פניני
תורה שלמה

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

פרשת חיי שרה

שבת פרשת **חיי שרה תשפ"ז** חלה בכ"ז במרחשוון, יום הסתלקותו של רבינו הגאון רבי מנחם מנדל כשר זצ"ל, בעל *תורה שלמה*, שנפטר בשנת תשד"מ. ארבעים ושלוש שנים חלפו, ותורתו מוסיפה לפתוח לפנינו שערים רחבים באוצרות התורה שבעל פה.

בפרשת חיי שרה **ק"ה פסוקים, וסימנה יהוי"ד"ע**. ב*תורה שלמה* משתרעים דברי חז"ל על הפרשה על פני **88 עמודים**, ובהם קרוב לארבע מאות מאמרים ויחידות מדרש, מלבד הביאורים, חילופי הנוסחאות והמקורות המקבילים שרבינו מצרף לכל ענין. החלק שבו נדפסה פרשת חיי שרה, יחד עם פרשת תולדות, יצא לאור לראשונה בירושלים בשנת תרצ"ד. בראשו מציג רבינו שורה של ילקוטים וכתבי־יד שטרם נדפסו אז — ספרים שהיו ברשותו, צילומים שהשיג מבית המדרש לרבנים בניו יורק, וכתבי־יד מספריות בירושלים ובוורשה.

אבל עבודתו של רבינו אינה רק להביא עוד מקור. שוב ושוב הוא משווה בין הנוסחאות, בודק מה משותף להן ומה שונה, מברר איזה מקור קדום יותר, ומה אפשר להבין רק כאשר מעמידים כמה מסורות זו לצד זו. בפרשת אליעזר עצמו הוא כותב שמן הסיפור הזה למדו חז"ל **"כמה הלכתא גבירתא בדיני דרך ארץ שקדמה לתורה"**.

לכבוד יום ההילולא נבקש השבוע לא רק ללמוד מפניני תורתו, אלא גם לראות דרכן משהו מן האדם שמאחורי הספר — את עמל החיפוש, את חדות הבירור, את האהבה הגדולה למקורות חז"ל, ואת השאיפה שלא להניח שום פנינה של תורה מחוץ להישג ידו של הלומד.

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

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] מאה קולות — שרה אמנו או אם סיסרא?

"ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכתה" (בראשית כג, ב)

"וכשבא אברהם מהר המוריה... הלך [סמאל] ואמר לשרה... לקח אישך הזקן לנער יצחק והקריבו לעולה... מיד התחילה בוכה ומיללת; בכתה שלש בכיות כנגד שלש תקיעות, שלש יללות כנגד שלש יבבות, ופרחה נשמתה ומתה." (פרקי דרבי אליעזר, פרק לב)

תורה שלמה, בראשית כג, אות י"ז

חז"ל קשרו את מיתת שרה לעקדת יצחק. לפי פרקי דרבי אליעזר, כאשר ראה סמאל שלא הצליח לעצור את העקדה, הלך לשרה ואמר לה שיצחק נשחט. שרה התחילה לבכות וליילל, ומתוך הצער פרחה נשמתה. אבל רבינו שם לב לפרט נוסף: **קולותיה של שרה נקשרים שוב ושוב במדרשים לתקיעות השופר**.

בפרקי דרבי אליעזר נאמר ששרה בכתה **שלש בכיות ושלש יללות**, כנגד התקיעות והיבבות. בויקרא רבה ובמדרש זוטא קהלת נאמר שצווחה **ששה קולות**. ו**באור האפלה** נכתב בפירוש: **"התחילה בוכה ומיללת שלש יללות ומתה — ולפיכך קבעו בתקיעות שלש יבבות."** כלומר, במסורת המדרשית עצמה כבר יש קשר ישיר בין **בכיה של שרה** לבין **קולות השופר בראש השנה**.

ואז מביא רבינו מקור חריף עוד יותר מ**חמדת הימים התימני**: **"שבישרה השטן שנעקד יצחק, וצווחה צ' קול ופרחה נשמתה."** לפי המסורת הזאת, שרה לא צווחה רק שלוש או שש פעמים — אלא **תשעים קולות**. וכאן רבינו מגיע אל מנהג מאה התקיעות בראש השנה. הערוך, בשם ירושלמי, מביא שתוקעים מאה קולות: שלושים בישיבה, שלושים בלחש, שלושים על סדר הברכות, ועוד עשרה בסיום. ובנוסח שלפנינו ניתנת הסיבה: **"כנגד מאה פעיות דפעתה אמיה דסיסרא"** כלומר, כנגד מאה הבכיות של **אם סיסרא**. וכן מובא ברבינו חננאל בסוף מסכת ראש השנה ובמקורות נוספים. אבל רבינו מתקשה מאוד: **"מה ענין הוא להזכיר אימיה דסיסרא? וכי בשביל דאמרינן בר"ה לג: דמצינו בקרא 'ותיבב אם סיסרא' — מה שייכות יש לעשות זכרון מאה קולות לזה?"** נכון, הגמרא לומדת מן המילה **"ותיבב"** של אם סיסרא כיצד נשמעת תרועה. אבל מזה עדיין רחוק מאוד לומר שכל **מאה התקיעות** נתקנו לזכר מאה בכיותיה. ולכן, מתוך כל המקורות שאסף, רבינו מציע תיקון נועז: במקום: **"מאה פעיות דפעתה אמיה דסיסרא"** יש לגרוס: **"מאה פעיות דפעתה אמנו שרה".** כלומר, מאה התקיעות אינן זכר לבכיית אם סיסרא — אלא לבכיית **שרה אמנו** בשעת העקדה. ולמה דווקא מאה? רבינו מצרף את המסורת של *חמדת הימים* על **תשעים קולות** של שרה,

ועוד עשרה קולות הוסיפו בסיום התפילה, ורואה כאן התאמה למסורת רחבה שבה בכיית שרה עצמה היא היסוד למערכת התקיעות.

החידוש מקבל חיזוק גם ממדרש **אגדה**, שאומר במפורש: **"ולכך מריעין בראש השנה כדי שתהיה להם מיתת שרה כפרה, לפי שתרועה היא גנוח ויילול."** וכן מביא **האבודרהם** בסדר תפילת ראש השנה: **"ואומר במדרש שבראש השנה נעקד יצחק... ואותו היום שמעה שרה אמנו ותצעק ותיבב ותיילל... כדי שיזכור לנו הקב"ה יללת שרה אמנו."** נמצא שהרעיון איננו בנוי על תיקון נוסח בלבד. יש לפני רבינו **אשכול שלם של מקורות** הקושרים את יללת שרה אל שופר של ראש השנה. ומתוך כולם הוא מציע שהנוסח על "אם סיסרא" הוא כנראה שיבוש של **"אמנו שרה"**. ומכאן הוא מציע חידוש נוסף — אולי היפה ביותר בכל הקטע — בביאור דברי הגמרא:

"למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן."
(ראש השנה טז ע"ב)

מה פירוש **"לערבב השטן"**? לפי רבינו, יש כאן סגירת מעגל. השטן הוא שגרם למותה של שרה. הוא זה שהלך אליה לאחר העקדה ושיקר לה שיצחק נשחט. בגלל אותו שקר היא בכתה, יילללה ומתה. והנה בראש השנה אנחנו לוקחים **שופר של איל**, המזכיר את האיל שנקרב תחת יצחק, ומרבים בקולות המזכירים את **יללותיה של שרה**. ובלשון רבינו: **"כיון דהשטן הוא שגרם למיתת שרה אמנו ע"י דבר שקר שאמר לשרה שיצחק נשחט, ואנחנו תוקעין בשופר של איל להזכיר עקדת יצחק... לכן מרבינן בקולות להזכיר היללות ופעיות של אמנו שרה בעת שמתה — ועי"ז נסתתמין טענותיו."** זהו **"לערבב השטן"** לפי רבינו. אנחנו מזכירים לשטן עצמו את תוצאות מעשיו. הוא ביקש לקטרג על אברהם ולהכשיל את העקדה; כשנכשל בכך, גרם במרמה למותה של שרה. ועכשיו אותם שני דברים חוזרים כנגדו: **האיל של העקדה והקולות של שרה**. השופר נעשה אפוא זיכרון כפול: **זכותו של אברהם בעקדה — וזעקתה של שרה שמתה בעקבותיה. ועיין עוד מ"ש רבינו בשו"ת דברי מנחם, חלק ד, עמ' מ"ד.**

[ב] מערת המכפלה — האם אברהם ידע משהו שעפרון לא ידע?

