

מקרה אני דורש

במה לעיון במקראות בדרך רבותינו

גליון מס' 21

פרשת בהעלותך

ה'תשפ"ב

הרב ישעיהו לוי שליט"א

של "יאירו" אינו "הנרות" הראשונים הששה לבדם.

בדומה, "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום" (ויקרא כג, טז). נתקשו המפרשים משום שלמעשה איננו סופרים אלא "שבע שבתות תמימות" (שם, טז; ובדברים טז, ט, "שבעה שבתות תספר לך"); ראה רש"י על אתר, תוספות למנחות סה, ב ד"ה כתוב אחד אומר, רא"ש לפסחים י, מועד. אך שמא בפשטות הימים אשר "תספרו" בפועל הם אמנם רק "שבע שבתות", אבל מגמתכם "עד ממחרת השבת השביעית", היינו יום החמישים שלקראתו ועדיו סופרים, אם כי לא עד בכלל. כך ימי הספירה עם יעדם שלסופם יעלו יחד "חמשים יום" חטובים ונבדלים משאר השנה. כניסוח רמב"ם בהלכות תמידין ומוספין ח, א: "ביום חמישים מספירת העומר הוא חג השבועות".

דבר אל בני ישראל לאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחקה לכם או לדרכיכם ועשה פסח לה' (ט, י)

"אלא עמו באכילתו" – איסור ולא היתר

כותב רש"י: "פסח שני מצה וחמץ עמו בבית", שכן אינו ב"לא תזבח על חמץ דם זבחי" (שמות כג, יח, ודומה לו בשמות לד, כה), ואף לערב אין החמץ ב"לא יראה" (שם יג, ז) או ב"לא ימצא" (שם יב, יט). "ואין שם (אז ובבית המקריבו) יום טוב; ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו".

פתח דבריו מיוסד על לשון המשנה בפסחים צה, א: "מה בין פסח הראשון לשני? הראשון אסור בבל יראה ובל ימצא, והשני חמץ ומצה עמו בבית". אך על הסיפא של רש"י, "ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו", התקשה מנחת חינוך (מצוה שפא): "מבואר דאסור לאכול חמץ עם הפסח שני, והוא דבר חדש מאוד ולא ידעתי מהיכן יצא לרבינו זה... ואיני יודע הטעם, רק דמצוה עליו לאכול כזית פסח וכזית מצה וכזית מרור... אבל שיהיה אסור בחמץ דבר זה הוא תמוה אצלי מאוד". יש שהתאמצו להציע שהתיבות "עמו באכילתו" מוסבות לא על "איסור" אלא על "חמץ", כלומר שבא רש"י דווקא להתיר אכילת חמץ עם הפסח כל שאכל גם כזית מצה כמצוותו, וכפי שהניח מנחת חינוך להלכה. אולם קריאה זו דחוקה עד בלתי אפשרית, כי מלבד ש"עמו באכילתו" הוא ניסוח מגומגם אם הוראתו להתיר למקריב פסח שני לאכול חמץ אותו לילה, ברור שרש"י מנגיד בין "עמו בבית" המותר ובין "עמו באכילתו" האסור, לומר שנקטה המשנה "עמו בבית" ללמד שחמץ אשר "עמו" ימצא רק "בבית" אבל לא "באכילתו".

בהעלתך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות (במדבר ח, ב)

פני המנורה – הנר האמצעי

לרש"י, "אל מול פני המנורה" משמע "אל מול נר אמצעי", והוא בייחוד נקרא "המנורה" שכן "אינו בקנים (יצאים מצדיה) כלשון שמות כה, לב) אלא בגוף של המנורה". בדומה פירש רש"י לשמות כה, ל ש"והאיר על (=אל) עבר פניה" מורה לעשות "ששת הנרות שבראשי הקנים היוצאים מצידיה מסובים כלפי האמצעי, כדי שיהיו הנרות כשתדליקם (הנושא של וְהָאִיר הוא הכהן המדליק) מאירים אל עבר... הקנה האמצעי שהוא גוף המנורה".

