פניני
תורה שלמה
מתורתו של הגאון הרב מנחם מנדל כשר, זכר צדיק וקדוש לברכה

פרשת לך-לך

פרשת לך־לך פותחת את חלקו השלישי של **"תורה שלמה"**, מפעלו הגדול של רבינו הגאון רבי מנחם מנדל כשר זצ"ל, שנועד לכנס סביב כל פסוק ותיבה את דברי חז"ל מכל רחבי הספרות התלמודית והמדרשית, עם מקבילות, חילופי נוסחאות, כתבי־יד וביאורים על פי ראשונים ואחרונים. הכרך נחתם בראש חודש מרחשון תרצ"ב, ובמתכונתו הראשונה כלל את פרשת לך־לך ואת רוב פרשת וירא עד העקדה; במהדורות המאוחרות הופרדה לך־לך לכרך בפני עצמו. לפרשה זו של נמל"ו פסוקים לבדה מוקדשים **192 עמודים ובהם 900 מאמרים ממוספרים**, מלבד ההערות והמקבילות. בחלק זה נוספו גם אוצרות ממדרשי תימן, ובהם *אור האפלה*, *מדרש החפץ* ו*מדרש הביאור*, שמהם דלה רבינו מאמרים ונוסחאות שלא היו מוכרים מן הספרים הנדפסים. רבינו נזהר להבחין בין **מאמרי חז"ל קדומים שנשתמרו בתוך החיבורים הללו** לבין פירושיהם וחידושיהם של מחברי הספרים עצמם. וזוהי אולי הדרך הטובה ביותר להבין מהי *תורה שלמה*. אין זו רק אסופה גדולה של מקורות. זו מלאכת **כינוס ובירור**. רבינו משווה מקור למקור, בודק אם שתי דרשות הן באמת שתי מסורות שונות או שתי נוסחאות של אותו מאמר, עוקב אחר שינויי לשון, ומראה כיצד פרט שנשמט במקום אחד נשמר במקום אחר. פעמים שמאמר קצר אחד הנדפס בגוף הספר עומד על גבי שורה ארוכה של מקבילות, כתבי־יד ופירושי ראשונים המתבארים בהערות שמתחתיו. כך מתקיימים ממש דברי חז"ל ש**"דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר"**: מקור סתום במקום אחד מתבאר על ידי מדרש רחוק, נוסח כתב־יד, ירושלמי, ראשון או ספר תימני שנשכח. מתוך האוצר העצום הזה נבקש גם השבוע להעלות מספר **פנינים** — מקומות שבהם מדרש מוכר מתגלה באור חדש, מקור נדיר פותח סוגיא שלמה, או חיבור בין מקורות מפוזרים מאפשר לראות מחדש פסוק שכבר קראנו פעמים רבות.

עלון זה נלקט ונערך בס"ד על ידי אליהו רפול, נכד לנכדת רבנו.
לשאלות, הערות או להצטרפות לרשימת התפוצה השבועית, ניתן לפנות בדוא"ל:
EliyahuRaful@gmail.com

[א] "ואת הנפש אשר עשו בחרן" — מה בדיוק לימד אברהם את תלמידיו?

"ואת הנפש אשר עשו בחרן... אמר ריש לקיש: כל המעשה את חבירו לדברי תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, דכתיב 'ואת הנפש אשר עשו', ולא כתיב 'אשר למדו בחרן'."
(מדרש הגדול, בראשית יב, ה; ועי' סנהדרין צט ע"ב)
תורה שלמה, בראשית יב, אות צ"ו

על הפסוק **"ואת הנפש אשר עשו בחרן"** דרשו חז"ל שאברהם ושרה לא "עשו" נפשות כפשוטו, אלא קירבו בני אדם לעבודת ה'. בראשית רבה אומר: **"א"ר אלעזר בר זימרא: אם מתכנסין כל באי עולם לברוא אפילו יתוש אחד אינן יכולין לזרוק בו נשמה, ואת אמר 'ואת הנפש אשר עשו'? אלא אלו הגרים שגיירו... וכל מי שהוא מקרב את הנכרי ומגיירו כאילו בראו. אברהם היה מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים."** **(בראשית רבה לט, יד)** הדרשה מוכרת: אברהם ושרה בנו סביבם ציבור של מאמינים, ולכן התורה מייחסת להם כביכול את **"עשיית"** נפשותיהם. אבל בסנהדרין מופיעה דרשה אחרת בשם ריש לקיש: **"כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שנאמר: 'ואת הנפש אשר עשו בחרן'."** **(סנהדרין צט ע"ב)** רש"י מסביר שם את הפסוק על פי התרגום: **"דשעבידו לאורייתא"** — שהכניסום תחת עול התורה. במבט ראשון אפשר להבין מכאן דבר מרחיק לכת: כבר בחרן ישב אברהם אבינו ולימד ממש **תורה**, במובן המוכר לנו של לימוד תורה; עד כדי כך שמי שמלמד את בן חבירו תורה נחשב כאילו "עשאו". וכאן רבינו עוצר. רבינו מביא את נוסח **מדרש הגדול** המשנה את הדגש: **"כל המעשה את חבירו לדברי תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו."** לא **"המלמד את בן חבירו תורה"**, אלא **"המעשה את חבירו לדברי תורה"**. זה שינוי קטן במילים, אבל גדול מאוד במשמעות. הדיון אינו בהכרח על העברת ידיעות תורניות או ישיבה בבית המדרש ולימוד סוגיות. **"מעשה"** פירושו להביא אדם לידי עשייה, לעצב את דרכו, להכניסו לחיים של עבודת ה'. אותו נוסח מופיע גם בשאלתות דרב אחאי גאון: **"כל מאן דמעסי ליה לחבריה למיגמר אורייתא, חשובין עליה קמיה שמיא כמאן דהוא ברייה...**

דאמר ריש לקיש המעסה את חבירו לדבר מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו." בעל **העמק שאלה**, הנצי"ב, מבקש לחזק דווקא את ההבנה שהפסוק עוסק ב**לימוד תורה ממש**. הוא מסתייע מן הגמרא בעבודה זרה: **"שני אלפים תורה מאימת?... אלא מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן'." (עבודה זרה ט ע"א)** כלומר, חז"ל מחשבים את תחילת **"שני אלפים תורה"** כבר מתקופת אברהם. הנצי"ב מסיק מכאן שה"עשייה" בחרן מוכרחה להיות קשורה ללימוד תורה ממש; שהרי אם אברהם רק גרם לאנשים לקיים שבע מצוות בני נח, קשה לקרוא לזה תחילת **אלפיים שנות תורה**.

אבל רבינו חולק. רבינו כותב: **"ול"נ דאפילו להגירסא 'לדברי תורה' הכוונה כן — שהכניסן תחת כנפי השכינה ולמדן יראת שמים."** זהו החידוש. גם אם נקבל את הגירסה **"לדברי תורה"**, אין הכרח לומר שאברהם לימד אותם תורה במובן של לימוד התורה כפי שאנו מכירים אותו לאחר מתן תורה. "לדברי תורה" יכול להתפרש: **להביא את האדם לחיים המתנהלים על פי רצון ה' — אמונה, יראת שמים, מאיסת עבודה זרה ומעשה המצוות.** ורבינו מדייק שכך באמת עולה מן המקורות האחרים שהוא אוסף. בתנחומא נאמר על אברהם שהיה: **"מלמדן יראת שמים ומורה להן את התורה."** ובפירוש ר' יהודה ברצלוני לספר יצירה: **"לימד את כל הבריות לעבדו ולמאוס באלילים, כענין שכתוב 'ואת הנפש אשר עשו'.** וכן האבן עזרא בשיר השירים: **"אנשים שלא היה להם אלוה הכניסם תחת כנפי השכינה, כענין 'הנפש אשר עשו בחרן'."** הציר החווז איננו בית מדרש במובן המאוחר, אלא **מהפכה דתית ומוסרית**: להוציא בני אדם מעבודה זרה, ללמדם שיש בורא לעולם, להכניסם תחת כנפי השכינה ולהדריכם ביראת שמים ובדרך הנכונה. ומה עם "שני אלפים תורה"? דווקא כאן רבינו מתווכח עם הנצי"ב בנקודה יסודית. הנצי"ב אומר: אם התקופה נקראת **"שני אלפים תורה"**, מסתבר שהיתה כאן תורה במובן של לימוד. רבינו משיב למעשה שהמושג **"תורה"** רחב יותר. תקופת התורה יכולה להתחיל עוד לפני סיני, כאשר אברהם מתחיל להעמיד בעולם אנשים שחייהם כפופים לאמת האלוקית. אין צורך להניח שכבר היו בידיהם כל אותם גופי תורה שניתנו לאחר מכן לישראל. וזה גם מסתבר מאוד מצד המציאות. מה פירוש בכלל לומר שאברהם לימד אנשים בחרן "תורה" במובן הישיבתי המוכר לנו? התורה עדיין לא ניתנה; מערכת המצוות של ישראל עדיין לא נצטוותה; אפילו מעמדם של אותם גרים שונה לחלוטין מגירות שלאחר סיני. לכן רבינו מעדיף לקרוא את כל המקורות יחד. **"עשו נפשות"**, **"המעשה את חבירו"**, **"הכניסם תחת כנפי השכינה"**, **"לימדן יראת שמים"**, **"למאוס באלילים"** — כולם מתארים דבר אחד: אברהם ושרה **עשו בני אדם חדשים**. לא במובן שבראו אותם, אלא שהפכו אותם מבני אדם החיים בתוך עולם של עבודה זרה לבני אדם המכירים את ה' ומכוונים את חייהם לעבודתו.

