרקי דרבי אליעזר פכ"א. תנחומא פרשתנו ט. ועוד.

3. וראה גם כלי יקר כאן. טעמי המצוות ושער המצוות פ' קדושים. ועוד.

4. ג, ח.

5. ראה גם ריעות שלמה ובאר בשדה.

6. תבוא כו, ב-י.

רצה לעשות נחת רוח

ויש לבאר, שנתכוון רש"י ליישב קושיא פשוטה וכללית⁷:

קין הביא "מנחה לה", והיינו שנתכוון לגרום לו נחת רוח כביכול - ואיך יתכן שבחדא מחתא יתכוון ויביא דוקא "מן הגרוע"?

ובפרט שמהכתוב משמע שקין חשב שמנחתו כן תתקבל לרצון - שלכן כאשר ראה ש"אל קין ואל מנחתו לא שעה" נצטער על כך, "ויחר לקין מאוד ויפלו פניו" - ואם אכן הוא הביא "מן הגרוע", למה חשב שיהיה זה לרצון?

ועל כרחך, שהיה לקין יסוד לחשוב שמנחתו כן תתקבל לרצון. ובאמת שכן משמע גם מסדר הכתובים⁸:

לכאורה, היה הכתוב צריך לספר מיד על זה שמנחת קין לא התקבלה לרצון, והיינו, שמיד לאחר הסיפור "ויבא קין מנחה לה" יסופר אשר "אל קין ואל מנחתו לא שעה";

אמנם בפועל מקדים הכתוב לספר על קרבנו של הבל - "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן", וממשיך לספר שקרבנו של הבל התקבל לרצון - "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו", ורק לאחר כל זה חוזר לענין הראשון, לקרבנו של קין, ומספר "ואל קין ואל מנחתו לא שעה". מדוע איחר הכתוב כל כך?

אלא, שבעת הבאת המנחה של קין עדיין לא היה ברור שיש פגם וחטא במנחתו, כי היה לו יסוד לחשוב שמנחתו ראויה היא;

7. ראה גם גור אריה כאן.

8. ראה גם רד"ק ואור החיים כאן.

רק לאחר שהבל הביא את קרבנו שלו "מבכורות צאנו ומחלביהן", וראה קין כיצד הקב"ה מקבל את קרבן הבל לרצון ואילו את קרבנו שלו אינו מקבל -

אז נדרש היה מקין שיתבונן במה שעשה ויתחרט, ויחשוב כיצד לתקן ולהשלים את מה שהחסיר, על ידי הבאת קרבן נוסף מן המובחר;

ומשלא עשה כן - הוברר ונקבע ש"אל קין ואל מנחתו לא שעה" (אבל מלכתחילה לא היה ברור שאכן חטא).

זרע מיוחס וחשוב

כדי לבאר את מהלך מחשבתו של קין - מביא רש"י ש"זרע פשתן היה":

מפשט המקרא מוכח שפשתן הוא דבר חשוב ביותר, שכן בסיפור הכתוב⁹ על הנהר היוצא מגן עדן "והיה לארבעה ראשים" - נאמר על ה"ראש" הראשון מבין הארבעה: "שם האחד פישון", ומפרש רש"י שהכוונה לנילוס נהר מצרים והוא נקרא "פישון" על שם היותו "מגדל פשתן", ומזה שקוראים את הנהר כולו על שם ה"פשתן" - מובן גודל חשיבותו.

וכן עולה גם ממה שמסופר בפרשת מקץ¹⁰ לגבי יוסף שעלה לגדולה והלבישו אותו "בגדי שש", ומפרש רש"י: "דבר חשיבות הוא במצרים". וכן לדורות מצינו שבגדי הכהן הגדול ביום הכפורים היו עשויים מבד - פשתן¹¹, ומסופר שהיו יקרים מאוד¹².

9. פרשתנו ב, ואלך.

10. מא, מב.

11. אחרי טז, ד.

12. יומא לד, ב.

ומעתה מובן מה שסבר קין, שכיון והמנחה עצמה היתה ממין טוב ומובחר - "פשתן", לכן ראויה היא להיות מנחה לה', גם אם בתוך מין זה גופא היה זה "מן הגרוע", שכן סוף סוף המין בכללותו הוא חשוב ומשובח.

"לִפְתַח חֲטָאת רוּבֵץ"

והנה, בכמה דפוסים נוסף ברש"י בסיום ה'דיבור':

"דבר אחר, מפרי - מאיזה שבא לידו, לא טוב ולא מובחר".

ונראה לבאר גירסא זו, כי לפי דרכנו עדיין קשה, ממה נפשך: כיון שקין טרח והביא מין מובחר - מדוע בתוך מין זה גופא הביא דוקא "מן הגרוע"!?

ומכח קושיא זו בא פירוש אחר, שבאמת לא התכוון קין להביא דוקא "מן הגרוע", אלא רק שלא התאמץ לברור את הטוב בדוקא.

אבל באמת פירוש זה מוקשה הוא ביותר, כי לא מסתבר לומר שרק משום כך שקין הביא באופן סתמי ("לא טוב ולא מובחר") ידחה הקב"ה את הקרבן לגמרי. ואכן, בדפוסים הראשונים של רש"י וכן בכתיב-יד לא גורסים פירוש זה כלל.

והקושי האמור - שאם רצה קין להביא מין מובחר, למה בתוך מין זה גופא הביא "מן הגרוע" - יש ליישב לפי המשך הכתוב¹³, "לפתח חטאת רובץ ואלך תשוקתו":

המפרשים פירשו¹⁴, שהיצר הרע אינו מכשיל את האדם "מבפנים", אלא עומד מבחוץ, ב"פתח" הכניסה, ומשם מנסה להכשיל את האדם; וכיון שכל מקום עמידתו הוא רק "בפתח" - לכן לא הצליח היצר לפעול בקין שיכשל ויביא מן הגרוע לגמרי, אלא רק להכשיל אותו במקצת - שהוא יביא מין מובחר, אבל "מן הגרוע" שבמין זה גופא. ודו"ק.



14. ראה רמב"ן וכלי יקר.

נח

1. מדוע התמשכה בניית התיבה זמן כה רב: 'עד מאה ועשרים!' | 2. נח התמהמה מדעת עצמו - או שפשוט לא היתה לו ברירה? | 3. עומק כוונת רש"י בשאלתו: "הרבה ריווח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה?"

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קַח לְךָ אֶת כָּל בְּשׂוֹר בָּא לְפָנָי כִּי מִלֵּאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וְהִנְנִי מְשַׁחֵתָם אֶת הָאָרֶץ. עֲשֵׂה לְךָ תֵּבַת עֲצֵי גִפְרִית וְקַבְּרָתָהּ אֶתָּה מִבַּיִת וּמְחוּץ בְּכַפָּר" (ו, יג-יד)

רש"י

עשה לך תיבת - הרבה ריווח והצלה לפניו, ולמה הטריחו בבנין זה? כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה מאה ועשרים שנה, ושואלין אותו 'מה זאת לך'; והוא אומר להם 'עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם, אולי ישובו:

מלשון רש"י - "שיראווהו אנשי דור המבול עוסק בה מאה ועשרים שנה" - משמע, שכל המאה ועשרים שנה היה נח עוסק בבנין התיבה; וכן הוא במדרש לקח טוב על אתר: "מאה ועשרים שנה היה משתדל בה".

אמנם בגמרא¹⁵ מסופר רק על תוכחתו של נח לאנשי דורו במשך "מאה ועשרים שנה", ולא נזכר שם שבמשך כל הזמן הזה התעסק בבנין התיבה (ובפרקי דרבי אליעזר¹⁶ מפורש, שנח עשה בבנין התיבה "חמשים ושתים שנה"¹⁷).

וצריך ביאור בשיטת רש"י - מהו ההכרח לפרש שנח התעסק בבנין התיבה זמן כה רב? ולמה באמת התמהמה נח ולא עשה את התיבה בזריזות?

[ואין לומר שבפרט זה לא נהג נח כדבעי - שהרי הכתוב מסיים ומדגיש¹⁸ "ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלקים כן עשה", ומובן איפוא שקיים נח את מצות ה' בשלימות ובהידור].

מצוה שבגופו

לכאורה הטעם שהאריך נח בבנין התיבה מפורש ברש"י כאן - "כדי שיראווהו אנשי דור המבול". היינו, שבניית התיבה היתה (לא רק כדי להציל את נח ומשפחתו מהמבול, כי אם משום כך "הרבה ריוח והצלה לפניו", אלא) כאמצעי לעורר את אנשי הדור בתשובה, על ידי שיראו את נח עוסק בבנין ויבואו לשאול אותו על כך והוא יספר להם על גזירת המבול.

15. סנהדרין קח, א-ב.

16. פרק כג. וראה רד"ל שם.

17. וראה סדר הדורות אלף תרנו.

18. ו, א. כב.

ומעתה מובן שלא ראה נח טעם להזדרז, ואדרבה - רצה להאריך בבנין ככל האפשר, כדי להרבות בהדיבורים על כך על ידי העוברים והשבים, וכולי האי ו"אולי שובו".

אבל מלשון רש"י: "ולמה הטריחו בבנין זה, כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה מאה ועשרים שנה כו", משמע שאריכות הבנין לא היתה מצד סברת נח (שהוא מצידו השתדל להאריך זמן הבנייה), אלא שהקב"ה הוא ש"הטריחו" בכך (ולא היתה לנח ברירה אחרת), וכדלקמן.

"עשה" - ולא מן העשוי

ונראה לבאר בפשטות:

כיון שהקב"ה צוה את נח **"עשה לך תיבת וגו"**, הרי היה נח צריך לעשות בעצמו את כל התיבה.

[וכן כתב האברבנאל: "עשה לך, כלומר **שנח בעצמו** יעשה התיבה ולא יצוה לעשותה לאחרים".]

ובאמת שיש לדון בלשון האברבנאל, האם נתכוון שנח צריך לעשות הכל בעצמו, או רק שנח צריך **להשתתף** בעשיה (ולא לפטור את עצמו **לגמרי** על ידי שיצווה לאחרים) - אך לפי פשוטו של מקרא מסתבר לפרש שהכוונה היא שהמצוה היתה **חובת גברא** על נח, שהוא צריך לעשות הכל, מתחילה ועד סוף].

וכיון שכן, הרי אין כל פלא בזה שעשיית התיבה נמשכה מאה ועשרים שנה: אמנם נח קיים את מצות ה' בזריזות, אבל מכיון שעשה הכל לבדו הרי זה נמשך זמן רב (והפלא הוא לאידך גיסא - איך הספיקו לו מאה ועשרים שנה לבנות את התיבה כולה בכוחות עצמו לבד!).

ולפי זה יש לבאר בעומק כוונת רש"י כאן, שהתחיל בשאלה: "ולמה הטריחו בבנין זה?"

ולפום ריהטא כוונתו בזה לשאול - הרי הרבה דברים למקום, ולמה קבע הקב"ה את דרך הצלתו של נח מן המבול דוקא על ידי עשיית תיבה [וכדברי המדרש¹⁹: "וכי לא היה יכול הקב"ה להציל את נח באמונתו ובדיבורו, או להעלותו לשמים"]?

אך כד דייקת שפיר - הרי אין זו קושיא גדולה לפי דרך הפשט, "פשוטו של מקרא"; כי אמנם הרבה דרכים למקום, אך סוף סוף פשוט שזו הדרך הטבעית להינצל ממבול מים, על ידי תיבה שתגן בעד המים!

ולכן יש לפרש שעיקר השאלה היא - "למה הטריחו בבנין זה?"

למה צוה הקב"ה את נח שהוא בעצמו יטרח בעשיית התיבה, "עשה לך" כחובת גברא? ולכאורה היה להקב"ה להדגיש את החפצא, שתהיה תיבה בנויה - בין על ידו ובין על ידי אחרים - ולמה המצוה היא שנח עצמו יטרח בבנין התיבה?

"הוכח תוכיח!"

ועל זה מתרץ רש"י - "כדי שיראוהו אנשי דור המבול עוסק בה מאה ועשרים שנה, ושואלין אותו 'מה זאת לך'; והוא אומר להם 'עתיד הקב"ה להביא מבול לעולם', אולי ישובו".