מקורו של רש"י בספרי על אתר מובא במגילה כא, ב ומנחות צח, ב ונמצא גם במיוחס ליונתן. והלכה פסוקה היא ברמב"ם הל' בית הבחירה ג, ח: "ששת הנרות הקבועים בששת הקנים היוצאים מן המנורה כולן פניהם לנר האמצעי שעל קנה המנורה (כך רמב"ם מכנה תדיר בפרק את עמודה), וזה הנר האמצעי פניו כנגד קדש הקדשים והוא הנקרא נר מערבי" (מפני שהוא מוטה מערבה). אלא שרק ששה נרות נוטים אל האמצעי, וכיצד יאמר כאן "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות"?

פני המנורה – השולחן או מקומו

משום קושיה זו העדיפו רשב"ם, בכור שור ואחרים לפרש לפי הפשט כאן ובשמות שם ש"פני המנורה" הוא השולחן או מקומו, שכן נאמר "וְשַׁמֶּתָ אֹתָם... הַמִּנְרָה נֹכַח הַשֻּׁלְחָן" (שמות כו, לה). עשויה המנורה להאיר על השולחן ולפיכך מטים את כל שבעת נרותיה צפונה אל עברו. אך הפירוש יתכן רק לרבי במנחות שלדעתו השולחן והמנורה "מזרח ומערב היו מונחין", אורכם לאורך ההיכל מקבילים זה לזו, כך שכל נרות המנורה ניתנו להינשות "אל מול" השולחן. אבל לרבי אלעזר ברבי שמעון שלדעתו "היו מונחין" שולחן ומנורה "צפון ודרום" לרוחב ההיכל, אזי אפילו אילו היטו את הנרות לא יאיר "נכח השולחן" אלא הנר הצפוני הקיצוני.

"בהעלתך את הנרות" – ששה; "יאירו" – שבעה

שמא לספרי ולתלמוד יש לפרש ש"אל מול" מתאר תחילה את "הנרות" שבראש המשפט, אשר טרם ננקב להם מספר, ואמנם רק ששה נרות מוטים "אל מול". אולם מגמתם היא "פני המנורה" היינו הנר האמצעי והשביעי אחריהם. כך, כאשר ששה "מול" והאחד בתווך, ייערכו ו"יאירו" יחד כל "שבעת הנרות". לפיכך הוסיף המקרא "שבעת הנרות" ולא פסק אחר "יאירו", כי הנושא

"על מצות... יאכלהו" – שיהא הלחם הנאכל בסעודת הפסח שמור מחימוץ

אבל פשוט שבעוד "מִרְרִים" (ט, יא) הם תיבול לבשר הפסח ולא ייפגמו אם יאכל לצידם גם שאר ירקות, "מצות" הן לֶחֶם, מזונו של אדם. בכל הלילות הלחם הוא בסתם חמץ, ואילו בלילה הזה, ליל פסח שני כראשון, נצטווה המקריב שהלחם שעמו יוגש הבשר יישמר מחימוץ. אם תאכלנה מצות וחמץ יחדם בטל כל ייחודה ועיקרה של סעודת הפסח, ולא נתקיים "על מצות... יאכלהו" (שם). אולי לפיכך החליף רש"י, ותחת "חמץ ומצה עמו בבית" הוא הקדים "מצה" ל"חמץ". שכן מזכירה המשנה רק את המותר "עמו בבית" וכל חידושה שהחמץ בכללו. אבל רש"י מדקדק כאמור לאסור "מצה וחמץ" עמו באכילתו, כאשר חובת המצה היא השוללת חמץ ולכן תיזכר המצה ראשונה.

ובמשנה פסחים צו, א: "מה בין פסח מצרים לפסח דורות? פסח מצרים מקחו מבעשור, וטעון הזאה באגודת אזור, ועל המשקוף ועל שתי המזוזות, ונאכל בחפזון בלילה אחד. ופסח דורות נוהג כל שבעה". על אִמְרָה ש"פסח דורות נוהג כל שבעה" הקשו שם בגמרא, "אמאי קאי? אי לימא אפסח: פסח כל שבעה מי איכא?" ביקשו להשיב, "אלא אחמץ" (שם, ב), אבל מיד העירו, "מכלל דפסח מצרים לילה אחד ותו לא? והתניא, רבי יוסי הגלילי אומר, מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד? תלמוד לומר 'לֹא יֵאָכֵל חֻמֵץ' (שמות יג, ג), וסמך ליה 'הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים' (שם, ד), כאילו נאמר 'לֹא יֵאָכֵל חֻמֵץ הַיּוֹם'. אלמלא נמצא רבי יוסי הגלילי מאריך את זמן האיסור, מוכנה הייתה הגמרא לקבל בפשטות שחמץ נאסר ליוצאי מצרים על כל פנים בליל הגאולה ושזו כוונת המשנה, בלי ביקוש מקור בכתובים ובלי לטרוח להטעים מדוע. שכן מובן מאליו שכל עת שנועדה לאכילת מצה לא יתערב בה חמץ.