זו גם משמעות יפה במיוחד של הלשון: **"מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו."** מי שמוסר לחבירו ידיעות — לימד אותו. אבל מי שמעצב את כל דרכו של האדם, אמונתו, יראתו ומעשיו — **כאילו עשאו מחדש**.

וזה מה שרבינו מוציא כאן מתוך חילופי הגירסאות: לא בהכרח **לימוד תורה במובן העכשווי**, אלא יצירת אדם של תורה. **כך גם מובנת פתיחת "שני אלפים תורה" באברהם אבינו: התורה נכנסת להיסטוריה עוד לפני שהיא ניתנת בסיני, ברגע שבו מתחילים להיווצר בני אדם שחייהם מעוצבים על פי דבר ה'.**

[ב] "אמרי נא אחותי את" — פיקוח נפש, עריות, וגירושין במילה אחת

"ועוד אתה למד מאברהם אבינו שאמר לשרה: 'והיה כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת, אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך'... ומפני מה התיר לה לשרה? בשביל שלא יבא לספק נפשות. וספק היו לוקחין אותה וספק לא היו לוקחין אותה, וספק היו הורגין אותו וספק לא היו הורגין אותו. ולא אמר אברהם 'אשתי היא' והיה על הקב"ה סומך ובו בוטח; וכך היה אומר אברהם: לא אמר לי הקב"ה לעמוד כנגד השעה."
(מדרש מעין תנחומא מכת"י, נדפס בגנזי שכטר ח"א, עמ' יט)
תורה שלמה בראשית יב:קמה

זהו אחד מאותם מקומות שבהם רבינו לוקח מדרש כמעט בלתי־ידוע והופך אותו לסוגיא למדנית של ממש. הקטע נדפס ב**גנזי שכטר**, קובץ של קטעים מן **הגניזה הקהירית** שנאספו במסגרת מפעלו של שלמה שכטר. לאחר פטירת שכטר נערך ונדפס החלק העוסק במדרש ואגדה בידי **ר' לוי גינצבורג**. גינצבורג גדל על חינוך תלמודי־ליטאי מובהק, אך בהמשך דרכו נעשה פרופסור ב־JTS ואחד מחשובי אנשי התנועה הקונסרבטיבית בארצות הברית. מעניין אפוא לראות שרבינו אינו נמנע מלהשתמש במהדורתו, ואף מצטט את קושייתו על המדרש ומתמודד עמה מיד לגופה. כאן גינצבורג עצמו העיר שהמדרש קשה מאוד להלכה: אם שרה עלולה להימסר לאיש אחר, הרי **עריות היא מן העבירות של יהרג ואל יעבור**. כיצד אפוא מציג המדרש את מעשה אברהם כיישום של פיקוח נפש?

רבינו בתגובתו מתחיל מן המילים המדויקות של המדרש: **"ספק היו לוקחין אותה וספק לא היו לוקחין אותה, וספק היו הורגין אותו וספק לא היו הורגין אותו."** אין כאן בחירה פשוטה בין שתי אפשרויות ודאיות — או שאברהם ימות או ששרה תעבור על עריות. הכול מסופק. אם המצרים כלל לא ירצו לקחת את שרה — אין בעיה. ואם הם ירצו לקחתה בכל מקרה, גם אם ידעו שהיא אשת איש, הרי שאין שום טעם שאברהם ייהרג בנוסף. ורבינו מנסח את זה בחריפות: **"הרי זה בדותא לומר דצריך למסור א"ע ליהרג כדי לעשות את אשתו לפנויה שתהיה מותרת להם."** אם הם עומדים לקחת את שרה בכל מקרה, מה נרוויח ממותו של אברהם? רק שאחרי שיהרגוהו היא תהיה אלמנה, וממילא האיסור שלהם יהיה פחות חמור. **אין שום סברא לחייב אדם להיהרג רק כדי להפוך את העבירה של הרשעים לעבירה קלה יותר.**

הקושי האמיתי הוא רק האפשרות האחרת: אולי אילו ידעו שהיא אשת איש היו נרתעים ולא לוקחים אותה, ואמירת **"אחותי היא"** מגדילה את הסיכוי שייקחו אותה. נמצא שאברהם מצמצם את סכנת המיתה שלו באמצעות פעולה שעשויה להגדיל את סכנת העריות אצל שרה. ורבינו מבין שמכאן יוצא חידוש: כל עוד גם לקיחתה של שרה היא רק **ספק**, מותר לפעול להצלת אברהם מספק פיקוח נפש, אף שהפעולה עלולה להגדיל את אותו ספק. הוא מנסח את הדבר באופן רחב יותר כספק פיקוח נפש מול ספק עריות — אף שהמקרה עצמו מורכב יותר, מפני ששני הספקות תלויים זה בזה.

ויש כאן עוד צד חשוב: שרה עצמה אינה מסכימה לעבירה. אם ייקחו אותה בעל כרחה, היא **אנוסה**, ובסוגיית סנהדרין נאמר לגביה **קרקע עולם**. ממילא אברהם אינו אומר לה: *עברי על גילוי עריות כדי להציל אותי*; הוא מבקש ממנה לומר דבר שיציל אותו מסכנה, כאשר כל מה שיקרה לאחר מכן עדיין אינו ודאי. רבינו מציין שעל עיקר החידוש הזה כבר האריך ב**חידושיו על הרמב"ם, הלכות יסודי התורה פ"ה ה"י**. לצערנו, חידושים אלו אינם מצויים בידינו כיום, ולכן איננו יכולים לראות כיצד בנה שם את הסוגיא בשלמותה. כאן נשאר לנו רק התקציר שבתוך *תורה שלמה*.

ואז רבינו מביא קושיה אחרת, מספר **אמרי נועם** לר' יעקב דיילישקאש, פירוש קדום על התורה המלקט הרבה מתורת בעלי התוספות (ומובא במהרש"א מגילה טז: ועיין בשם הגדולים לרחיד"א.) החיבור נדפס כבר במאה הט"ז, אך מחברו קדום יותר. *אמרי נועם* שואל: **"תימה, איך עבר אברהם 'ולפני עור לא תתן מכשול', דהא בני נח נצטוו על העריות... ונהי דאיהו לא עבר, מיהו מחטיאם הוה."** כלומר: אפילו אם אברהם עצמו רשאי להציל את חייו, כיצד מותר לו לומר שהיא פנויה ובכך לגרום למצרים לעבור על אשת איש? ומובא שם תירוץ מדהים: **"יש מפרשים שגירשה באותה שעה."** אם כך — אברהם כלל לא שיקר. בשעה שאמר **"אחותי היא"**, היא באמת כבר לא היתה אשתו. ורבינו מוסיף כאן חידוש משלו שמסביר כיצד גירושין כאלה בכלל יכולים לפעול. הרמב"ם פוסק בדיני בני נח: "כל זמן שירצו האיש או האשה לפרוש זה מזה — פורשים." אין אצל בני נח גט במובן הישראלי. עצם הפרישה וגילוי הדעת מסיימים את הקשר. ומכאן מציע רבינו: **"י"ל דבאותו דיבור שאמר 'אחותי היא' גירשה, שגילה דעתו שאינה אשתו, ובדיבור לבד מתגרשת."** זה חידוש נפלא: **המילים "אחותי היא" עצמן היו אולי מעשה הגירושין.** לא רק שאין כאן שקר; הדיבור יצר את המציאות ההלכתית שהוא מתאר. ברגע שאברהם מודיע שאינה אשתו, הוא מגלה דעתו לפרוש ממנה, ולפי דיני בני נח אפשר שזה עצמו מנתק את הנישואין. רבינו מציין שגם ה**גור אריה** וה**לבוש האורה** עמדו על עצם שאלת יהרג ואל יעבור בסיפור אברהם ושרה, ובנו את התירוץ סביב הספקות שבמציאות: לא ודאי שייקחו אותה, לא ודאי שיהרגו אותו, ואף ייתכן שגם אילו ידעו שהיא נשואה היו לוקחים אותה בכל זאת.