הקב"ה צוה את נח לעסוק בעצמו בבנין התיבה, כדי שעל ידי זה יעורר את אנשי דורו לחזור בתשובה. ולכן העיקר במצוה זו (אינו החפצא והנפעל, שתהיה תיבה מוכנה, אלא) הוא זה שנח בעצמו טורח בעשיית התיבה ובכך מקיים את מצות ה' עליו לעורר בתשובה את אנשי דורו.

19. אגדת בראשית פ"א, ב. וראה תנחומא באבער בראשית לו.

וכן מבואר מתוך סדר והמשך הכתובים²⁰:

הציווי לנח, "עשה לך תיבת וגו'", בא מיד לאחר ההודעה אודות מצבם הרוחני השפל של דור המבול - "קץ כל בשר בא לפני .. והנני משחיתם את הארץ", עוד לפני שהכתוב מפרט ש"השחתה" זו תבוא על ידי מים;

ומזה מובן, שעיקר המצוה לנח אינו בהנפעל, שתהיה לו תיבה מוכנה כדי להינצל על ידה ממני המבול (שהרי הציווי על עשיית התיבה בא בכתוב עוד קודם ההודעה בדבר בוא המבול) - אלא עיקר המצוה היא חובת גברא על נח לעורר בתשובה את אנשי דורו, על ידי מעשה הבניה.

חובת גברא

ועדיין יש לדקדק בהצורך שנח יבנה בעצמו את התיבה, דלכאורה גם אם היתה התיבה נבנית על ידי אחרים, הרי עצם מציאותה של התיבה מעורר הוא להעוברים ושבים לברר ולשאול!²¹

אך הביאור פשוט, שמכיון שהיתה חובת גברא על נח שהוא עצמו יעורר את אנשי דורו בתשובה, היה צריך הדבר לבוא על ידי פעולתו התמידית שלו, ולא די לו לקיים מצוותו על ידי שהתיבה כבר בנויה, שאז אין ההתעוררות מתייחסת אליו ממש. ויתכן להוסיף עוד, שאריכות הבניה מעוררת תמיהה בקרב העוברים והשבים יותר מאשר מציאותה של תיבה שכבר בנויה ועומדת - ויש להאריך בכל זה.

20. ראה גם משכיל לדוד כאן.

21. וכן באמת משמע בסנהדרין קח, א שהשאלה היתה "תיבה זו למה", ולא כבאגדת בראשית ותנחומא שם שהשאלה היתה "מה אתה עושה".

לך

1. פעם אחת נאמר לאברהם "לזרעך אתן את הארץ" (בלשון עתיד), ופעם נוספת נאמר לו "לזרעך נתתי" (בלשון עבר). מה זה אומר? | 2. איזה פסוק מבין השנים העדיף אברהם לצטט בפני בני חת - האם את הפסוק "לזרעך נתתי", או את הפסוק "לזרעך אתן"? | 3. ולמה חשוב לרש"י להוסיף את המלה "כאילו" - שאינה כתובה במדרש?

**"בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת ה' אֶת אַבְרָם בְּרִית לְאֹמֶר
לְזֶרְעוֹ נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד
הַנְּהַר הַגְּדֹל נְהַר פְּרָת" (טו, יח)**

רש"י

לזרעך נתתי - אמירתנו של הקב"ה כאילו היא עשויה:

בתחילת הסדרה נאמר²²: "וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת וגו'".

אמנם בהמשך הסדרה, בסיפור על ברית בין הבתרים, נאמר: "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר, לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו'".

22. יב, ז.

והיינו, שבפעם הראשונה נאמר בלשון עתיד - "אתן", ואילו בפעם השנייה נאמר בלשון עבר - "נתתי". ובפירושו לשון זו כתב רש"י: "אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה".

בדרך הפשט: "כאילו"

והנה, מקורו של רש"י הוא במדרש רבה על אתר²³ ושם איתא: "מאמרו של הקב"ה מעשה, שנאמר 'לזרעך נתתי' - 'אתן את הארץ הזאת' אין כתיב כאן, אלא 'נתתי'" (וכן הוא בירושלמי²⁴: "כבר נתתי").

וכד דייקת, קיים הבדל בין המדרש לרש"י:

לפי המדרש, על ידי "מאמרו של הקב"ה" נפעלה הנתינה של ארץ ישראל לזרעו של אברהם, והיינו, שבברית בין הבתרים כבר ניתנה ונקנתה כל הארץ לאברהם ולזרעו אחריו²⁵;

אולם לדעת רש"י - בדרך הפשט - לא ניתנה ולא נקנתה הארץ אז, ורק שאמירתו של הקב"ה נחשבת "כאילו היא עשויה".

[והוא כעין מה שפירש רש"י על הפסוק²⁶ "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך", שכאשר תבוא השבת "יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה"].

23. ב"ר פמ"ד, כב.

24. חלה פ"ב ה"א.

25. וכמבואר גם בגמרא (ב"ב קיט, א ואילך. ע"ז נג, ב) ש"ארץ ישראל מוחזקת היא" ו"ירושה היא לכם מאבותיכם".

26. יתרו כ, ט.

ואכן, גם לאחר ברית בין הבתרים מצינו כמה פעמים שבהם דיבר הקב"ה עם אברהם וזרעו אודות נתינת הארץ בלשון עתיד, והיינו שלא ניתנה עדיין²⁷ - וכמו בסוף הסדרה²⁸: "ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו את כל ארץ כנען לאחוזת עולם וגו'", וכן ליצחק נאמר²⁹: "כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל", וליעקב נאמר³⁰: "הארץ אתה שוכב עליה לך אתננה ולזרעך".

[ומה שפירש רש"י בפרשת וירא³¹ לגבי סדום ושכנותיה, שהקב"ה אמר "המכסה אני מאברהם אשר אני עושה" (בתמיהה), ופירש רש"י: "לא יפה לי לעשות דבר זה שלא מדעתו, אני נתתי לו את הארץ הזאת, וחמשה כרכין הללו שלו הן" -

צריך לפרש שאין הכוונה ש"נתתי לו" בפועל, אלא שאברהם מובטח לקבל ערים אלו בעתיד, ומצד הבטחה זו הם "שייכים" לו].

עדיין לא זכה

ומאימתי נחשבת ארץ ישראל בבעלות זרע אברהם - לפי דרך הפשט?

מדברי רש"י בתחילת פרשת בראשית, משמע שזה נעשה על ידי כיבוש ישראל, וזה לשונו: "שאם יאמרו אומות העולם לישראל 'לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים', הם אומרים להם 'כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו'".

וכן מבואר גם מדבריו בפרשתנו, על הפסוק³² "והכנעני והפרזי אזי יושב בארץ" - "ולא זכה בה אברהם עדיין". והיינו, שכל זמן ש"הכנעני והפרזי" יושבים בארץ, עדיין

27. וראה גם רא"ם וגור אריה על רש"י כאן.

28. יז, ח.

29. תולדות כו, ג.

30. ויצא כח, ג.

31. יח, יז.

32. יג, ז.

אינה שייכת לאברהם וזרעו; ורק לאחר שכבשו ישראל את הארץ וגירשו ממנה את "הכנעני והפרזי", אז נפעלה הזכות והבעלות על ארץ ישראל.

אמנם לשיטת המדרש אינו כן, אלא הבעלות של ישראל בארץ נפעלה בעת ברית בין הבתרים - "כבר נתתי".

[ואף שבמדרש איתא כעין דברי רש"י האמורים, שכן איתא בבראשית רבה³³: "אמרת לך לזרעך נתתי את הארץ הזאת. אימתי? לכשיתעקרו שבעה עממין מתוכה. 'הכנעני והפרזי אז יושב בארץ', עד עכשיו מתבקש להם זכות בארץ" -

יש לפרש, שהכוונה היא רק ל"זכות" של ישיבה ושימוש בארץ, שזה היה ל"הכנעני והפרזי" באותה תקופה, אבל הבעלות על הארץ היתה שייכת כבר אז לאברהם וזרעו³⁴].

"באופן המתקבל"

לפי הבדל זה שבין שיטת המדרש לשיטת רש"י (בדרך "פשוטו של מקרא") - יתבאר הבדל נוסף שמצינו ביניהם בענין זה:

כאשר בא אברהם אבינו וביקש לקנות את מערת המכפלה כדי לקבור שם את שרה אשתו, הקדים ואמר לבני חת³⁵: "גר ותושב אנכי עמכם".

ובמדרש איתא³⁶ ש"גר" פירושו "דייר", ואילו "תושב" פירושו 'בעל הבית', ואמר להם אברהם שאם ירצו וימכרו לו המערה - יהיה "גר", ואם לאו - יקח את המערה מדין בעלותו על הארץ, "שכך אמר לי הקב"ה: לזרעך נתתי את הארץ הזאת".

33. פמ"א, ו.

34. וראה מה שהאריך בזה ב'פרשת דרכים' דרוש ט.

35. חיי שרה כג, ד.

36. בראשית רבה פנ"ח, ו.

ובפירושו רש"י העתיק לדרשה זו בשינוי לשון: "אם תרצו - הריני גר, ואם לאו - אהיה תושב ואטלנה מן הדין, שאמר לי הקב"ה: לזרעך אתן את הארץ הזאת".

והיינו, שלדעת המדרש הזכיר אברהם את מה שאמר לו הקב"ה (בפרשתנו) בפעם השניה - "לזרעך נתתי", ואילו לדעת רש"י הזכיר אברהם את מה שאמר לו הקב"ה (בפרשתנו) בפעם הראשונה - "לזרעך אתן"³⁷.

ולפי דרכנו מובן היטב:

לדעת המדרש, העדיף אברהם את הלשון "לזרעך נתתי", שיש בה ענין של נתינה בפועל ("כבר נתתי"), ובזה מודגשת בעלותו הנוכחית על הארץ (בשונה מהלשון "לזרעך אתן" שהיא רק הבטחה לעתיד);

אמנם לדעת רש"י הרי אין הדגשה יתירה בלשון "לזרעך נתתי", שהרי בדרך הפשט אין משמעות לשון זו נתינה בפועל אלא רק ש"אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה".

ולכן העדיף אברהם את הלשון "לזרעך אתן", שמשמעותה פשוטה וברורה - הבטחה לעתיד;

ולא רצה לומר בפני בני חת את הלשון "לזרעך נתתי", כי חשב שאצל בני חת לא יתקבל ענין זה - שהקב"ה דיבר עם אברהם בלשון כזו של "לזרעך נתתי", "כאילו היא עשויה", בזמן שעדיין לא היה לו זרע בכלל!

[והרי אפילו לאחר שנולד יצחק, אמרו ליצני הדור שאינו בנו של אברהם³⁸ - וכל שכן וקל וחומר שלא היה מתקבל אצלם שעוד לפני שנולד יצחק אמר הקב"ה "לזרעך נתתי"].

ויש להאריך בכל זה.

37. וכעין דברי רש"י הוא במדרש לקח טוב ושכל טוב שם.

38. כדברי רש"י בתחילת פרשת תולדות.

וירא

1. "ויאמרו אליו איה שרה אשתך" - למה רש"י אינו מפרש כפשוטו, שחיפשו את שרה כדי לבשרה בבשורת הלידה? | 2. מדוע מביא רש"י שלושה פירושים לאמירה זו, ולא הסתפק בשנים או באחד? | 3. ומה הדיוק בלשון "אמר רבי יוסי בר חנינא" (ולא "רבי יוסי בר חנינא אמר")?

"וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אַיֵּה שָׂרָה אִשְׁתְּךָ וַיֹּאמֶר הִנֵּה בְּאֶהְלֵךְ. וַיֹּאמֶר שׁוּב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַת חַיָּה וְהִנֵּה בֶן לְשָׂרָה אִשְׁתְּךָ וְשָׂרָה שֹׁמְעַת פֶּתַח הָאֵהָל וְהוּא אַחֲרָיו" (יח, ט-י)

רש"י

ויאמרו אליו - נקוד על אי"ו שבאליו. ותניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר, כל מקום שהכתב רבה על הנקודה אתה דורש הכתב וכו', וכאן הנקודה רבה על הכתב ואתה דורש הנקודה, שאף לשרה שאלו 'איו אברהם', למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה ולאשה על האיש. בבבא מציעא אומרים: יודעין היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה, אלא להודיע שצנועה היתה כדי לחבבה

על בעלה. אמר רבי יוסי בר חנינא: כדי
לשגר לה כוס של ברכה:

לפום ריהטא, כוונת המלאכים בשאלתם "איה שרה אשתך" - שרצו לבשר לה את
הבשורה שעתיד להיוולד לה בן, וכדברי רש"י בתחילת הסדרה³⁹, שהמלאכים באו
"לבשר את שרה".

[בתרגום יונתן בן עוזיאל ותרגום ירושלמי איתא: "למבשרא יתיה", "לבשרא לאבונא אברהם".
אך רש"י מדייק "לבשר את שרה" דוקא - כי אברהם כבר נתבשר על ידי הקב"ה, כמפורש
בפרשה הקודמת⁴⁰].

וכך מפרש הרד"ק: "שאלו עליה לפי שלא היתה עמהם במקום שהיו אוכלים מפני
צניעותה, ולמדנו בסיפור הזה כי לא נאה לנשים הצנועות להתראות בפני האורחים.
ולפי שהיו רוצים לבשרה - שאלו עליה";

אך בפירוש רש"י לא למד כן, אלא פירש את ענינה של שאלת המלאכים בשלושה
אופנים מחודשים:

(א) "למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה". כלומר: דרך ארץ היא
לשאול את הבעל המארח על אשתו⁴¹, ולכן שאלו המלאכים "איה שרה אשתך" (ומזה
שיש ניקוד על האותיות "איו" - למדים עוד, שהמלאכים שאלו לשרה "איו אברהם").

(ב) כוונת המלאכים היתה לחבב את שרה על בעלה, ולכן הדגישו בפניו את
צניעותה (שאינה נראית ולכן צריך לשאול עליה).

(ג) המלאכים רצו לשגר לה כוס של ברכה ולכן שאלו למקומה.

39. לך יח, ב.

40. יז, טז-כא.

41. ובלשון רש"י על הש"ס - בבא מציעא פז, א: "לא שישאל לה לשלום, אלא לבעלה ישאל מה שלום הגברת".

וצריך ביאור, מדוע לא פירש רש"י כפשוטו - שהמלאכים שאלו למקום שרה כי רצו לבשרה, ובמקום זה האריך בשלושה טעמים שיש בהם מן החידוש?!

שלא "אחד" בלבד

ויש לומר:

הבשורה לשרה נאמרה על ידי מלאך אחד בלבד, וכדיוק הכתוב: "ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך". וכפירוש רש"י לעיל⁴², ששלושת המלאכים - "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות";

אמנם בכתוב דידן, לגבי השאלה "איה שרה אשתך", נאמר "ויאמרו אליו" - לשון רבים, ולכן אין רש"י מפרשה ביחס להבשורה על לידת יצחק (שהיא שייכת לאחד בלבד), אלא שיש בה תוכן בפני עצמו השייך לכל שלושת המלאכים.

ובזה גופא האריך רש"י והביא שלושה אופנים - כי כל אחד מהם אינו מספיק לגמרי⁴³:

הטעם הראשון, "למדנו שישאל אדם באכסניא שלו לאיש על האשה", אינו חד וחלק - כי שאלה זו בפשטות היא ענין של שאלת שלום⁴⁴, והרי כדי לשאול בשלומה של שרה אין נפקא מינה היכן היא נמצאת, ומהו ששאלו "איה שרה"?

וזהו היתרון שבטעם השני - שהמלאכים רצו להדגיש את צניעותה המופלגת של שרה, ולכן הדגישו את מקומה, שאינה מראה עצמה. אלא שגם טעם זה אינו "שלם",

42. יח, ב.

43. ראה גם באר מים חיים - לאחי המהר"ל. ועוד מפרשי רש"י.

44. וכנ"ל מפירוש רש"י על הש"ס: "מה שלום הגברת".

כי: (א) כדי להדגיש ש"צנועה היא", די בהשלילה - שאינה לפנינו, ואין צורך בהדגשה חיובית שהיא נמצאת "באוהל"; (ב) רש"י פירש בפרשת לך לך⁴⁵, שאברהם כבר ידע מצניעותה של שרה, וממילא אין לכאורה צורך בהדגשה זו של המלאכים.

ולכן הוסיף רש"י גם טעם שלישי, שהמלאכים שאלו איה מקומה של שרה כי רצו "לשגר לה כוס של ברכה". אך גם בטעם זה לבדו לא די, כי יש בו חידוש גדול: לכאורה אין זה מדרך הצניעות ש"אנשים" זרים (שהרי המלאכים היו נראים כ"אנשים") יתעניינו במקומה המדויק של שרה וישגרו לה "כוס של ברכה"! - וכבר האריכו בזה במפרשים, ומכל מקום אין פירוש זה "פשוט" כל כך.

ויעשו כולם אגודה אחת!

ובעומק הענין, יש לבאר דברי רש"י באופן חדש - ובהקדים:

דרכו של רש"י במקום שמביא כמה פירושים, להפריד ביניהם בהתיבות "דבר אחר", "ויש אומרים", וכיוצא בזה; אמנם כאן הביא רש"י שלושת הטעמים בהמשך אחד, ומזה משמע שיש צורך בשלושתם בבת אחת.

[ולמעשה, שבגירסא שלפנינו בגמרא⁴⁶ איתא "רבי יוסי בר חנינא אמר", שלשון זה משמע שהוא בא לחלוק על מה שאמרו לפניו;

אמנם רש"י נקט בגירסא אחרת: "אמר רבי יוסי בר חנינא" - שמזה משמע שאינו בא לחלוק אלא להמשיך את הענין (כידוע הכלל בזה, שתלוי האם תיבת "או)מר" באה לפני שם החכם או אחריו].

והיינו, שאין זה כמו בכל מקום שמביא רש"י כמה פירושים, שכל פירוש יש לו קיום בפני עצמו (אלא שבכל פירוש יש איזה קושי, ולכן לא הסתפק רש"י באחד

45. יב, יא.

46. פז, א.

מהם לבדו והביא עוד פירושים) - אלא שמלכתחילה יש ללמוד את שלושת הטעמים כ"אגודה אחת":

רש"י לומד, שכיון ששאלה זו נשאלה על ידי שלושת המלאכים, מסתבר לומר שיש בשאלה זו שלושה משמעויות, וכל אחת מהן נוגעת למלאך אחד מתוך השלושה. והיינו, ששלושת המלאכים שאלו "איה שרה אשתך" - וכל אחד מהם התכוון (בעיקר) לכוונה אחת:

מלאך אחד רצה לשגר לה כוס של ברכה (בשם כולם);

מלאך שני נתכוון "לחבכה על בעלה" (שדי שאחד מהם יעשה זאת);

והשלישי בא בזה לקיים (גם כ"שליח" של חבריו) את מה שצריך לשאול את האיש בשלום אשתו.

ושפיר הוצרך רש"י לשלושה טעמים אשר צדקו יחדיו.

[ולהעיר, שיש מקום לבעל-דין לטעון, שאם באים אנו לחלק בין המלאכים ולומר שכל אחד מהם נתכוון לטעם אחר - שוב אפשר לומר שאחד מהם, זה שבא "לבשר את שרה", נתכוון לדעת מקומה כדי לבשרה! וממילא אין צורך ב(עוד) שלושה טעמים, אלא די בשנים בלבד. -

אך יש לומר, שהבשורה לשרה מפורשת היא **בפסוק הבא** ("ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך ושרה שומעת פתח האוהל והוא אחריו"), וממילא פסוק דידן ("ויאמרו אליו איה שרה אשתך גו") מיותר הוא **כולו** ובא לחדש **שלושה** אמירות. ודו"ק].

👉 **לשלימות הענין, ראה בקובץ 'עומק הפשט' המקורי** 👈

שם נתבאר: כיצד שרה הצנועה מקבלת יין מ'אנשים' זרים?
ולמה הדגיש רש"י את שמו של רבי יוסי בר חנינא?
ועוד פרטים ודיוקים בכל 'דיבור' זה של רש"י.

חיי שרה

1. למה השמיט רש"י ולא הביא את דברי המדרש בענין "דלתות פתוחות לרווחה"? | 2. לאיך גיסא: מנין ב"פשוטו של מקרא" שיצחק ראה ברבקה שלושה ניסים, ולא די לו באחד או בשנים? | 3. מדוע הקדים רש"י את הדלקת הנר (בכניסת שבת) - לפני הכנת העיסה (שזמנה קודם לכן)? | 4. ומה הקשר המיוחד של הכנת העיסה ל"שרה" דוקא?

"וַיְבָאָהּ יִצְחָק הָאֵהָלָה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת רַבֵּקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֵּאָהֲבָהּ וַיִּנָּחֵם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ"
(כד, סז)

רש"י

האזהלה שרה אמו - ויביאה האהלה והרי היא שרה אמו, כלומר: ונעשית דוגמת שרה אמו; שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק מערב שבת לערב שבת, וברכה מצויה בעיסה, וענן קשור על האהל - ומשמתה פסקו, וכשבאת רבקה חזרו. בראשית רבה:

ידוע, שענינו של רש"י בפירושו על התורה הוא לבאר "פשוטו של מקרא" דוקא, ואין הוא "ליקוט" של דרשות חז"ל בדרך האגדה כו' (מלבד כאשר זה נדרש להבנת הפשט). וכבר האריכו בספרים ביסוד זה.

ולפי זה יש לעיין באריכות דבריו של רש"י כאן, ובכמה פרטים הנראים כ"דברי אגדה" ממש: כיצד מוכח כל זה מתוך "פשוטו של מקרא"??

ובאמת, שב'גור אריה' הקשה על רש"י, שהביא מדברי המדרש שלושה פרטים בהנהגת שרה ורבקה - א) נר דלוק מערב שבת לערב שבת, ב) ברכה מצויה בעיסה, ג) ענן קשור על האהל - אך השמיט פרט רביעי:

"בבראשית רבה⁴⁷ אמרו עוד אחד - והוא שאמרו 'כל זמן ששרה היתה חיה היה ביתה פתוח לרווחה'. וארבעה דברים זכרו רז"ל במדרש, ורש"י השמיט אחד וקיצר דבריהם .. כי הם אמרו ארבעה והוא אמר שלושה" (ובעוד מפרשים עסקו בהשמטה זו של רש"י);

אך לכאורה עיקר הקושיא היא לאידך גיסא: אם רש"י בלאו הכי אינו מביא המדרש כצורתו, אלא מקצר בו - מנין לו שלא לקצר עוד יותר?

ותגדל הקושיא, כשמשווים את האריכות ברש"י למה שמצינו בתרגום יונתן בן עוזיאל על אתר, וכן בספר הזהר⁴⁸, ששם הובא רק הפרט של "נר דלוק"; הרמב"ן בפירושו מזכיר רק "היתה ברכה מצויה בעיסה"; ובמדרש לקח טוב הביא רק הנס ד"ענן קשור". ודוקא רש"י, שדרכו בדרך הפשט, מאריך ומביא את כל שלושת הפרטים!

47. פ"ט, טז.

48. ח"א נ, א. קלג, א.

כל תיבה - נס

ויש לבאר:

רש"י בא לפרש את שלושת התיבות "האהלה שרה אמו" (שאותן העתיק ב"דיבור המתחיל"), שלכאורה מיותרות הן -

כוונת הכתוב היא לספר שיצחק נשא את רבקה לאשה, ואם כן היה לו לומר רק "ויביאה יצחק ויקח את רבקה ותהי לו לאשה"; מה בא ללמדנו בהוספת התיבות "האהלה שרה אמו"!!

על כך מפרש רש"י, שגם לאחר ששמע יצחק מאליעזר על הנסים שהיו לו בדרכו להביא את רבקה⁴⁹, עדיין לא היה בטוח שזו האשה הראויה לו; ורק לאחר שראה נסים גדולים נוספים אז החליט בוודאות שהיא היא, "ויקח את רבקה ותהי לו לאשה".