איסור "לא תאכל עליו חמץ" בפסח שני

יתכן עוד שחמץ נאסר עם פסח שני לא בלבד משום איסור עשה ד"על מצות... יאכלהו" אלא אף בלאו גמור. נאמר על אודות הפסח, "לֹא תֹאכַל עָלָיו חֻמֵץ; שִׁבַּעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצֹּת" (דברים טז, ג). הסיפא, "שִׁבַּעַת יָמִים וגו'", ודאי אינו שייך לפסח שני, אשר אין עמו שבוע של חג ואפילו לא יום אחד. כך לא חלות בפסח שני האזהרות "לֹא יֵרָאֶה" ו"לֹא יִמָּצֵא" אשר אף תוקפן "שִׁבַּעַת יָמִים" (שמות יב, יט; שם יג, ז), או "לֹא תִזְבַּח" ו"לֹא תִשָּׁחַט" על חֻמֵץ דָּם זָבָח" (שם לד, כה) המופיעות על סדר שלוש הרגלים. אבל "לֹא תֹאכַל עָלָיו חֻמֵץ", התלוי בפסח עצמו ולא בימים, קאי על פסח שני כמו על ראשון. שמא לכך רמז רש"י בצינו ש"ואין שם יום טוב" לפני שהזכיר ש"אין איסור חמץ אלא עמו באכילתו", כלומר מפני שאינו יום טוב אינו קורא עליו "שִׁבַּעַת יָמִים" ואפילו לא "חג מצות" של יום אחד, אבל שפיר ייאמר "באכילתו" ש"לא תאכל עליו חמץ".

וְכִי תֵבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאֶרְצְכֶם עַל הַצָּר הַצָּר אֶתְכֶם וְהִרְעֵתֶם בְּחֻצְרֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם (י, ט)

מצות עשה להריע בעת צרה

רמב"ם מונה את התרועה בעת צרה, עם הזעקה שהתרועה היא הליווי לה, כמצות עשה מן המניין. בספר המצוות עשה נט: "וכן אנחנו מצווים לתקוע בחצוצרות בעתות הצורך והצרות כשנצטעק לפני השם יתעלה". ובהלכות תעניות א, א: מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר, 'עַל הַצָּר הַצָּר אֶתְכֶם וְהִרְעֵתֶם בְּחֻצְרֹת', כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו".

זעקה על חולה מסוכן בשבת

אשר לזעקה בשבת, נפסק בשלחן ערוך אורח חיים (סימן רפח) שזעוקים ומתחננים בשבת על חולה מסוכן למות בו ביום, אבל לא על מי שאמדהו לחיות על כל פנים עד למחר. ההלכה מיוסדת על ר"ן, תענית ח, ב בדפי רי"ף, ד"ה ויחיד הנרדף. גדולי האחרונים – ובית יוסף כנראה בכללם – יישבו בחילוק הזה גם את דעת רמב"ם, הסובר ש"על אלו מתריעין בשבת" שבמשנה תענית יד, א נשנה דוקא, למעט את שאר הצרות המנויות שם במשנה לגבי תעניות בחול.

