

בן ציון רוזנפלד

דרכי הפרשנות של רש"י לתורה וייחודם על פי פירושו לבראשית א, א

מבוא ומטרות

פירוש רש"י לפסוק הראשון בתורה, בראשית א, א, ידוע והוזכר לא מעט במחקר. עם זאת, לרוב נידון רק חלקו הראשון, רק לאחרונה נוספו דיונים על פירוש הפסוק כולו, והנושא טרם מוצה.¹ הדיון הנוכחי יעסוק בפירוש לפסוק כולו, ומטרתו להציע דרך אחרת בפירוש הפסוק הראשון, בזיקתו לכל פירוש רש"י לתורה, ובהיותו גם מעין מבוא מתודולוגי ייחודי לתורה. כן יידונו היסודות שעליהם נבנה פירושו של רש"י לפסוק הראשון, מבנהו הכללי, וייחודו של כל חלק בו, בעיות נוסח ורקעו ההיסטורי של הפירוש. אף יידונו מילים ייחודיות שרש"י השתמש בהן, והן מילים מנחות בפירושו לכל התורה.

יתר על כן, תוצע אבחנה בסיסית בין פירוש רש"י לתורה, שהוא מרכזי יותר, לבין פירושו לספרי הנ"ך. בהתאם לכך יובא לרוב סיוע ענייני או השוואה מכל דברי רש"י על התורה, ואילו פירושו לנ"ך ולתלמוד יובאו רק בהקשרים מיוחדים. אף זאת ראוי לציין כבר עתה, כי סקירה מקיפה של פירוש רש"י לתורה ולמקרא כולו מלמדת כי פירושו לפסוק הראשון בתורה ומרכיביו הם ייחודיים, ואין דומה להם בפירושו לתורה ולמקרא כולו.

פירוש הפסוק הראשון נחלק לשלושה חלקים. לכל אחד מהם רעיון ייחודי, וביניהם מילים המסמנות הפרדה זו. רש"י מבסס את עיקר פירושו על דרשות

1 בכמה מחקרים עדכניים נידון הפסוק כולו. ראו: R.A. Harris, "Rashi's Introductions to His Biblical Commentaries", בתוך: מ' בר-אשר, נ' ואזנה, ע' טוב וד' רום-שילוני (עורכים), ש"י לשרה יפת: מחקרים במקרא, בפרשנותו ובלשונו, ירושלים תשס"ח, חלק אנגלי, עמ' *227. בהרחבה: י"ר גרסון, "רש"י לבראשית א, א – דוגמה לפולמוס אנטי-נוצרי חריף בפירושו לתורה", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כא (תשע"ב), עמ' 177–217, הרואה בפירוש כולו תגובה אנטי נוצרית; א' זאנד, "האם מקדם רש"י בפירושו לבראשית א, א ערכים אוניברסליים למקרא כולו?", י' ברקאי, ח' גזיאל, מ' זלקין, ל"ר חרל"פ, ש' קוגוט (עורכים), זכר לאברהם – אסופת מאמרים ביהדות ובחינוך לזכר ד"ר אברהם זלקין, ירושלים תש"פ, עמ' 83–112, בעיקר עמ' 83, 89–94, המסב את דברי רש"י לכיוון רעיוני אוניברסלי.

חז"ל, אך עם שינויים בהתאם למטרותיו.² עתה יידונו בנפרד כל אחד משלושת החלקים, משמעותו הפרשנית ומקומו בפרשנות הפסוק הראשון, וכן הזיקה ביניהם, ולאחר מכן יובהר הרקע ההיסטורי ותרומתו להבנת פירוש הפסוק.

חלק ראשון – מבוא כללי לתורה: הזכות על ארץ ישראל

רש"י, בראשית א, א: ³

בראשית ברא אלהים. אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החדש הזה לכם" (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהלים קיא ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים; אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

החלק הראשון הוא פתיח כללי אף שנכתב אחרי המילה בראשית (או בראשית ברא, או בראשית ברא אלהים).⁴ הוא אינו מפרש את המילה הראשונה או גם

2 ראו הערה קודמת. לסיכום המחקר ביחס רש"י למקורותיו בחז"ל, ראו: גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 194–201. א' גרוסמן, "פולמוס דתי ומגמה חינוכית בפירוש רש"י לתורה", בתוך: מ' ארנד ואחרים (עורכים), פרקי נחמה, ספר זיכרון לנחמה ליבוביץ, ירושלים תשס"א, עמ' 187–205.