והנה, לא אמר הכתוב בפירוש מה הם הנסים הנוספים שראה יצחק - ועל כן למד רש"י, שהיו אלו שלושה נסים המרומזים בשלושת התיבות "האהלה שרה אמו": נס אחד שייך ל"האהלה", נס שני שייך ל"שרה", ונס שלישי שייך ל"אמו", וכדלקמן.

העיסה שייכת לשרה

הנס השייך לתיבת "האהלה" - הוא זה ש"ענן קשור על האהל". וזהו מה שנאמר "האהלה" בה"א הידיעה⁵⁰, כי האהל היה ידוע במיוחד בזכות זה ש"ענן קשור על האהל".

49. כפרש"י פרשתנו כד, סו.

50. וראה במפרשי רש"י כאן שהאריכו.

[ומצינו כעין זה בפרשת וירא⁵¹, בסיפור העקדה, אשר "וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק", ומפרש רש"י: "ראה ענן קשור על ההר" - ויש לפרש, שכיון ונאמר בכתוב "המקום" בה"א הידיעה, הרי מובן שמדובר במקום שידועים אותו כמקום מיוחד, ועל זה מפרש רש"י שהוא על ידי ש"ענן קשור על ההר"].

הנס השייך לתיבת "שרה" - הוא זה ש"ברכה מצויה בעיסה". ויובן בהקדים:

בתחילת פרשת וירא מספר הכתוב אודות ה"הכנסת אורחים" הנפלאה שהיתה אצל אברהם אבינו, דאף שהיה יום השלישי למילתו ובמילא היה חלש וכואב, מכל מקום כשראה "שלשה אנשים" רץ לקראתם ודאג להם לאכילה ושתייה.

והנה, הכתוב מדגיש אשר אברהם בעצמו עשה את הפעולות הנדרשות: "ואל הבקר רץ אברהם, ויקח בן בקר רך וטוב ויתן אל הנער, וימהר לעשות אותו. ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה, ויתן לפניהם, והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו"⁵². וזה שנתן את הבקר "אל הנער" - ולא השלים לעשותו בעצמו - מפרש רש"י ש"הנער" הוא בנו ישמעאל, וזה שנתן לו אברהם הוא מטעם מיוחד: "לחנכו במצוות".

[וראה בדברי הרמב"ן שם: "וטעם ואל הבקר רץ אברהם, להגיד רוב חשקו בנדיבות, כי האדם הגדול אשר היו בביתו שמונה עשר ושלוש מאות איש שולף חרב, והוא זקן מאד וחלוש במילתו, הלך הוא בעצמו אל אהל שרה לזרז אותה בעשיית הלחם, ואחרי כן רץ אל מקום הבקר לבקר משם בן בקר רך וטוב לעשות לאורחיו, ולא עשה כל זה על ידי אחד ממשרתיו העומדים לפניו"].

אמנם יוצא מן הכלל הוא הכנת הלחם - שאת זה השאיר אברהם לשרה דוקא: "וימהר אברהם האהלה אל שרה, ויאמר מהרי שלש סאים קמח סולת לושי ועשי עוגות"⁵³. ומזה שלא פירש רש"י טעם מיוחד על זה - מובן שכן הוא בפשיטות, שהכנת הלחם שייכת דוקא לשרה (ולא לאברהם).

51. כב, ד.

52. יח, ז-ח.

53. יח, ו. וזהו הטעם שלבסוף לא הביא להם לחם - "לפי שפירסה שרה נדה .. ונטמאת העיסה", כדברי רש"י יח, ח. ונתבאר בארוכה בלקוטי שיחות ח"ה ע' 193.

ומעתה מובן, שהענין המיוחד שעליו היתה מופקדת שרה דוקא הוא הכנת העיסה; וזהו איפוא הנס השייך במיוחד ל"שרה" - זה ש"ברכה מצויה בעיסה".

והנס השייך לתיבת "אמו" - הוא "נר דלוק מערב שבת לערב שבת". וכמו שיודע אפילו תלמיד צעיר ("בן חמש למקרא"), אשר הדבר המיוחד שאותו מקפידה לעשות האם בעצמה (ולא האב בעל הבית, וגם לא משרתת וכיוצא בזה) הוא הדלקת נר שבת.

למה הפך רש"י הסדר?

אמנם לדרכנו מתעוררת קושיא פשוטה - על הסדר בדברי רש"י:

לפי מה שנתבאר, הרי שלושת הנסים נלמדים הם משלושת התיבות "האהלה שרה אמו" - תיבת "האהלה" מלמדת על "ענן קשור", תיבת "שרה" מלמדת על "ברכה בעיסה", ותיבת "אמו" על "נר דלוק";

אמנם רש"י הביא הנסים בסדר הפוך: הקדים "נר דלוק", לאחריו "ברכה בעיסה", ואילו את "ענן קשור" הביא אחרון!

ובאמת שהסדר ברש"י קשה בלאו-הכי, מצד סדר הזמנים: בפשטות, מיד כאשר נכנסה רבקה אל האהל - בא "ענן"; לאחר מכן, כשהתעסקה בעיסה - ראו שיש "ברכה בעיסה"; ורק לאחר שעבר שבוע שלם - אז נוכחו לראות ש"נר דלוק מערב שבת לערב שבת". למה איפוא נקט רש"י בסדר הפוך?

ויש לומר:

המכוון בסיפור זה שהוא שעל ידי הנסים המיוחדים שהיו בבוא רבקה נוכח יצחק לראות בצדקותה של רבקה, שהיא בדוגמת שרה אמו.

וכיון שבצדקותה של רבקה עסקינן, הקדים רש"י את הנס של "נר דלוק מערב שבת לערב שבת" שהוא מורה על מעלת פעולת המצוה של רבקה - שדומה בזה לשרה;

המשיך בהנס ד"ברכה מצויה בעיסה", ששייך למעשה ידיה (סתם) - שגם בזה דומה לשרה;

וסיים בהנס ד"ענן קשור על האהל" שאינו מסובב ישר ממעשה ידיה של רבקה (ושרה), ובמילא אין הוא מוכיח כל כך כהנסים שלפניו.



👉 לשלימות הענין, ראה בקובץ 'עומק הפשט' המקורי 👈

שם נתבאר: למה נס זה שהנר דולק "מערב שבת לערב שבת", מצינו דוקא בנר של שרה ורבקה - ולא בנר של אברהם (ויצחק)? ועוד פרטים ודיוקים בכל 'דיבור' זה של רש"י.

לְעֵילּוֹי נִשְׁמַת

הַמְנוּחַ ר' אַבְרָהָם

ב"ר יַעֲקֹב וְזוֹהַרָה ע"ה

בֶּן-זִקֵּן

נִלְבַּע כ"ג סיון תשפ"ב

תַּנְצַב"ה

תולדות

1. למה מחפש רש"י סיבות מיוחדות לכך שכהו עיניו של יצחק - כאשר הכתוב עצמו אומר "כי זקן יצחק"! | 2. דוע מביא רש"י שלושה טעמים על כהיית עיני יצחק - ולא די לו באחד מהם או בשנים? | 3. כיצד יתכן שרש"י בפירושו (בדרך הפשט) מרחיק לתלות את כהיית עיני יצחק - בדמעות המלאכים?!... | 4. ואיך כל זה קשור לפסוק הבא בו אומר יצחק "הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי" - וגם שם מרחיק רש"י את הכתוב ממשמעותו הפשוטה?

**"וַיְהִי כִּי זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶיז עֵינָיו מִרְאֵת וַיִּקְרָא
אֶת עֶשָׂו בְּנוֹ הַגָּדֹל וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּנִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו
הַנְּנִי. וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָא זָקַנְתִּי לֹא יָדַעְתִּי יוֹם מוֹתִי"
(כז, א-ב)**

רש"י

ותכהין - בעשנן של אלו (שהיו מעשנות ומקטירות לעבודה זרה). דבר אחר: כשנעקד על גבי המזבח והיה אביו רוצה לשחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו לפיכך כהו

עיניו. דבר אחר: כדי שיטול יעקב את
הברכות:

במפרשים אחרים⁵⁴ פירשו את הכתוב פשוטו כמשמעו - שמכיון ש"זקן יצחק" לכן
"ותכהינה עיניו מראות" (ובדוגמת מה שמצינו ביעקב⁵⁵: "ועיני ישראל כבדו מזוקן");

ומעתה צריך ביאור, למה רש"י - שדרכו לפרש "פשוטו של מקרא" - לא הסתפק
בפירוש פשוט זה, והוצרך להגיע לשלושה טעמים אחרים על זה שכהו עיניו של
יצחק!?

חיים וברכה

ויש לומר בזה, ובהקדים פירוש רש"י על הפסוק הבא, שאמר יצחק לעשו "הנה נא
זקנתי לא ידעתי יום מותי" (ולכן ברצונו לברכו מיד):

"אם מגיע אדם לפרק אבותיו ידאג חמש
שנים לפנייהם וחמש לאחר כן; ויצחק היה
בן קכ"ג, אמר: שמא לפרק אמי אני מגיע
והיא בת קכ"ז מתה, והריני בן ה' שנים
סמוך לפרקה, לפיכך לא ידעתי יום מותי
- שמא לפרק אמי שמא לפרק אבא".

54. רשב"ם, רד"ק ורבינו בחיי.

55. ויחי מח, י.

וגם בזה קשה, שאחר שיצחק עצמו מפרש דבריו ואומר "הנה נא זקנתי" ולכן "לא ידעתי יום מותי" - למה צריך רש"י להעמיס כאן טעם מיוחד, כאילו לא די במה שמפורש בכתוב גופא?

והביאור בזה - יש לומר:

יצחק נתברך בברכה מיוחדת מהקב"ה, וכמו שכתוב בפרשת חיי שרה⁵⁶ "ויברך אלקים את יצחק", ורש"י שם מפרש: "נתיירא (אברהם) לברך את יצחק מפני שצפה את עשו יוצא ממנו, אמר: יבוא בעל הברכות ויברך את אשר ייטב בעיניו, ובא הקב"ה ובירכו".

ומעתה הוקשה לרש"י, שכיון שיצחק נתברך מהקב"ה, מקור הברכות - למה יש לו לחשוש ולומר "הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי", בשעה שעדיין לא הגיע אפילו להגיל של אמו ואביו? ולכן הוצרך רש"י לבאר באופן מיוחד, שהיה זה משום שהגיע חמש שנים לפני "פרק אמו".

57 שנים!

וכעין זה מובן בנידון דידן - זה שכהו עיניו של יצחק:

רש"י מיאן לפרש את הכתוב באופן סתמי, שכיון ש"זקן יצחק" לכן "ותכהינה עיניו מראות" - כי כיון שיצחק נתברך מהקב"ה בעצמו, אינו מסתבר כלל שלאחר מכן תביא אותו זקנתו למצב כזה של צער ויסורים, ועד שרש"י מפרש⁵⁷ שמי שנמצא במצב זה נחשב "כמת"!

56. כה, יא.

57. בפירושו לפ' ויצא כה, יג, לא, מב.

ובפרט, שלא מדובר על זמן קצר שבו כהו עיניו, אלא על (לכל הפחות) 57 שנים - שהרי בפרשתנו מדובר על מה שהיה בעת היות יצחק בן מאה ועשרים ושלוש, ובפועל יצחק האריך ימים עד גיל מאה ושמונים!

[ועוד להוסיף, שבספר בראשית (עד כה) מסופר על כמה אנשים שהאריכו ימים הרבה יותר מקכ"ג שנים, ולא מצינו בכתוב שבגלל זה כהו עיניהם⁵⁸. -

וגם מה שמצינו ביעקב (בהמשך הפרשיות) אשר עיניו "כבדו מזוקן", הרי היה זה רק בסוף ימיו ממש, ומלבד זאת הרי "כבדו" קל יותר מאשר "ותכהין"⁵⁹].