בהלכות שבת ל, יב: "אסור להתענות ולזעוק ולהתחנן ולבקש רחמים בשבת, ואפילו בצרה מן הצרות שהצבור מתעניין ומתריעין עליהן אין מתעניין ולא מתריעין בשבת ולא בימים טובים, חוץ מעיר שהקיפוה גוים או נהר או ספינה המטרפת בים שמתריעין עליהן בשבת לעזור אותן ומתחננין ומבקשין עליהן רחמים". וכן שם למעלה ב, כג-כד: "גוים שצרו על עירות ישראל... אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחייהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא. וכן ספינה המטרפת בים או עיר שהקיפה נהר מצוה לצאת בשבת להצילן בכל דבר שיכול להצילן. ואפילו יחיד הנרדף מפני הגוים או מפני נחש או דוב שהוא רודף אחריו להרגו מצוה להצילו, ואפילו בעשיית כמה מלאכות בשבת ואפילו לתקן כלי זיין להצילו מותר. וזועקים עליהן ומתחננים בשבת ומתריעין עליהן לעזור אותם. ואין מתחננים ולא זועקין על הדבר בשבת". ובהל' תעניות א, ו: אין גוזרין תענית על הצבור לא בשבתות ולא בימים טובים, וכן אין תוקעין בהן לא בשופר ולא בחצוצרות ולא זועקים ומתחננים בהם בתפלה, אלא אם כן היתה עיר שהקיפוה גוים או נהר או ספינה המטרפת בים. אפילו יחיד הנרדף מפני גוים מפני ליסטים ומפני רוח רעה (מתעניין עליהם בשבת וזועקין) [זועקין] ומתחננים עליהם בתפלה, אבל אין תוקעין אלא אם כן תקעו לקבץ את העם לעזור אותם ולהצילן". מה בין עיר שהקיפוה וספינה המטרפת ויחיד הנרדף ובין שאר מאוימים למות? אלא שאלה מסוכנים לבו ביום, מה שאין כן השאר. כך כאמור הבינו הפוסקים.

ולולי דבריהם אין ההבדלה הולמת לדעת רמב"ם. חדא, שחיה משולחת ודבר אף הם מסכנים לכאורה בו ביום, ובכל זאת פסק רמב"ם שאין מתחננים עליהם בשבת. ותו, אין ברמב"ם רמז שההיתר דספינה מטרפת ועיר שהקיפוה תלוי בכך שהיא מסוכנת מיד. אדרבא, משמע מדבריו שזעוקים עליהן אפילו אינן מסוכנות אלא לאחר זמן. הלא אמר על אודות עיר נצורה על עסקי נפשות שמחללים עליה את השבת "ואסור להן (למצילים) להתמהמה למוצאי שבת". פשוט שמדובר בעיר שאמדהו לא ליפול לפחות עד אחר שבת, כי אחרת אין צורך לומר שלא יתמהמהו למוצאי שבת. ועל העיר הזו כותב רמב"ם בהמשך ההלכה ש"זועקים עליהן ומחננים בשבת".

הזעקה לשמים בכלל היתר הזעקה לעזרה

אבל שיטת רמב"ם מתבארת מאליה. יושם לב אין בהלכות שבת ל, יב כתב קודם שְׁעִיר שהקיפוה וספינה מטרפת "מתריעין עליהן בשבת לעזור אותן", ושוב ש"מתחננין ומבקשין עליהן רחמים". כך הסדר הראוי על פי המשנה, לא זו אף זו, שהרי רבי יוסי מתיר בה להתריע "לעזרה ולא לצעקה", בעוד תנא קמא (אשר רמב"ם פוסק כמותו) מתיר לעזרה ואפילו לצעקה. ואילו בהלכות שבת ב, כד בתוך פרק שכל עסקו פיקוח נפש בשבת, הפך רמב"ם והזכיר תחילה ש"זועקים עליהן ומתחננים בשבת", ושב וסיים

ש"מתריעין עליהן לעזור אותם". אלא ששם בפרק ב, אחר שנאמר ש"יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם... ואפילו בעשיית כמה מלאכות בשבת ואפילו לתקן כלי זיין להצילו מותר", באמת לא היה מקום להורות עוד שמתריעין לעזרה. הלא קריאה היא בכלל המצוה שיתקבצו ישראל לבוא ולעזור, וקלה הקריאה לאין ערוך משאר חילולים שכבר הותרו. מגמת רמב"ם היא אפוא רק לחדש שמלבד השתדלות בידי אדם הותרה גם תחינה וצעקה לשמים, אבל רמב"ם מוסיף שמתריעים לעזרה כנותן טעם. מאי טעמא "זועקים עליהם ומתחננים בשבת"? משום ד"מתריעין עליהן לעזור אותן".

