פניני תורה שלמה

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

פרשת וירא

פרשת וירא כוללת קמ"ז **פסוקים, וסימנם אמנו"ן**. על פסוקים אלו כינס רבינו *בתורה שלמה* **948 מאמרים ממוספרים**, המשתרעים עם ביאוריו על פני **178 עמודים**, מלבד המבואות והמילואים. וגם המספרים האלו עדיין אינם מראים את כל העושר שבכרך: פעמים שמאמר אחד כולל כמה מקורות, ובביאורים נוספים עוד מקבילות, נוסחאות ודיונים. אבל פרשת וירא לא נדפסה בתחילה כפי שהיא לפנינו היום. בחלק השלישי נדפסו פרשת לך־לך ורוב פרשת וירא, ורק העקדה נשארה לחלק הבא. רבינו מסביר בהקדמה בפשטות: **"מפאת חוסר באמצעים הוכרחתי לגמור חלק זה באמצע פרשת וירא בפרק כב".** כלומר, אפילו החלוקה של *תורה שלמה* לכרכים הושפעה מן המצב הכספי. לצד עבודת האיסוף, הבירור והכתיבה, היה רבינו צריך גם לדאוג שוב ושוב לאמצעים שיאפשרו להביא את הספר לדפוס. ובאותה הקדמה רואים גם צד אחר של העבודה. לאחר שהוא מונה כמה מכתבי־היד התימניים שכבר הגיעו לידיו, הוא כותב: **"יש בתימן עוד מדרש ישן... נקרא 'נר השכלים'. אני משתדל להשיגו, ומבקש בכל מי שיש לו ידיעה אודותיו להודיעני."** מבחינתו העבודה עדיין לא נגמרה. היה עוד מקור ששמע עליו, והוא רצה מאוד להשיג גם אותו. והנה, כאשר מגיעים לביאור פרשת העקדה בפרק כב, אות פ"ט, הלשון כבר שונה: **"בס' כתב יד שבידי בשם נר השכלים, הנקרא בלשון ערבי סראג אלעקול, והוא ילקוט תימני ממדרשים שונים."** ובפתיחת חלק ד' הוא כבר מוסר את הפרטים: החיבור מיוחס ל**רי' אבו מנצור אלדמארי מתימן**, והוא עיין בו באמצעות **צילום כתב־היד מספריית הסמינר בניו יורק**. כלומר, מקור שרבינו עוד ביקש מן הציבור לעזור לו למצוא, כבר הגיע לידו זמן קצר אחר כך ונכנס אל תוך *תורה שלמה*. וזה מלמד הרבה על המפעל כולו. כשאנחנו פותחים *תורה שלמה* אנחנו רואים מאמר וביאור, אבל לא רואים את כל העבודה שהיתה לפני כן — **לשמוע על כתב־יד, לחפש אותו, להשיג צילום, להשוות נוסחאות, לכתוב את הביאור, ואחר כך גם למצוא את הכסף שיאפשר להדפיס את הספר.** בפרשת וירא רואים יפה את שני הצדדים האלה יחד: **המאמץ למצוא כל מקור חשוב ולהכניס אותו לספר, והמאמץ להביא את הספר עצמו לידיהם של הלומדים.**

עלון זה נלקט ונערך בס"ד על ידי נכד לנכדת רבינו, אליהו רפול, רב בית מדרש ספרדי שע"י ק"ק כנסת ישראל וראש כולל שערי אמונה. לשאלות, הערות או להצטרפות לרשימת התפוצה השבועית, ניתן לפנות בדוא"ל:

EliyahuRaful@gmail.com

[א] "הרגישה שבא האורח" — האוֹרֵחַ או האֹרַח?

"והוא אחריו — זה ישמעאל; והוא אחריו מפני היחוד; והוא אחריו — זה המלאך שהביט לאחריו והרגיש שבאה אורה מאחריו."

(בראשית רבה מח)

תורה שלמה, בראשית יח, אות קמ"ב

הפסוק אומר: **"ושרה שומעת פתח האהל והוא אחריו"**. חז"ל נתקשו במילים **"והוא אחריו"**: מי נמצא מאחורי מי? בבראשית רבה נאמר בכמה אופנים. יש שפירשו שהכוונה לישמעאל, שהיה עומד בין שרה לבין המלאכים **מפני היחוד**. ולפי פירוש אחר, המלאך ישב כשגבו מופנה אל האוהל, וכאשר שרה התקרבה מאחוריו לשמוע את הדברים, הרגיש באור שהופיע מאחוריו — אור פני יופיה של שרה. אבל ביאור זה אינו מתיישב יפה עם לשון הפסוק, ובכתבי־היד נשתמרה גירסה אחרת. רבינו מפנה ל**מנחת יהודה**, פירושו ומפעל חילופי־הנוסחאות של ר' יהודה תיאודור *לבראשית רבה*. ושם מובאת הגירסה: **"והוא אחריו — הרגישה שבא האוֹרֵחַ."** לפי פשוטו של גירסה זו, **האוֹרֵחַ** הוא האוֹרֵח ממש: שרה הרגישה שהגיע האוֹרֵח שבעבורו אמר לה אברהם קודם לכן **"מהרי שלש סאים קמח סלת, לושי ועשי עוגות"**. אבל רבינו מציע כאן פירוש מקורי לגמרי. הוא קורא את אותה מילה לא **אוֹרֵחַ** — guest — אלא **אֹרַח**: **"אֹרַח כנשים"**. וכאן הוא חוזר למאמר שהביא קודם לכן:

"לושי ועשי עגות... ואילו לחם לא אייתי לקמייהו. אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר משמיה דרבי מאיר: אברהם אבינו אוכל חולין בטהרה היה, ושרה אמנו אותו היום פירסה נדה."

(בבא מציעא פז ע"א)

תורה שלמה, בראשית יח, אות צ'

חז"ל שואלים: אברהם אמר לשרה להכין עוגות — ולבסוף התורה מספרת שהגיש חמאה, חלב ובן בקר, אבל אינה מזכירה את הלחם. התשובה: **באותה שעה פירסה שרה נדה**, והעיסה שעסקה בה נטמאה. רבינו מביא שם גם קטע ארוך מ**ברייתא דמסכת נדה**, שנדפס ב*תוספתא עתיקתא* (פרנקפורט 1890) של ר' חיים מאיר הורוויץ — מפעל שכינס ברייתות, מדרשים ונוסחאות קדומות מתוך כתבי־יד וספרים נדירים. הברייתא מתארת ששרה נתעסקה בעיסה, ראתה דם, ואמרה לאברהם: **"חייך, נטמאתי ונטמאה עיסתי"**. אבל רבינו משתמש בברייתא הזאת לענין נוסף. הוא מפנה לדברי **הרמב"ן על בראשית לא, לה**, בפרשת

רחל ולבן. הרמב"ן עצמו מביא במפורש בשם **"ברייתא במסכת נדה"** שמנהג הקדמונים היה להרחיק מאוד את הנדה: לא להתקרב אליה, ואף לא לשאול בשלומה; והוא מסביר שעל רקע זה יש להבין את דברי רחל ללבן **"כי דרך נשים לי"**. רבינו מצרף עתה את כל המקורות. אם שרה **פירסה נדה באותו היום**, ואם בתקופת הקדמונים היתה הנדה יושבת בדד ואינה נכנסת למקום שבו יושבים אחרים — הרי אפשר להבין מדוע הפסוק מדגיש: **"ושרה שומעת פתח האהל"**: היא אינה יושבת עם האורחים, היא עומדת מאחור, בפתח האוהל. ומעתה נותן רבינו פירוש חדש לגירסה שב*מנחת יהודה*: **"הרגישה שבא האורח"** לא: הרגישה שבא **האוֹרֵחַ**. אלא: הרגישה שבא **האַרַח** — **אַרַח כנשים**. ובלשונו: **"ול"נ פירוש חדש בב"ר... דלכן עמדה פתח האהל אחריו של מלאך מפני שהרגישה שבא האורח... היינו שפרסה נדה כנ"ל."** והוא מוסיף שהלשון עצמה מתיישבת יפה עם הפסוק הבא: **"חדל להיות לשרה אַרַח כנשים"**. כלומר, אותו **אַרַח** שכבר חדל ממנה — חזר עתה. חזרת המחזור היתה עצמה חלק מן הבשורה שגופה שב לכוחו ושעתידה ללדת. זהו אחד מאותם מקומות שבהם שינוי ניקוד שאינו נראה כלל בטקסט הקדום פותח אפשרות לקרוא מחדש את כל המדרש — ורבינו משתמש בגמרא, בברייתא קדומה, ברמב"ן ובחילופי נוסחאות כדי להציע את הקריאה הזאת.