בסיום הדיון מביא רבינו עוד מאמר: **"והרגו אותי ואותך יחיו — מכאן ששוחטין לחולה בשבת."** המאמר מובא בספרים בשם **"מדרש פליאה"**, והרבה אחרונים פלפלו כיצד פסוק אברהם ושרה מוכיח שמותר לשחוט בשבת עבור חולה שיש בו סכנה. אבל רבינו מיד מסתייג. הוא מעיר שכבר ראה בכמה מקומות ש"מדרשי פליאה" מפורסמים אינם נמצאים בשום מדרש קדום, ולעיתים מסתבר שמחבר מאוחר ניסח משפט מסתורי כדי לתת לו פירוש פלפולי. גם כאן הוא חושד שאין לפנינו מדרש חז"ל אמיתי.

אלא שהפלפול עצמו יפה: הראשונים מסבירים שהמצרים עשויים להעדיף **רציחה אחת** על פני עבירה חוזרת ונשנית של אשת איש. וזה דומה לסברת הר"ן ביומא לגבי חולה מסוכן בשבת: לפעמים עדיף לעבור פעם אחת על איסור חמור של שחיטה מאשר להאכילו נבילה ולעבור איסור בכל כזית וכזית. לכן, אומר רבינו, ייתכן שמישהו מאוחר לקח את סברת הראשונים והלביש עליה את ה"מדרש פליאה": **"והרגו אותי ואותך יחיו — מכאן ששוחטין לחולה בשבת."** זה יפה בפני עצמו, אבל רבינו מסרב לתת לפלפול יפה תעודת־זהות של **מדרש חז"ל** בלי מקור. וכאן באמת רואים כמה עולמות נפגשים בהערה אחת: קטע גניזה שהוציא לוי גינצבורג, שאלה של יהרג ואל יעבור, חידוש בדיני ספק פיקוח נפש, אפשרות שאברהם גירש את שרה במילים **"אחותי היא"**, ולבסוף גם ביקורת של רבינו על תופעת ה"מדרשי פליאה".

[ג] "רק להציל נפשות אנו הולכים" — ממלחמת אברהם ל"ובביזה לא שלחו את ידם"

"וירק את חניכיו... שנטל כסף וזהב וחיפה אותן בו, אמר להם: אתם יודעים שאנו יוצאים למלחמה ולהציל נפשות אנו הולכים; אל תתנו עיניכם בממון. אם בשביל כסף וזהב — הרי בפניכם."
(תנחומא ישן, לך לך יג)
תורה שלמה, בראשית יד, יד, אות ס"ז

במלחמת אברהם בארבעת המלכים דורשים חז"ל את המילה **"וירק"** בכמה דרכים: כלי זיין, אבנים טובות ומרגליות, דברי מוסר, ואף **כסף וזהב**. ובתנחומא ישן מופיע פירוש מיוחד במינו. לפני שאברהם יוצא למלחמה, הוא מצפה את אנשיו בכסף ובזהב ואומר להם: **"למלחמה ולהציל נפשות אנו הולכים; אל תתנו עיניכם בממון. אם בשביל כסף וזהב — הרי בפניכם."** כלומר, אברהם דואג עוד לפני הקרב לנטרל את הפיתוי. אם אתם יוצאים בשביל שלל — אינכם ראויים לצאת איתי. קחו כסף וזהב עכשיו, כדי שיהיה ברור שהמלחמה עצמה היא **לשם הצלת לוט והצלת נפשות**, לא לשם רווח. זהו כמעט היסוד של: **"ובביזה לא שלחו את ידם" (אסתר ט, י)** לא די בכך שאדם עושה מעשה מוצדק; צריך שגם **המניע** יהיה נקי, ושגם כלפי חוץ יהיה ניכר שאין כאן ניצול של מצוה לצורך ממון. רבינו נכנס בעקבות המדרש הזה לבירור ארוך ומרתק על משמעות המילה **"ירוק"** בלשון חז"ל. אם **"וירק את חניכיו"** פירושו שחיפה אותם

בזהב, ואם הפסוק המקביל הוא: **"ואברותיה בירקרק חרוץ"** אפשר היה להוכיח ש"ירוק" בלשון חז"ל כולל גם גוון **צהוב־זהוב**. ואכן התוספות בסוכה והרא"ש בנדה משתמשים בדרשה הזאת בתוך דיונים הלכתיים ממשיים על **אתרוג ירוק** ועל **דם ירוק**. רבינו משווה את נוסחאות בראשית רבה, תנחומא, סדר אליהו, אגדת בראשית ועוד, ומראה שהראיה איננה פשוטה כל כך: במקורות אחדים אברהם מריק עליהם **כסף, זהב, אבנים טובות ומרגליות וכל כלי חמדה**, ולא זהב בלבד. ממילא, אומר רבינו, קשה לבנות מכאן לבדו הגדרה מדויקת של צבע "ירוק". כך הוא מסוגל להתחיל ממילה אחת בפרשת לך לך, להיכנס לתוספות בסוכה, לרא"ש בנדה, לתורת כהנים, לתוספתא בנגעים ולדקדוקי דונש ורש"י — וכל זה כדי לברר אם מדרש אגדה יכול לשמש ראיה לזיהוי צבע בהלכה. אבל בתוך כל הבירור הלמדני הזה מסתתר רעיון מוסרי גדול אף יותר.

אחרי הניצחון נאמר: **"וישב את כל הרכוש וגם את לוט אחיו ורכושו השיב וגם את הנשים ואת העם."** ועל כך נאמר בפרקי דרבי אליעזר:

"הלל הזקן היה אומר: לקט אברהם את כל רכוש המלכים ואת כל רכוש סדום ובנותיה ואת כל רכוש לוט, וחזר בשלום ולא נעדר עד אחד, שנאמר 'וישב את כל הרכוש'."
(פרקי דרבי אליעזר כז)
תורה שלמה, בראשית יד, אות צ"ב

רבינו נתפס כאן ללשון **"הלל הזקן היה אומר"**. לא רק שהלל פירש פעם אחת את הפסוק כך. הלשון משמיעה שהיה זה, כביכול, **מרגלא בפומיה** — מאמר שהיה חוזר עליו ומדגיש אותו. ולמה? כותב רבינו: **"ונראה מהגירסא 'הלל הזקן היה אומר' דהיה מרגלא בפומיה לאמר ולהדגיש המוסר הגדול אשר יש ללמוד מקרא זה, את הקידוש השם שהראה אברהם אבינו אז לבני דורו כאשר החזיר את כל הרכוש שלקח מהמלכים... שמלחמתו היתה רק לשם שמים להציל את לוט."** זהו **המוסר השכל** של כל הפרשה. אברהם יוצא למלחמה, מנצח ארבעה מלכים, וכל הרכוש נופל בידיו. מבחינה טבעית, היה יכול לראות בו שלל מלחמה. אבל הוא מחזיר **הכול**. לא מפני שלא היה צריך את הכסף — להפך, כבר בתחילת המלחמה חז"ל מציירים אותו מוקף כסף וזהב. אלא מפני שהוא רוצה שיהיה ברור לעולם: **לא בשביל הממון יצאתי.** בתחילת הדרך הוא אומר לחניכיו: **"להציל נפשות אנו הולכים — אל תתנו עיניכם בממון."** ובסופה הוא מוכיח זאת במעשה: **"וישב את כל הרכוש."** אברהם אבינו דואג מראש שחייליו לא יילחמו בשביל זהב, ואחר כך מחזיר את השלל כולו — כדי שלא יישאר ספק אחד מה היתה מטרת המלחמה.