כי אמנם גם על סכנה גמורה לבו ביום אין להתחנן בשבת, שהרי טרם נקרא גלויים צרכנו לפניו יתברך, ואפילו בחול הזעקה היא "מדרכי התשובה" בל נתאכזר ללכת קרי כבמזאר בהלכות תעניות א, א-ג, לא ליידע חס ושלום את היודע כל או לעוררו להתפנות אלינו. "הנכנס לבקר את החולה בשבת אומר, שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא", או, "יכולה היא שתרחם" (כך כמדומה הניקוד, כלומר כדאית שבת שתרוחם בעבורה על ידי המרחם יתברך רופא החולים; ראה ר"ף לשבת, ה, ב, בדפיו), כי גדולה זכות כיבוד שבת מלהצטער בה מזכות הצעקה (שבת יב, א עם רש"י ד"ה יכולה). אך אם מוכרחים בלאו הכי לצעוק בשבת, כגון על צרה שיכולים אחרים לבא ולסייע להציל ממנה, אז ודאי צועקים גם - ולא גם אלא תחילה - לקדוש ברוך הוא, שהוא ישועתנו באמת. אי בעית אימא, אין פנים לצעוק לבשר ודם תוך התעלמות חס ושלום מיוצרנו; ואי בעית אימא שם צעקה אחד הוא, ומתוך שהותרה וכבר מפלחת היא את אוויר השבת, תהדהד ותושמע אף לשמיים.

לפיכך, על ספינה מטרפת ועיר שהקיפוח נרדף צועקים בתפילה בשבת, כמו שצועקים, להבדיל, לבני תמותה. ואילו על דבר, וחיה משולחת שעוד לא יצאה מיערה לרדוף בפועל, וחולה אפילו אם הוא מסוכן לבו ביום, לא יועיל לצעוק לשומעים אנושיים שיבואו, כי מה יעשו, ולכן על צרות אלו אין צועקים אף בתפילה.

מעתה, "אבל אין תוקעין אלא אם כן תקעו לקבץ את העם לעזור אותם ולהצילן" יתפרש שאם תקעו לקבץ את העם תוקעים גם דרך תפילה (או שהתקיעה לקבץ היא עצמה תיתקע דרך תפילה), ששם תקיעה אחד הוא.

אל נא תהי כמות אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו (יב, יב)

הכתוב עמום והתחבטו בו המפרשים. שמא "רחם" הוא מליצה לקבר, קרובה אל "בטן שאול" ביונה ב, ג. מצאנו להיפך את חכמינו רגילים לכנות את הרחם 'קבר', במשנה אהלות ז, ד, גמרא שבת קכט, א, נדה כא, א ועוד. "אמו" היא האדמה שבה כרוי הקבר, סוף כל האדם אך גם יולדתו, על דרך "עד שובבך אל האדמה כי ממנה לקחת" (בראשית יט, יט); "הביטו אל... מקבת בור נקרתם... אל שרה תחוללכם" (ישעיהו נא, א-ב).

ובאיוב א, כא, "ערם יצאתי מבטן אמי וערם אשוב שמה", כאשר "שמה" מוסב על "בטן אמי" אך נמליץ על קבר אדמה. אולי בהביעו "שמה" הצביע איוב מטה אל הקרקע. ושם כד, יט-כ, "ציה גם חם יגזלו מימי שלג, שאול חטאו; ישפחו רחם, מתקו רמה, עוד לא יזכר ותשבר כעץ עולה". בנטייה מקדמוני המפרשים, "חטאו" ו"ישפחו" ייגזרו כמו "מתקו" רעם, פעלים יוצאים מבנין קל תחת הפעיל. כמו ש"מימי שלג" יעבירו בחטף את ה"ציה גם חם", כך יחטיא כלומר יחסיר "שאול" מן העולם

את הרשע המתואר למעלה, ו"רחם" ישכיחו מלב כל מכריו, בעוד רק "רמה" תמצאהו מתוק. והרי "רחם" נרדף אל "שאול".

"מת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו" יתפרש אפוא: גופה שהוצאה מקברה אחר שהתחילה להירקב. אפשר שנקט הכתוב ב"רחם" המסופק בין בטן לקבר להמשיל את מרים התלויה ועומדת: חיה עדיין כפי שנולדה מיוכבד, ובכל זאת אכולה חציה צרעת כמת מזמן.