"השדה אשר במכפלה אשר לפני ממרא" (בראשית כג, יז)
"אשר במכפלה — מלמד שנכפלה בעיני כל אחד ואחד. דבר אחר: שכל מי שהוא קבור בתוכה בטוח ששכרו כפול ומכופל. א"ר אבהו: שכפף הקב"ה קומתו של אדם הראשון וקברו בתוכה."
(בראשית רבה נח)
תורה שלמה, בראשית כג, אות פ"א

במדרש נאמר שמערת המכפלה היתה מקום בעל ערך מיוחד. לפי אחד הפירושים, **"נכפלה בעיני כל אחד ואחד"** פירושו שכל הרואים סברו שאף לאחר המחיר הגבוה ששילם אברהם, עדיין היתה המערה שווה כפליים. ובאותה דרשה עצמה מובאת מסורת נוספת: **אדם הראשון נקבר בתוכה.**

ומכאן נפתחת שאלה ממונית מעניינת מאוד, הנוגעת גם למעשה בכל קנייה שבה צד אחד יודע על הנכס דבר שהצד השני אינו יודע: **אם הקונה יודע שיש בחפץ או בקרקע מעלה נסתרת שהמוכר אינו מכיר — האם הוא חייב לגלות לו? האם יש כאן אונאה או גניבת דעת?** וכבר היה אברהם יודע את סודה של המערה. רבינו מביא מ**פרקי דרבי אליעזר**, שבשעה שהיה אברהם מכין את בן הבקר לאורחיו, ברח הבקר ונכנס למערת המכפלה; אברהם רץ אחריו, ושם נגלה לו מקום קבורתם של אדם הראשון וחוה וריח גן עדן שבמערה (תורה שלמה, בראשית כג, אות נ"ז). נמצא שהקונה כאן לא גילה את מעלת המקום רק לאחר המקח — אברהם ידע מראש שיש במערה דבר שאין עפרון מכיר בו כלל. ומכאן נעשית השאלה הממונית חריפה עוד יותר: האם קונה היודע סוד המעלה של הנכס חייב לגלותו למוכר?

רבינו פותח מדברי **רביד הזהב**, חיבורו על התורה של ר' דוב בער ב"ר יהודה ליב טריוויש, מראב"די וילנא בתקופת הגר"א. הוא מעיר לדברי **המרדכי** בפרק *אלו מציאות*, שנפסקו ברמ"א, חושן משפט סימן רל"ב סעיף י"ח. שם מדובר בסרסור שקנה דבר בחזקת **בדיל**, מכר אותו לאחר, ורק לאחר המכירה התברר שהיה בתוכו **כסף או זהב**. הדין הוא שהלוקח זכה בו. הטעם הוא שאדם אינו זוכה בדבר נסתר שאינו יודע עליו כלל; הסרסור מעולם לא ידע שיש כאן כסף או זהב, ולכן אין הוא יכול אחר כך לטעון שהערך הנסתר היה שלו והמכירה נעשתה בטעות. התוספות בבבא מציעא כו ע"א מבטאים את היסוד בקיצור: **"דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם"**. לפי זה היה מקום לומר שגם במערת המכפלה כך היה. אברהם ידע על מעלה שעפרון אינו מכיר — שקבור שם אדם הראשון — ואם עפרון כלל לא ידע עליה, אולי אין כאן אונאה. **אמנם** יש להעיר שדברי רביד הזהב עדיין אינם פותרים לגמרי את הקושי. במקרה של המרדכי, גם הקונה וגם המוכר לא ידעו שבדבר שקנו ומכרו טמון כסף או זהב; רק לאחר המכירה התגלה הדבר. אבל אצל אברהם, לפי המדרשים שהביא רבינו, אברהם ידע מראש את סודה של המערה, ואילו עפרון לא ידע. ממילא גם אם מבחינה ממונית אפשר לדמות למקרה של המרדכי, עדיין יש מקום לשאול מצד היושר: האם ראוי לקונה שיודע על מעלה עצומה של הנכס לשתוק כשהמוכר אינו יודע?

ורבינו מציע חידוש עמוק יותר המיישב את הקושי מתוך דברי הזוהר (ח"א קכז:): **"לאברהם אתגליא ולא לעפרון; לאברהם אתגליא דיליה הוה, לעפרון לא הות אתגליא ליה דלא הוה ליה חולקא ביה... ולא הוה חמא אלא חשוכא."** לפי הזוהר, עפרון לא היה סתם מוכר שעדיין לא גילה פרט נסתר על הנכס שלו. **המעלה של המערה כלל לא היתה עומדת להתגלות לו.** לאברהם נתגלתה קדושתה מפני שהמקום היה שייך אליו בשורשו; לעפרון, שלא היה לו חלק בו, לא נראה אלא חושך. ולכן כותב רבינו: **"אפילו אם אח"כ ראו מעלת המערה לא הוי אונאה, כיון שזה בא רק בזכות אברהם, ואם היה נשארה ברשות עפרון מעולם לא היה נתגלה אליו שום דבר."** וזה, אומר רבינו, אפילו חזק יותר מן המקרה של המרדכי. בבדיל שבתוכו כסף, המוכר אמנם לא ידע מה יש בידו, אבל עקרונית היה יכול יום אחד לפתוח את החפץ ולגלות את הזהב. המידע היה קיים גם בשבילו; במקרה הוא לא ידע אותו. אבל במערת המכפלה, לפי הזוהר, **הגילוי עצמו היה תלוי באברהם**. אילו נשארה המערה ביד עפרון, אותה מעלה לא היתה מתגלית לו לעולם. נמצא שאין כאן אברהם שיודע את "המחיר האמיתי" ומנצל מוכר תמים שאינו יודע אותו. לפי הזוהר, **הערך שאברהם ראה במערה היה ערך שהתגלותו עצמה היתה שייכת לזכותו של אברהם**.

אמר הכותב: יש כאן אולי עומק נוסף בדברי הזוהר. הרי המדרש אומר שאדם הראשון וחוה קבורים שם, והזוהר אומר שאברהם הוא זה שזוכה לראות זאת מפני ש"דיליה הוה". אפשר להבין שהקשר בין אדם הראשון לאבות איננו רק

ידיעה ארכיאולוגית על מי כבר קבור במערה, אלא קשר עמוק רעיוני: מקום מנוחת האבות נעשה גם מקום מנוחתו של אדם הראשון, מפני שהאבות מחזירים את האנושות אל שלמותה הראשונה. אדם הראשון שייך לגן עדן, והאבות, שחייהם נעשו חיים שלמים ומתוקנים לפני ה', זוכים במיתתם למנוחה שהיא כעין חזרה לאותו מצב של שלמות. לפי זה, לא רק שאברהם הולך אל המערה מפני שאדם הראשון כבר שם; במובן עמוק יותר, המערה נעשית מקום של אדם הראשון מפני שהיא מקום האבות. כשאברהם זוכה בה, מתגלה מה שהיה טמון בה תמיד — הקשר שבין ראשית האדם לבין שלמות האדם. ועל כן: אצל עפרון זו מערה חשוכה; אצל אברהם היא מתגלה כמקום אדם וחוה וכפתח לגן עדן.

[ג] ירושלמי קדשים המזויף — והאם בכל זאת נשתקע בו משהו אמיתי?