[ד] "קונה שמים וארץ" — כמה מראה מקומות, ועולם שלם של אמונה

"ויברכהו ויאמר: ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ... אמר ר' יצחק: היה מקבל את העוברים ואת השבים, ומשהיו אוכלין ושותין היה אומר להן: ברכו. והן אומרים לו: מה נאמר? והוא אומר להם: אמרו 'ברוך אל עולם שאכלנו משלו'. אמר לו הקב"ה: אני לא היה שמי ניכר לבריותי, והכרת אותי בבריותי — מעלה אני עליך כאילו אתה שותף עמי בברייתו של עולם. הדא הוא דכתיב: 'קונה שמים וארץ'."
(בראשית רבה מג)
תורה שלמה, בראשית יד, אות קט"ו

לפעמים ב*תורה שלמה* רבינו אינו מאריך כלל. הוא מביא מדרש, מוסיף כמה שורות בירור — ואחר כך מפזר שורה של מראי־מקומות: **רס"ג, מורה נבוכים, רבינו בחיי, מלמד התלמידים, הרשב"א, ר' יהודה ברצלוני**. לכאורה אלו רק ציונים לעיון. הפעם ביקשנו ללכת בעקבותיו: **לפתוח את הספרים שאליהם שלח רבינו ולראות מה מסתתר מאחורי אותם ציונים קצרים.** והתברר שבתוך שתי המילים **"קונה שמים וארץ"** חבויה סוגיא שלמה על בריאת העולם, אמונת אברהם, השפעתו על בני דורו — ואפילו על הכוונה שאנו אומרים בכל יום בתפילת שמונה־עשרה: **"קונה הכל"**. **מה פירוש "קונה" — ממי קנה?** בראשית רבה עצמו שואל: **"קונה שמים וארץ — ממי קנאן?"** שהרי בדרך כלל אדם **קונה** דבר ממישהו אחר. אם הקב"ה הוא בורא העולם, מה פירוש שהוא "קנה" את השמים והארץ? יש מן המפרשים שפירשו **קונה = עושה ובורא**. ואילו אחרים הבינו את הלשון במשמעות של בעלות ושליטה. רבינו שולח מכאן לדיון רחב הרבה יותר — השאלה היסודית האם העולם נברא **יש מאין**, או שמא נוצר מחומר קדמון שהיה קיים קודם לכן. ב**אמונות ודעות**, מאמר א פרק ג, משתמש רב סעדיה גאון בלשון **קנין** כראיה לבריאה. לדבריו, אין הכרח ש"קנה" פירושו לקח דבר שהיה קיים קודם. בלשון המקרא גם **הבאת דבר לידי מציאות** יכולה להיקרא קנין. וממילא: **"קונה שמים וארץ"** יכול להתפרש בפשטות: מי **שהמציא וברא** את השמים ואת הארץ. נמצא שמילה אחת בפסוק נעשית אצל רס"ג ראיה בתוך אחד הוויכוחים הגדולים ביותר של מחשבת ישראל — האם יש מציאות קדומה לצד הבורא, או שכל מה שקיים נברא ממנו יתברך. והנה ב**מורה נבוכים**, חלק ב פרק יג, מוסיף **הרמב"ם** ממד נוסף. אברהם אבינו לא הסתפק בהכרה שיש מנהיג לעולם. הוא הגיע מתוך עיונו גם לאמונה ב**חידוש העולם** — שהעולם איננו קדמון, אלא נברא ברצון ה': **"ואברהם אבינו ע"ה התחיל לגלות זה הדעת אשר הביאו אליו העיון."** והרמב"ם קושר לכך את הלשון: **"קונה שמים וארץ."** זה חידוש חשוב מאוד בהבנת מפעלו של אברהם. אפשר להאמין שיש אל עליון שהוא סיבת העולם, ובכל זאת לחשוב שהעולם עצמו קדמון. אברהם, לפי הרמב"ם, לימד יותר מזה: **העולם**

כולו תלוי ברצונו של הבורא ונוצר על ידו. רבינו מפנה גם ל**רבינו בחיי** ול**תשובת הרשב"א**. הם מציעים להבין את שאלת המדרש **"ממי קנאן?"** על רקע מושג ה**חומר הראשון**: "יתכן שהעולם המסודר נוצר מתוך חומר ראשוני — אבל אסור לטעות ולחשוב שהחומר הזה היה קדמון. **גם את החומר עצמו ברא הקב"ה מאין.** רבינו בחיי מדמה זאת לאדם שאומר על פלוני: **עיניו יפות**. אין משמעות הדבר ששערו אינו יפה; הוא פשוט דיבר כרגע על העיניים. כך גם אם הפסוק מתאר את הקב"ה כמי ש"קנה" ועיצב את העולם מחומר — אין בכך לומר שהחומר עצמו לא נברא על ידו. והרשב"א מביא את אותה נקודה לתוך **התפילה שלנו**. כאשר אנו אומרים בכל יום: **"אל עליון, גומל חסדים טובים וקונה הכל"** אין זו רק אמירה שהקב"ה הוא "בעל הבית" של העולם. יש בה גם הכרה שאין שום יסוד למציאות העומד בפני עצמו — **אפילו החומר הראשון שממנו נבנה העולם הוא קניינו מפני שהוא עצמו בראו.** פתאום "קונה הכל" שבשמונה־עשרה הופך להצהרה פילוסופית עמוקה על בריאה יש מאין.

מלמד התלמידים — האם אברהם למד זאת ממלכי־צדק?

ואולי ההפתעה הגדולה ביותר במראי־המקומות של רבינו נמצאת ב**מלמד התלמידים** לר' יעקב אנטולי. שם עולה אפשרות מרתקת: אברהם אכן הגיע מעצמו להכרה באחדות ה' והפיץ אותה בעולם — אבל את ההכרה המפורשת ב**חידוש העולם** קיבל כאן דווקא מ**מלכי־צדק**. מלכי־צדק הוא האומר לראשונה: **"אל עליון קונה שמים וארץ"**. ומיד לאחר מכן אברהם עצמו נשבע למלך סדום: **"הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ"**. לפי ר' יעקב אנטולי, אברהם **מאמץ את לשונו של מלכי־צדק**. המפגש הזה אינו רק ברכה טקסית; "יתכן שהוא רגע שבו אברהם מקבל מושג אמוני חדש מאחד מנושאי המסורת הקדומה. זהו ציור שונה מאוד מזה של הרמב"ם: אצל הרמב"ם אברהם מגיע לחידוש העולם מתוך עיונו; אצל *מלמד התלמידים* מלכי־צדק נעשה גם **מלמדו של אברהם בנקודה יסודית זו**. ומכאן למראה־המקום האחרון שמביא רבינו, בפירוש ר' יהודה ברצלוני לספר יצירה. לדבריו, אלמלא בא אברהם: **"ולמד את כל העולם לעבודת בוראינו, ועבדו הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו — כמעט שלא כלה העולם אותו העת."** אברהם אינו רק מי שיודע את האמת. הוא **מלמד את הבריות לחיות על פיה**. וזה מחזיר אותנו למדרש שבו פתחנו. אברהם מכניס אורחים, מאכיל אותם ומשקה אותם, ואז אומר: **"ברכו"**. הם שואלים: **"מה נאמר?"** והוא מלמד: **"ברוך אל עולם שאכלנו משלו."** ואז אומר לו הקב"ה: **"אני לא היה שמי ניכר לבריותי, והכרת אותי בבריותי — מעלה אני עליך כאילו אתה שותף עמי בברייתו של עולם."** כאן מקבלת המילה **"קונה"** משמעות חדשה לגמרי. הקב"ה קונה שמים וארץ מפני שהוא ברא אותם; אבל אברהם נעשה כביכול **שותף בבריאה**, מפני שהוא גורם לבריאה עצמה להכיר בבוראה. רבינו כמעט אינו אומר את כל זה במפורש. הוא כותב כמה מילים — ואז: עי' אמונות ודעות... מורה נבוכים... רבינו בחיי... מלמד התלמידים... הרשב"א... ר' יהודה ברצלוני... אבל כשפותחים את הספרים שהוא שולח אליהם, מתברר שהציונים עצמם יוצרים מהלך שלם: **מה פירוש "קונה"?** האם הוא מציין בריאה, בעלות, או יצירה מתוך חומר? האם גם החומר הראשון נברא? האם אברהם גילה את חידוש העולם בעצמו, או למד אותו ממלכי־צדק? ומה פירוש שהאדם יכול להיות "שותף" עם הקב"ה בבריאה? והתשובה האחרונה של המדרש היא אולי היפה מכולן: **עולם שנברא ואינו מכיר בבוראו עדיין חסר משהו מתכלית בריאתו. כאשר אברהם מלמד בני אדם לומר "ברוך אל עולם שאכלנו משלו" — הוא אינו בורא שמים וארץ, אבל הוא מביא את השמים והארץ להכרה במי שקנאם.** ובמובן הזה, מי שמביא אדם אחר להכיר בבורא — **כאילו נעשה שותף במעשה בראשית עצמו.**