ולכן מפרש רש"י טעמים מיוחדים על זה שכהו עיניו של יצחק. והיינו, שמצד ברכת ה' היה יצחק צריך להיות במצב ש"לא כהתה עינו"⁶⁰, אך התערבו כאן ענינים "צדדיים" שהם אלו שגרמו לכהיית עיניו;

ובזה גופא מביא רש"י כמה טעמים ולא די לו באחד מהם, כי כל פירוש בפני עצמו אינו חד וחלק, כדלקמן.

פירוש א': "בעשנן של אלו"

הטעם הראשון שמביא רש"י - שכהיית עיניו של יצחק היתה כתוצאה "בעשנן של אלו", נשי עשו שהיו מקטירות לעבודה זרה, כמו שכתוב בפסוקים שלפני כן שלכן היו "מורת רוח ליצחק ולרבקה"⁶¹.

58. ברש"י מצינו (בפ' בראשית ד, כג) רק לגבי למך שהיה סומא, וגם זה הוא רק לפי פירוש אחד.

59. ראה זהר פרשתנו קמב, א. ספורנו כאן.

60. וכמו שכתוב לגבי משה - ברכה לד, ז.

61. כו, לה.

והמעלה בפירוש זה היא סמיכות הכתובים⁶²: מכיון שהכתוב אומר "ותכהין עיניו מראות" - ולא מסתבר שהיה זה רק בגלל זקנה, שהרי הקב"ה בירך אותו (כאמור) - מסתבר שהטעם לזה נמצא בדברי הכתוב עצמו קודם לכן; וכדיוק לשון רש"י - "בעשנן של אלו", נשי עשו שנזכרו זה עתה.

ולכן מציב רש"י פירוש זה כפירוש ראשון, כי הוא העיקר לפי "פשוטו של מקרא" - שהטעם לכהיית עיניו של יצחק מובנת מתוך סמיכות הכתובים גופא (בשונה מהפירושים האחרים שמביאים טעם חדש שאין לו הוכחה מתוך הכתוב).

אולם כיון שפירוש זה מעורר קושי, כי (א) לכאורה נשי עשו לא הקטירו לעבודה-זרה בתוך ביתו של יצחק גופא, אלא בבתיהם שלהם - ואם כן איך הגיע העשן והזיק ליצחק? (ב) אם הזיק העשן ליצחק - למה לא הזיק גם לרבקה? (ועוד, כמו שהאריכו במפרשים),

לכן הביא רש"י שני טעמים נוספים, שלפיהם מתורץ שכהיית העינים היתה דוקא ביצחק - או משום דמעות המלאכים בעת העקידה, או כדי שיעקב יזכה בברכות.

פירוש ב': זכות על ידי זכאי

הטעם השני שמביא רש"י, שדמעות המלאכים בעת העקידה "נפלו על עיניו" של יצחק, הוא ענין של "מדרש" - וגם זה הטעם שמביאו רש"י כפירוש שני בלבד, כי אין לו שום מקור ב"פשוטו של מקרא".

אולם יחד עם זה יש בו מעלה מיוחדת - שאינה בשני הפירושים האחרים, והיא:

לכולי עלמא, זה שיעקב קיבל בפועל את הברכות (במקום עשו) היה בזכות זה שכהו עיניו של יצחק, כמובן.

62. ראה גם רא"ם ושפתי חכמים על רש"י.

ומעתה, לפי הפירוש הראשון והשלישי נמצא דבר פלא, שברכותיו של יעקב הגיעו לו כתוצאה מענין של גנות וחסרון: לפי הפירוש הראשון - זכה יעקב לברכות בגלל עשן העבודה-זרה שהכהה עיני אביו, ולפי הפירוש השלישי - בגלל שיצחק רצה לברך את עשו והקב"ה הכהה עיניו;

ודוקא לפירוש השני אתי שפיר, שזה שכהו עיניו של יצחק היה כתוצאה ממעלתו בענין העקידה - ויעקב זכה לברכות כהמשך למעלת העקידה.

פירוש ג': פשוט אבל קשה

הטעם השלישי שמביא רש"י, "כדי שיטול יעקב את הברכות", יש בו קושי גדול - ולכן מציבו רש"י כפירוש אחרון; שהרי "הרבה דרכים למקום", והאמנם לא מצא הקב"ה דרך אחרת להביא על יעקב את הברכות אלא על ידי שיכהו עיניו של יצחק, דבר הכרוך בצער ויסורים, לשנים כה רבות!?

אך סוף סוף יש מעלה בפירוש זה לגבי הפירושים הקודמים - כי (א) הפירוש השני - שדמעות המלאכים הם שהכהו עיני יצחק - הוא "מדרש" שאין לו מקור בפשט, ואילו פירוש זה מיושב גם בפשט. (ב) לפי הפירוש הראשון - שכהו עיני יצחק בגלל עשן עבודה-זרה - קשה: למה דוקא יצחק? ואילו לפירוש זה מיושב, ודו"ק.

👉 לשלימות הענין, ראה בקובץ 'עומק הפשט' המקורי 👈

שם נתבאר: באריכות ה'דיבור' הבא ברש"י (שצוטט לעיל) בפירוש דברי יצחק "הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי", והטעם שרש"י שם מצטט את הפירוש בשם אומרו - רבי יהושע בן קרחה (שלא כדרכו).

וישב

1. רש"י מפרט את הפורעניות שאירעו בשכם שלא לפי סדר הזמנים.
 2. למה רש"י כותב בלשון סתומה "שם קלקלו השבטים" - ואינו מדוע?
 3. האם "דותן" זה שם אמיתי של מקום, או רק מפרש מהי ה"קלקלה"?
 4. לסיכום: איפוא נמכר יוסף - בשכם או בדותן? כינוי ל"דתות ודיגין"?

"וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף הֲלוֹא אָחִיךָ רְעִים
 בְּשִׁכְמְךָ לָכֵה וְאַשְׁלַחְךָ אֵלֵיהֶם וַיֹּאמֶר לוֹ הֲנִינִי.
 וַיֹּאמֶר לוֹ לָךְ נָא רְאֵה אֶת שְׁלוֹם אָחִיךָ וְאֶת שְׁלוֹם
 הַצֹּאֵן וְהַשְּׂבִינִי דָּבָר וַיִּשְׁלַחְהוּ מֵעֵמֶק חֲבֵרוֹן וַיָּבֹאוּ
 שְׂכָמָה" (לז, יג-יד)

רש"י

ויבוא שכמה - מקום מוכן לפורעניות:
 שם קלקלו השבטים, שם ענו את דינה,
 שם נחלקה מלכות בית דוד שנאמר ו'יִלְכֶּךָ
 רחבעם שכמה':

יש לדקדק ברש"י שכתב בלשון סתומה "שם קלקלו השבטים" - ולא פירש: מה היא ה"קלקלה"?

והנה, מקור דברי רש"י הוא במדרש תנחומא⁶³, וכן הוא בגמרא⁶⁴, ושם איתא: "מקום מזומן לפורעניות - בשכם ענו את דינה, בשכם מכרו (אחיו) את יוסף, בשכם נחלקה מלכות בית דוד";

ומעתה מתחזק הקושי בלשון רש"י, למה לא העתיק לשון חז"ל המפורש: "בשכם מכרו אחיו את יוסף", ובמקום זה נקט בלשון כללית: "קלקלו השבטים" ותו לא.

[והרי הלשון "קלקול" מתאים גם בענינים שאינם חמורים כל כך, וכפי שמצינו ברש"י⁶⁵ לגבי מעשה ראובן⁶⁶ - "אפילו בשעת הקלקלה קראו בכור"; אמנם מכירת יוסף היא הרי ענין חמור, ובלשון הכתוב⁶⁷ נקרא "פשע אחיך"!]

"שם קלקלו השבטים" - פשיטא!

עוד יש לדקדק בזה שפתח רש"י ואמר "מקום מוכן לפורעניות", והביא כפורענות ראשונה את זה ש"שם קלקלו השבטים":

לכאורה, כוונתו היא לחדש שמקום זה (שכם) "מוכן לפורעניות" מאז ומקדם, והיינו, שלא רק המאורע הנוכחי המפורש בכתוב כאן היה באותו מקום (שבזה אין חידוש), אלא גם מאורעות נוספים הכתובים במקומות אחרים;

ואם כן, היה צריך להקדים את המאורעות האחרים שהיו באותו מקום, שבגללם הוא נחשב "מוכן לפורעניות" (ורק אחר כך יסיים בהמאורע הנוכחי)!

63. פרשתנו ב.

64. סנהדרין קב, א.

65. וישלח לה, כג.

66. שאינו חמור כ"כ, עד שרש"י כותב "שלא חטא ראובן" (וישלח לה, כב).

67. ויחי נ, יז.

ובשלמא בתנחומא ובגמרא מפרטים את שלושת המאורעות שהיו במקום זה לפי סדר הזמנים: מתחילה "עינו את דינה", לאחר מכן "מכרו את יוסף", ולאחר כמה דורות "נחלקה מלכות בית דוד";

אך רש"י משנה מלשון חז"ל, והביא את המאורעות שלא לפי סדרם, אלא הקדים את זה ש"שם קלקלו השבטים" (אף שעינוי דינה היה קודם) כאילו זה הוא עיקר החידוש בדבריו, וצריך ביאור.

"דוֹתָן" - אתר של ממש

ויש לומר:

לפי רש"י (בפירושו על התורה), אכן יש חידוש בזה ש"שם (בשכם) קלקלו השבטים", כי בדרך הפשט מכירת יוסף לא היתה בשכם אלא במקום אחר.

וביאור הענין:

הנה לאחר שבא יוסף לשכם - "ויבוא שכמה", ולא מצא שם את אחיו, פגש ב"איש" ואמר לו "את אחי אנכי מבקש, הגידה נא לי איפה הם רועים"⁶⁸, והשיב לו ה"איש": "נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דותינה"; וכך הוה: "וילך יוסף אחר אחיו וימצאם בדותן"⁶⁹. ונמצא איפוא שמכירת יוסף היתה (לא בשכם, אלא) בדותן.

ומה שאמרו חז"ל ש"בשכם מכרו את יוסף" - הוא לפי דרך המדרש, שדרשו את "דותן" שלא כפשוטו, ופירשו שלא היתה נסיעה והליכה למקום אחר ששמו דותן, אלא "דותן" הוא כינוי ל"דתות ודינין" שנתייעצו בהם מתוך שנאה ליוסף, וכמו שכתב

68. לז, טז.

69. לז, יז.

רש"י בפירושו על הש"ס⁷⁰: "משכם גנבוהו, כדכתיב 'ויבוא שכמה' ושם היו רועין; ודוּתן אינה מקום. והאי דכתיב 'ויאמר האיש נסעו מזה כו', כך אמר לו: אתה אומר 'את אחי אנכי מבקש' - נסעו מן האחזה הזאת ואין מחזיקין עצמן כאחים לך, כי שמעתי אומרים נלכה ונבקש דתות ודינין היאך להמיתו אם יבוא אצלנו";

אך רש"י בפירושו על התורה, למד שבדרך הפשט "דוּתן" הוא שם של מקום - שהביא את הדרשה האמורה, וסיים: "ולפי פשוטו שם מקום הוא, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו"⁷¹.

ולכן אין רש"י יכול לומר שבשכם "מכרו אחיו את יוסף" (כלשון חז"ל), שהרי לפי "פשוטו של מקרא" היתה המכירה במקום אחר ששמו דוּתן.

[בגור אריה⁷² כתב, שאף לפי הפשט ש"דוּתן" הוא שם מקום, מכל מקום נחשב שהמכירה היתה בשכם, כי שכם הוא הכרך העיקרי ודוּתן אינו אלא כפר הסמוך אליו ונחשב טפל לשכם.

אך לפי "פשוטו של מקרא" לא מסתבר ששכם עצמה נחשבת "מוכן לפורעניות" רק מצד מה שאירע בכפר סמוך, ובפרט שהכתוב מדגיש את זה שהשבטים יצאו משכם - "נסעו מזה כי שמעתי אומרים נלכה דוּתניה" - והיינו⁷³ שהמכירה היתה במקום אחר שאינו נחשב חלק משכם⁷⁴].

70. סוטה יג, ב.