ויצעק משה אל ה' לאמר אל נא רפא נא לה (יב, יג)

פירש רש"י: "אל נא רפא נא לה - בא הכתוב ללמדך דרך ארץ, שהשואל דבר מחבירו צריך לומר שניים או שלשה דברי תחנונים ואחר כך יבקש שאלותיו. לאמר - מה תלמוד לומר? [לדעת רש"י מפי חכמינו, 'לאמר' משמע בכל מקום 'לומר לאחרים' או 'לסבב אמירה אחרת'] אמר לו, השיבני אם אתה מרפא אותה אם לאו, עד שהשיבו 'ואביה ירק ירק וגו'" (להלן, יד). רבי אלעזר בן עזריה אומר, בארבעה מקומות בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא להשיבו אם יעשה שאלותיו אם לאו: כיצא בו 'וידבר משה לפני ה' לאמר' (שמות ו, יב), מה תלמוד לומר לאמר? השיבני אם גואלם אתה אם לאו, עד שהשיבו 'עתה תראה וגו'" (שם, א); כיצא בו 'וידבר משה אל ה' לאמר, יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר' (במדבר כז, טו-טז), השיבו, 'קח לך' (שם, יח); כיצא בו 'ואתחנן אל ה' בעת ההוא לאמר' (דברים ג, כג), השיבו, 'רב לך' (שם, כו). רפא נא לה - מפני מה לא האריך משה בתפלה? שלא יהיו ישראל אומרים אחותו נתונה בצרה והוא עומד ומרבה בתפלה".

הדברים לקוחים מן הספרי על אתר כמעט כלשונם. על הדיבור השלישי יש לשאול, מה נפשו: אם ראוי היה ותועלתי להאריך בתפילה, מדוע יתרעמו ישראל, ואם ראוי היה לקצר, מדוע נצרך משה למה שיאמרו ישראל, ולמה לא קיצר מדעתו שלו? אפשר מפני שיש מאריך בתפילה מחשיבות עצמית, מפרט בקשותיו ומנמקן במתינות מתוך ביטחון שמאמצו והסברתו יעשו את תפילתו מקובלת. זהו "מאריך בתפלתו" שגינו בברכות לב, ב ושם נה, א, וראה עוד רש"י לראש השנה טז, ב ד"ה ועיון תפילה. כנגדו יש מתפלל בחטף נרצה, כעני נרעד בפתח אשר בקושי מעז למלמל מה חפצו, בוש לבקש אך אנוס כי נפשו בשאלתו. משה קיצר לרחות מעליו שום חשד שדבק בו ממידת אותו מאריך. וכבר גילה לו הקדוש ברוך הוא שלפעמים עדיף הקיצור, שכן אמר על הים, "מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו" (שמות יד, טו), וראה מכילתא דרשב"י על אתר.

"נא לה" - תפילה נוספת בפני עצמה

אולם מלבד הקושי הנזכר, אין דרכו של רש"י בחקירות הגותיות כגון זו השואפת לכמת את תפילתו של משה. שוחד אהבת הפלפול והחידוש מטה להאמין שאל נכון קשור הדיבור השלישי בקודמו.

שכן בשלש הדוגמאות שהביא רבי אלעזר בן עזריה מרחוק, הפנייה של משה אל ה' אכן מזמינה תשובה, והגון אפוא שתופיע אחריה "לאמר". האמנם יועיל בואי למלך מצרים, 'ואיך ישמעני פריעה' (שמות ו, יב)? הסכם להפקיד "איש על העדה" (במדבר כז, טז) ונקוב לי בשמו. תן רשות ש"אעפרה" (דברים ג, כה). ומצאנו עוד בקשת מענה, מפורשת, מסומנת ב"לאמר": "ויצעק משה אל ה' לאמר מה אעשה לעם הזה" (שמות יז, ד). אבל "אל נא רפא נא לה" היא תפילה שלא צפוי לה לכאורה מענה בפה, אלא אם תתקבל תתרא מרים בלי אומר. מהי אפוא התשובה ש"לאמר" כאן מזמין? לפיכך דרשו הספרי ורש"י שפלגין דיבורא:

"אֵל נָא רָפָא" היא התפילה כולה, וידוע מי זקוקה לרפואה. ואילו "נָא לָהּ" היא בקשה לעצמה, 'השיבני נָא מה לָהּ'. אגב אורחם מיישבים הספרי ורש"י גם את הכפלת "נָא", כי כל "נָא" מקדימה בקשה נפרדת.

מעתה, "מפני מה לא האריך משה בתפלה" יתפרש, מדוע לא הוסיף משה אפילו מושא, לָהּ, אל התפילה, אלא צמצמה במילה אחת, "רָפָא". שהרי "לָהּ" שהזכיר בסיפא הייתה בקשה אחרת שאף היא בוטאה במילה יחידה.