"ויקם שדה עפרון אשר במכפלה... לאברהם למקנה" (בראשית כג, יז–יח) "ויקם שדה עפרון — בכסף ובשטר ובעדים ובחזקה." (מדרש הביאור)

תורה שלמה, בראשית כג, אות פ"ב

במדרש הביאור מבואר שקניית מערת המכפלה נעשתה בכל דרכי הקנין: בכסף, בשטר, בעדים ובחזקה. *מדרש הביאור* הוא אחד מילקוטי תימן שרבינו הרבה להשתמש בהם — חיבורו של ר' סעדיה בן דוד אלדַ'מארי, מחכמי תימן במאה הט"ו, המלקט דברי חז"ל לצד פירושים של מחברו ומקורות קדומים שכמה מהם אינם ידועים לנו ממקום אחר. משום כך רבינו מקפיד תמיד לברר מה בתוך החיבור הוא מסורת קדומה ומה הוא פירושו של המלקט המאוחר. אותו רעיון נמצא גם **בצרור המור** ו**באור החיים**: במכירת מערת המכפלה היו כסף, שטר וחזקה. ומכאן מציע רבינו ליישב קושי בתוספות בקידושין כו ע"א ד"ה אמר. הגמרא אינה לומדת בפשטות ממערת המכפלה שקרקע נקנית בכסף, אף שהתורה מדגישה שאברהם שקל לעפרון את הכסף. למה? מפני שאולי אין כאן ראיה שכסף **לבדו** קונה — שהרי במעשה הזה הצטרפו יחד כמה קנינים.

ובתוך הדיון הזה מביא רבינו מקור מפתיע: **"וראיתי בספר המכונה ירושלמי בכורות..."** שם מובאת כביכול דרשה: **"כתב שטר וחזקה — כותי לא סמיכא דעתיה. אמר רבי יודן: קרייה כתיב 'וישקול אברהם לעפרון את הכסף', והדר 'ויקם שדה עפרון לאברהם'."** אם זה היה ירושלמי אמיתי, היה כאן מקור חשוב מאוד לסוגיית קנין קרקע מגוי, שאפשר ליהודי לקנות קרקע מגוי רק על ידי קנין כסף. אבל רבינו מיד מזהיר את הקורא: **"כידוע נמנו וגמרו גדולי חכמי ישראל שספר זה אינו ירושלמי... גם זייף המחבר דברי הבבלי לירושלמי. ובמקום אחר כתבתי להוכיח בראיות מכריעות מגוף הספר את זיופו."** ה"ירושלמי" שעליו הוא מדבר הוא **ירושלמי קדשים** המפורסם לשמצה. בתחילת המאה העשרים הופיע אדם בשם שלמה יהודה פרידלנדר וטען שמצא כתב־יד אבוד של תלמוד ירושלמי על סדר קדשים. הוא הדפיס ממנו מסכתות חולין, בכורות, זבחים וערכין. בתחילה התקבל הספר בהתלהבות אצל כמה רבנים גדולים, אבל בתוך זמן קצר החלו חוקרים ורבנים להראות שהחיבור מורכב מחיקויים, העתקות ועיבודים של מקורות קיימים. כיום מוסכם במחקר שהחיבור כפי שנדפס הוא זיוף. אחד הלוחמים המרכזיים נגד הזיוף היה **רבי מאיר דן פלוצקי**, בעל *כלי חמדה*, שפרסם את ספרו **שאלו שלום ירושלים** ובו עבר על הטקסט והראה את סימני הזיוף. והדבר נוגע לרבינו באופן אישי מאוד. ר' מאיר דן זצ"ל היה מרבותיו של רבינו; רבינו קיבל ממנו סמיכה בשנת תרע"ה, ובמקום אחר ב*תורה שלמה* הוא מכנה אותו **"ידיד נפשי ולבבי הגאון האדיר"**. כלומר, פרשת הירושלמי המזויף לא היתה אצל רבינו רק סיפור ביבליוגרפי ישן — אחד מן האישים המרכזיים שחשפו אותו היה רבו וידידו.

ובכל זאת, כאן מגיעה הנקודה המעניינת ביותר. אף שרבינו משוכנע לגמרי שהספר מזויף, הוא כותב: **"אמנם כתבתי השערתי שיכול להיות שמחבר זה מצא דפים אחדים שרידים מירושלמי קדשים, או כתב־יד מאיזה ראשון ליקוטים מירושלמי קדשים, וכדי לבוא על שכרו לעשות מזה ספר שלם עשה את מלאכת הזיוף הזאת. ולכן אפשר שנשתקע בספר זה מקצת מאמרים מהירושלמי האמתי."**

זו עמדה זהירה מאוד. רבינו איננו אומר: אולי הספר בכל זאת אמיתי. להפך — **הספר מזויף**. אבל זיוף איננו מוכרח להיות עשוי ממאה אחוז חומר מומצא. ייתכן, הוא מציע, שהמזייף מצא כמה שרידים אמיתיים, ועל גביהם בנה חיבור שלם. ולכן הוא מוכן לשאול על כל מאמר לגופו: האם גם הוא הומצא? או שמא דווקא כאן נשמר משהו קדום? במקרה שלנו, רבינו נוטה לחשוד שגם המאמר הזה איננו ירושלמי אמיתי. הטעם פשוט: הדרשה מתיישבת יפה מדי עם דברי התוספות בבבא בתרא (נד ע"ב ד"ה עו"כ) על קנין מגוי. ולכן הוא כותב: **"וכנראה שהמחבר עשה דרש זה על פי דברי התוספות אלו."** כלומר, אפשר ממש לראות כיצד נוצר ה"ירושלמי" המזויף: לוקחים דין של התוספות, מלבישים אותו בלשון ארמית־ירושלמית, ומצרפים לו פסוק ממערת המכפלה. אבל גם כאן רבינו אינו מסתפק באמירה "מזויף". הוא חוזר אל גוף הסוגיה ושואל אם בכלל הדרשה טובה. ולשיטתו, אפילו מן הפסוקים עצמם אין הוכחה שכסף לבדו קונה מגוי, משום שבמערת המכפלה היו **כסף, שטר וחזקה יחד**. כלומר, הוא בודק את הזיוף בשתי קומות: גם **האם המקור אמיתי**, וגם **האם התוכן עצמו נכון**.

ומה קרה לשאלתו של רבינו בדורות שאחריו? המחקר המאוחר אישר באופן ברור שהחיבור של פרידלנדר הוא זיוף. מחקר חדש אף מראה כיצד עבד המזייף: הוא השתמש ב"אבני בניין" אמיתיות מן הבבלי, מן הירושלמי וממקורות רבניים, עיבד אותן, חיבר ביניהן והוסיף חומר משלו. כלומר, במובן מסוים חששו של רבינו — שהזיוף עשוי להכיל חומר אמיתי בתוכו — נכונה: **החיבור אכן בנוי בחלקו מחומרים אותנטיים**, אבל הסוגיות כפי שהן לפנינו הן יצירה חדשה של המזייף, ולא שריד מוכח של ירושלמי קדשים אבוד. מעניין שגם לאחר חשיפת הזיוף היו כמה גדולי תורה שסברו שאולי **חלקים מסוימים** בכל זאת משמרים חומר אמיתי. ר' ירוחם פישל פרלא, למשל, העלה אפשרות שיש בו קטעים אותנטיים לצד הזיוף; וגם אחרונים אחרים התייחסו לעיתים לקטעים מסוימים ברצינות. אבל אין כיום בסיס מחקרי מוצק לזהות קטע מסוים מן החיבור כשריד אמיתי של ירושלמי קדשים. ומה

שהופך את ההערה של רבינו לכל כך מעניינת הוא שלא מדובר רק בזהירות מול זיוף, אלא באותה **גאונות מיוחדת שלו בזיהוי רבדים**. כל מפעל *תורה שלמה* בנוי על היכולת להעמיד מקור ליד מקור, להבחין בין מאמר חז"ל קדום לבין פירוש של מלקט מאוחר, לזהות היכן נוסח עבר שינוי, ומהיכן שאב מחבר אחד את דבריו של חברו. אותה יכולת עצמה ששימשה אותו במדרשי תימן לברר מה קדום ומה מאוחר, משמשת אותו כאן בכיוון ההפוך — לפרק זיוף ולראות ממה הוא נבנה.

הוא אומר: צריך לדעת שהספר מזויף, להבין **איך** הזיוף נעשה, ואז לבדוק כל מאמר אם אפשר לזהות את מקורו. אלא שכאן, בניגוד למדרש תימני מאוחר שעשוי לשמר בתוכו מסורת חז"לית קדומה, נקודת המוצא היא שהחיבור עצמו מזויף, ולכן אין רבינו מוכן לסמוך עליו כמקור. רק אם אפשר לזהות מבחוץ את החומר שממנו נבנה, אולי יש לו ערך לבירור. ובמקרה הזה, רבינו, בכוח אותה חדות מיוחדת שלו להבחין בין שכבה לשכבה, אפילו נותן לנו הצצה נדירה לתוך בית המלאכה של המזייף: **הנה התוספות, הנה הפסוק, והנה ה"ירושלמי" שנוצר מהם.**

[ד] בתו של אברהם — מי היתה "בכל"?