71. וראה דברי דוד על רש"י, שכוונת רש"י בזה שמסיים "ואין מקרא יוצא מידי פשוטו", היא שאפילו אם נפרש את "דוּתן" לפי דרשת חז"ל, עדיין מוכרחים אנו לומר שהכוונה היא גם לשם של מקום כפשוטו.

72. לז, יז. וכן הוא ברש"י סנהדרין שם.

73. וראה גם רא"ם לז, יז ובתורה שלימה עה"פ אות קח.

74. ולהעיר עוד שגם בפירוש רש"י על הנ"ך (יהושע כד, לב) כתב ש"משכם גנבוהו". אך כבר נתבאר בכמה מקומות (ראה לקוטי שיחות חו"ד ע' 87 בשולי הגליון) שפירוש רש"י על הנ"ך אינו מדייק כל כך שיהיה לפי "פשוטו של מקרא" ממש כמו שהוא בפירושו על התורה.

שם אירע ה"קלקול"

אמנם מעתה, שהמכירה של יוסף היתה בדותן כי השבטים כבר יצאו משכם, יש קושי בלשון הפסוק, שמסיים בהדגשה "ויבוא שכמה":

לכאורה, אין תוכן מיוחד בזה שיוסף בא לשכם, שהרי אחיו כבר לא היו שם והוצרך איפוא להמשיך וללכת לדותן; אם כן, כל זה שיוסף היה בשכם אינו אלא שעבר שם בדרך הילוכו, ומדוע איפוא הכתוב מדגיש ביאה זו כענין בפני עצמו?

[וגם אם הכתוב רוצה לספר שיוסף עבר בעיר שכם, היה צריך להכליל את זה בהמשך הסיפור ולא כענין בפני עצמו. וראה גם באר בשדה כאן, שהיה הכתוב צריך לומר: "וישלחו מעמק חברון, וימצאהו איש והנה תועה בשדה שכם"].

ועל זה הוא שמבאר רש"י ומחדש - "מקום מוכן לפורעניות, שם קלקלו השבטים וכו'":

בואו של יוסף לשכם אינו פרט צדדי בסיפור של מכירת יוסף, אלא הוא ענין עיקרי בפני עצמו - כי זהו המקום שבו התחילה הפורענות שלו, משום ש"שם קלקלו השבטים";

אמנם המכירה עצמה היתה בדותן, אבל ה"קלקול" של השבטים התחיל בעת היותם בשכם, ששם הם התחילו לחשוב ולהכין את הענין⁷⁵.

וזהו איפוא שמדייק רש"י וכותב "שם קלקלו השבטים" - לשון "קלקלה" בלבד - כי בשכם לא היתה המכירה עצמה, אלא רק ה"קלקול" שקדם לה. ומסיימים בטוב.

75. וראה גם בפירוש דברי דוד (להט"ז): "ואף על גב דהקלקול נעשה בדותן, מכל מקום, העצה על זה היתה בשכם".

👉 לשלימות הענין, ראה בקובץ 'עומק הפשט' המקורי 👈

שם נתבאר: למה לא הזכיר רש"י פורענות נוספת שהיתה בשכם (בימי השופטים)? ומדוע התעלם מזה שבשכם היו גם מאורעות טובים במהלך הדורות?

ועוד פרטים ודיוקים בכל 'דיבור' זה של רש"י.

לְעֵילֹי נִשְׁמַת

הַרְה"ח ר' אֶהְרֹן

ב"ר יִרְחֵמְיָאֵל ע"ה

רוֹזֶנְטַל

נִלְב"ע ז' אֶלוּל תִּשְׁנ"ב

וְזוּגְתוֹ מֵרַת פֶּרִי־דָא רַבְקָה

ב"ר יִשְׂרָאֵל אֲרִיָּה ע"ה

נִלְב"ע כ"ב כֶּסֶלׁוֹ תִּשְׁס"א

תִּנְצַב"ה

מקץ

1. מנין לרש"י שהתרגשותו המיוחדת של יוסף אינה תוצאה של עצם הפגישה עם בנימין? |
2. מהי ההוכחה שיוסף דיבר עם בנימין על ילדיו?
3. | ומדוע חשוב לנו לדעת שבני בנימין היו במספר "עשרה" דוקא? |
4. ולמה ציין רש"י דוקא ל"מסכת סוטה", ולא למדרשים שעל התורה?

"וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת בְּנֵימִין אָחִיו בֶּן אָמוֹ וַיֹּאמֶר
הֲזֶה אַחֵיכֶם הַקָּטָן אֲשֶׁר אָמַרְתֶּם אֵלַי וַיֹּאמֶר
אֱלֵקִים יַחְנֶנּוּ בְנֵי. וַיִּמְהַר יוֹסֵף פִּי נִכְמְרוּ רַחֲמָיו
אֶל אָחִיו וַיִּבְקֶשׂ לְבָכוֹת וַיֵּבֵא הַחֲדָרָה וַיִּבֶךְ שָׂמוּהָ"
(מג, כט-ל)

רש"י

כי נכמרו רחמיו - שאלו: יש לך אח מאם?
אמר לו: אח היה לי ואיני יודע היכן הוא.
יש לך בנים? אמר לו: יש לי עשרה. אמר
לו: ומה שמם? אמר לו: בלע ובכר וגו'.
אמר לו: מה טיבן של השמות הללו?
אמר לו: כולם על שם אחי והצרות אשר
מצאוהו. בלע - שנבלע בין האומות, בכר
- שהיה בכור לאמי, אשבל - ששבאו א-ל,

גרא - שנתגייר באכסניא, ונעמן - שהיה
נעים ביותר, אחי וראש - אחי היה וראשי
היה, מפים - מפי אבי למד, וחפים - שלא
ראה חופתי ולא ראיתי אני חופתו, וארד
- שירד לבין האומות, כדאיתא במסכת
סוטה. מיד נכמרו רחמיו:

בפשטות מובן הטעם שהתרגש יוסף - שהרי כבר שנים רבות שלא ראה את בנימין,
אחיו היחיד - אשר ילדה אמו רחל (וגם מבין בני יעקב בכלל - בנימין הוא היחיד שלא
השתתף כלל במעשה מכירתו ותמיד היה באהבתו עמו), ועתה כאשר רואה אותו
לאחר זמן רב - מובן ש"נכמרו רחמיו".

ומעתה קשה מה שרש"י מאריך כל-כך להסביר למה "נכמרו רחמיו" של יוסף: מנין
למד רש"י להעמיס כל דין ודברים אלו שבין בנימין ליוסף - ב"פשוטו של מקרא"!?!

ובפרט, שעד כה לא ידענו כלל על בניו של בנימין, כמה היו ומה שמותיהם - ודבר
זה כתוב לראשונה במקרא בסדרה הבאה, פרשת ויגש⁷⁶ - ומתחזקת הקושיא מה ענין
בניו של בנימין לכאן?

התרגשות יוצאת מן הכלל

והביאור בזה:

אין לפרש שיוסף התרגש רק מעצם ראיית אחיו בנימין, שהרי כמה פסוקים קודם⁷⁷
מסופר אשר "וירא יוסף אתם את בנימין" - היינו, שיוסף כבר ראה את בנימין בתוך
האחים קודם לכן.

76. מו, כא.

77. מג, טז.

וגם קשה לומר שההתרגשות היתה מראייה זו שראה עכשיו את בנימין (באופן קרוב יותר), כי גם לאחר ראייה זו לא כתוב מיד "וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו", אלא הכתוב מספר שיוסף שאל "הזה אחיכם הקטן אשר אמרתם אלי" ואמר לו "אלקים יחנך בני" - ורק בפסוק שלאחר מכן "נכמרו רחמיו".

והדבר מובן מעצמו, שבהיות יוסף בתפקיד של "משנה למלך" כבר זמן ממושך, והוא זה שניהל בפועל את כל ממלכת מצרים⁷⁸, בוודאי היתה הנהגתו בחוזק ובתקיפות, ולכן גם כאשר ראה את בנימין אחיו ובוודאי התעוררה אצלו התרגשות פנימית חזקה, הרי ידע יוסף לשלוט ברגשותיו בלי התפעלות חיזונית.

ומטעם זה לא מצינו בכל הפרשה עד כה שיספר הכתוב על תנועה של התרגשות מצד יוסף בעת דיבורו עם אחיו בכלל, גם כאשר דיברו עמו על ענינים הנוגעים בנפשו וכגון שסיפרו לו שיעקב אביו עודנו חי ועל הצער שיש לו וכו' - כי הנהגתו היתה בתקיפות ובחוזק.

[ורק פעם אחת מצינו שהכתוב יפרש "ויסוב מעליהם ויבך"⁷⁹, והיה זה כאשר שמע שאחיו מתחרטים על מכירתו⁸⁰ - אבל גם אז לא היתה זו בכיה גדולה שהצריכה אותו להיכנס לחדרו ולרחוץ פניו, אלא שהוא רק נתרחק מהם לזמן קצר, "שלא יראוהו בוכה", ומיד שב אליהם [בחזרה].

ובכן, כאשר הכתוב מספר כאן שיוסף התרגש כל כך, "נכמרו רחמיו", עד ש"ויבוא החדרה ויבך שמה" (ובאופן שהוצרך לרחוץ פניו לפני יציאתו, כהמשך הכתוב: "וירחץ פניו ויצא") - בהכרח שהיה מאורע מיוחד במינו שעורר את יוסף להתרגשות עזה עד שלא יכול עוד לשלוט ברגשותיו, וזה מה שהכריח את רש"י להביא את כל הדין ודברים שהיה בין יוסף לבנימין, כדלקמן.

78. "ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו" - פרשתנו מא, מד.

79. מב, כד.

80. כפירוש רש"י שם.

"הילדים אשר חנן אלקים"

לפי רש"י, התחלת הדיבור שבין יוסף לבנימין היה - "שאלו, יש לך אח מאם? אמר לו: אח היה לי ואיני יודע היכן הוא"⁸¹.

ונראה שמיוסד דיבור זה בלשון הכתוב בפסוק הקודם: "וישא את עיניו וירא את בנימין אחיו בן אמו" - שבזה נרמז שהיה דיבור מיוחד אודות האחווה שביניהם, "יש לך אח מאם".

ואחר כך ממשיך רש"י שיוסף שאל את בנימין ודיבר עמו אודות ילדיו - ונראה שמיוסד זה בסיום הפסוק הקודם, שאמר יוסף לבנימין "אלקים יחנך בני"⁸²:

רש"י מפרש, שאמירה זו שאמר יוסף לבנימין, "אלקים יחנך בני" - שייכת היא למה שאמר יעקב אבינו בקשר לבניו⁸³: "הילדים אשר חנן אלקים את עבדך":

"בשאר שבטים שמענו חנינה, 'אשר חנן אלקים את עבדך', ובנימין עדיין לא נולד, לכך בירכו יוסף בחנינה".

ומעתה יש לומר, שכשם שהלשון "אשר חנן אלקים את עבדך" ביעקב נאמרה בקשר לילדיו של יעקב, "הילדים אשר חנן אלקים", כך כאן, כשיוסף אמר לבנימין "אלקים יחנך בני", היה דיבור מיוחד בקשר לילדיו של בנימין.

81. ולהעיר, שבמדרש רבה (פצ"ד, ח) אין התחלה זו, אלא שיוסף התחיל מיד לשאול "אית לך בנין" (ובתנחומא ויגש ד', שהתחיל לשאול: "יש לך אשה"). וכעין דברי רש"י הוא בילקוט פרשתנו רמז קנ.

82. ולהעיר גם מבאר בשדה כאן.

83. וישלח לג, ה.

ומובן מדוע דיבור זה גרם להתרגשות מיוחדת אצל יוסף:

כאשר יוסף שומע מבנימין על ילדיו, ושומע שבנימין אחיו חדור כל כך ברגש האחוה והגעגועים אליו, שלמרות שבנימין היה בעת מכירת יוסף צעיר ביותר (בערך כבן עשר שנים), הרי במשך כל השנים לא הפסיק לחשוב אודות אחיו בן אמו ועל הצרות שפקדוהו, עד כדי כך שקרא את שמותיהם של כל עשרת בניו על שמו ועל שם הצרות שמצאוהו, וכל אחד מהשמות מבטא את הצער והגעגועים באופן מיוחד - "מיד נכמרו רחמיו".