[ה] "וירד העיט על הפגרים" — המדרש האבוד שמציל את פירוש רס"ג

"וירד העיט על הפגרים וישב אותם — אבא חנן אומר: אף הראהו תחיית המתים... נטל את האברים ונתנן זה בזה, וכיון שירד עליהן הצפור חיו ופרחו והלכו להן."
(מדרש הגדול, בראשית טו, יא)
תורה שלמה, בראשית טו, אות קכ"ד

לפעמים רבינו אינו רק אוסף מדרש נשכח; הוא משתמש בו כדי **להגן על פירוש של אחד מן הגאונים שנדחה במשך מאות שנים מפני שלא ידעו מה מקורו.** בברית בין הבתרים נאמר: **"וירד העיט על הפגרים וישב אותם אברם."** חז"ל דרשו את התמונה בכמה דרכים. בבראשית רבה נאמר שהקב"ה רמז לאברהם שאף כשבניו יהיו כ"פגרים", **זכותו תעמוד להם**. רבינו מציע שכבר כאן מסתתר רמז לתחיית המתים. אבל ב**מדרש הגדול** הדברים מפורשים הרבה יותר: לאחר שאברהם ביתר את הבהמות, הוא חיבר את האברים זה לזה, ואז באה הציפור — והאברים **חיו, פרחו והלכו להם**. המעמד כולו נעשה אפוא לאות ממשי של **תחיית המתים**. והמדרש הזה פותר ויכוח עתיק על מה **שרס"ג פירש — ודונש תקף.** רבינו מביא את דברי **רב סעדיה גאון**, שפירש שבברית בין הבתרים אירע נס: לאחר השחיטה והניתוח, החיה הקב"ה את העופות או הקרבנות, וזה היה האות שעל ידו האמין אברהם שהבטחת הגאולה אכן תתקיים. על כך יצא **דונש בן לברט** בחריפות רבה. בהשגותיו על רס"ג הוא כותב שזהו: **"דבר גדול מאד, חילוף לכל החכמים בפתרונו"** כלומר: רס"ג הכניס לפרשה דבר שאינו מוכר מדברי חז"ל. למה להמציא תחיית מתים בתוך ברית בין הבתרים? הרי התורה עצמה מתארת אות אחר לגמרי: **"והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה."** זו, טוען דונש, היתה האות. אין שום צורך להוסיף שהקרבנות חזרו לחיים. אלא שהאבן עזרא, בספרו **שפת יתר**, יוצא להגנת רס"ג: **"דרך הגאון לרדוף אחר קדמונינו ז"ל, והם אמרו זה מדעתם."** כלומר, אל תניחו שרס"ג המציא פירוש משונה מדעת עצמו. דרכו היתה ללכת בעקבות חז"ל; מסתבר שהיה לפניו מקור קדום שדרש כך. אבל כאן היתה בעיה עצומה: **איפה המדרש?** במשך דורות חיפשו ולא מצאו.

רבינו מביא שבעל *כרם חמד* כבר תמה ("כרם חמד" היה כתב־עת עברי חשוב של חכמת ישראל בגליציה, שיצא לאור בשנים תקצ"ג–תרט"ז, ובו נדפסו מחקרים, אגרות ובירורים בספרות חז"ל, מקרא ותולדות ישראל.): **"וכל הקורא ישתומם — מה ענין ברית בין הבתרים לתחיית המתים?... גם שאלתי את פי נבוני לחש, בקיאים במדרשים ואגדות, איה אמרו קדמונינו כן כמ"ש הראב"ע — ואין משיב."** כלומר, האבן עזרא טוען שרס"ג נשען על חז"ל, אבל שום חכם לא מצליח למצוא את חז"ל הללו.

כאן נכנס רבינו. המדרש שהיה חסר לכל אותם חכמים נמצא לפניו במדרש הגדול: **"אף הראהו תחיית המתים... נטל את האברים ונתנן זה בזה, וכיון שירד עליהן הצפור חיו ופרחו והלכו להן."** ורבינו מסכם בפשטות: **"והנה לא היה לפניהם מאמר הנ"ל שמפורש כמ"ש הראב"ע, דחז"ל דרשו כן בפסוק שלפנינו, ועפ"ז כתב הרס"ג לפרש כן."** זה רגע יפהפה. דונש האשים את רס"ג שהכניס לפרשה פירוש שאין לו מקור. האבן עזרא התעקש: **הגאון לא היה עושה דבר כזה; ודאי היתה לו מסורת חז"לית.**
חכמים מאוחרים חיפשו אותה ולא מצאו. ורבינו, מתוך אחד מאותם קובצי מדרש שלא היו מצויים לפני הראשונים והאחרונים, מוצא סוף סוף את המאמר החסר.

[ו] "מקץ עשר שנים" — האם שנות חוץ לארץ עולות למניין?

"נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה — אינו רשאי ליבטל, אלא יוציא ויתן כתובה... ואע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר: 'מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען'. ולפי דרכינו למדנו שאין ישיבת חוץ לארץ עולה להן מן המנין."
(תוספתא יבמות פ"ח)
תורה שלמה, בראשית טז, ג, אות ט"ו

מן הפסוק **"מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען"** למדו חז"ל את הדין הידוע: מי שנשא אשה ולא נפקד במשך עשר שנים, אינו רשאי ליבטל מפריה ורביה. אלא שכבר חז"ל עצמם הוסיפו פרט חשוב: מניין עשר השנים של אברהם התחיל רק משעה שישב בארץ כנען. ומכאן נולדה שאלה גדולה בראשונים: **האם זהו דין מיוחד באברהם אבינו — או שכל אדם היושב בחוץ לארץ אינו מונה את שנות חו"ל לעשר השנים?** רבינו עובר כאן בשיטתיות בין נוסחאות הבבלי, הירושלמי, בראשית רבה, התוספתא וכתבי־היד, ומתוך שינויי הלשון הקטנים הוא מחדד את גבולות המחלוקת. **שתי קריאות בדברי חז"ל** בבבלי (יבמות סד.) נאמר: **"מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען — ללמדך שאין ישיבת חוץ לארץ עולה לו מן המנין."** הלשון **"עולה לו"** יכולה להתפרש דווקא על אברהם. אבל בבראשית רבה נאמר בלשון כללית יותר: **"הדא אמרת: אין ישיבת חוץ לארץ עולה מן המנין."** ובכמה נוסחאות: **"ישיבתו בחוץ לארץ אינה מן המנין"**. ומכאן כבר אפשר לשמוע שתי אפשרויות: אולי התורה מלמדת כלל על כל אדם, ואולי רק שאצל אברהם שנות חוץ לארץ אינן נחשבות. **שיטת הרא"ש — זה היה דין מיוחד באברהם**
הרא"ש ביבמות שם סימן יב' מביא שיש שרצו ללמוד מכאן שעשר השנים אינן נוהגות כלל בחוץ לארץ, אבל דוחה זאת בחריפות: אין זה מסתבר לומר שאדם היושב בחוץ לארץ יוכל להיבטל מפריה ורביה לעולם רק משום שאינו בארץ ישראל. לדעתו, אצל אברהם היה טעם מיוחד ששנות חו"ל לא עלו לו. הרא"ש מסביר שאברהם נצטווה: **"לך לך מארצך... אל הארץ אשר אראך"** ולכן כל זמן שלא היה בארץ, לא התקיימו התנאים שבהם היתה אמורה הברכה **"ואעשך לגוי גדול"** לחול. אלא שהרא"ש מוסיף שאברהם **התעצל** ביציאתו או שחזר לחרן, ועל כך נענש בכך ששנות חו"ל לא עלו לו. וכאן רבינו עוצר. **החכם צבי: קשה לומר שאברהם "התעצל"**