"וה' ברך את אברהם בכל" (בראשית כד, א)

"וה' ברך את אברהם בכל — מאי 'בכל'? ר' מאיר אומר: שלא היתה לו בת; ר' יהודה אומר: שהיתה לו בת; אחרים אומרים: בת היתה לו ו'בכל' שמה." (בבא בתרא טז ע"ב)

תורה שלמה, בראשית כד, אות כ"ד

חז"ל נחלקו מהי הברכה הגדולה שעליה נאמר **"וה' ברך את אברהם בכל"**. רבי מאיר אומר שאחת הברכות היתה דווקא **שלא היתה לו בת**; רבי יהודה אומר שאף בת לא חסר הקב"ה מאברהם; ואחרים מוסיפים דבר פלא: **"בת היתה לו — ובכל שמה."** בפשטות נשמע כאילו חז"ל מוסרים לנו פרט ביוגרפי פשוט: לאברהם היתה בת בשם **בכל**.

אבל כבר הראשונים הרגישו שקשה מאוד להסתפק בזה. האבן עזרא מעיר מצד הלשון: אילו היה **"בכל"** שמה של הבת, היה הכתוב צריך לכאורה לומר שאברהם נתברך **בְּבכל** — בתוספת בי"ת שימוש. כלומר, מבחינה דקדוקית קשה לקרוא את הפסוק כאילו **בכל** הוא שם פרטי.

הרמב"ן יוצא כנגד הדרך הזאת בחריפות. לדעתו, אין להעלות על הדעת שכל החידוש של "אחרים" היה רק לספר לנו את שמה של בתו של אברהם: **"חלילה להם שיוציאו ברכתו של אברהם שהיא גדולה וכללית לענין זה... אבל אחרים חדשו בפירוש הכתוב הזה ענין עמוק מאד ודרשו בזה סוד מסודות התורה."**

הרמב"ן מסביר ש**"כל"** ו**"בת"** אינם כאן שמות משפחתיים פשוטים, אלא רמזים למידות עליונות בסדר ההשפעה האלוקית. הוא מפנה לספר הבהיר ולמסורת הקבלה, ולבסוף אף תוקף בחריפות את האבן עזרא: **"ואילו ידע זה המתהדר בסודותיו — תאלמנה שפתיו המלעיג על דברי רבותינו." (רמב"ן, בראשית כד, א)** כלומר, לדעת הרמב"ן, מי שקורא את מאמר חז"ל כפשוטו בלבד ואז מקשה עליו מן הדקדוק — מפספס את כל עומקו. **ה"בת" איננה בהכרח ילדה בשם בכל; היא סוד.**

וכאן רבינו מביא מקור תימני מופלא שנותן לנו כיוון שלישי לגמרי. בכתב־יד של **ילקוט מעין גנים** מצא רבינו מאמר שאינו ידוע לו משום מקום אחר: **"נולדה לו בת ושמה בכל. ולמי נישאת? לשם בן נח. והולידה אבנר בן נר."** הדברים נשמעים כמעט בלתי אפשריים כפשוטם. בתו של אברהם נישאה לשם בן נח — והולידה את אבנר בן נר, שחי דורות רבים אחר כך? אבל בעל *מעין גנים* עצמו כבר שואל: **"מה המובן בדברים אלו?"** ומשיב — בפירוש שככל הנראה תרגם רבינו בעצמו מן הערבית — שאין הכוונה לסיפור משפחתי כפשוטו כלל: **"מובנו הוא שהשיגה נפשו שלמות במדה שהגיעה לבקש את החכמה מאת השכל... ואמרם 'והולידה אבנר בן נר' כלומר נהיה לשכל האנושי תוצאה משלמותה."** *מעין גנים* הוא ילקוט תימני אנונימי של מדרשים ופירושים על התורה; שם מחברו לא נודע, ורבינו מתארו בין ילקוטי תימן שהשתמש בהם רבות. ב*שרי האלף* הוא מתואר כחיבור של חכם תימני מן המאה השנייה לאלף השישי, וחלקים ממנו נודעו לראשונה דרך הציטוטים שהכניס רבינו לכרכי *תורה שלמה*. וכאן אנחנו פוגשים עולם אחר לגמרי מן הרמב"ן.

הרמב"ן קורא את **"בכל"** בשפה של **הקבלה** — מידות, השפעה, בת, כל, כנסת ישראל. בעל *מעין גנים* קורא אותה בשפה של **הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים**. כאשר הוא אומר שנפשו של אברהם הגיעה לשלמות עד שהיא **"מבקשת את החכמה מאת השכל"**, הוא משתמש בעולם מושגים שבו שלמות האדם היא שלמות השכל והנפש. במונחים הפילוסופיים המקובלים אז, אפשר להבין את ה"שכל" שממנו מתקבלת החכמה כקרוב למושג **השכל הפועל** — השכל העליון שממנו מקבל השכל האנושי את שלמותו והשגתו. ואילו ה"בן" שנולד מן החיבור הזה הוא לא אדם ממש, אלא **התוצאה שנעשית בתוך השכל האנושי כאשר הנפש מגיעה לשלמותה**. כלומר: **"נולדה לו בת"** — נולדה באברהם מדרגה של שלמות; **"נישאת לשם בן נח"** — אותה שלמות מתחברת אל מקור החכמה והשכל; **"והולידה אבנר בן נר"** — מן החיבור הזה נוצרת שלמות חדשה בשכל האנושי.

רבינו אינו אומר שזהו פירוש חז"ל המקורי; הוא מדגיש שזהו **פירושו של בעל המלקט**, שנכתב בערבית ותורגם על ידו. אבל עצם הבאתו חשובה מאוד: אותה דרשה אחת — **"בת היתה לו ובכל שמה"** — קיבלה במסורת ישראל שתי קריאות עמוקות שונות לגמרי. אצל הרמב"ן — **סוד קבלי**. אצל המלקט התימני — **משל פילוסופי על שלמות הנפש והשכל**.

ומעניין במיוחד שרבינו מציב את הדברים ממש בתוך הוויכוח של הרמב"ן עם האבן עזרא. האבן עזרא רואה בעיה דקדוקית: אם שמה "בכל", חסרה בי"ת. הרמב"ן משיב שאין כאן בכלל סיפור פשוט על שם של ילדה; חז"ל רמזו לסוד עמוק. ואז רבינו מגלה לנו שבמסורת תימן נמצא פירוש אחר שגם הוא מסרב לקרוא את הדברים כפשוטם — לא קבלה, אלא פילוסופיה.

יש אפילו פרט קטן שמוסיף ענין: רבינו מציין ש*במעין גנים* וב*חמאת החמדה* נמצאת גירסה אחרת: **"נולדה לו בת ושמה 'כל'."** אם שמה **כל** ולא **בכל**, נעלמת קושיית האבן עזרא מצד הבי"ת. אבל רבינו אינו

מסתפק בכך, מפני שעיקר הדיון עמוק הרבה יותר מן הדקדוק: **מה רצו חז"ל ללמד כאשר דיברו על בתו של אברהם?**

וזו דוגמה יפה מאוד לדרך עבודתו של רבינו. הוא אינו מביא רק את הגמרא ואת פירושי הראשונים. הוא מוסיף כתב־יד תימני נדיר, משמר את פירושו הערבי של בעל החיבור, ומעמיד על דף אחד **גמרא, דקדוק, קבלה ופילוסופיה**. ומה שנראה בתחילה כפרט משפחתי קטן — **"בת היתה לו ובכל שמה"** — נעשה לפתע חלון לשאלה גדולה הרבה יותר: **כיצד קראו חכמי ישראל בדורות שונים את לשון הסוד של חז"ל.**

[ה] "והיה הנערה אשר אומר אליה" — האם אליעזר עבר על ניחוש?

"והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך ואשתה, ואמרה שתה וגם גמליך אשקה — אותה הוכחת לעבדך ליצחק" (בראשית כד, יד)

"שלשה שאלו שלא כהוגן... אליעזר עבד אברהם, דכתיב 'והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך' — יכול אפילו חיגרת אפילו סומא; השיבו כהוגן ונזדמנה לו רבקה." (תענית ד ע"א)

תורה שלמה, בראשית כד, יד, אות פ"ד

חז"ל אומרים שאליעזר **"שאל שלא כהוגן"**. הוא קבע סימן: הנערה שתאמר לו **"שתה וגם גמליך אשקה"** היא האשה המיועדת ליצחק. ומה היה קורה אילו יצאה לקראתו אשה שאינה ראויה? במדרשים נמצאות גירסאות שונות: **"אפילו שפחה"**, **"אפילו ממזרת או נתינה"**, **"אפילו גידמת"**, ובגמרא שלפנינו **"אפילו חיגרת אפילו סומא"**. הקב"ה אמנם השיבו כהוגן וזימן לו את רבקה, אבל עצם הדרך שבה תלה את החלטתו בסימן דורשת בירור. והשאלה נעשית חריפה עוד יותר מסוגיית חולין:

"כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול — אינו נחש." (חולין צה ע"ב)

רש"י מפרש שניחוש אמיתי הוא כאשר האדם **סומך על הסימן ממש**: אם יתרחש — יעשה; אם לא — לא יעשה. ומכאן הקשו התוספות לפי מאן דאמר בסנהדרין דף נו: שכל האמור בפרשת מכשף בן נח מוזהר עליו: אם אליעזר עצמו עשה ניחוש, כיצד היה מותר לו לעשות כן? התוספות מתרצים שאליעזר **לא נתן לרבקה את התכשיטים ולא החליט עליה בפועל עד ששאל בת מי היא**. ואף שהפסוקים מספרים תחילה **"ויקח האיש נזם זהב"** ורק אחר כך **"בת מי את"**, אפשר לומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה; ואכן כאשר אליעזר עצמו מספר את המעשה בבית לבן, הוא אומר תחילה **"ואשאל אותה ואומר בת מי את"**, ורק אחר כך נתן לה את הנזם והצמידים. כלומר, לפי התוספות, **אילו באמת היה אליעזר סומך על הסימן לבדו — היתה כאן בעיית ניחוש**. כדי להציל אותו מן האיסור, הם מוכרחים לומר שלא הסתמך עליו עד שבירר מי היא. וכך גם פוסק **הרמב"ם** בהלכות עבודה זרה יא, ד: **"וכן המשים לעצמו סימנים, אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני, ואם לא יארע לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכל כיוצא בדברים אלו, הכל אסור. וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו, לוקה דבר פלוני, ואם לא יארע לא אעשה."**

אבל **הרד"ק**, בפירושו לשמואל א' יד, ט, מבין אחרת. לדבריו, אין להשוות את אליעזר ויהונתן למי שרואה שועל עובר, שומע קול ציפור או נתקל באירוע מקרי ומחליט שהוא סימן מן השמים. זהו ניחוש של אמונות הבל — יצירת קשר בין שני דברים שאין ביניהם שום שייכות. אצל אליעזר, לעומת זאת, הסימן קשור ישירות למה שהוא מחפש. הוא מבקש אשה בעלת חסד יוצא מן הכלל, ולכן אומר: אם אבקש מעט מים והיא מעצמה תציע להשקות גם את כל הגמלים — **זה עצמו יגלה את מידותיה**. זה איננו חתול שחור שאמור לנבא את העתיד; זה מבחן שמגלה משהו אמיתי על האדם שלפניו. וכן אצל יהונתן: תגובת הפלשתים משמשת לו סימן מעשי המחזק אותו בדרך שבה יבחר לפעול, ולא אמונה בכוח דמיוני של סימן מקרי. לפי הרד"ק, אפוא, דברי רב **"כל נחש שאינו כאליעזר... אינו נחש"** אינם בהכרח אומרים שאליעזר עבר איסור; אלא מתארים מהו סימן רציני שעליו אדם תולה את החלטתו, להבדיל מאמונות הבל של ניחוש.

וזה יוצר מחלוקת יפה מאוד: **לתוספות והרמב"ם** — אילו אליעזר היה סומך על התנאי לבדו, היה כאן ניחוש; ולכן צריך להסביר שלא הסתמך עליו למעשה. **לרד"ק** — אין כאן ניחוש אסור מלכתחילה, מפני שהסימן איננו שרירותי. הוא קשור באופן הגיוני לדבר שאליעזר מבקש לברר.

וכאן רבינו מביא שתי מסורות תימניות שמטה את הכף דווקא לצד המחמיר. במדרש **הגדול** נאמר: **"איזה הוא ניחוש? זה העושה סימנין לעצמו: אם יהיה כך וכך אעשה דבר פלוני, ואם לא יהיה כך וכך לא אעשה... כאליעזר עבד אברהם שאמר אם יהיה כך וכך... ואם לאו איני מצליח."** ורבינו מעיר שכל הנראה לשון זו היא ניסוחו של בעל *מדרש הגדול* עצמו. ובכתב־יד של **אור האפלה** הדברים נאמרים בפשטות גמורה: **"אליעזר מנחש היה, ואסור לעשות כן."** כלומר, לפחות במסורת הפרשנית התימנית הזאת, אליעזר משמש ממש דוגמה לניחוש אסור — ממש כקו של התוספות והרמב"ם, ולא כקריאה המקילה של הרד"ק. (**אמר הכותב**: יש כאן עוד נקודה. *אור האפלה ומדרש הגדול* נתחברו בתימן, בעולם ובתקופה שבו היתה השפעת **הרמב"ם** חזקה מאוד. בהחלט ייתכן שהניסוח החריף **"ואסור לעשות כן"** מושפע מן הקו הרמב"מי; אבל בלי מקור מפורש אין לקבוע זאת בוודאות.) נמצא שרבינו מעמיד לפנינו לא רק שאלה על אליעזר, אלא שתי הגדרות שונות לגמרי של **ניחוש**: האם האיסור הוא עצם קביעת העתיד לפי תנאי — **"אם יהיה כך אעשה כך"**? או שהאיסור מתחיל רק כאשר הסימן עצמו הוא **חסר שייכות והגיון**, ואילו מבחן שמגלה תכונה אמיתית או מחזק החלטה מותר?

[ו] "ושמו לבן" — איזה שם משאיר האדם אחריו?

"ולרבקה אח ושמו לבן"

(בראשית כד, כט)

"הרשעים קודמים לשמם: 'נבל שמו', 'גלית שמו', 'שבע בן בכרי שמו'; אבל הצדיקים שמן קודמים: 'ושמו אלקנה', 'ושמו ישי', 'ושמו בועז', 'ושמו מרדכי', 'ושמו מנוח' — דומין לבוראן: 'ושמי ה'. איתבין ליה: והכתיב 'ולרבקה אח ושמו לבן'? רבי יצחק אומר: אפרדוכוס; ור' ברכיה אומר: מלובן ברשע."

(במדבר רבה י, ה)

תורה שלמה, בראשית כד, אות קכ"א

חז"ל שמים לב לסדר המילים שבו התורה מציגה בני אדם. אצל רשעים פעמים רבות האדם בא קודם ושמו אחריו: **"נבל שמו"**, **"גלית שמו"**. אצל צדיקים להפך: **"ושמו אלקנה"**, **"ושמו ישי"**, **"ושמו בועז"**. שמו של הצדיק כאילו מקדים אותו. אלא שמיד שואלים חז"ל: והרי לבן ודאי איננו מן הצדיקים, ובכל זאת נאמר **"ושמו לבן"**? המדרש מציע שתי תשובות. רבי יצחק אומר **"אפרדוכוס"** — רבינו מסביר שהכוונה היא שבכל זאת היתה ללבן איזו זכות מסוימת שבגללה נכתב שמו בצורה זו, והוא מפנה בהמשך לזכותו שקנא לכבודה של אחותו. רבי ברכיה דורש את שמו לגנאי: **"מלובן ברשע"** — הרשע כבר נעשה אצלו כביכול מלובן ומושלם. רבינו מביא כאן קושי רחב יותר. אם הכלל הוא שצדיקים שמם קודם ורשעים שמם אחריהם, הרי יש עוד הרבה