[ב] "שוב אשוב אליך" — מתי חזר המלאך?

נזדווג המלאך ואמר "שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך," ולא מצינו שהעמיד את דבריו ושב, הלכו ובדקו את הדבר לפני ר' ישמעאל ור' חנינא. אמרו להם מה תאמרו במלאך שבשר את שרה חזר או לא חזר? אמר להם ר' חנינא והלא מצינו במלאך שחזר אלא שנתכנה בשם אלוה ומפני כך לא פירשה תורה אותו אלא מן הצד, ומה טעם וה' פקד את שרה כאשר אמר— אותו המלאך, ויעש ה' לשרה כאשר דבר— הקב"ה. (ברייתא דמס' נדה פ"ג ה"ב)

תורה שלמה, בראשית יח, אות קל"ח

המלאך מבשר לאברהם ולשרה: **"שוב אשוב אליך כעת חיה"**. אבל חז"ל כבר עמדו על שאלה פשוטה ומתבקשת: **מתי באמת חזר אותו מלאך?** התורה מספרת על לידת יצחק, אבל איננו מוצאים לכאורה שהמלאך שב כפי שהבטיח. ב**ברייתא דמסכת נדה** נשאל הדבר במפורש: **"אמר להם ר' חנינא: והלא מצינו במלאך שחזר, אלא שנתכנה בשם אלוה ומפני כך לא פירשה תורה אותו אלא מן הצד. ומה טעם? 'וה' פקד את שרה כאשר אמר' — אותו המלאך; 'ויעש ה' לשרה כאשר דבר' — הקב"ה."** לפי מדרש זה, המלאך אכן קיים את הבטחתו. חזרתו נרמזת בלידת יצחק עצמה: **"וה' פקד את שרה כאשר אמר"** — אותו "אמר" הוא דברו של המלאך, ואילו **"כאשר דבר"** מתייחס לדברו של הקב"ה. אלא שרבינו מביא פירוש אחר, מפתיע ונוגע ללב הרבה יותר. ב**ספר הפרדס** המיוחס לבית מדרשו **של רש"י**, בליקוטים סימן מ"ד, מובא בשם **ר' אברהם הכהן משום אביו ר' מאיר הכהן**: **"ויאמר שוב אשוב אליך — והלא לא מצינו בשום מקום ששב המלאך לאברהם לבשרו? אלא כאן בישרו 'שוב אשוב אליך' — שיהא הנער צריך חיות. ומתי היה זה? בהר המוריה, שעקדו אביו, שנאמר: 'ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר אליו אל תשלח ידך אל הנער'. וזה היה אותו מלאך, ועתה שב להציל את יצחק, וקיים 'שוב אשוב אליך'."** רבינו חוזר ומביא את הפירוש הזה גם בפרשת העקדה, בביאורו לפרק כ"ב אות קל"א. ועצם הפירוש מפעים. המלאך אומר לשרה: **אני עוד אחזור.** אפשר היה לצפות שחזרתו תהיה בשעת הלידה — כאשר הבשורה מתגשמת. אבל לפי פירוש *ספר הפרדס*, המלאך אינו חוזר כשהכול כבר טוב. הוא מחכה עד הרגע שבו אותה מתנה עצמה עומדת להיאבד. שנים קודם לכן הוא אמר: **"והנה בן לשרה אשתך"**. ועכשיו, בהר המוריה, כאשר אברהם שולח את ידו לקחת את המאכלת ושרה עומדת, כביכול, לאבד את אותו בן שניתן לה בדרך נס — נשמעת שוב קריאת המלאך: **"אל תשלח ידך אל הנער"**. זהו **"שוב אשוב אליך"**. לא חזרה כדי לבשר שוב שיצחק "וולד, אלא חזרה כדי **להשאיר אותו בחיים**. וזה גם מאיר מחדש את הלשון שמביא *ספר הפרדס*: **"שיהא הנער צריך חיות"**. המלאך הבטיח לחזור כאשר הילד יצטרך מחדש את עצם חייו. יש כאן מעגל מרגש מאוד. בתחילת הפרשה שרה זקוקה למלאך מפני שאין לה בן; בסופה, כאשר כבר יש לה יצחק אך חייו תלויים על בלימה, אותו מלאך חוזר כדי שלא תאבד אותו. הבשורה הראשונה נתנה לשרה בן; החזרה על הבשורה **שמרה לה אותו**. ורבינו, כדרכו, מציב זה לצד זה כמה מסורות שונות: הברייתא הרואה את החזרה ב"וה' פקד את שרה", ***מדרש אור האפלה* המוצא אותה ב**"מי מלל לאברהם", הזוהר המפרש את **"שוב אשוב"** כלפי הקב"ה עצמו — ולצידן אותו פירוש נדיר שנשתמר ב*ספר הפרדס*. ואולי דווקא הפירוש הזה נותן למילים **"שוב אשוב אליך"** עומק מיוחד: **המלאך שב — לא כאשר נולד יצחק, אלא ברגע שבו היה צריך להיוולד, כביכול, מחדש.**

[ג] "בניו לדין, ביתו לצדקה" — האם בני נח מצווים על צדקה?

"כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט)

"בן נח נהרג בדיין אחד, ובעד אחד, שלא בהתראה, מפי איש ולא מפי אשה... 'מיד איש' — ולא מיד אשה. מתיב רב המנונא: ואשה לא מפקדה? והכתיב: 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגו'? הוא מותיב לה והוא מפרק לה: בניו — לדין; ביתו — לצדקה." (סנהדרין נז ע"ב)

תורה שלמה, בראשית יח, אות ר'

הגמרא מבקשת להוכיח מן הפסוק שגם אשה בת נח מצווה על דינים. הרי אברהם נצטווה לצוות לא רק את **"בניו"** אלא גם את **"ביתו"**. אלא שהגמרא דוחה את הראיה ומחלקת: **"בניו — לדין; ביתו — לצדקה"**. רש"י מפרש ש"ביתו" היינו הנשים. נמצא לכאורה שאף אם נשים אינן בכלל חיוב הדינים, הן בכלל מצות **צדקה**. וכאן פותח רבינו שאלה גדולה יותר: האם מכאן יש ללמוד ש**בני נח בכלל מצווים על צדקה?** הר"ן בסנהדרין נו ע"ב כבר האריך בזה. מצד אחד, צדקה אינה נמנית

בין שבע מצוות בני נח. מצד שני, הפסוק שלנו אומר בפירוש **"לעשות צדקה ומשפט"**, והגמרא אף משתמשת בו כדי לחייב את "ביתו" של אברהם בצדקה. נוסף לכך, אנשי סדום נענשו על כך ש"יד עני ואביון לא החזיקה". מכאן מבקש הר"ן לומר שאף שאינה נמנית בתוך שבע מצוות לא תעשה, יש לבני נח גם מצוות עשה נוספות, ובהן צדקה. הרמ"ה מעלה אפשרות ש"צדקה" כאן פירושה פשרה ומשפט ישר, כעין **"ויהי דוד עושה משפט וצדקה"**, אך נוטה לפרש שמדובר בצדקה ממש. רבינו מוסיף כאן מקור מיוחד מספר **לבנת הספיר**, שחיברו ככל הנראה ר' יוסף אנג'לט, מקובל ספרדי מראשית המאה הי"ד, ובו בירורים על פסוקי התורה בדרך הדרש והסוד. בעל *לבנת הספיר* שואל שאלה פשוטה:

אם אנשי סדום נענשו על מניעת צדקה, היכן בכלל נצטוו בני נח על צדקה?

והוא משיב שצדקה כלולה בעצם מצות **דינים**. הקב"ה מסר את הממון ביד החזקים והעשירים כדי שיפרנסו את החלשים והעניים; מי שמונע מהם את הראוי להם מעוות את הדין. לפי דרך זו, צדקה איננה מצוה שמינית העומדת בפני עצמה, אלא חלק מן החיוב הרחב של **משפט ודין**. ועל פי זה מציע רבינו ליישב את קושיית הר"ן: מדוע לא מנו את הצדקה בין שבע מצוות בני נח? מפני שאפשר שהיא כבר כלולה בתוך **דינים**.