רבינו מביא את קושיית **החכם צבי** על הרא"ש (שו"ת ח"צ סימן מא): כיצד אפשר לומר שאברהם התעצל, והרי הכתוב אומר בפירוש: **"וילך אברם כאשר דבר אליו ה'"** וחז"ל עצמם מתארים את אברהם כמי שיצא מיד ובשמחה, ולא כמי שהתמהמה במילוי הציווי. רבינו מוסיף שגם מן המדרשים שהביא קודם עולה כדברי החכם צבי: אברהם לא עיכב את יציאתו; אם לא יצא קודם, הרי זה מפני שעדיין **לא נצטווה**. גם ביחס לטענה שחזר לחרן שלא כדין, רבינו מפנה לסדר עולם ולמקורות מדרשיים שמהם עולה שהמהלך כולו היה **על פי הדיבור**. כלומר, רבינו משתמש כאן במדרש לא רק כדי לפרש פסוק — אלא כדי לבקר ניסיון הלכתי להסביר את הפסוק על ידי חטא או התרשלות של אברהם, כאשר המקורות המדרשיים מציירים תמונה הפוכה. **הרמב"ן והרשב"א — אברהם היה מקרה מיוחד, אבל לא מפני שחטא**
הרמב"ן, הרשב"א והנימוקי יוסף מציעים דרך אחרת. אצל אברהם לא עלו שנות חו"ל משום שההבטחה: **"ואעשך לגוי גדול"** היתה קשורה דווקא לעלייתו לארץ. ממילא השנים שלפני כן אינן ראויות להיחשב בתוך תקופת ההמתנה. לפי זה, אין מכאן ראיה שכל אדם בחוץ לארץ אינו מונה עשר שנים. הפסוק מלמד רק יסוד כללי יותר: **שנים שבהן יש סיבה חיצונית לכך שאין אפשרות סבירה להיפקד — אינן עולות למניין**, בדומה לחלה הוא, חלתה היא, או שהיו חבושים בבית האסורים. **שיטה אמצעית — רק מי שעבר מארץ ישראל לחו"ל** רבינו מביא עוד דעה בשם הראב"ד, וכן במאירי: מי שהיה רגיל לשבת בארץ ישראל ויצא עם אשתו לחוץ לארץ — תקופת חו"ל אינה עולה לו. אבל אדם שכל חייו ישב בחוץ לארץ, ודאי מונה שם עשר שנים. ויש אף דעה רחבה מעט יותר: כל מי שעזב מקום אחד כדי לקבוע דירתו בארץ ישראל, מתחיל מניין חדש משעה שנכנס לארץ. לפי כל השיטות הללו, אין בחוץ לארץ פסול מוחלט. הבעיה היא ב**מעבר**, ב**שינוי המצב**, או בתנאים המיוחדים של אברהם. **ולעומת כולם — הראב"ן, הסמ"ג והסמ"ק** אולם יש מן הראשונים שלמדו את דברי חז"ל כפשוטם ממש: **עשר השנים אינן עולות בחוץ לארץ כלל.** כך דעת הראב"ן, הסמ"ג והסמ"ק. לפי שיטה זו, הדין של עשר שנים

שייך דווקא לישיבת ארץ ישראל. היראים אף מציע טעם: אפשר לתלות את העיכוב **בעוון חוץ לארץ**. ואף שבימי אברהם הארץ עדיין לא נתקדשה במובן ההלכתי המאוחר, מכל מקום כבר היו בה **חפצי הבורא**, והיא המקום שנועד להשגחה המיוחדת. אבל כאן מביא רבינו מקור תימני שמחדש טעם אחר לגמרי. **"שהיא ישיבת טלטול" — החידוש של מדרש הגדול** במדרש הגדול ובמדרש הביאור נמצא נוסח שלא הובא בראשונים: **"אין ישיבת חוץ לארץ עולה לו מן המנין — שהיא ישיבת טלטול."** וזה משנה את כל ההבנה. הסיבה איננה בהכרח **עוון חוץ לארץ**, ולא רק העובדה שאברהם נצטווה להגיע לארץ. אלא שחו"ל מוגדרת מעצם מהותה כ**ישיבת טלטול** — ישיבה שאין בה קביעות שלמה. המדרש עצמו משווה זאת למקרים אחרים שבהם הזמן אינו עולה למניין: אם היה הוא חולה, או היא חולה, או שהיו חבושים בבית האסורים — אין התקופה עולה. כלומר, עשר השנים צריכות להיות עשר שנים של **חיים מסודרים וקבועים**, שבהם אפשר לבחון אם הזוג נפקד. תקופה של חולי, מאסר או טלטול אינה תקופה רגילה. ומכאן רבינו מציע שתי אפשרויות. אולי הכוונה רק לאברהם, שהיה נודד ממש ממקום למקום; במקרה כזה חוץ לארץ שלו היתה בפועל **ישיבת טלטול**. אבל הוא מסיים אחרת: **"והראשון נראה עיקר, דישיבת חו"ל דהיא בכלל גלות מקרי לעולם ישיבת טלטול, ורק ישיבת ארץ ישראל מקרי ישיבת קבע דעולה מן המנין."** זהו הסיום היפה של כל הדיון. **חוץ לארץ כמצב של גלות** לפי רבינו, ייתכן שמדרש הגדול אינו מתאר רק את הנסיעות של אברהם. הוא מגדיר את חוץ לארץ באופן עקרוני: **חו"ל היא בכלל גלות, וגלות היא לעולם "ישיבת טלטול".** גם מי שיש לו בית קבוע, פרנסה קבועה ועיר שבה הוא חי עשרות שנים — מבחינה עמוקה יותר אין זו אותה **ישיבת קבע** של ארץ ישראל. וממילא, לפי הקריאה הזאת, חז"ל אינם אומרים רק שאברהם לא ספר את השנים שבהן נדד. הם אומרים דבר רחב בהרבה: **החיים בחוץ לארץ, מעצם היותם חיי גלות, חסרים את הקביעות השלמה הנדרשת למניין זה.** וכאן שוב ניכרת דרכו של רבינו. מחלוקת גדולה בראשונים — האם הדין נאמר רק באברהם או בכל אדם — מקבלת לפתע אור חדש מתוך שתי מילים שנשתמרו במדרש תימני: **"ישיבת טלטול".**

[ז] "ספק מתרפא ספק אין מתרפא" — האם יש רפואה שאין מחללים עליה שבת?

"ויהי אברם בן תשעים שנה... ילמדנו רבינו: מהו שיהא אדם מותר לרפאות בשבת? כך שנו רבותינו: ספק נפשות דוחה את השבת, ואם ספק מתרפא ספק אין מתרפא — אין דוחין; אבל בשביל המילה דוחין את השבת."
(תנחומא ישן, לך לך כ)
תורה שלמה, בראשית יז, א

לפעמים נוסח שנראה משובש כל כך עד שהמהדיר מבקש לתקנו, מתברר אצל רבינו כנוסח מדויק — אלא שצריך לדעת **איזו הלכה עומדת מאחוריו**. בתנחומא ישן מובאת שאלה על רפואת חולה בשבת. תחילה נאמר הכלל המוכר: **"ספק נפשות דוחה את השבת"**. אבל מיד אחריו בא משפט שנראה כסותר אותו: **"ואם ספק מתרפא ספק אין מתרפא — אין דוחין."** איך ייתכן? הרי זה בדיוק דין ספק פיקוח נפש: איננו יודעים אם הרפואה תועיל, ואף על פי כן מחללים שבת!