פסוקים שאינם מסתדרים בפשטות: **"ושמה ראומה"**, **"איש צמח שמו"**, **"ושמה דלילה"**, **"ושמה הגר"**, **"ושמה קטורה"**, **"ושמה תמר"**, **"ושמה רחב"** ועוד. **בפענח רזא** ובפירוש ר' יצחק מווינה כבר עמדו על כך, והסבירו שאין זו נוסחה דקדוקית מוחלטת. במקום שהפסוק עצמו כבר מגלה בבירור אם האדם צדיק או רשע, אין צורך שסדר השם ילמד זאת. כך אצל איוב נאמר **"איש היה... איוב שמו"**, אף שהוא צדיק, מפני שהכתוב כבר מעיד עליו **"תם וישר"**. וכן אצל דלילה, שהסיפור עצמו מגלה את רשעתה. אבל רבינו מחפש את **המשמעות הפנימית** של הדרשה. למה בכלל נאמר ש"הצדיקים שמן קודמין להם"? ועל כך הוא מביא את התנחומא:

"שלשה שמות נקראו לו לאדם: אחד מה שקוראים לו אביו ואמו, ואחד מה שקוראין לו בני אדם, ואחד מה שקונה הוא לעצמו — טוב מכולן מה שקונה הוא לעצמו."
(תנחומא ויקהל א)

ובקהלת רבה באה לשון אחרת לשם השלישי: **"ואחד שקרוי לו בספר תולדות ברייתו."** מכאן מציע רבינו פירוש חדש לדרשת חז"ל. ה"שם" שקודם אצל הצדיק איננו רק השם שנתנו לו אביו ואמו ביום לידתו. זהו **השם שהוא קנה לעצמו במעשיו**. ובלשון רבינו: **"הצדיקים שמן קודמן — היינו השם שקנו לעצמן ע"י מעשיהם הטובים, והוא השם שנקראו בספר תולדות ברייתם, הוא קודם לשם שקראו להם אבותיהם. משא"כ הרשעים שלא קנו לעצמם שם טוב, נשארו רק בהשם שקראו להם אבותיהם."** זהו חידוש יפה מאוד. לכל אדם יש שם שהוא **קיבל** — אבל יש גם שם שהוא **יוצר**. השם הראשון ניתן לו בלי שבחר בו. השם השני נבנה במשך כל חייו. אצל הצדיק, השם שהוא קונה לעצמו נעשה עיקר. כשאומרים את שמו, כבר לא שומעים רק את הצלילים שאביו ואמו בחרו, אלא את התורה שלו, את מידותיו, את מעשיו ואת מה שהשאיר בעולם. הרשע, שלא קנה לעצמו שם טוב, נשאר בסופו של דבר רק עם השם שניתן לו בתחילת חייו. ולכבוד יום ההילולא של רבינו, קשה שלא לשמוע בדברים הללו משמעות נוספת. **מנחם מנדל** היה השם שנתנו לו אביו ואמו (ע"ש הרמ"מ מקוצק זיע"א). אבל במשך חייו הוא קנה לעצמו עוד שמות: **בעל תורה שלמה**, **מפענח צפונות**, **שרי האלף**, **דברי מנחם**, ועוד מפעלים רבים של תורה. ואולי זהו ממש פירוש דברי חז"ל: **"הצדיקים שמן קודמין להם."** לא מפני שהמילה "ושמו" מופיעה קודם במקרה, אלא מפני שבסוף חייו של אדם, **השם שקנה לעצמו הוא שמספר מי הוא באמת**.

[ז] "יפה שיחתן של עבדי אבות" — דרך ארץ שקדמה לתורה

"ויתן תבן ומספוא לגמלים" (בראשית כד, לב)
"אמר ר' אחא: יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים הוא אומרה ושונה, והשרץ מגופי תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא."
(בראשית רבה ס)
תורה שלמה, בראשית כד, אות קל"ו

חז"ל עומדים על דבר מפליא: התורה מאריכה מאוד בסיפורו של אליעזר. היא מספרת את כל שליחותו לפרטי פרטים, ואחר כך כמעט חוזרת על כל הסיפור מפיו פעם שנייה. לעומת זאת, דינים יסודיים ממש נלמדים לפעמים מאות אחת מיותרת. ומכאן הלשון המפורסמת: **"יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים"**. **במדרש אגדה** הלשון אף חריפה יותר: **"כמה היא שיחתן של עבדי אבות חביבה מגופי תורה"**. אבל רבינו שואל את השאלה המתבקשת: **למה באמת?** מדוע שיחה של עבד אברהם חביבה עד כדי כך שהתורה מאריכה בה יותר מדינים שהם ממש מגופי תורה? רבינו מציע תשובה על פי מאמר חז"ל אחר, שהביא כבר בתחילת *תורה שלמה*:

"גדולה דרך ארץ שקדמה לתורה כ"ו דורות, שנאמר: 'לשמור את דרך עץ החיים' — 'דרך' זו דרך ארץ, 'עץ החיים' זו תורה."
(מדרש השכם; — מדרש קדום שאבד ברובו, ומאמריו נשתמרו בציטוטים בספרי הראשונים והילקוטים; תורה שלמה, בראשית ג, כד, אות רמ"ב)

זהו, מעיר רבינו, אחד המקורות לביטוי השגור כל כך: **"דרך ארץ קדמה לתורה"**. לא רק במובן שצריך להיות בן־אדם לפני שלומדים תורה, אלא כפשוטו ממש: **דרך ארץ קדמה בזמן למתן תורה**. במשך כ"ו דורות עדיין לא ניתנה תורה לישראל, אבל העולם כבר נתבע למידות, ליושר, לחסד ולהנהגה נכונה. ועכשיו חוזר רבינו אל פרשת אליעזר. הסיפור איננו סתם תיאור ארוך של מסע למציאת שידוך. חז"ל למדו מתוך כל פרט שבו **הלכות ומידות של דרך ארץ**. אפילו מן הפסוק שלנו: **"ויתן תבן ומספוא לגמלים"** למדו שאין ראוי לאדם לאכול לפני שנתן מאכל לבהמתו. וכך לאורך כל הפרשה: צורת הדיבור, הכנסת האורחים, הכרת הטוב, הזריזות, הצניעות, התפילה, האופן שבו בודקים את מידותיה של רבקה — כל ה"שיחה" הזאת הופכת לבית מדרש של הנהגת האדם. ולכן מסביר רבינו: **"מהשיחה של עבדי אבות למדו הרבה הלכתא גבירתא בדיני דרך ארץ שקדמה לתורה."** זהו עומק המאמר **"יפה שיחתן של עבדי אבות"**. קודם מתן תורה, עבודת ה' של האבות וביתם התבטאה במיוחד באותן מידות והנהגות של **דרך ארץ**. עדיין לא היו מצווים ועושים במערכת התורה שניתנה בסיני; ובכל זאת חיו חיים של חסד, אמונה, נאמנות ויראת שמים. דווקא משום כך התורה מאריכה בהם. לאחר מתן תורה כבר אפשר לרמוז דינים שלמים באות אחת: העם קיבל תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והוא **מצווה ועושה**. אבל אצל האבות, עצם החיים עצמם הם התורה שאנו צריכים ללמוד. רבינו מסביר לפי זה את ההבדל המפורסם בין פרשת אליעזר לדיני שרצים: בדיני השרץ די ב**"הטמא"**, או אפילו בריבוי של **"וזה"**, כדי ללמוד דין שלם. אבל את דרך הארץ של בית אברהם אי אפשר ללמד באות אחת. צריך לראות **איך אליעזר מדבר, איך הוא מתנהג, איך רבקה עונה, ואפילו מתי נותנים אוכל לגמלים**. ומכאן מקבל המאמר הקדום מפרשת בראשית משמעות חדשה: **"דרך ארץ קדמה לתורה"**. בפרשת בראשית זהו יסוד כללי: **"דרך"** קדמה ל**"עץ החיים"**. בפרשת חיי שרה רבינו מראה לנו איך אותו יסוד נראה בפועל: פרשה שלמה של "שיחת עבדי אבות", שממנה נלמדות **הלכתא גבירתא במידות ובדרך ארץ**. וזהו פירושו העמוק של רבינו: **שיחתן של עבדי אבות חביבה כל כך, מפני שלפני שניתנה התורה בסיני — זו היתה התורה שאפשר היה לראות בחיים עצמם.**

[ח] "ותפל מעל הגמל" — ממדרש מופלא למנהג הלכתי קדום

"ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפל מעל הגמל" (בראשית כד, סד)