[ובזה יומתק מה שציין רש"י "כדאיתא במסכת סוטה"⁸⁴ - ולא ציין למדרש תנחומא⁸⁵ ומדרש רבה⁸⁶ - כי דוקא במסכת סוטה מבואר איך שכל עשרת השמות של בני בנימין שייכים ליוסף והמאורעות שעברו עליו (ואילו במדרשים שם מבואר שהיה שם אחד או שנים שיצאו מכלל זה והיו מטעם אחר);

ולכן מעדיף רש"י לציין ל"מסכת סוטה", שבכך יומתק יותר גודל ההתרגשות של יוסף - ששמע מבנימין כיצד קרא את כל עשרת בניו על שם יוסף ומאורעותיו, איש לא נעדר].

בנימין ועשרת בניו = אחד-עשר

ויש להוסיף:

לפי האמור, ההדגשה כאן היא שבנימין קרא את כל בניו על שם יוסף אחיו ומאורעות חייו;

אמנם בדברי רש"י מודגש (גם) שהיו עשרה בנים - שכן רש"י מאריך בלשונו ומפרט כיצד יוסף שאל את בנימין "יש לך בנים?" והוא השיב "יש לי עשרה" (אף

84. לו, ב.

85. ויגש ד.

86. ב"ר פצ"ד, ח.

שהיה יכול לקצר ולהביא מיד את תשובת בנימין בדבר שמותיהם של הבנים, "בלע ובכר וכו'").

ויש לבאר את הדיוק במספר זה:

כאמור, הדיבור על בניו של בנימין נרמז הוא במה שאמר יוסף לבנימין "אלקים יחנך בני" - שאמירה זו מקבילה היא למה שאמר יעקב בנוגע לבניו "הילדים אשר חנן אלקים את עבדך".

ובכן, הקבלה זו מדוייקת היא גם במספרה:

כשיעקב אמר "הילדים אשר חנן אלקים את עבדך" - הוא דיבר על אחד-עשר ילדיו (כי בנימין לא נולד באותה שעה);

ואף כשאמר יוסף "אלקים יחנך בני" נכללים בזה אחד-עשר: בנימין עצמו, שאליו מתייחס פשט הלשון ("יחנך בני"), ועשרת בניו הנקראים על שם יוסף ומאורעותיו, וביחד הם אחד-עשר אנשים. ודו"ק.

ויגש

1. כיצד אפשר לומר ששמעון ולוי היו "מן החלשים" - כאשר כולנו זוכרים את סיפור גבורתם בעיר שכם? | 2. ואיך יתכן לחשוב על גד או ראובן שהיו "חלשים" - כאשר בפרשת מטות ברור שהם היו החלוצים במלחמת כיבוש הארץ? | 3. רש"י בפרשתנו מביא שתי שיטות בדבר זהות ה"חלשים" שבשבטים, ואילו בפרשת וזאת הברכה הכריע שהחלשים היו בני השפחות וזבולון. מה נשתנה?

"וּמִקְצֵה אָחִיו לָקַח חֲמִשָּׁה אַנְשִׁים וַיִּצְגֹּם לִפְנֵי פְרִעָה" (מז, ב)

רש"י

ומקצה אחיו - מן הפחותים שבהם לגבורה, שאין נראים גבורים, שאם יראה אותם גבורים יעשה אותם אנשי מלחמתו. ואלו הם: ראובן, שמעון, לוי, יששכר ובנימין, אותם שלא כפל משה שמותם כשבירכם; אבל שמות הגבורים כפל: 'וזאת ליהודה ויאמר שמע ה' קול יהודה'; 'ולגד אמר ברוך מרחיב גד'; 'ולנפתלי אמר נפתלי'; 'ולדן אמר דן'. וכן לזבולון, וכן לאשר.

זהו לשון בראשית רבה, שהיא אגדת ארץ ישראל. - אבל בגמרא בבבלי שלנו מצינו, שאותם שכפל משה שמותם הם החלשים, ואותן הביא לפני פרעה. ויהודה שהוכפל שמו לא הוכפל משום חלשות אלא טעם יש בדבר, כדאיתא בבבא קמא. ובברייתא דספרי שנינו בה בוזאת הברכה כמו בגמרא שלנו:

העולה מדברי רש"י:

יהודה - בוודאי היה מן החזקים שבשבטים, וכפי שמוכיח מהלך המקראות עד כה; ויוסף - פשיטא שלא היה בכלל "קצה אחיו", שהרי הוא עצמו משנה למלך מצרים.

אמנם לגבי שאר העשרה (מלבד יוסף ויהודה) - יש לחלקם לשנים: יש את ראובן, שמעון, לוי, יששכר ובנימין שלא נכפל שמם בפרשת "וזאת הברכה", ויש את גד, נפתלי, דן, זבולון ואשר שכן נכפל שמם שמה.

ובענין זה נחלקו הדיעות:

לפי השיטה הראשונה ("בראשית רבה") אלו שלא נכפל שמם הם החלשים ואותם הציג יוסף לפני פרעה, ואילו השיטה השנייה ("גמרא בבבלי") אומרת להיפך, שדוקא אלו שנכפל שמם הם החלשים יותר ואותם הביא.

"שמעון ולוי אחים" - גבורים

והנה ידוע בכללי רש"י, אשר רש"י מביא (לעתים) שתי שיטות - משום שבכל אחת מהן יש קושי שאין בחברתה; אמנם לאידך גיסא, אותה שיטה שנקט רש"י בתחילה היא השיטה העיקרית - משום שהיא מיושבת בפשט יותר מאשר השיטה השנייה.

אמנם בענייננו יש לתמוה, כי לפי "פשוטו של מקרא" לכאורה עדיפה היא השיטה השנייה:

ממעשה שכס שכבר למדנו במקרא⁸⁷ עולה שגבורתם של שמעון ולוי היתה רבה, והם אלו שהצליחו לגבור על שכס ולהרוג את כל העיר - ואיך מתיישב הדבר עם השיטה הראשונה ששמעון ולוי היו מן החלשים שבשבטים!?

אך כד דייקת שפיר, אם נבוא להוכיח מתוך מה שלמדנו עד כה במקרא - הרי אדרבה: מתוך מהלך הסיפור בפרשתנו ובפרשה הקודמת לה עולה⁸⁸, אשר בנימין לא היה מן החזקים שבשבטים, שלכן יעקב חשש במיוחד לשלמו, בתור "ילד זקונים קטן". וזה מוכיח דוקא כהשיטה הראשונה שמי שלא נכפל שמו - שבכללם בנימין - הם החלשים.

וזה ששמעון ולוי הרגו את אנשי העיר שכס, אף שגם הם לא נכפל שמם - יש לתרץ (לפי השיטה הראשונה), שבאמת לא היה זה מצד גבורה וכח מיוחדים, אלא שבהיותם האחים המבוגרים הרגישו אחריות לנקום את נקמת אחותם; ובפרט שאנשי שכס היו אז "כואבים" לאחר המילה וממילא לא היה צורך בכח וגבורה כל-כך.

[ואף שראובן היה מבוגר יותר משמעון ולוי, בהיותו הגדול שבאחים - הרי כאשר ראו שמעון ולוי שראובן אינו עוסק בזה הרגישו שהאחריות היא עליהם, שהם הגדולים ביותר לאחר ראובן.

ויש לומר בפשטות שראובן סבר שאין מעשה כזה מתאים לבן יעקב, ובכלל מציינו אצל ראובן ענין של יראת שמים בהדגשה יתירה⁸⁹, וזהו שנמנע מעשיית מעשה זה שאינו חד וחלק; ולכן נשארה האחריות על שמעון ולוי].

87. וישלח לד, כה ואילך. וראה לשון רש"י מקץ מב, יד. מב, כד.

88. ראה מקץ מב, ד. מב, לח. פרשתנו מד, כ. פרש"י פרשתנו מד, לג. ועוד.

89. ראה פרש"י וישב לו, כט. ויצא ל, יד.

ראובן וגד - הילכו יחדיו?

העולה לנו, שממשמעות המקרא עד כה יש סיוע לשיטה הראשונה - שבנימין היה מן החלשים, אמנם לאידך גיסא יש (קצת) ראייה גם לשיטה השניה - ששמעון ולוי היו מן החזקים.

אמנם כשאנו באים להסתייע בהכתובים שבהמשך המקרא - יש את מה שמסופר בסוף פרשת מטות אודות בני גד ובני ראובן שקיבלו על עצמם להיות ה"חלוצים" ההולכים בראש הצבא, ומזה מוכח שהיו מן הגבורים;

ולכאורה אין זה מתיישב לא כשיטה הראשונה ולא כשיטה הראשונה, שהרי לכולי עלמא ראובן וגד אינם בחטיבה אחת (ראובן הוא מאלו שלא נכפל שמם, ואילו גד הוא מאלו שכן נכפל שמם), וממה נפשך הדבר קשה.

אך יש לחלק⁹⁰, שאינו דומה ראובן וגד עצמם - בני יעקב - ליוצאי חלציהם בתקופה מאוחרת הרבה יותר, וגם אם גד או ראובן היו מן החלשים - אין בזה הכרח שיוצאי חלציהם (לאחר כ-250 שנה) לא יהיו מן הגבורים (וכן להיפך).

ובפרט שהשבטים התחתנו אחד עם חברו, כך שיתכן שבנים של שבט "חלש" נשאו נשים מאחד השבטים הגבורים, וממילא ירשו בניהם אחריהם את הגבורה ממשפחת האם⁹¹.

90. וראה גם משכיל לדוד פ' וזאת הברכה לג, כ.

91. ועוד יש לומר בזה, ואכ"מ.

חמשה מול שבעה

ועדיין צריך ביאור, כי בפרשת וזאת הברכה⁹² נקט רש"י בפשיטות כהשיטה השנייה - ולא הביא את השיטה הראשונה כלל, וזה לשונו שם:

"אלו חמשה שבטים שבירך באחרונה:
זבולון, גד, דן ונפתלי ואשר - כפל
שמותיהם לחזקם ולהגבירם, לפי שהיו
חלשים שבכל השבטים. הם הם שהולך
יוסף לפני פרעה, שנאמר 'ומקצה אחיו
לקח חמשה אנשים' - לפי שנראים חלשים
ולא ישים אותם לו שרי מלחמתו".

ולכאורה, כיצד מתיישב הדבר עם זה שבפרשתנו הביא רש"י כפירוש ראשון
ועיקרי את זה ש"חמשה שבטים" אלו (שכפל שמותם) הם החזקים?

ונראה ליישב, ובהקדים:

לפי השיטה הראשונה, שהכתוב כפל את שמותיהם של החזקים - צריך לומר שהוא
בתור ביטוי לחשיבותם המיוחדת ולגבורתם⁹³;

אך כשלומדים בפשטות את ברכתו של משה להשבטים (וכשם הפרשה "וזאת
הברכה"), מסתבר יותר שגם כפל השמות אינו מטעם צדדי - כדי לגלות להדגיש
מעלתם - אלא גם הוא חלק מהברכה עצמה.

92. לג, יח.

93. ראה גור אריה כאן: "הכתוב בא להגיד כי הם גבורים ולכן כפל". ובדברי דוד כאן: "שזה עדות להם שהם כבר חזקים".

ולכן מעדיף רש"י שם את השיטה שנכפלו שמות החלשים, ו"כפל שמותיהם לחזקם ולהגבירם" - שאז נמצא שכפל השם הוא עצמו ענין של ברכה, שעל ידי כפל זה נתברכו בתוספת גבורה.

אמנם בפרשתנו הרי כתוב סתם "ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים", בלי תוספת ביאור, ואין זאת אלא שאנו "מחפשים" לברר מי הם ה"חמשה אנשים" שהבדלים הכתוב מן השאר - ולא מצאנו בירור בזה אלא בפרשת וזאת הברכה ששם יש חמשה שבטים שנבדלו מן השאר.