3 נוסח דברי רש"י הוא על פי מ' כהן (מהדיר), מקראות גדולות – הכתר: מהדורת יסוד חדשה, ההדרה מדעית על פי כתבי יד עתיקים, בר אילן, רמת גן תשס"ב, ספר בראשית, עמ' 2 (להלן, מהדורת הכתר). נוסח פירוש רש"י שם מבוסס על כתב יד פרמה, ספריית הפאלאטינה, 3024 (אוסף די רוסי 181). השימוש בנוסח הכתר כאן נועד להקל על עקביות הציטוטים מפירושי רש"י לתורה, וכן עקב היותו מהדורה מדעית שעם כל קשיי הנוסח של רש"י מצוי בו נוסח טוב יחסית. עם זאת, נבדקו כתבי יד רבים ובעיקר החשובים שבהם, והם יצוטטו בהמשך לעת הצורך. בהקשר לפירוש רש"י על הפסוק הראשון מעלה בדיקת כתבי היד הטובים כי אין בהם שינויים מהותיים לפסוק זה, וכמה שינויים במילים יידונו להלן במקומם. כתב יד ליפציג 1, ספריית האוניברסיטה (B.H. fol. 1), החשוב במיוחד מתחיל רק בבראשית א, כד. וראו: גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים (שם), עמ' 182–215; על הטקסט של רש"י ופירושו, שם, עמ' 193–201; י' מאורי, "נוסח פירוש רש"י לתורה – מצב המחקר", בתוך: א' גרוסמן ושי יפת (עורכים), רש"י – דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט, עמ' 63–97. על מהדורת מ' כהן, שם, עמ' 74–76, 90–91; על בעיית ה- urtext, שם, עמ' 91–97.

4 המשותף לכל כתבי היד הוא שפירוש רש"י מתחיל לאחר המילה "בראשית" או עם מילים נוספות, ולא לפני, כפתיחה שהיא כמבוא. אך יש שינויים קלים בציוטט מהפסוק, כגון בנוסח הכתר: בראשית ברא אלהים, וכן בפירוש הרמב"ן על התורה. אך בכתבי יד אחרים, ובהם קבוצת הביקורת של כתבי היד במהדורת הכתר, יש שינויים. לעיתים נרשם:

את המשך הפסוק הראשון, אלא עוסק בשאלה כללית ובתשובתה. אין זה אפוא מבוא מסודר המופיע לפני הפירוש, וכך נהגו בצפון צרפת בימי הביניים לא לפתוח במבוא, בשונה מספרד ומהמזרח המוסלמי.⁵ קטע זה ייקרא להלן: הפתיח הראשון, או בקיצורו: הפתיח. שני חלקיו – השאלה והתשובה – לקוחים משני מדרשי אגדה שונים של חז"ל: בראשית רבה ותנחומא מהדורת בובר. השאלה ברש"י ניטלה מהתנחומא והתשובה מבראשית רבה.⁶ השאלה: במדרש תנחומא, בראשית סימן יא (מהדורת בובר, עמ' 7): "אמר ר' יצחק: לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחודש הזה לכם. ולמה כתב מבראשית?".

גם רש"י פתח את פירושו לתורה באותה שאלה, בשינויים ובמעט תוספת: "אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החדש הזה לכם' (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית?". סגנון הפתיחה של רש"י: "אמר רבי יצחק", ציטוט שם של חכם, הוא נדיר בפירוש התורה.⁷ כן שינה רש"י בפירושו כמה דברים מהטקסט המדרשי:

- 5 בראשית ברא, כגון כתב יד מינכן 5 וכתב יד פריס Ms. hebr. 48. לעיתים מופיעה רק המילה בראשית, כגון: כתב יד ויימר 651/2, כתב יד ניו יורק-אוניברסיטת קולומביה (X-893.1BC So 42), מהמאה השלוש-עשרה, וכן במהדורת א' ברלינר, רש"י על התורה – הוא פירוש רבנו שלמה ב"ר יצחק, מהדורא תנינא, פראנקפורט א.מ.: "קויפמאן, תרס"ה, עמ' 1 ובעקבותיו, במהדורת ח"ד שעוועל, פירושי רש"י על התורה, ירושלים תשמ"ו, עמ' א. ראו: Harris, "Rashi's Introductions to His Biblical Commentaries", pp. 219*–241*, לעיל, הערה 1; ע' ויזל, "למי מיען רש"י את פירושו למקרא?", בית מקרא נב (תשס"ז), עמ' 154 ובהערה 48.
- 6 קיים קטע מדרשי נוסף הדומה לשני המדרשים ומשלב את שאלותיהם, ותשובתו שונה. רש"י לא עשה בו שימוש כאן בפתיחה לפירושו לתורה, ולכן אינו נידון כאן. שיר השירים רבה א, ב (דונסקי, סימן כט): "הביאני המלך חדריו, ר' ינאי אמר: לא היתה התורה צריכה להידרש אלא מהחודש הזה לכם. ומפני מה גילה הקב"ה לישראל מה ביום ראשון ומה ביום שני עד יום ששי? בזכות שאמרו: 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד), מיד גילה להם".
- 7 רש"י כתב פעם אחת נוספת בלבד בסגנון דומה, וגם שם כדי להדגיש רעיון ייחודי תקיף על כוחו של האל לעומת חולשת האדם. בפירושו לבראשית לו, כ: "ונראה מה יהיו חלמתיו – א"ר יצחק מקרא זה אומר דרשני. רוח הקדש אומרת כן. הם אמרו נהרגהו. והכת' (וב) מסיים, ונראה דבר מי יקום, או שלכם או שלי. ואי אפשר שיאמרו הם, ונראה מה יהיו, מכיון שיהרגוהו בטלו חלמותיו" (כך בכתב יד ליפציג 1). גם מקור זה הוא מתנחומא, וישב יג, מהדו' בובר, עמ' 183–184. רבי יצחק קבע כי הפסוק מצריך התייחסות מיוחדת, המקרא אומר "דרשני", כביכול, מבקש לא להסתפק בפשוטו. ואכן, זו דרשה רעיונית תקיפה: "רוח הקדש אומרת כן", האל כביכול מראה לאדם, כי יש לו תכניות אך הן לא

במקום "לכתוב" ובהמשך "כתב" שבמדרש, כתב "להתחיל" ובהמשך "פתח". כך חידד את המסר הפרשני של שאלת ייתור ספר בראשית וספר שמות, עד תחילת פרק יב. לכן הוסיף הסבר על שאלת המדרש בדבר הצורך להתחיל ב"החדש הזה לכם", לפי: "שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל". ניסוח זה אינו ידוע ממקורות חז"ל ועד לרש"י, והוא הראשון שניסח כך היגד זה.

ממקורות חז"ל משתמע כי האמירה בשמות יב, ב "החדש הזה לכם ראש חדשים" היא מצווה שהטיל האל על ישראל לערוך לוח חודשי ושנתי, הוא הלוח העברי. הלוח כולל את מצוות קידוש החודש של הירח ואת עיבור השנה.⁸ אמנם קריאה ראשונית ופשוטה בתורה אינה מוכיחה שזו מצווה, אלא זהו פסוק מבוא לפסוק הבא האומר כי העם נצטוו לקחת קרבן פסח ולאוכלו בליל חמישה עשר בניסן. אלא שחכמים ראו בפסוק זה מצווה בפני עצמה, וכך יוצא שהיא המצווה הראשונה שהצטוו עליה ישראל כעם וקרבן פסח שנייה לה. רש"י הוסיף ניסוח המסביר את גישת חז"ל במילים: "שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל", כעם.⁹ אך החידוש ברש"י אינו רק הניסוח, אלא שזהו גיבוש התפיסה הרעיונית המצויה בחז"ל והפיכתה ליסוד הלכתי מוגדר. הציווי הראשון לישראל כעם יוצר שני חלקים בתורה, הראשון מבראשית א, א ועד שמות יב, ב, והחלק השני, העיקרי, הוא מכאן ועד סוף התורה, כי הוא החלק המשפטי שניתן לישראל כעם.¹⁰