"ותפל מעל הגמל... לפי שראתה ברוח הקודש שעתיד לצאת ממנה עשו הרשע נזדעזעה, ונעשית מוכת עץ ויצא ממנה דם בתולים... בא יצחק עליה ולא מצא לה בתולים, חשדה מאליעזר... הלכו ומצאו העץ צבוע דם, מיד ידע יצחק שהיא טהורה." (מדרש ילקוט שמעוני) תורה שלמה, בראשית כד, אות רל"ז

המדרש מתאר את נפילתה של רבקה מן הגמל בדרך מופלאה מאוד: מרוב הזעזוע נפגעה ואיבדה את בתוליה, וכאשר בא יצחק ולא מצא לה בתולים חשדה שמא נגע בה אליעזר. לבסוף חזרו למקום נפילתה, מצאו את הדם על העץ, ונתבררה צדקתה. רבינו מביא כמה וכמה מסורות על המילים **"ותפל מעל הגמל"**. בילקוט תימני לר' יעקב אלביחאני נמצאות שבע דרשות שונות: שנכנסה אהבת יצחק בלבה; שראתה מלאך; שאיבדה את בתוליה; ש"גמל" רומז לגולם ובו סימני טהרה וטומאה; שנפלה מחמת בושת פנים; שבזכות נפילתה יפיל בנה את עשו; ושכבר ראתה שעתיד לצאת ממנה עשו. **בפרקי דרבי אליעזר, פרק ט"ז**, מובאת מסורת אחרת, ובה פרט נוסף הנוגע למנהג קדום. הסיפור מקבל צורה חריפה יותר, שם לא נאמר שרבקה היתה מוכת עץ, אלא שאברהם חשש שמא אליעזר נגע ברבקה, ואמר ליצחק לברר את הדבר. לשון המדרש היא: **"הביא את הנערה האהלה והוציא את בתוליה באצבע... ואחר כך לקחה... וכך היו ישראל נוהגין להוציא את הבתולים באצבע שלא יבואו לידי ספק."** כלומר, פרקי דרבי אליעזר אינו מספר כאן רק מעשה חד־פעמי אצל רבקה, אלא מוסיף בפירוש שזה היה **מנהג**: כך היו ישראל נוהגים כדי שלא יבואו אחר כך לידי ספק בדבר הבתולים. הדברים קשים מאוד כפשוטם. **הרד"ל**, בפירושו לפרקי דרבי אליעזר, מנסה לרכך את הלשון ומפרש ש"הוציא בתוליה באצבע" פירושו רק שבירר והראה באצבע שהיא טהורה. אבל רבינו מעיר: **"נדחק הרד"ל לפרש כן מפני זרות הענין בפשטות הדברים, אבל לשון הפדר"א אינו סובל פירוש זה."** וכאן מגיע מקור חשוב במיוחד ל**מדרש אור האפלה**. גם שם מובא המעשה בשם פרקי דרבי אליעזר, אבל מחבר המדרש עצמו יוצא נגד המנהג בחריפות: **"וזה דבר גנאי ותפלות... כל העושה דבר זה הרי הוא בור ואכזרי ואין לו בושת פנים, ואין חותכין הלכה מן המדרש."** זו הערה יוצאת דופן. הוא אינו מכחיש שהמדרש קיים; הוא מצטט אותו. אבל הוא אומר במפורש: **אין חותכין הלכה מן המדרש**. העובדה שמעשה מסוים מופיע בסיפור אגדי אינה הופכת אותו להוראה למעשה.

אלא שרבינו שואל שאלה היסטורית מעניינת: אם פרקי דרבי אליעזר אומר **"וכך היו ישראל נוהגין"**, האם יש לנו עדות אחרת למנהג כזה? וכאן פונה רבינו אל מקור מסוג אחר לגמרי: **"חילופי המנהגים שבין בני בבל לבני ארץ ישראל"**. אלו רשימות קדומות, שמקורן בתקופת הגאונים, המתעדות הבדלים רבים בהלכה ובמנהג בין יהודי בבל ליהודי ארץ ישראל. נוסח רחב ומפורסם של החילופים נדפס בסוף *ים של שלמה* למהרש"ל על בבא קמא, אבל נשתמרו גם נוסחאות אחרות בכתבי־יד ובספרי הראשונים — ולא תמיד הן מסכימות זו עם זו. ובתוך רשימת החילופים הזאת נמצא מנהג משונה מאוד בענייננו. בנוסח שמביא *ים של שלמה* נאמר: **"בני בבל נוגעים בבעילה בצנור, באמה כדרך שנברא; בני ארץ ישראל — באצבע."** לפי גירסה זו, דווקא בני ארץ ישראל נהגו להוציא את הבתולים באצבע. אבל רבינו מציין שבנוסח שהדפיס מילר מתוך *ארחות חיים* הגירסה הפוכה: **בני בבל — באצבע; בני ארץ ישראל — באמה כדרך שנברא.**

וזו כבר נוגעת ממש ללשון פרקי דרבי אליעזר: **"וכך היו ישראל נוהגין להוציא את הבתולים באצבע"**. נמצא שהמדרש המשונה על רבקה אינו רק סיפור עתיק, אלא שומר זכר למנהג שהיה קיים בפועל באחת מקהילות ישראל הקדומות. אבל מה היה הטעם במנהג כזה? כדי להבין זאת, רבינו בגאונות נפלאה מצרף **חילוף מנהגים נוסף** המובא באותן רשימות. באחד הנוסחים נאמר שבארץ ישראל הכלה נאסרת לז' ימים (כהלכה המקובלת היום) לאחר הביאה הראשונה, מפני החשש שנעשית נדה מחמת **תאוה וחימוד**, ואילו בני בבל הקלו לאחר הוצאת הבתולים (ואין הכלה נאסרת לבעלה כלל). בפשטות הדברים אינם מובנים. הרי אם חוששים לדם נדה המתעורר מחמת חימוד, מה מועיל שהבתולים כבר יצאו? וכאן רבינו מחבר בין **שני החילופים**. הגאונים והראשונים מסבירים שבביאה הראשונה יש חשש מיוחד: יחד עם **דם הבתולים**, ומתוך הצער, הרעד והחימוד של אותה ביאה, עלול לצאת גם **דם נדה**. נמצא שיש כאן צירוף של שני גורמים — הוצאת דם הבתולים וחימוד הביאה הראשונה. ולפי זה מציע רבינו שהנוסח הנכון הוא דווקא זה שלפיו **בני בבל היו מוציאים את הבתולים באצבע קודם הביאה**. אז שני המנהגים מתאימים זה לזה: תחילה הוציאו את הבתולים **ביד**, בלי תשמיש ובלי חימוד של ביאה; ולאחר מכן, כאשר בני הזוג באו לידי ביאה, כבר לא יצא דם בתולים, וממילא לדעתם לא היה אותו חשש שדם נדה יתעורר ויצא עמו. רבינו אף מציע שלפנינו נשתבשה מילה אחת באחד מנוסחי החילופים. במקום: **"על מוציא דם בתולים בצער — מיד מותרת"** אפשר שצריך לקרוא: **"על שהוא מוציא דם בתולים בצער — ביד — מותרת". "ביד"**, כלומר באצבע. לפי השחזור הזה, שתי הלכות תמוהות ברשימת חילופי המנהגים מסבירות זו את זו: **בני בבל הוציאו את הבתולים קודם הביאה באצבע, ולכן לאחר הביאה עצמה לא חששו באותה מידה לצירוף של דם בתולים ודם חימוד ולא הצריכו את אותה פרישה.**

זהו חידוש הלכתי־היסטורי חריף מאוד. לפי שחזורו של רבינו, ייתכן שבבבל היה קיים מעין **פתרון קדום לחשש דם בתולים**: מוציאים את הבתולים קודם לכן באצבע, ואז הביאה הראשונה עצמה אינה מוציאה דם בתולים, וממילא לדעתם אין אותה סיבה לחשוש לדם נדה הבא עמו מחמת חימוד. רבינו כמובן אינו מציע זאת למעשה. המנהג הזה אינו נוהג היום, והוא עצמו מציג את כל הדברים כבירור של נוסחאות ומנהגים קדומים. אבל הוא מצליח לקחת מדרש שנראה בתחילה כמעט בלתי־מובן — הסיפור המשונה על רבקה — ולהראות שאולי נשמר

בתוכו **זכר למנהג הלכתי ממשי שהיה פעם בישראל**, ושאותו מנהג קשור למחלוקת קדומה בגדרי דם בתולים ודם חימוד.