וכאן מוסיף רבינו מהלך דק ומבריק מדברי רש"י במנחות. במהלך הסוגיא במנחות מב. הגמרא דנה במצוות שעשייתן כשרה אף על ידי גוי, ומבואר שם שעל מעשה כזה אין מברכים. בפשטות היה מקום להבין שהטעם הוא טכני: אם גם גוי יכול לבצע את המעשה עבור הישראל, סימן שעצם הפעולה איננה גוף קיום המצוה המחייב ברכת המצוות. אבל רש"י שם נותן טעם אחר, עמוק יותר. הבעיה היא בנוסח הברכה עצמו: **"אשר קדשנו במצותיו וצונו"**. אם גם גוי שייך לאותה פעולה, שוב קשה לומר עליה **"קדשנו"** — כאילו במצוה זו נתקדשו ישראל ונבדלו מן האומות. זהו היסוד שרבינו תופס בדברי רש"י ומרחיב אותו צעד נוסף. רש"י מדבר על מקרה שבו **הגוי יכול לעשות את מעשה המצוה עבור ישראל**. רבינו מציע שאותו רעיון יכול להסביר גם מצוה שהגוי **עצמו מחויב בה**. אם צדקה אכן מוטלת גם על בני נח, כפי שעולה מן הגמרא ולפי ביאור *לבנת הספיר*, הרי שגם כאן יש קושי לברך: **"אשר קדשנו במצותיו וצונו"** שהרי מצוה זו איננה מיוחדת לישראל בלבד. ובלשון רבינו: **"ועפ"ז י"ל שאלת הראשונים אמאי אין מברכין על מצות צדקה, עי' מנחות מב. ברש"י, דאין לומר 'וצונו' במצוה שב"נ ג"כ חייב בה."** זהו החידוש: לא הגמרא עצמה היא שנותנת את הטעם של **"קדשנו"**. את הנקודה הזאת רבינו מוצא דווקא ברש"י. ומשם הוא מעביר את היסוד ממקרה שבו גוי כשר לעשות את הפעולה, למקרה שבו בני נח עצמם מצווים במצוה. ומכאן מתקבל מהלך שלם: אם צדקה כלולה בדיני בני נח, נמצא שאין היא מצוה המיוחדת לישראל; ואם אינה מיוחדת לישראל, מובן מדוע אין מברכים עליה **"אשר קדשנו במצותיו וצונו"**. ואז מוסיף רבינו הערה אישית יפה: **"העיר אותי ידידי הרב ר' שאול ליברמן מפה דכן מפורש ברוקח סי' שסו."** כלומר, לאחר שהוציא את היסוד הזה מתוך רש"י והחיל אותו על צדקה, הראה לו ר' שאול ליברמן שכבר נמצא כעין זה מפורש ברוקח. נמצא שהמהלך כולו בנוי בשלושה שלבים: מן הפסוק **"לעשות צדקה ומשפט"** עולה חיוב צדקה לבני נח; *לבנת הספיר* מסביר כיצד הוא נכלל במצות דינים; ורבינו מצרף לכך את דברי רש"י במנחות ומציע שלכן אין מברכים על הצדקה **"אשר קדשנו במצותיו וצונו"**.

[ד] "ואברהם עודנו עומד לפני ה'" — מהו תיקון סופרים?

"ויפנו משם האנשים וילכו סדומה, ואברהם עודנו עומד לפני ה'." (בראשית יח, כב)

"ואברהם עודנו עומד לפני ה', א"ר סימון: תיקון סופרים הוא זה, שהשכינה היתה ממתנת לאברהם." (בראשית רבה מט)

תורה שלמה, בראשית יח, אות רמ"ד

רש"י מביא את המדרש ושואל שאלה פשוטה: הרי אברהם לא בא לעמוד לפני הקב"ה. בתחילת הפרשה נאמר **"וירא אליו ה'"** — הקב"ה הוא שבא אל אברהם. אם כן, לאחר שהמלאכים הלכו לסדום, לכאורה היה מתאים יותר לומר: **"וה' עודנו עומד לפני אברהם"**. אלא שחז"ל אומרים: **"תיקון סופרים הוא זה."** הביטוי הזה נשמע בתחילה נועז מאוד. האם פירושו שבשלב מאוחר באו הסופרים ושינו את נוסח התורה? רבינו מרכז כאן שורה של מקורות כדי להראות שלא זו משמעותו. הוא מביא בשם הרשב"א, דרך הרא"ם, לשון מפורשת: **"תיקון סופרים אין הכוונה חלילה שהוסיפו על מה שכתוב בתורה, או ששינו ממה שכתוב בתורה... אלא שכינה הכתוב."** כלומר, **התיקון איננו מעשה מאוחר של שינוי הנוסח**. התורה עצמה נכתבה כך מלכתחילה. אלא שחז"ל עמדו על כך שלפי מהלך הסיפור היה ראוי מבחינה עניינית לומר **"וה' עודנו עומד לפני אברהם"**, ורק מפני כבוד שמים ניסח הכתוב את הדבר להפך: **"ואברהם עודנו עומד לפני ה'"**. במילים אחרות, "תיקון סופרים" הוא כאן מעין **כינוי של כבוד הטבוע כבר בלשון המקרא עצמו**. גם במדרש תנחומא ישן נאמר: **"לא היה צריך לומר אלא והאלהים עודנו עומד — אלא תיקון סופרים הוא."** כלומר, חז"ל אינם בהכרח מספרים לנו על נוסח קדום שנמחק; הם אומרים: לפי העניין **כך היה ראוי להיכתב**, אלא שהכתוב עצמו בחר בלשון מכובדת יותר. רבינו אף מעיר שהמילים המופיעות בכמה נוסחאות רש"י — **"שהפכוהו חז"ל לכתוב כן"** — חסרות ברוב הנוסחאות, וכבר קדמונים חשדו שהן תוספת של **תלמיד טועה**. לפי ההבנה הזאת אין לומר שחז"ל "הפכו" את התורה; הם רק גילו לנו את הכוונה הנסתרת מאחורי לשונה.

רבינו אוסף את המקורות השונים שמנו את **תיקוני הסופרים**: במכילתא נמנים י"א כינויים, ובספרי שבעה. בהמשך הוא מביא מקור נוסף מספר *מעשה רוקח* לרבי מסעוד חי רוקח, שבסופו נדפסה מתוך כתב־יד קדמון שנמצא בבית הכנסת במכנאס שבמרוקו רשימה של **י"ח תיקוני סופרים**. ובין אותם י"ח נמנה גם פסוקנו: **"ואברהם עודנו עומד לפני ה'**

— וה' עודנו עומד לפני אברהם היה כתוב, אלא שכינה הכתוב." והכוונה הוא כפי הביאור שהובא לעיל.

[ה] מאין בא המדרש? — כתב־יד אנונימי ורבינו בעקבות מקורות חז"ל

"מאת ה' מן השמים — למה נקראו השמים קדשים? ששמו של הקב"ה מתקדש בהן; שמדת הטוב מהן ומדת הפורענות מהן. מדת הטוב מהן, שנאמר: 'הנני ממטיר לכם לחם מן השמים'; מדת הפורענות מהן, שנאמר: 'וה' המטיר על סדום ועל עמורה וגו'.'' (מדרש מכת"י) תורה שלמה, בראשית יט, אות קמ"ו