גנזי שכטר: ודאי יש כאן שיבוש בגנזי שכטר עמד לוי גינצבורג על הסתירה וכתב שלכאורה **"בודאי שבוש גדול הוא"**. הרי במשנה מפורש שספק נפשות דוחה שבת, גם כשאין אנו יודעים אם החולה יתרפא. לכן הציע לתקן את נוסח המדרש ולצרף את המילים אחרת, כך שהמדרש לא יאמר שספק הצלחת הרפואה אינו דוחה שבת. זהו תיקון מאוד טבעי. אם נוסח עומד לכאורה נגד משנה מפורשת — מסתבר שנפלה בו טעות. אבל רבינו מסרב למהר ולתקן. **"ולדעתי נראה דאין לנו הכרח לשבש הלשון, ויש לפרשו שפיר..."** לדעתו, המדרש איננו טועה. הוא פשוט מדבר על **סוג אחר לגמרי של ספק ברפואה**. המפתח נמצא במשנה ביומא: **"מי שנשכו כלב שוטה — אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו; ור' מתיא בן חרש מתיר."** לכאורה האדם מצוי בסכנה, ויש לפנינו טיפול שלדעת חלק מן הרופאים עשוי להצילו. למה חכמים אוסרים? רש"י מסביר שהרופאים אמנם נוהגים ברפואה הזאת, אבל **"אינה רפואה גמורה"**. והרמב"ם בפירוש המשניות מחדד עוד יותר: מדובר בטיפול שאיננו רפואה המבוססת על דרך הטבע והניסיון, אלא **רפואה סגולית**. ולכן אין להתיר איסור תורה בשביל דבר שלא נתבררה רפואתו. מכאן מציע רבינו לקרוא מחדש את התנחומא. כשהמדרש אומר **"ספק מתרפא ספק אין מתרפא — אין דוחין"**, אין כוונתו לחולה שיש לנו **רפואה רפואית מקובלת**, אלא שאיננו יודעים אם במקרה הזה היא תצליח. במקרה כזה ודאי ספק פיקוח נפש דוחה שבת. הכוונה היא לדבר אחר: **עצם הטיפול מסופק. איננו יודעים אם לפנינו בכלל רפואה אמיתית.** זהו מה שאנו מכנים בלשונו של הרמב"ם **רפואה בסגולה**, לעומת **רפואה בדוקה** שהניסיון והדעת מורים על תועלתה.

וזהו חידושו של רבינו. ישנם **שני סוגים שונים של "ספק"**. יש **ספק במציאות**: אדם קבור תחת מפולת — איננו יודעים אם הוא חי. חולה מסוכן — איננו יודעים אם הטיפול יצליח. במקרים כאלה נאמר: **ספק נפשות דוחה את השבת**. ואפילו כמה ספקות רחוקים אינם מעכבים את ההצלה. אבל יש ספק אחר לגמרי: **האם הדבר שאני עומד לעשות הוא בכלל דרך רפואה?** כאן אין לנו חוסר ידיעה על תוצאה של רפואה מוכרת; אין בידינו ידיעה מבוססת שהפעולה היא טיפול רפואי מועיל מלכתחילה. **וכך ניצל נוסח התנחומא** מעתה דברי המדרש נקראים בצורה מדויקת: **"ספק נפשות דוחה את השבת"** — כאשר עצם הסכנה מסופקת, מחללים. וכך רבינו מנסח החילוק: **"דברפואה דוחה רק רפואה שהוא דבר ברור הוציאו הדעת והנסיון הקרוב לאמת... משא"כ בהצלת נפשות בנפל עליו הגל וכדומה... חוששין אפילו לכמה ספקות רחוקות... ועפ"ז יש לפרש שפיר לשון התנחומא... דרק ברפואה בדוקה דוחין... ומשום ספק מתרפא ספק**

אין מתרפא אין דוחין, ומבואר עפ"ז לשון התנחומא דאין כאן שיבוש כלל."

זו פנינה יפה במיוחד בדרכו של רבינו: המהדיר של גנזי שכטר רואה נוסח שנראה מנוגד למשנה ומציע לתקן אותו. רבינו, מתוך ידיעתו הרחבה בהלכה וברמב"ם, אומר: **אל תיגע בנוסח עדיין. אולי הבעיה איננה במדרש — אלא בהבנה שלנו.**

[ח] "נמול אברהם" — ומה אם לא היתה כאן מילה כלל?

"והיה אברהם יושב ותמה, אמר: היאך אמול?... רמז הקב"ה לאותו מקום ועקצו עקרב... א"ר לוי: 'מל' לא נאמר אלא 'נמול' — בדק את עצמו ונמצא מהול."
(תנחומא לך לך יז)
תורה שלמה, בראשית יז, ג, אות ל"א; ועי' שם יז, יג, אות צ"ג

אחד המדרשים המפליאים ביותר בפרשת המילה מתאר את מילתו של אברהם באופן אחר לגמרי מן התמונה הרגילה. כאשר אמר לו הקב"ה **"ואתנה בריתי ביני ובינך"**, היה אברהם מתבייש ואינו יודע כיצד למול את עצמו. הוא נפל על פניו, ואז: **"רמז הקב"ה לאותו מקום ועקצו עקרב... בדק את עצמו ונמצא מהול."** והמדרש מדייק מן הפסוק: **"בעצם היום הזה נמול אברהם"** — לא נאמר **"מל אברהם"**, כאילו אברהם עשה מעשה מילה, אלא **"נמול"**: בסופו של דבר הוא נמצא מהול. כאן רבינו מחבר את המדרש המשונה הזה לסוגיא הלכתית יסודית בעבודה זרה. בגמרא עבודה זרה כז ע"א נחלקו בדין מילה הנעשית על ידי מי שאינו ראוי למול. בתוך הסוגיא עולה השאלה האם מילה זקוקה למעשה הנעשה לשם מצוה, או שעיקר הדבר הוא פשוט שהערלה הוסרה. רבינו מביא את שיטת **התוספות ריי"ד**, שמפרש באופן מרחיק לכת: **"המילה בכל אופן שנחתכה ערלתו כשרה, אפילו על ידי חבורה בעלמא."** כלומר, אפשר שעיקר הכשרות אינה תלויה דווקא במעשה אנושי טכני שאנו מכנים "מילה". אם הערלה נחתכה בדרך אחרת — אף מחבורה בעלמא — סוף סוף אין כאן עוד ערלה. ואז מעיר רבינו הערה נפלאה. אם כך, הרי מדרש העקרב על אברהם הוא כמעט ראיה ציורית לשיטה זו: **"ועי' לעיל מאמר ל"א, דרמז הקב"ה ועקצו עקרב לאברהם ונמצא מהול, ולפי דברי התוספות ריי"ד זה הוי מילה למאן דאמר מילה בגוי כשרה."** העקרב בוודאי אינו **מוהל**. אין כאן סכין, אין מעשה מצוה רגיל, ואין כוונת מילה. ואף על פי כן — **"נמצא מהול"**. אבל מיד רבינו עוצר: **"וצ"ע לפ"ד התוספות ריי"ד אם מקיים מצות מילה בכה"ג, ויי"ל דהוי רק כמו שאין לו ערלה למול... ואכמ"ל."** זהו החידוש האמיתי. יש שתי שאלות שונות לגמרי: **האם הוא ערל?** ו**האם קיים מצות מילה?** אפשר שהעקרב הסיר את הערלה. ממילא, במציאות, האיש כבר אינו ערל. אבל מכאן עדיין לא מוכח שנעשתה בו **מצות מילה**. במילים אחרות: ייתכן שאברהם הגיע אל **התוצאה** של המילה בלי שהיה כאן **מעשה המצוה** של מילה. המדרש עצמו כמעט מזמין את החילוק הזה. לא נאמר: **"מל אברהם"** אלא: **"נמול אברהם"**. המצב השתנה; הערלה איננה. אבל השאלה אם בכך התקיימה גם פעולת המצוה — נשארת פתוחה.

ה"ואכמ"ל" שנפתח בספר אחר

כאן כותב רבינו רק: **"ואכמ"ל"**. אבל נראה שאפשר לפתוח מעט את אותו "אין כאן מקום להאריך" מתוך ספר אחר של רבינו עצמו — **מפענח צפונות**, שבו ביקש לסדר ולהסביר את דרכי מחשבתו המיוחדות של הרוגצ'ובר. בפרק העוסק ביסוד של **"מציאות והעדר — חיוב ושלילה"**, מקדיש רבינו דיון מיוחד למצות מילה. כבר בכותרת הדיון הוא מנסח שורה של חקירות: **"אם צריך לחתוך הערלה, או שיהיה גלוי, או צריך שלא יהיה הערלה... אם החיוב... רק שלא יהיה ערל או שיהיה מהול." (מפענח צפונות, עמ' 160–161)** וזו ממש אותה חקירה. הרוגצ'ובר רגיל לפרק דבר שנראה לנו כמציאות אחת לשני דינים נפרדים. לפעמים התורה דורשת **מציאות חיובית** מסוימת; ולפעמים כל הדרישה היא **העדר השלילה**. אור אינו רק "לא חושך", וחושך אינו בהכרח רק "אין אור". "צריך כהן" אינו בהכרח אותו דין כמו "זר פסול".