וניתן הטעם, "שלא יהיו ישראל אומרים אחותו נתונה בצרה והוא עומד ומרבה בתפלה". נאמר על משה "וַיִּצְעַק", בקול רם, וישראל שומעים. אילו שמעו אותו צועק, "אֵל נָא רָפָא נָא לָהּ, ועוד השיבני נָא מה ייעשה לָהּ, היו מתלוננים שמשה מוסיף בקשה מיותרת שלא תועיל לאחותו הנתונה בצרה, ובמקום לפנות לרפואתה או לסיים תפילתו כדי להניח לקדוש ברוך הוא שיענה לה, מבקש משה על עצמו ועל כבודו. לפיכך ניסח משה תפילתו שתשתמע לסובבים כאילו בקשה יחידה היא, כולה לרפואת מרים, אף שלפי האמת היו בה שתי משאלות מאת ה'.

דיבורו הראשון של רש"י בא ליישב מדוע הזכיר כאן הכתוב את לשון הצעקה של משה, בעוד בשאר מקומות מוזכרת צעקה בסתם ומתבאר מן ההקשר על מה צעק: "וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל ה' עַל דָּבַר הַצִּפְרָדִּים" (שמות ח, ח); "וַיִּצְעַק אֶל ה' וַיֹּרְהוּ ה' עֵץ" (שם טו, כה); "וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל ה' וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ" (למעלה יא, ב). אלא, "בא הכתוב" כאן "ללמדך דרך ארץ". ועדיין "ואחר כן יבקש שאלותיו" נראה שפת יתר, כי כבר נודע שמדובר ב"שואל דבר מחבירו" ובאופן הנאות לשאול. וגם קשה הייתור מתוכו, כי הלא "נָא" שנייה באה לכאורה תוך הבקשה ולא לפניה. אלא, אף היא מקדימה כאמור בקשה משלה, "לָהּ". לפיכך נקט רש"י "שניים או שלשה דברי תחנונים", היינו "אֵל" ו"נָא" שהם שניים שהקדימו את פשוטה של התפלה אשר לא הכילה אלא בקשה אחת, או גם "נָא" שנייה, שהיא דבר תחנונים שלישי, לפי הדרש ש"לָהּ" היא בקשה חדשה הבאה אחר שלשתם.

רש"י נהג אפוא עם קוראיו כמו שנהג משה עם שומעיו: הניח לתמימים להבין ש"אֵל נָא רָפָא נָא לָהּ" היא תפילה אחידה קצרה, בעוד דווקנים יבחינו שהן שתי תפילות מקוצרות עוד יותר.

עוד על אודות פירושים מקובלים (המשך מגל' 20)

"לֹא תִסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצַל אֵלָיָה מֵעַם אֲדֹנָיו"

כזכור קובע רמב"ם שכל מצוה ניתנה עם פירושה, ולא תימצא מחלוקת בין חכמינו מהו הפירוש המקובל או אם דבר פלוני מקובל ממש או לא. והנה בגיטין מה, א מחלוקת מרובעת לכאורה על פשרו היסודי של "לֹא תִסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצַל אֵלָיָה מֵעַם אֲדֹנָיו" (דברים כג, טז), איזהו ה"עֶבֶד" ומי "אֲדֹנָיו". לפי תנא אלמוני בברייתא שם מדובר ב"עובד כוכבים", אשר ככל אילין נפשו הייתה כבולה ל"אֲדֹנָיו" האליל, ועתה הוא "קיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים". נצטוונו להניח לו לשבת בארצנו בל נגרשנו מבינינו להחזירו אל אלילותו. לדעת רבי יאשיה "במזכר עבדו לחוצה לארץ הכתוב מדבר", והוזהרנו פן נקיים את המזכר ונסגיר את העבד ל"אֲדֹנָיו" הלוקח אשר חוץ לארץ, אלא יצא העבד לחירות. רבי אחי ברבי יאשיה אומר, "בעבד שברח מחוץ לארץ הכתוב מדבר", ואין להשיבו אל מוצאו ואדונו. ולרבי "בלוקח עבד

על מנת לשחררו הכתוב מדבר", שכתב לו בשטר בעודו של ראשון, "לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו" (יבמות צג, ב, וקידושין סג, א). אם התחרט הלוקח, "אֲדֹנָיו" החדש, כופים אותו שלא ישתעבד בו.