מאמר זה מביא אותנו אל מאחורי הקלעים של *תורה שלמה* — אל העבודה של רבינו לא רק **לאסוף מדרשים**, אלא לברר **מאין הגיעו, מי העתיק ממי, ואילו מאמרים בתוך ספרי ליקוט מאוחרים משמרים מסורת חז"לית קדומה**. רבינו מספר שהמאמר נמצא בכתב־יד תימני שהיה באוצר ספריו של: **"ידידי ד"ר ב. מ. לוין" — ר' בנימין מנשה לוין (1879–1944)**, חוקר תורני חשוב של ספרות הגאונים, תלמידו של הראי"ה קוק ומחבר המפעל הגדול *אוצר הגאונים*. לוין השאיל לרבינו את כתב־היד כדי שיוכל להוציא ממנו את המאמרים הדרושים *לתורה שלמה*. רבינו מוסיף שמאמר זה נמצא גם **במנורת המאור** לר' ישראל אלנקאוה. ואין הכוונה *למנורת המאור* המפורסם של ר' יצחק אבוהב, אלא לחיבור הקדום של ר' ישראל אלנקאוה מספרד. את הספר הזה הוציא לאור מכתב־יד **ידידו של רבינו, ד"ר הלל גרשם ענעלאו — Hyman G. Enelow**, רב וחוקר יהודי־אמריקאי, שהיה גם חוקר חשוב מאוד של ספרות חז"ל וכתבי־יד. מהדורת *מנורת המאור* שלו נדפסה בארבעה כרכים, ולאחר מכן הוציא גם את *משנת רבי אליעזר*. עצם העובדה שרבינו מכנה את **לוין** ואת **ענעלאו** שניהם **"ידידי"** מעניינת מאוד. רבינו יושב בירושלים עיה"ק בתוך עולם תורני חסידי לחלוטין, ובו בזמן עובד באופן שוטף עם החוקרים שהיו בחזית גילוי כתבי־היד והוצאתם לאור. כתב־יד חדש הגיע? הוא ביקש לראותו. מהדורה חדשה נדפסה? הוא בדק אותה מול המקורות שבידו. השאלה מבחינתו היתה: **מה יכול המקור הזה ללמד אותנו על דברי חז"ל?** אבל עיקר הסיפור מתגלה במילואים. שם חוזר רבינו אל אותו כתב־יד ומספר שהוא **חסר מתחילתו ומסופו**, ולכן לא ידע בתחילה את שם הספר, את מחברו או את זמנו. ואף על פי כן, מתוך עצם קריאת החומר הוא מתחיל לשחזר מהו הספר ומה היה מקומו בעולם המדרש.

הוא שם לב שהחיבור מסודר סביב דברים הנקראים **"קדושים"** — כסא הכבוד, השמים, ישראל, הנביאים, הבכורות והשבתות — ומתוך כל נושא הוא ממשיך לדרשות נוספות. מן השמים הוא עובר לגשמים ולתעניות; מכסא הכבוד לרקיע, ומשם לתכלת ולציצית. רבינו כבר אינו רק קורא מדרש בודד; הוא מזהה **את המבנה של החיבור**. ואז הוא עושה דבר חשוב הרבה יותר: הוא משווה את כתב־היד לספרים אחרים. הוא מגלה שקבוצות שלמות של מאמרים הנמצאות כאן חוזרות ב**מדרש הגדול** וב**מנורת המאור** של ר' ישראל אלנקאוה — מאמרים בענייני ציצית, תעניות גשמים ומעלת התורה — שבחלקם לא היה ידוע עד אז שום מקור אחר. ומכאן מגיע רבינו למסקנה חשובה: **"חשיבות יתירה יש להכת"י הזה המגלה לנו כי המאמרי חז"ל שמביא בעל מדרש הגדול ובעל מנורת המאור ואינם במדרשים שלפנינו, ויש שנסתפקו אם באמת מקורם מחז"ל — כת"י זה מוכיח לנו כי בעל מדרש הגדול והמנורת המאור העתיקו ממדרש זה או ממקורים קדומים שהיו לפניהם ונאבדו מאתנו."** זו נקודה יסודית מאוד להבנת יחסו של רבינו ל**מדרשי תימן**. *מדרש הגדול*, *מדרש החפץ*, *מדרש הביאור* ושאר הילקוטים התימניים אינם בהכרח "מדרשי חז"ל" במובן הפשוט. מחבריהם חיו מאות שנים לאחר תקופת חז"ל; הם עצמם ליקטו, פירשו ולעיתים ניסחו את הדברים מחדש. רבינו מדגיש כבר בהקדמתו שיש להבדיל בין **החומר הקדום שהם משמרים** לבין **הפירוש והתוספות של המלקט המאוחר**. וזו בדיוק השאלה שמעסיקה אותו כאן: כאשר *מדרש הגדול* מביא מאמר שאיננו מכירים משום מדרש אחר — האם בעל *מדרש הגדול* חיבר אותו? האם הוא פירוש מאוחר שקיבל צורה מדרשית? או שמא הוא משמר מאמר חז"ל ממקור קדום שאבד? והנה מגיע כתב־יד חדש — ומאפשר להתחיל לענות. רבינו אפילו מראה כיצד ההשוואה בין העדים מתקנת את הטקסט עצמו. ב*מנורת המאור* נדפס משפט תמוה: **"ושומעין הנדר מפי הקטן"** ובכתב־היד הוא מוצא נוסח המתאים לענין: **"ושומטין הדד מפי הקטן"** כלומר, הדרשה עוסקת **ביונקי שדים** ובתענית, לא בשמיעת נדרים. אבל רבינו מדגיש שגם הכיוון ההפוך נכון: לפעמים דווקא *מנורת המאור* משמר נוסח טוב יותר, וצריך לתקן על פיו את כתב־היד. **אין כלל פשוט שכתב־יד תמיד צודק והדפוס תמיד טועה; צריך להשוות את העדים ולראות איזה מהם משמר את הנוסח הטוב יותר.** ואז מגיע הפרק האחרון בסיפור.

אמר הכותב: לימים זוהה החיבור במלואו כ**משנת רבי אליעזר**, המכונה גם **מדרש שלשים ושתים מדות** — חיבור אגדי קדום שנשתמר בכתבי־יד. ד"ר ענעלאו גילה בשנת 1932 כתב־יד תימני נוסף בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק, וזיהה בו את החיבור האבוד. התברר שהקטע שהיה אצל לוין היה חלק חסר מאותו כתב־יד ממש; ענעלאו אף הסתמך על זהות הכתב וסימני השחיקה של הדפים. בשנת 1933 הוציא את החיבור לאור במהדורה מדעית בשם *The Mishnah of Rabbi Eliezer or the Midrash of Thirty-Two Hermeneutic Rules*. ומעניין במיוחד שגם ענעלאו, לאחר שעמד לפני החיבור השלם, קבע ש**מדרש הגדול ומנורת המאור השתמשו בו בהרחבה** — אותה מערכת יחסים שרבינו כבר זיהה מתוך הקטע האנונימי שהיה בידיו. אין צורך לומר שרבינו היה זה שזיהה לבדו את שמו המלא של הספר; הזיהוי המלא מתועד אצל ענעלאו. אבל מה שרואים כאן בבירור הוא שרבינו כבר עשה את העבודה החשובה מבחינתו: **הוא זיהה את שכבת המקור הקדומה שמאחורי ספרי הליקוט המאוחרים, והשווה אותם זה לזה כדי לברר את השתלשלות המאמרים.** וזהו אולי אחד המפתחות להבנת *תורה שלמה*. רבינו לא רצה רק עוד מדרש ועוד ציטוט. הוא רצה לדעת: **מה מקורו? כמה קדום הוא? מי העתיק ממנו? איזו גירסה קרובה יותר למקור? והאם מאמר שנשתמר רק בילקוט תימני מאוחר באמת משמר קול קדום של חז"ל?** במקום שבו לומד רגיל רואה

שלושה ספרים שמביאים אותה דרשה, רבינו רואה **שרשרת מסירה** שיש לשחזר. ומכאן החשיבות הגדולה שנתן לכתבי־היד התימניים: לא מפני שכל מה שנכתב בהם הוא בהכרח חז"ל, אלא בדיוק להפך — מפני שבתוך ספרים מאוחרים אלה עשויים להיות **שרידים של מדרשים קדומים שאבדו בשאר תפוצות ישראל**, ותפקידו הוא לברר בזהירות מה קדום ומה מאוחר. וכאן רואים את רבינו לא רק כבעל *תורה שלמה*, אלא ממש **כאדם העומד בחזית גילוי ספרות המדרש בדורו — משיג כתבי־יד, עובד עם מהדירים וחוקרים, משווה נוסחאות, ובודק שוב ושוב מה באמת הגיע אלינו מחז"ל ומה נוסף בדרך.**

[ו] נציב המלח — האם אשת לוט עדיין עומדת?