וזהו אולי החלק המרתק ביותר: *תורה שלמה* אינה מסתפקת בשאלה אם המדרש "אמיתי" או "מוזר". רבינו שואל מה עומד מאחוריו, האם הוא משמר מנהג, כיצד אותו מנהג קשור להלכה, ואיך חילופי נוסח קטנים יכולים לפתוח חלון למציאות שלמה שנעלמה. הכול מתחיל משלוש מילים: **"ותפל מעל הגמל"** ומסתיים בבירור של מנהגי בבל וארץ ישראל, דם בתולים, דם חימוד — והכלל החשוב שמזכיר לנו *אור האפלה*: **"אין חותכין הלכה מן המדרש."** (א.ה. ועיין שו"ת פאר הדור סימן קכ"ט ואבה"ע סג:ב ברמ"א לעניין ברכת הבתולים על הכוס. ולפי מה שגילה רבינו, הדברים מחוורים כשמלה. וד"ל)

[ט] "זקן ושבע" — תורה של חיים שלמים

"ואברהם זקן בא בימים" (בראשית כד, א)

"עד אברהם לא היה זקנה... בעא אברהם רחמי דליהוי ליה זקנה, שנאמר 'ואברהם זקן בא בימים'."

(בבא מציעא פז ע"א; סנהדרין קז ע"ב)

תורה שלמה, בראשית כד, אות ו'

חז"ל אומרים דבר מפליא: **עד אברהם לא היתה זקנה**. רבינו מביא את פירוש המהרש"א שאין הכוונה שבני אדם לא הזדקנו כלל — הרי כבר קודם לכן מצאנו בתורה "זקן" — אלא שלא היתה הזקנה ניכרת בשער לבן ובמראה מיוחד. אברהם ביקש שיהיה הבדל ניכר בין אב לבן, בין צעיר לזקן, כדי שייֵדעו למי ראוי לנהוג כבוד. אבל רבינו מביא מכתב־יד של **אור האפלה** פירוש אחר, עמוק יותר. שם נאמר שהמושג **"זקן"** בלשון חז"ל אינו רק עניין של גיל: **"הזקן בלשוננו זה שקנה חכמה, והוא הראוי להורות ולישב בישיבה, וגם אם הוא צעיר לימים."** לפי פירוש זה, בקשת אברהם לא היתה רק שיהיו לו שערות לבנות. הוא ביקש שיהיה בעולם **היכר בין רב לתלמיד, בין מי שקנה חכמה לבין מי שעדיין עומד בתחילת דרכו**. כל ימי חייו של אברהם היתה ההוראה והנבואה מיוחדת לו; יצחק היה כבר בנו הגדול, אבל כל עוד אברהם חי, הוא נשאר הרב, האב, המורה.

רבינו מוצא סיוע לפירוש הזה ממדרש נוסף: **"כיון שבא אברהם אמר לפניו: רבונו של עולם, אם סבירא לפניך הודע בין קטן ובין גדול, ובין אב לבן, ובין רב לתלמיד."** לפי זה, **"ואברהם זקן"** אינו רק תיאור של אדם שהגיע לשנותיו האחרונות. התורה אומרת לנו שאברהם הגיע למעמד של **זקן — זה שקנה חכמה**, אדם שחייו עצמם נעשו מקור של תורה והוראה. ובהמשך הפרשה נאמר על פטירתו:

"ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה, זקן ושבע" (בראשית כה, ח)

"כל מתן שכרן של צדיקים מתוקן להם לעתיד לבוא, ומראה להן הקב"ה עד שהן בעולם הזה מתן שכרן מה שהוא עתיד ליתן להם לעתיד לבוא, ונפשם שביעה והן ישינים."

(בראשית רבה סב)

תורה שלמה, בראשית כה, ח, אות ל"ב

מה פירוש **"ושבע"**? וכי אדם באמת יכול לומר בסוף חייו שכבר שבע דיו? במדרש הגדול נאמר: **"וכי יש לך אדם שישבע מימיו? אלא שראה חלקו בגן עדן ושבע."** ולפי המדרש שמביא רבינו, הקב"ה מראה לצדיק בשעת פטירתו את מה שעתיד לבוא עליו, ואז **"נפשו שבעה"**. אבל יש כאן עוד נקודה עדינה. **בחמדת הימים התימני** מביא רבינו: **"אם אדם שמח בעולם הזה אינו שבע מחייו ודאי, וביותר הצדיק שהוא חפץ לקנות תכלית השלמות."** דווקא הצדיק לעולם אינו מרגיש שסיים. תמיד נשאר עוד מה ללמוד, עוד מה לעשות, עוד שלמות לקנות. ולכן אולי **"זקן ושבע"** אין פירושו שאברהם הגיע לרגע שבו כבר לא רצה עוד. אדרבה: כל חייו הוא המשיך ללכת. אלא שבשעת סילוקו נתן לו הקב"ה לראות את מה שכבר בנה — ואז היתה נפשו יכולה להיות **שבעה**.

השבת, ביום היארצייט של רבינו הגאון רבי מנחם מנדל כשר זצ"ל, קשה שלא לקרוא את הדברים גם עליו. רבינו עצמו לא ראה את עבודתו כגמורה. *תורה שלמה* נשארה באמצע הדרך; היו עוד כרכים שתכנן, עוד כתבי־יד שרצה להוציא, עוד מבואות גדולים שהבטיח לכתוב, ועוד מפעלים שרצה להשלים. אפילו בתוך הספרים שכבר נדפסו אנו פוגשים שוב ושוב לשונות של **"ואכמ"ל"**, **"אי"ה אכתוב בזה בארוכה"**, הפניות לספרים שתכנן ולמחקרים שעוד ביקש לעשות. ובכל זאת, כמה תורה השאיר אחריו. כרכי *תורה שלמה*, *מפענח צפונות*, *שרי האלף*, *תרגומי התורה*, *שמע ישראל*, *שו"ת דברי מנחם*, ההגדות, מאמריו, כתבי־היד שאיתר והוציא מאפלה לאורה — ועוד מפעלים רבים. אדם יכול להסתלק מן העולם כשהוא עדיין מרגיש שיש לו עוד כל כך הרבה לעשות, ובכל זאת להביט לאחור ולראות **עולם שלם של תורה שכבר נבנה**. ואולי בזה מתחברים שני התארים של אברהם:

"זקן" — לא רק מי שבא בשנים, אלא מי שניכר בו שקנה חכמה והעמיד תורה לאחרים. ו־**"שבע"** — לא מי שכבר לא רצה להוסיף, אלא מי שהקב"ה נותן לו לראות בשעת סילוקו כמה פעל, כמה השאיר, וכמה מן התורה שעמל עליה ממשיכה לחיות אחריו.

ואולי יש להוסיף כאן דבר נפלא מדברי רבי אליעזר פאפו, בעל **פלא יועץ זצ"ל**, בהקדמתו לספרו. לאחר שהוא כותב על רצונו לזכות את הרבים גם לאחר פטירתו, הוא פונה במפורש אל יוצאי חלציו: **"ובפרט על יוצאי חלצי, זרעי וזרע זרעי עד עולם, חיובא רמיא עליהו לחבב דברי ולהשתדל ביתר שאת לדרשם ברבים..."** רבי אליעזר פאפו מבקש שבניו ונכדיו לא יראו את ספריו כדבר שנגמר עם פטירתו. אדרבה, הם עצמם נעשים שותפים בהמשך חייו של המחבר: לומדים את דבריו, מלמדים אותם לאחרים, וממשיכים להוציא מהם פירות.

ולפי זה אפשר אולי להבין עוד צד ב"זקן ושבע". השביעה של הצדיק איננה רק במה שכבר הספיק לכתוב בחייו, אלא גם בידיעה שמה שהתחיל **אינו נפסק עמו**. בניו, נכדיו ותלמידיו ממשיכים ללמוד את תורתו, לפרסם אותה, להשלים דברים שנשארו פתוחים ולהביא אותה לדור הבא.

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