אך מסתבר לפי רמב"ם שאפילו פה לא נחלקו באשר לפירוש העיקרי. "לֹא תִסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצַל אֵלָיָה מֵעַם אֲדֹנָיו" משמעו בלי ספק שלא להחזיר עבד אל אדונו שהוא ברח ממנו. אין מדובר בעבד שברח מאדונו הישראלי הדר בארץ ישראל, אלא שברח מחוץ לארץ. שהרי פונה הפרשה לא אל יחיד אלא לעם בכללותו, כבפסוק הבא, "עַמָּךְ יֵשֵׁב בְּקִרְבָּךְ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב לוֹ לֹא תוֹנְנֵהוּ", ולפיכך "אֵלָיָה" משמע 'אל ארצך'.

הברייתא הלומדת מאותו מקרא לקבל "עובד כוכבים" מעממי כנען "שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה אינה מכחישה ש"עֶבֶד" הוא המשועבד למלאכה "וְאֲדֹנָיו" הוא רבו, אך היא בונה או סומכת הלכה נוספת על מדרש שלפיו "עֶבֶד" הוא עובד "וְאֲדֹנָיו" הוא הנעבד המדומה. ר' יאשיה המעמיד את הכתוב "במזכר עבדו לחוצה לארץ", היפך כיוון תנועת העבד לפשוטו, בא רק לסמוך את דין המשנה ש"יצא" העבד "בן חורין" (גיטין מג, ב), קנס משום "איסורא דרבנן" (ראה שם בגמרא מד, א). כל שכן רבי שלדעתו "בלוקח עבד על מנת לשחררו הכתוב מדבר", ללמד דרך אסמכתא שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ולפיכך משוחרר העבד מאליו עם לקיחתו וכבר אסור להסגירו משום "לֹא תִנְגֹּב" (שמות כ, יג), בלי להזדקק למצוה מיוחדת.

אבל כולם נדרשו לאותו קושי, הייתור לכאורה של "אֵל אֲדֹנָיו" או של "מֵעַם אֲדֹנָיו", שכן יכול היה להיכתב, 'לא תסגיר עבד אשר יינצל אליך מעם אדוניו', או 'לא תסגיר אל אדוניו עבד אשר יינצל אליך'. וכולם מצאו רמז לעבד שני מלבד הבורח מחו"ל, שאף אותו אין להסגיר, אם לאלוהיו, אם לקונוהו שבחוץ לארץ או אפילו לרבו שמכרו, אם לזה המבקש להעבידו אחרי שכבר התנה לשחררו.

אף לרבי אחי ברבי יאשיה, שלדעתו "בעבד שברח מחוץ לארץ הכתוב מדבר", כפשוטו של מקרא, רומז הכתוב למעשה אל שני עבדים. אלמלא הייתור לא היינו מצילים אלא עבד שברח אל ארצנו מרבו עובד הכוכבים. קא משמע לן שאפילו אם רבו ישראל אל תסגירנו (ראה רש"י לדברים על אתר). כך הלכה ולפיכך פסק רמב"ם בהלכות עבדים ח, י: "עבד שברח מחוצה לארץ לארץ אין מחזירין לו לעבדות, ועליו נאמר 'לֹא תִסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו'. ואומר לרבו שיכתוב לו גט שחרור ויכתוב לו שטר חוב בדמיו עד שתשיג ידו ויתן לו. ואם לא רצה האדון לשחררו מפקיעין בית דין שיעבודו מעליו וילך לו".

אבל יש להסתפק אם הפירוש המקובל מצומצם לרבו נכרי בעוד רבי אחי ברבי יאשיה דורש מן הייתור הלכה חדשה ברבו ישראל, או שלפירוש המקובל מצילים כל עבד שברח מחוץ לארץ, ולא בא רבי אחי ברבי יאשיה אלא לקבוע שהייתור מתכלכל גם בלי לרבות עבדים אחרים שלפשוטו של מקרא אין עסק בהם. ראה איך טשטש רמב"ם את לשונו מבלי לגלות מיהו האדון, תוך הסגרה בלחישת שלמעשה נוהגת ההלכה אפילו באדון ישראלי, אשר רק הוא הכותב "גט שחרור" והזכאי ש"יכתוב לו" העבד "שטר חוב בדמיו".