"ותבט אשתו מאחריו ותהי נציב מלח" (בראשית יט, כו)
"נכמרו רחמיה על בנותיה הנשואות בסדום והביטה אחריה לראות אם היו הולכות אחריה אם לאו... ונעשית נציב מלח. ועדיין הוא עומד; כל היום לוחכים אותה השוורים ויורד עד אצבעות רגליה, ובבוקר צומחות." (פרקי דרבי אליעזר, פרק כה)
תורה שלמה, בראשית יט, כו, אות קנ"ה

המדרש אינו מסתפק בכך שאשת לוט נעשתה נציב מלח. הוא מוסיף פרט מופלא: **הנציב עדיין עומד**, ובכל יום באים השוורים ולוחכים ממנו עד שהוא נשחק כמעט כולו, ולמחרת הוא חוזר וצומח מחדש. כלומר, לפי המסורת הזאת, נציב המלח לא היה רק מאורע חד־פעמי מן העבר. הוא נשאר בעולם כזכר חי לעונש סדום. וזה משתלב עם מאמר אחר שמביא רבינו:

"הרואה אשתו של לוט... על אשתו אומר ברוך דיין האמת, ועל לוט אומר ברוך זוכר את הצדיקים."
(ברכות נד ע"ב)
תורה שלמה, שם, אות קנ"ג

הגמרא מדברת אפוא על אדם **שרואה** את אשת לוט, כאילו היה לפניהם מקום ממשי שאפשר היה להצביע עליו ולברך עליו. הבית יוסף באו"ח סימן רי"ח מסביר שאין הכוונה לקברו של לוט; כאשר אדם רואה את נציב אשת לוט, הוא מברך על פורענותה **"ברוך דיין האמת"**, ובאותו מקום נזכר גם בהצלת לוט בזכות אברהם ומברך **"ברוך זוכר את הצדיקים"**. גם במדרשים מאוחרים יותר מצא רבינו לשון דומה: **"ועד עכשיו היא עומדת נציב מלח"** והמדרש מסביר שהדבר נשאר לדורות כדי שיהיה **"זכר עשה לנפלאותיו"**, ושבני אדם יספרו בשבחו של מקום. אלא שכאן מתעוררת שאלה פשוטה: אם נציב המלח נשאר עומד לדורות, **היכן הוא היום?** רבינו מביא את דברי הרד"ל, שהציע שבמשך הדורות אירע באזור ים המלח רעש אדמה, והים יצא מגבולו וכיסה שטחים נוספים, ובתוכם גם את הנציב. הרד"ל אף מציע שמטעם זה השמיט הרמב"ם את הברכה על ראיית אשת לוט — מפני שבזמנו כבר לא היה הנציב נראה. רבינו מוסיף פרט גיאוגרפי מעניין: גם בדורות האחרונים נשמר בדרום ים המלח השם **הר סדום**, ובפי הערבים **ג'בל אֶסְדוּם**, להר המלח הגדול שבאזור. הוא אינו קובע שזהו נציב אשת לוט עצמו, אבל מציין שהשם סדום נשאר דבוק דווקא לנוף המלח של המקום. ולצד כל זה מביא רבינו גם פירוש אחר לגמרי. הרלב"ג פירש ש"ותהי נציב מלח" אינו מתייחס כלל לאשת לוט, אלא ל**ארץ סדום** עצמה: האזור נהפך לשממה מלוחה. כעין זה נמצא גם בחזקוני וברבנו בחיי. נמצא שהפסוק הקצר **"ותהי נציב מלח"** קיבל שתי קריאות שונות מאוד: לפי מסורת חז"ל, נוצר נציב ממשי שנשאר נראה לדורות, עד שאף תיקנו ברכה למי שרואה אותו; ולפי פירוש 'רציונלי' יותר, ה"נציב" הוא תיאור של סדום עצמה שנהפכה לארץ מלח.

[ז] מדרש אבוד — או טעות שיצרה שני אנשים?

"הנה נתתי אלף כסף לאחיך, הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך ואת כל ונכחת" (בראשית כ, טז)
"ואת כל ונכחת — דא עבד ששמו כל, ושפחה שמה נוכחת, נתן לה." (מדרש מכת"י)
תורה שלמה, בראשית כ, טז, אות ע"ה

זהו מדרש מופלא: אבימלך, לפי הדרשה, לא נתן לשרה רק כסף, אלא גם שני משרתים — עבד בשם **"כל"** ושפחה בשם **"נוכחת"**. רבינו מציין שמאמר זה נמצא בכתב־יד של **חמאת החמדה** ונדפס ב*גנזי ירושלים*. *חמאת החמדה* הוא פירוש על התורה מאת **ר' שת הרופא בן יפת מארם צובה**, מחכמי חלב במאה הי"ג. החיבור שלפנינו הוא קיצור שעשה המחבר מחיבור רחב יותר שלו שאבד, והוא משלב פירוש הפסוקים, מדרשים ובירור מצוות העולות מן הכתוב. אותו רעיון נמצא גם ב**לקח טוב** המכונה גם *פסיקתא זוטרתא*, הוא חיבורו של **ר' טוביה בן אליעזר**, מחכמי המאה הי"א, המסדר מדרשי חז"ל ופירושים על סדר הפסוקים. שם נאמר: **"נתן לה אלף כסף, ואת כל ונוכחת — שם עבד שמו כל, שהיה הכל תחת ידו, ונוכחת שפחה שהיתה מוכחת כל הבית."** אבל רבינו אינו מסתפק במדרש הצבעוני. הוא מיד מעיר: **"אמנם דרש זה על הפסוק לפלא שלא מוזכר בכל המדרשים."** אם זהו מדרש קדום כל כך מעניין, כיצד ייתכן שאינו מופיע כמעט בשום מקום אחר? וכאן מגיע החידוש. במאמר הקודם מביא רבינו את בראשית רבה על אותן מילים: **"ואת כל ונכחת — אמר לה: כבר תוכחתיה דההוא גברא גביה..."** ו**במנחת יהודה**, מהדורת בראשית רבה של ר' יהודה תיאודור על פי כתבי־יד, מופיעה גירסה מעין: **"כבר תוכחתה — דא הוא גברא גביה."** רבינו מציע שייתכן שמכאן נולד כל המדרש. מילים סתומות כמו **"דא הוא גברא"** נקראו או נתפרשו כאילו מדובר ב"גברא" ממש — עבד — ומשם התפתחה הדרשה ש"כל" הוא שם העבד ו"נוכחת" שם השפחה. אבל לפי ההקשר של בראשית רבה, רבינו סבור שהפירוש הנכון הוא דווקא זה ש**בשכל טוב** (פירוש מדרשי על התורה מאת ר' מנחם בן שלמה, מחכמי איטליה במאה הי"ב המשלב ביאור פשוט של הפסוקים עם מדרשי חז"ל ומסורות קדומות): אבימלך אומר לשרה שהכסף הוא מעין פיצוי על כך שאברהם הרחיק אותה ממנו באומרו **"אחותי היא"**, ולכן המדרש ממשיך מיד לדיני **מורד ומורדת**. ובלשון רבינו: **"מהא**

שהביאו בב"ר הענין של מורדת כאן סמוך למאמר זה, מוכח דהעיקר כפי השכל טוב." כלומר, ייתכן מאוד שהעבד **"כל"** והשפחה **"נוכחת"** מעולם לא היו חלק מן המסורת המקורית. אולי הם נולדו מתוך **קריאה שגויה של כמה מילים קשות במדרש**. וזו פנינה נהדרת על דרך עבודתו של רבינו: הוא מוצא מדרש נדיר ומפתיע — אבל במקום רק לצטט אותו, הוא שואל **איך מדרש כזה נולד בכלל**. ולפעמים התשובה היא מדהימה לא פחות מן המדרש עצמו: **לא תמיד מצאנו מסורת אבודה; לפעמים מצאנו טעות עתיקה שהפכה, במשך הדורות, למסורת בפני עצמה.**

[ח] "ויגמל" — סעודת הבר־מצוה של יצחק אבינו?