וכן במילה: **"שיהיה מהול"** איננו בהכרח זהה ל־**"שלא יהיה ערל"**, ושניהם אינם בהכרח זהים ל־**מעשה החיתוך של המילה**. רבינו מביא שם בשם הרוגצ'ובר שבמילה יכולים להיות כמה גדרים שונים: **מעשה המילה — שיהיה נימול — ושלא יהיה ערל.** וכשאדם מל כדרך מצוותו, שלושת הדברים מתאחדים: נעשה מעשה מילה, האדם נעשה מהול, והערלה שוב אינה עליו. אבל אין הכרח שהם תמיד יבואו יחד. וזה מאיר באור חדש את מדרש אברהם. כאשר עקרב עוקץ ומסיר את הערלה: **אין עוד ערלה; אברהם נראה ונחשב מהול במובן המציאותי; אבל עדיין יש מקום לשאול אם התקיים כאן מעשה מצות מילה.** זה בדיוק החילוק הקצר שרבינו רומז אליו ב**תורה שלמה**: **"הוי רק כמו שאין לו ערלה למול."** לא: הוא קיים מילה בדרך משונה. אלא: **כעת אין לו ערלה שעליה תחול המילה.** וזה גם מסביר מדוע שאלת התוספות ריי"ד חריפה כל כך. אם כל מה שהתורה צריכה הוא **סילוק הערלה**, חבורה בעלמא יכולה להספיק. אבל אם התורה דורשת גם **פעולת מילה חיובית**, הרי הסרת הערלה במקרה אינה בהכרח קיום המצוה. נמצא שהדיוק הלשוני של המדרש — **"מל לא נאמר אלא נמול"** — מקבל עומק למדני מיוחד. **"מל"** מתאר את הפועל: אדם עשה מעשה מילה.

"נמול" מתאר את הנפעל: כעת הוא אדם שאין עליו ערלה. ובדרך החשיבה שרבינו מתאר בשם הרוגצ'ובר ב**מפענח צפונות**, אין שום הכרח ששתי הקטגוריות יהיו זהות. רבינו עצמו אינו מאריך בכך כאן; הוא חותם **"ואכמ"ל"**. אבל בקריאת **תורה שלמה** לצד **מפענח צפונות**, נדמה שאנו יכולים לראות מה עומד מאחורי אותן שלוש אותיות: **אפשר להיות "אינו ערל" — ועדיין לשאול אם נעשתה בו "מילה".** וכך מדרש מופלא על עקרב שעקץ את אברהם נעשה פתח

לחקירה יסודית בגדר המצוה עצמה: **האם מצות מילה היא פעולת החיתוך, יצירת מצב של "מהול", או סילוק המציאות של "ערל" — ושלושת הדברים, מתברר, אינם בהכרח דבר אחד.**

[ט] מצות מילה הנמשכת כל ימי החיים

"והיתה בריתי בבשרכם — זו ברית מילה. לברית עולם — זו ברית פה שהוא התלמוד".
מדרש החפץ, הובא בתורה שלמה, בראשית יז, יג, אות קא

בביאורו למדרש זה עומד רבינו על הלשון **"לברית עולם"**, ומביא יסוד נפלא משו"ת מהר"ח אור זרוע. הגמרא מספרת שדוד המלך נכנס לבית המרחץ, ראה את עצמו ערום מן המצוות, וכשנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו. ולכאורה, אם מדובר רק בזכר למעשה מצוה שכבר נעשה בעבר, מדוע שמח דווקא במילה יותר מכל שאר המצוות שכבר קיים? מכאן למד מהר"ח אור זרוע שעיקר מצות מילה אינו מסתיים בשעת החיתוך: **כל זמן שהאדם מהול הוא מוסיף לקיים את המצוה**. מעשה המילה נעשה פעם אחת, אבל הברית נשארת חיה בבשרו. ולפי זה מדייק רבינו את לשון הכתוב: **"לברית עולם"** — לא רק אות קבוע בגוף, אלא מצוה שקיומה נמשך כל ימי החיים.

הרעיון הזה לא נשאר הערה אחת בתוך *תורה שלמה*. הוא חוזר ומופיע שוב ושוב בספריו של רבינו, וכל פעם מזווית אחרת. ב**מפענח צפונות**, ספרו שנועד לפתוח את דרכי מחשבתו של הרוגצ'ובר, הוא מביא את היסוד בפרק העוסק ב***פעולה נמשכת***. הרוגצ'ובר דן בדינו של **משוך** — מי שנימול ואחר כך משך את העור עד שכיסה שוב את מקום המילה. הוא מדייק שאף שאין עליו שם **ערל**, עדיין יש בו משום **מפר ברית**, מפני שהוא פוגע בקיומה הנמשך של המצוה: **"מצות מילה הוא מקיים כל זמן שהוא מהול... ומשוך מבטל זאת המצוה ממנו אף דאין עליו שם ערל"**. רבינו מצרף לכך שוב את מהר"ח אור זרוע ואת דרשת **"לברית עולם"** ש*בתורה שלמה*: מעשה המילה אינו רק פותח את הברית; הוא יוצר מצב שהאדם מצווה להמשיך ולשאת כל ימיו.

אותו יסוד נעשה אחר כך מפתח גם לדיון אחר לגמרי. ב**דברי מנחם**, בתוך בירור הלכתי על מצות מזוזה, רבינו חוזר למעשה בדוד המלך. המגן אברהם העיר שאפשר להסביר מדוע דוד הצטער דווקא בבית המרחץ: בביתו, אפילו בלילה כשאינו עטוף בציצית, עדיין יש לו **מזוזה** בפתחו; רק במרחץ הוא מוצא את עצמו בלי כל מצוה גלויה מלבד המילה. רבינו לומד מכאן שגם מזוזה היא **מצוה נמשכת**: לא רק ברגע שקובעים אותה נעשית המצוה, אלא **כל זמן שאדם דר בבית שיש בו מזוזה הוא מקיים מצוה**. וכשם שבמילה אין צורך במעשה חדש בכל רגע — די בכך שהוא נשאר מהול — כך במזוזה אין צורך בקביעה חדשה בכל רגע; עצם הדירה בבית שיש בשעריו מזוזה היא קיום מתמשך.

ולבסוף חוזר רבינו אל אותו רעיון גם בספרו **שמע ישראל**, שנערך במתכונת *תורה שלמה* על פרשת קריאת שמע. שם הוא מביא *מבראשית רבתי* רשימה מופלאה של מצוות שאדם חייב לקיים **"בכל יום"**, ובראשן: **"מילה ופריעה"**. וכי אדם מל את עצמו בכל בוקר מחדש? רבינו מפנה מיד לדבריו בפרשת לך־לך: **המילה נמנית בין מצוות היום מפני שבכל יום מחדש האדם מקיים אותה בעצם היותו מהול**.

יפה לראות כיצד יסוד קטן שנולד מתוך דיוק במילים **"לברית עולם"** הולך עם רבינו מספר לספר: *מתורה שלמה* אל *מפענח צפונות*, משם אל *דברי מנחם*, ולבסוף אל *שמע ישראל*. וגם הדבר עצמו כמעט נעשה משל לתוכן הרעיון: **כשם שמצות המילה אינה מסתיימת ברגע עשייתה אלא נמשכת לאורך החיים, כך גם החידוש הזה לא נשאר במקום שבו נכתב לראשונה — הוא המשיך ללוות את רבינו לאורך ספריו ושנות יצירתו.**

יום השמיני, לפי זה, אינו סופה של מצות המילה. הוא תחילתה של **ברית עולם** — מצוה שנעשית פעם אחת, ונמשכת עם האדם כל ימיו.

לעילוי נשמת רבנו הגדול
הגאון רבי מנחם מנדל ב"ר יצחק פרץ כשר זצוק"ל
בעל ה"תורה שלמה" — נלב"ע כ"ז במרחשון תשמ"ד
לוקט, נערך ונתבאר בידי אליהו רפול, נכד לנכדת רבנו — ניו יורק
להערות ובירורים: EliyahuRaful@gmail.com