ובכן, מסתבר לומר ש"חמשה אנשים" אלו צריכים להיות מובדלים באופן היותר ברור וחד (שדוקא כך מובן כיצד סתם הכתוב בפרשתנו ולא פירש - כי הם ניכרים וכולטים), ובזה הוא היתרון שבהשיטה הראשונה כאן שה"חמשה אנשים" יש בהם צד השווה - שכולם לא נכפל שמותם;

ואילו לפי השיטה השנייה, באמת יש שישה שנכפל שמותם - כי גם יהודה נכפל שמו אף שלכולי עלמא היה מן החזקים, ובהכרח להיכנס לחילוקים ש"יהודה שהוכפל שמו טעם אחר יש בדבר כו", ואין זה כל כך ברור וחד כמו שהוא לפי השיטה הראשונה⁹⁴, ודו"ק.

👉 לשלימות הענין, ראה בקובץ 'עומק הפשט' המקורי 👈

שם נתבאר: מדוע חשוב לרש"י לציין את הבדלי האתרים - שהשיטה הראשונה היא "אגדת ארץ ישראל", ואילו השיטה השנייה היא "גמרא בבליית"? ועוד פרטים ודיוקים בכל 'דיבור' זה של רש"י.

94. אך עדיין צריך עיון קצת, שהרי (א) שמו של שמעון בכלל לא נזכר (להדיא) בפ' וזאת הברכה. (ב) כשם שלא נכפלו שמותיהם של ראובן, לוי, יששכר ובנימין (ושמעון) - הרי גם שמו של יוסף לא נכפל שם!

ויחי

1. "מטרף בני עלית" - למי מתייחסת תיבת "בני", ליהודה או ליוסף? | 2.
 מגין למד רש"י שבת יבת "מטרף" יש משמעות כפולה, והיא מתייחסת גם
 ליוסף וגם לתמר? | 3. סוף סוף, למה יהודה זכה למלכות ולא ראובן הבכור?

**"גור אריה יהודה מטֶרֶף בְּנֵי עֲלִית פֶּרַע רֶבֶץ
 פְּאֲרִיָּה וּכְלָבִיא מִי יִקְיָמוּנו" (מט, ט)**

רש"י

מטרף - כמה שחשדתיך ב'טרוף טורף
 יוסף חיה רעה אכלתהו', וזהו יהודה
 שנמשל לאריה; בני עלית - סילקת את
 עצמך ואמרת 'מה בצע וגו'. וכן בהריגת
 תמר, שהודה 'צדקה ממני'. לפיכך 'כרע
 רבץ וגו' בימי שלמה 'איש תחת גפנו וגו':

ביארו מפרשי רש"י, אשר בדבריו אלו יש חידוש בהבנת התיבות "מטרף בני
 עלית":

במדרש חז"ל מצינו פירוש⁹⁵, שתיבת "בני" קאי על יוסף, והיינו שיעקב משבח את יהודה ואומר לו: "מטרף בני - עלית", סילקת עצמך מהריגתו של בני יוסף;

אמנם רש"י מדגיש אשר "בני" קאי על יהודה, ויעקב אומר ליהודה: "מטרף - בני עלית", אתה בני יהודה סילקת עצמך מענין ה"טרף".

ולכן מפרש רש"י בתחילה את ענין "מטרף" כענין בפני עצמו: "ממה שחשדתיך ב'טרוף טורף יוסף חיה רעה אכלתהו'", ואחר כך הוא מפרש ש"בני עלית" קאי על יהודה שהוא סילק את עצמו מענין ה"טרף".

ויש להטעים שיטת רש"י - שכן מוכרח מתוכן הענין: זה שהכתוב מדבר על יוסף, מובן כבר מתיבת "מטרף" כשלעצמה - שהרי דוקא ביוסף מצינו לשון זו של "טרוף טורף".

ובכן, אם נאמר ש"בני" מתייחס גם ליוסף (ושיעור הכתוב הוא "מטרף בני"), אין כאן תוספת שבח ליהודה, אלא אדרבה: זה יכול להתפרש כירידה בשבחו, שכל זה שהוא סילק עצמו "מטרף" הוא רק משום שזהו "טרף בני", בנו של יעקב, אבל אם היה זה מישוהו אחר - לאו דוקא שהיה מסלק עצמו "מטרפו".

ולכן מפרש רש"י שתיבת "מטרף" היא ענין לעצמו, ובזה מסתכם הענין של יוסף; ותיבת "בני" צמודה היא לתיבת "עלית" - "בני (יהודה) עלית".

"טֶרֶף" - גם זכר וגם נקבה?

אך צריך ביאור בזה שהוסיף רש"י כאן את פרשת תמר - "וכן בהריגת תמר שאמר 'צדקה ממני'":

95. ראה תנחומא פרשתנו י: "מטרף בני עלית, מטרף בני יוסף עלית שאמרת 'מה בצע כי נהרוג'". וכן במדרש שכל טוב: "בשביל ש'מטרף בני' יוסף שרצו אחיו לטרפו, אתה יהודה 'עלית' וסילקת עצמך מאותו העון". ועוד.

הרי נאמר כאן "מטרף" פעם אחת בלבד: "מטרף בני עלית", ומנין לנו להעמיס בתיבה אחת שני ענינים שונים, גם יוסף וגם תמר?! ובפרט שבתמר לא נאמר הלשון "טרף" כלל, אלא דוקא ביוסף ("טרוף טורף יוסף").

[ואכן, במדרש רבה⁹⁶ חילקו זה לשני פירושים נפרדים: "מטרפו של יוסף, שאמרת 'מה בצע'. דבר אחר: 'מטרף' - מטרפה של תמר שהצלת ד' נפשות כו". ובמפרשי המקרא יש שפירשו רק על יוסף⁹⁷, ויש שפירשו רק על תמר⁹⁸, ומעתה קשה מנין למד רש"י ב"פשוטו של מקרא" לצרף שניהם גם יחד].

וכבר האריכו בזה מפרשי רש"י⁹⁹; והנראה לבאר בדרך הפשט, שהוכרח רש"י לשני הענינים כי דוקא בזה מובנת מעלתו של יהודה לגבי ראובן, כדלקמן.

טובה כפולה ומכופלת

ביאור הענין:

משמעות המשך הענין היא, שבזכות שבח זה של "מטרף בני עלית" - הוא שקיבל יהודה את המלכות, שעל זה הוא שנאמר "גור אריה יהודה", שהיא נבואה על מלכות דוד ושלמה וזרעם;

כי מלכתחילה היה ראובן צריך לזכות במלכות, בתור בכור - אך ראובן הפסיד את המלוכה בגלל הנהגתו בפחז ובהלה, והיא עברה וניתנה ליהודה בזכות שני השבחים האמורים.

96. ב"ר פצ"ט, ה.

97. ראה כלי יקר ועוד.

98. ראה תרגום אונקלוס וחזקוני.

99. ראה ספר הגור. משכיל לדוד. באר בשדה. ועוד.

ולכן מפרש רש"י שבתוכות "מטרף בני עלית" מתכוון יעקב לשני שבחים, הן זה שיהודה סילק עצמו מהריגת יוסף והן שהודה ומנע את הריגת תמר - ולא די לו בשבח הראשון בלבד - כי אצל ראובן מצינו (במיוחד) שני שבחים, ולכן מסתבר שכאשר יעקב בא לדבר במעלת יהודה, שלו ראוייה המלכות, הרי הוא מדגיש את מעלתו (יותר מראובן) בשני הענינים.

ואלו הם שני הענינים שבצדקותו של ראובן:

אחד הוא חזרתו בתשובה לאחר ש"כלכל יצועי אביו", כדברי רש"י בפרשת וישב¹⁰⁰ שראובן "עסוק היה בשקו ובתעניתו על שכלכל יצועי אביו", ומחשבון השנים¹⁰¹ עולה שהיה זה כמה שנים לאחר המעשה ועדיין היה ראובן עוסק בתשובה - שזה מורה על צדקותו.

והשני הוא פעולתו להצלת יוסף: כאשר רצו השבטים להרוג את יוסף ראובן התנגד להריגת יוסף ואמר "לא נכנו נפש", כמסופר בפרשת וישב¹⁰², ולכן שמו אותו בבור (במקום להורגו בידיים); וכוונת ראובן היתה להוציא את יוסף מן הבור ולהחזירו אל אביו, וכמפורש שם "למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו".

ראובן התכוון, יהודה הועיל

ובכן, יעקב משבח את יהודה בשני ענינים - שיש בהם דמיון לשני הענינים שבראובן, אך אצל יהודה הם נעשו באופן שלם וראוי יותר (ולכן דוקא הוא ראוי למלכות):

כשם שבראובן מצינו שהוא פעל להציל את יוסף, הרי גם יהודה הציל את יוסף ממיתה. אך דוקא יהודה הוא שבפועל הציל את יוסף:

100. לו, כט.

101. ראה רש"י ס"פ תולדות. ועוד.

102. לו, כא-כב. וראה מקץ מב, כב: "ויען ראובן אותם לאמר הלא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם גו".

אמירתו של יהודה "מה בצע גו" הצילה את יוסף מהריגה, והוציאה אותו מהבור (שהיה מלא ב"נחשים ועקרבים"¹⁰³); ואילו ראובן, אמנם אמר "לא נכנו נפש.. השליכו אותו אל הבור הזה.. למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו" והדבר מורה על כוונתו הטובה - אך בפועל, עצה זו הועילה להציל את יוסף רק מהריגתו על ידי אחיו, אולם לא הצילה אותו ממימת רעב (וכן מ"נחשים ועקרבים" הנמצאים בבור)!

וכשם שאצל ראובן מצינו שהוא חזר בתשובה על בלכול יצועי אביו - כן יהודה הודה במעשה תמר ואמר "צדקה ממני". וגם בזה נראית מעלתו של יהודה:

אצל יהודה הרי הודאתו הביאה בפועל להצלת תמר ובניה; ואילו זה שראובן היה "עסוק בשקו ובתעניתו על שבלבל יצועי אביו" - לא הביא תועלת של ממש לזולתו. יתירה מזו: אם ראובן לא היה "עסוק בשקו ובתעניתו" בעת מכירת יוסף, אולי היה מוצא עצה כיצד להציל את יוסף ולהחזירו סוף סוף אל אביו; דוקא משום שהוא היה עוסק עם עצמו (אמנם בענינים נעלים, "בשקו ובתעניתו", אבל בעניניו שלו) - לכן הגיעה מכירת יוסף.

ולכן משבח יעקב את יהודה בזה ש"מטרף בני עלית" - זה שהוא הצליח לפעול במעשה להצלתו של הזולת - בתור ראיה על כך שהוא ראוי למלכות, שהרי זה ענינו של המלך - לדאוג לצרכי בני עמו בפועל ממש.

👉 לשלימות הענין, ראה בקובץ 'עומק הפשט' המקורי 👈

שם נתבאר: מדוע בתחום המלכות ניתנה עדיפות ליהודה על ראובן, ואילו בתחומים אחרים נשאר ראובן הבכור?
ועוד פרטים ודיוקים בכל 'דיבור' זה של רש"י.

103. פרש"י וישב לו, כד.

לְעִילּוֹי נִשְׁמַת

יִרְחַמְאֵל הַכֹּהֵן

ב"ר בְּנִימִין וּפְאֲנִידָה שׁוֹשְׁנָה

נִלְב"ע בְּמוֹצָאי צוֹם הָעֵשִׂירִי תִשְׁפ"ב

תִּנְצַב"ה

לְעִילּוֹי נִשְׁמַת

מֵרַת שִׁינְדֵל

ב"ר יַעֲקֹב יוֹסֵף ע"ה

רִיִּיצֵעִם

נִלְב"ע ח' טַבַּת תִּשְׁנ"ד

תִּנְצַב"ה

לקבלת הקבצים בשלימותם
וכן להערות, הקדשות וכיוצא בזה
נא לפנות לכתובת הדוא"ל
rizs@neto.bezeqint.net

אפשר ליצור גם קשר טלפוני
בטל' 050-4125205 או בפקס' 08-6882799



מוקדש לעילוי נשמת

ר' שלום

ב"ר ישראל חנינא ע"ה

מני

נלב"ע כ"ח תשרי ה'תשע"ז