"ויגדל הילד ויגמל, ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק" (בראשית כא, ח). **"ר' הושעיא רבה אמר: נגמל מיצר הרע; רבנן אמרי: נגמל מחלבו."** (בראשית רבה נג)

תורה שלמה, בראשית כא, אות מ"ט

מה פירוש **"ביום הגמל את יצחק"**? בפשוטו, אברהם ערך משתה כאשר יצחק נגמל מחלב אמו. אבל רבי הושעיא רבה דורש שנגמל **מיצר הרע**. ובמדרש אגדה מצא רבינו פירוש יותר: **"ויגמל — שנגמל משרה אמו שהיה בן כ"ד חודש; ויש אומרים שנגמל מיצר רע ליצר טוב, ובן י"ג שנה היה."** *מדרש אגדה* הוא ילקוט מדרשי על התורה שנשתמר בכתב־יד שהובא מארם צובה, והוציאו לאור לראשונה ר' שלמה בובר בווינה בשנת תרנ"ד (1894). הוא כולל מאמרי חז"ל לצד מסורות ופירושים שאינם מצויים תמיד במדרשים הרגילים, ורבינו מרבה להשתמש בו ב*תורה שלמה*. לפי הגירסה הזאת, **המשתה הגדול של אברהם היה ביום שנעשה יצחק בן י"ג שנה!** ומכאן מעיר רבינו: **"ומכאן י"ל מקור להמנהג לעשות סעודה ביום הבר מצוה".** הרי לפנינו מקור מדרשי קדום למנהג המוכר של סעודת בר־מצוה. ואכן, המהרש"ל ב*ים של שלמה* (בבא קמא פרק ז, סימן לז) כותב על המנהג: **"וסעודת בר מצוה שעושים האשכנזים, לכאורה אין לך סעודת מצוה גדולה מזו, ושמה יוכיח עליה".** המהרש"ל מסביר שהשמחה היא על כך שהנער נעשה **מצווה ועושה**, ונכנס לחיוב כל מצוות התורה. נמצא שרבינו מצביע על מקור נוסף למנהג זה: לא רק הסבר הלכתי של המהרש"ל, אלא **דרשה קדומה המייחסת לאברהם אבינו עצמו משתה ביום הגיע יצחק לגיל י"ג**. ואף שבמדרש אגדה לא נאמר במפורש שהסעודה היתה משום חיוב המצוות, הרי זהו החיבור שרבינו מציע בין המדרש למנהג.

אלא שרבינו אינו מסתפק בכך, ומביא גם את דברי **רבינו בחיי**, שפירש שאברהם עשה את המשתה כאשר התחיל לחנך את יצחק לתלמוד תורה. לשיטתו, אין זו רק שמחה על הגמילה מחלב, אלא **שמחה על תחילת חינוכו לתורה**. ומכאן מציע רבינו פירוש משלו: **"ועפ"ז נ"ל שנגמל מיצר הרע היינו שחנכו לתלמוד תורה".** לפי זה, שתי הדרשות אינן רחוקות כל כך זו מזו. **"נגמל מיצר הרע"** אינו מוכרח להתפרש כאילו היצר הרע נעלם מן האדם בגיל י"ג, אלא שהנער נכנס לשלב חדש בחייו, שבו חינוכו לתורה ולמצוות מעמיד אותו בדרך הטובה. רבינו מציין גם ל**זוהר חדש, בראשית טו ע"ב**, בענין כניסת האדם לגיל י"ג והופעת היצר הטוב. כך מצטרפים המדרשים לרעיון אחד: המעבר מילדות לבגרות איננו רק שינוי בגיל, אלא **תחילתה של אחריות רוחנית חדשה**.

[ט] עדישא ופטימא — מדרש ישמעאל ופולמוס קדמות התרגום

"וישב במדבר פארן, ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים (בראשית כא, כא) "אר"י: זרוק חוטרא לאוירא ועל עיקריה הוא קאים... לפי שכתוב 'ולה שפחה מצרית ושמה הגר', לפיכך 'ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים'." (בראשית רבה נג)

תורה שלמה, בראשית כא, אות ק"ד

ב**תרגום המיוחס ליונתן** על הפסוק "וַיֵּשֶׁב בְּמִדְבַּר פָּארָן וַתִּקַּח לוֹ אִמּוֹ אִשָּׁה מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (בראשית כא, כא), מובאים פרטים נוספים על נישואיו של ישמעאל: **"וְיָתִיב בְּמַדְבְּרָא דְּפָארָן"** — וישב במדבר פארן; **"וּנְסִיב אִתְּתָא יַת עֲדִישָׁא"** — ונשא לאשה את עדישא; **"וְתֶרָכָה"** — וגירשה; **"וּנְסִיבַת לֵיהּ אִמֵּיהּ יַת פְּטִימָא אִתְּתָא מֵאַרְעָא דְּמִצְרָיִם"** — ולקחה לו אמו את פטימא, אשה מארץ מצרים. אכן, פרטים מפתיעים ומסקרנים לפנינו, אלא שהתרגום מוסר אותם בקיצור נמרץ. רבנו משלים את התמונה בהביאו את המסורת המורחבת שב**פרקי דרבי אליעזר פרק ל**, שבה מסופר בהרחבה על נישואיו של ישמעאל, גירושי אשתו הראשונה ונישואיו לשנייה:

"וַיֵּשֶׁב בְּמִדְבַּר פָּארָן". שָׁלַח יִשְׁמָעֵאל וְלָקַח לוֹ אִשָּׁה מִבְּנוֹת מוֹאָב וְעֵיטָה שְׁמָהּ. לְאַחַר שָׁלֹשׁ שָׁנִים הָלַךְ אַבְרָהָם לִרְאוֹת אֶת יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ, וְנִשְׁבַּע לְשָׂרָה שֶׁלֹּא יֵרֵד מֵעַל הַגָּמָל בַּמָּקוֹם שֶׁיִּשְׁמָעֵאל שָׁרוּי תַּמָּן, וְהִגִּיעַ לְשָׁם בַּחֲצִי הַיּוֹם וּמָצָא שָׁם אֶת אִשְׁתּוֹ שֶׁל יִשְׁמָעֵאל. אָמַר לָהּ: "הֵיכָן הוּא יִשְׁמָעֵאל?" אָמְרָה לוֹ: "הָלַךְ הוּא וְאִמּוֹ לְהָבִיא פֵּרוֹת וּתְמָרִים מִן הַמִּדְבָּר". אָמַר לָהּ: "תְּנִי לִי מְעַט לֶחֶם וּמַיִם כִּי עָיְפָה נַפְשִׁי מִדַּרְכִּךְ הַמִּדְבָּר". אָמְרָה לוֹ: "אֵין לִי לֶחֶם וְלֹא מַיִם". אָמַר לָהּ: "כְּשֶׁיָּבֹא יִשְׁמָעֵאל הַגִּידִי לוֹ אֶת הַדְּבָרִים הַלָּלוּ וְאִמְרִי לוֹ: זָקֵן אֶחָד מֵאֶרֶץ כְּנַעַן בָּא לִרְאוֹתְךָ וְאָמַר: חַלֵּף מִפְּתַן בֵּיתְךָ, שֶׁאֵינָהּ טוֹבָה לְךָ". וּכְשֶׁבָּא יִשְׁמָעֵאל מִן הַמִּדְבָּר הִגִּידָה לוֹ אֶת הַדְּבָרִים הַלָּלוּ, וּבֶן חָכָם כַּחֲצִי חָכָם, וְהֵבִין יִשְׁמָעֵאל וְשָׁלְחָהּ אִמּוֹ וְלָקְחָה לוֹ אִשָּׁה מִבֵּית אָבִיהָ, וּפָטִימָה שְׁמָהּ. וְעוֹד אַחַר שָׁלֹשׁ שָׁנִים הָלַךְ אַבְרָהָם לִרְאוֹת אֶת יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ, וְנִשְׁבַּע לְשָׂרָה כְּפַעַם רִאשׁוֹנָה שֶׁאֵינוֹ יוֹרֵד מִן הַגָּמָל בַּמָּקוֹם שֶׁיִּשְׁמָעֵאל שָׁרוּי שָׁם. וְהִגִּיעַ לְשָׁם בַּחֲצִי הַיּוֹם וּמָצָא שָׁם אִשְׁתּוֹ שֶׁל יִשְׁמָעֵאל, וְאָמַר לָהּ: "הֵיכָן הוּא יִשְׁמָעֵאל?" אָמְרָה לוֹ: "הוּא וְאִמּוֹ הָלְכוּ לִרְעוֹת אֶת הַגְּמַלִּים בַּמִּדְבָּר". אָמַר לָהּ: "תְּנִי לִי מְעַט לֶחֶם וּמַיִם כִּי עָיְפָה נַפְשִׁי מִדַּרְכִּךְ הַמִּדְבָּר". וְהוֹצִיאָה לֶחֶם וּמַיִם וְנָתְנָה לוֹ. עָמַד אַבְרָהָם וְהָיָה מִתְפַּלֵּל לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא עַל בְּנוֹ, וְנִתְמַלֵּא בֵּיתוֹ שֶׁל יִשְׁמָעֵאל מִכָּל טוּב מִמִּין הַבְּרָכוֹת. וּכְשֶׁבָּא יִשְׁמָעֵאל הִגִּידָה לוֹ אֶת הַדָּבָר, וְיָדַע יִשְׁמָעֵאל שֶׁעַד עַכְשָׁו רַחֲמֵי אָבִיו עָלָיו כְּרַחֵם אָב עַל בָּנִים.

לפי מה שמסופר בפרקי דרבי אליעזר, ישמעאל נשא תחילה אשה ושמה **עישה** שלא נהגה כראוי עם אברהם אבינו. אברהם בא לבקרו, ביקש מעט לחם ומים ולא קיבל, והשאיר לישמעאל רמז ש"סף הבית אינה טובה". ישמעאל הבין ושלחה מביתו. לאחר מכן לקחה לו הגר אשה אחרת מבית אביה, ושמה **פטימה**. בביקור הבא קיבלה זו את אברהם בסבר פנים יפות, והוא התפלל על בנו וביתו נתמלא ברכה. הסיפור עצמו יפה, אבל שני שמות הנשים הפכו במשך הדורות לחלק מפולמוס רחב הרבה יותר. השמות הללו עוררו שאלה היסטורית חריפה: **עאישה** היתה אשת מוחמד, ו**פאטמה** היתה בתו. אם כן, כיצד מופיעים שמות כאלה בחיבור המיוחס ליונתן בן עוזיאל, מתלמידי הלל? מכאן נעשתה הדרשה הקטנה על אשת ישמעאל לחלק מן הוויכוח הגדול על זמנו של חיבור התרגום. רמבמ"ן בהקדמתו לביאור המפורסם נתיבות השלום כבר ערער על הייחוס הקדום של התרגום, בין השאר מתוך שמות מקומות ועמים שנראו מאוחרים. **המהר"ץ חיות**, ב*אמרי בינה*, סימן ד', מביא בשם ר' נחמן הכהן קרוכמל את השמות **עדישא ופטימא** כראיה נוספת לכך שלפחות הנוסח שלפנינו הכיר כבר את עולמו של האסלאם. כלומר, לדבריהם, שמות אלו לא היו ידועים בקבלה מימי קדם, אלא אדם שחי לאחר מוחמד הוסיף למעשה את שמות אשתו ובתו, וקרא בהם לנשות ישמעאל. ואפשר שביקש לרמוז משהו בזה על קשר בין ישמעאל בן אברהם לערביים אלו, או רמז כיוצא בזה. נמצא שלפי דרך זו, אף אם עצם המעשה קדום, שמות הנשים נוספו בו לאחר זמן. אבל מן הצד השני בא **הרד"ל**, רבי דוד לוריא, בפירושו ל**פרקי דרבי אליעזר, פרק ל', הערה נ"ח**, והפך את הטענה: אולי אין המדרש לוקח את השמות ממשפחת מוחמד, אלא להפך — **מסורת קדומה על אשת ישמעאל היא שהשפיעה על השמות המאוחרים**. על פטומה הוא כותב במפתיע: **"נראה שעל שמה קרא מחוקק הישמעאלים שם בתו הידועה."** כלומר, עצם הדמיון בשם אינו מוכיח שהמדרש מאוחר. וכן צידד כדעת הרד"ל רבי יוחנן ב"ר יוחנן אייזנברג, במבוא לספרו **"ינחנו"** על התרגומים, שנדפס בסביבות 1902. וכאן נכנס רבינו לתמונה. בספרו **תרגומי התורה**, שנדפס כחלק כ"ד ממפעל *תורה שלמה* ועוסק כולו בתולדותיהם, נוסחאותיהם זמנם ומהלכם של תרגומי התורה, מספר רבינו בגלוי ששינה את דעתו. במאמר מוקדם יותר נטה לקבל את שיטת המאחרים את תרגום יונתן ותרגום ירושלמי, אבל לאחר עיון מחודש ובעקבות גילוי נוסח שלם יותר של התרגום הירושלמי כתב: **"חזרתי משיטתי במאמרי הנ"ל, ודעתי כהשיטות שהתרגומים קדומים." (תרגומי התורה א במבוא, עמ' ד)** רבינו סבור שלתרגומים יש **יסוד קדום מאוד**, ואף מבקש להראות שחז"ל עצמם הכירו חומר המצוי בהם. אבל הוא אינו מתעלם מן הקושי של עדישא ופטימא. אדרבה, הוא כותב במפורש: **"וידוע כי עדישא אשת נביא הישמעלים ופטימא היתה בתו, ונראה שזה הוספה על פי פרקי דר"א פ"ל, ועי"ש ברד"ל, ויש מפרשים שהשמות לקוחים ממקור קדום."** זה בדיוק הסגנון האופייני לרבינו: הוא אינו מוכרח לבחור בין שתי קצוות — או שכל מילה בתרגום היא מתקופת התנאים, או שכל החיבור מאוחר. הוא מציע אפשרות שלישית: **התרגום עצמו קדום, אבל במשך הדורות נכנסו לתוכו תוספות מאוחרות.** רבינו מסביר שבכתבי־יד היו כותבים ביאורים ומדרשים על הגליון, ובמשך ההעתקות חדרו לעיתים הדברים אל תוך גוף הטקסט. לכן אפשר לומר שהשמות **עדישא ופטימא** הם תוספת מאוחרת שנכנסה לתרגום, אולי על פי פרקי דרבי אליעזר, בלי ללמוד מכאן על גיל התרגום כולו: **"אלה הקטעים שמוכרחים לומר שהמה מזמן מאוחר המה הוספות על הגליון שנכנסו לפנים... ואינם מוכיחים כלום על זמנו של התרגום."**

אמר הכותב: וכאן מוסיפה **הרבנית ד"ר ברוריה דייויד ז"ל** (אשת הרה"ג הר"י דייויד שליט"א ובתה של הגה"ר יצחק הוטנר זצ"ל) הערה מעניינת מאוד בעבודת הדוקטור שלה על מהר"ץ חיות, עמ' 315. היא מצביעה על קושי פנימי בשימוש שעושה מהר"ץ חיות בשמות הללו: מצד אחד הוא רואה ב**עדישא ופטימא** ראיה לאיחור התרגום, אבל מצד שני הוא עצמו מייחס ל**פרקי דרבי אליעזר** קדמות רבה, אף שאותם שמות מופיעים גם שם. אם כן, מדוע אותו סימן עצמו משמש ראיה לאיחור במקום אחד ואינו מכריע כך במקום אחר? הערתה מחדדת בדיוק את הנקודה שרבינו מבקש ללמד: **צריך להבחין בין גיל המסורת, גיל החיבור, וגיל הנוסח המסוים שלפנינו.** העובדה שמילה מסוימת מאוחרת אינה מוכיחה שכל הספר מאוחר; ומצד שני, העובדה שהספר עצמו קדום אינה מוכיחה שכל שורה המצויה בו קדומה באותה מידה. כך הופכים שני שמות קטנים — **עדישא ופטימא** — לדוגמה שלמה לדרך עבודתו של רבינו. הוא מכיר את טענות חכמת ישראל, מביא את הרד"ל, מתחשב בקושיה ההיסטורית, ואף מוכן לקבל שתוספת מסוימת היא מאוחרת — אבל מסרב להפוך פרט מאוחר אחד לפסק דין על כל החיבור. והמסקנה שלו מדויקת מאוד: **אפשר שהשמות מאוחרים — ואין מזה ראיה שהתרגום עצמו מאוחר.**

[י] "עִם החמור" או "עַם החמור" — איך באמת פועלת הדרשה?

"שבו לכם פה עִם החמור" (בראשית כב, ה)

"ומנין שהעבדים דומין לבהמה? מהכא: 'שבו לכם פה עִם החמור' — עַם החמור." (בראשית רבה נו)

תורה שלמה, בראשית כב, ה, אות ע"ה

בעלי התוספות על התורה מביאים את דרשת חז"ל **"עִם הדומה לחמור"**, ומוסיפים שמכאן שאין לעבד **חייס**, כשם שאין ייחוס משפחתי לבהמה. לכאורה דבריהם כמעט מובנים מאליהם: אם חז"ל אומרים **"עִם הדומה לחמור"**, הרי ודאי שזו משמעות הדרשה. אבל רבינו מבין שבעלי התוספות באים לומר דבר מדויק יותר — **כיצד נדרשת המילה.** אין הכרח לומר שחז"ל עושים כאן דרשת **אל תקרי**: אל תקרא **עִם** החמור אלא **עַם** החמור. אפשר להשאיר את הפסוק בניקודו הפשוט: **"שבו לכם פה עִם החמור"**. אברהם אומר לעבדיו: מאחר שאינכם רואים את הענן שעל ההר, שבו כאן **עִם החמור**, מפני שאתם דומים לו. ורק מכוח תוכן הדברים נולד הביטוי **"עִם הדומה לחמור"**. זה, מציע רבינו, עומק דברי בעלי התוספות. אלא שרבינו עצמו מביא ראיה שמסתבר שלא זו בלבד דרכה של הדרשה. בכתובות קיא ע"א נאמר:

"אמר רבי אבהו: אפילו שפחה כנענית שבארץ ישראל מובטח לה שהיא בת העולם הבא, כתיב הכא 'נותן נשמה לָעָם עליה', וכתיב התם 'שבו לכם פה עִם החמור' — עִם הדומה לחמור."
(תורה שלמה, שם, אות ע"ט)

כאן חז"ל משווים במפורש בין **עָם** שבישעיהו לבין **עִם** שבפרשת העקדה. מכאן מוכיח רבינו שהדרשה אכן משתמשת גם בעצם המשחק הלשוני שבין **עִם** ל־**עַם**. כלומר, החידוש של רבינו הוא כפול: בעלי התוספות כנראה ביקשו להסביר שאין צורך לראות כאן *אל תקרי*; אבל מסוגיית כתובות משמע שחז"ל עצמם אכן בנו את הדרשה גם על הקרבה הלשונית **עִם / עַם**. ואז מוסיף רבינו מקור מפתיע מתוך **ספר חסידים מכתב־יד** — מקור שאינו בדפוס הרגיל של הספר — ושם אותה לשון מופנית דווקא כלפינו: **"אנן חמורים, שנאמר 'וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע', וכתיב 'שבו לכם פה עִם החמור'; הראשונים יותר טובים מן האחרונים."** רבינו מצרף לזה את מאמר חז"ל המפורסם: **"אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים — ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים."(שבת קיב ע"ב)** וכאן מקבלת הדרשה תפנית יפה. בתחילה **"עִם הדומה לחמור"** נאמר על עבדי אברהם; ב*ספר חסידים* שבכתב־יד הוא נעשה לשון של ענווה וביקורת עצמית על הדורות המאוחרים ביחס לראשונים.

[יא] "מי שענה את אברהם בהר המוריה" — היכן התפלל אברהם?

"ויאמר אברהם: אלהים יראה לו השה לעולה בני" (בראשית כב, ח)
"אלהים יראה לו השה — ענה אותו הקב"ה: 'והנה איל אחר'. תנו רבנן: מי שענה את אברהם בהר המוריה — 'אלהים יראה לו השה' וכו' — 'וירא והנה איל'." (מדרש מכת"י)
תורה שלמה, בראשית כב, אות צ"ז

במשנה במסכת תענית (טו.) מתואר סדר התפילות בעת צרה. בתוך הברכות אומרים: **"מי שענה את אברהם בהר המוריה — הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה' גואל ישראל."** הנוסח מוכר כל כך, עד שקל לפספס את השאלה הפשוטה: **היכן מצאנו שאברהם בכלל התפלל בהר המוריה?** מהי התפילה שעליה נאמר שהקב"ה **"ענה"** לו? התוספות (שם טז: ד"ה מאי. ועיין מהרש"א שם) מפרשים ש"מי שענה את אברהם" מתייחס להצלתו של אברהם מנמרוד. אבל רבינו מתקשה: אם זו הכוונה, מדוע מדגישה המשנה דווקא **"בהר המוריה"**? כאן מביא רבינו מדרש נדיר שנשתמר **בילקוט תימני על התורה לרי יעקב מנצור אל־ביחאני**, כתב־יד שהיה ברשותו, וכן בכתב־יד של **מדרש הביאור** — מדרש תימני על התורה שחיבר ר' סעדיה בן דוד אלד'מארי במאה הט"ו. המדרש קורא מחדש את דברי אברהם ליצחק: **"אלהים יראה לו השה"** לא רק כהסבר לבנו, אלא כבקשה כלפי שמים: **ריבונו של עולם, הַמְצֵא לנו שה.** והתשובה מגיעה בסוף העקדה: **"וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו".** זהו אפוא **"מי שענה את אברהם בהר המוריה"**: אברהם אמר **"אלהים יראה לו השה"** — והקב"ה ענה לו **"והנה איל"**. רבינו מוצא לכך חיזוק יפה בירושלמי. על נוסח המשנה **"גואל ישראל"** שואל הירושלמי: **"ולא יצחק נגאל?"** ומשיב שגאולתו של יצחק נחשבת כגאולת ישראל כולם. ממילא מתברר שה"מענה" בהר המוריה קשור לא רק לאברהם עצמו אלא ממש ל**הצלת יצחק מן העקדה**. רבינו מוסיף מקור עתיק נוסף מספר **חמדה גנוזה**, קובץ תשובות גאונים שנדפס במאה הי"ט ובו נשמרו תשובות קדומות. בתשובה של **רב שר שלום גאון**, מראשי ישיבת סורא במאה התשיעית, מובא שבסדר תפילות התענית, כאשר מגיעים לברכת **גואל ישראל**, פותחים בפסוקי העקדה דווקא מן השאלה: **"ויאמר יצחק אל אברהם אביו... ואיה השה לעולה"** וממשיכים עד: **"ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה".** רבינו מציע שגם בחירת הפסוקים הזאת מובנת לפי המדרש: **כאן מתחילה תפילתו של אברהם וכאן ניתנת תשובתה.**

אמר הכותב: ויש כאן אולי נקודה עמוקה יותר. לפעמים אנו קוראים את העקדה כאילו אברהם הלך אליה בלי רעד ובלי שאלה: הקב"ה ציווה — ואברהם פשוט עשה. אבל חז"ל עצמם מתארים במקומות שונים את הניסיון כמאבק נורא, את השטן המנסה לעכבו ואת כל כובד הדרך אל ההר. לפי המדרש שמביא רבינו, בתוך הציות המוחלט הזה נשמעת גם **תפילה**. אברהם ממשיך ללכת. הוא אינו נסוג מן הציווי. אבל כאשר יצחק שואל: **"ואיה השה לעולה?"** אברהם משיב: **"אלהים יראה לו השה"** ובקריאת המדרש, בתוך המילים הללו טמונה גם תפילה: **הלוואי שהקב"ה אכן יראה לנו שה. הלוואי שתימצא דרך אחרת.** ואכן, רק לאחר שאברהם הוכיח שהוא מוכן ללכת עד הסוף, התפילה מקבלת את תשובתה: **"וירא — והנה איל".** אין כאן ביטול של הניסיון, אלא להפך. גדולתו של אברהם אינה בכך שלא היה לו מה להפסיד, ולא בכך שהעקדה היתה עבורו פשוטה. **הוא הולך לעשות את רצון ה' גם כאשר בתוכו קיימת תפילה שהקב"ה ימציא דרך שבה יצחק יחיה.** וזה אולי נותן עומק חדש ללשון המשנה: **"מי שענה את אברהם בהר המוריה — הוא יענה אתכם".** בשעת צרה אנו מזכירים לא רק את מסירות הנפש של אברהם, אלא גם את אותו רגע שבו אדם הולך בדרך שהקב"ה הטיל עליו — ובתוך הדרך עדיין מעז להתפלל: **"אלהים יראה לו השה".**

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