- יתקיימו. במקביל, בפתיח כאן, "אמר רבי יצחק", אותו חכם מאותו מקור בתנחומא, סבור כי פתיחת התורה מבקשת להציג רעיון ייחודי ומרכזי שקבעו האל ביחס לאדם.
- 8 ראו למשל מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא פסחא, פרשה א, מהדורת הורוויץ, עמ' 6-7; מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, יב, א-ב, מהדורת מלמד-אפשטיין, עמ' 8-9. וראו גם: תוספתא, ראש השנה א, ג; שם, מגילה ג, ד; ירושלמי, ראש השנה א, ו (נו ע"ב); בבלי, ברכות י ע"ב; ראש השנה ז ע"א, כ ע"א, כב ע"א, כה ע"ב; מנחות כט ע"א.
- 9 כבר בדור שאחרי רש"י תהו בעלי התוספות, הדר זקנים והחזקוני: הרי קדמו שבע מצוות וברית מילה וגיד הנשה למצוות קידוש החודש. הם השיבו כי רש"י סבור כי היא ראשונה למצוות שהצטוו ישראל כעם.
- 10 רש"י מזכיר את המצווה הראשונה שהצטוו ישראל כעם במקומו בפירושו לשמות יב, א. עם זאת רש"י בבראשית כד, ב אומר: "והמילה היתה מצוה ראשונה" שניתנה לאברהם, כפרט. אף קיימת אבחנה בשימוש במילה "מצוה" בפירוש רש"י לתורה בין לפני הפסוק בשמות יב, א ואחרי. לפני כן, יש למילה "מצוה" כמה משמעויות שעיקרן חובה המוטלת על מישהו מסוים ועליו לקיימה או שהוא מקיימה, פרט או רבים. מכאן ואילך המילה משמשת במשמעות של חוק לכל ישראל. בסך הכול נזכרת בתורה המילה "מצוה" לנטיותיה השונות 148 פעם. לפי רש"י יוצא שהמצוות המחייבות את ישראל הן מיציאת מצרים ולא ממתן תורה בסיני. לכן מסביר רש"י בשמות כד, ג-ד, ז, שגם במרה קיבלו כמה מצוות, ובסיני באה ההשלמה.

השאלה ממדרש תנחומא היא אפוא "שאלה רחבה" ביותר העוסקת בבעיה שאינה קשורה ישירות למעשה הבריאה, אלא לכל ספר בראשית ולתחילת ספר שמות עד יציאת מצרים.¹¹

עיון בשאלה בבראשית רבה מגלה כי שם השאלה מצומצמת: "רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתח: 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים' (תהלים קיא, ו). מה טעם גילה הקב"ה לישראל מה שנברא ביום הראשון ומה שנברא ביום השני?" (בראשית רבה א, ב, מהדורת אלבק, עמ' 4–5).¹²

החכם פתח בפסוק, "כח מעשיו", המגלם בתוכו את הרעיון הנאמר בהמשך. הוא הובא לפני השאלה ולא לפני התשובה, בניגוד לתנחומא ולרש"י, שבהם הפסוק הוא חלק מהתשובה. הפסוק הפותח מבטא את רעיון הנושא הנדרש מהפסוק העוסק בכוח מעשי האל בבריאה. על כך באה השאלה במדרש בהטעמה של "מה טעם", מה התועלת בגילוי מעשי הבריאה בשני הימים הראשונים שהם מגלים את בריאת העולם יש מאין ואת עיצובה הראשוני. נראה כי אין הכוונה רק לשני הימים הראשונים, אלא כאילו נאמר ביום הראשון והשני וכו' גם יתר הימים. השאלה מבטאת אם כן רעיון מוגבל מאוד המצומצם לפרק א בספר בראשית, ואפשר לכנותה: "השאלה המצומצמת", מדוע יש צורך לפתוח את התורה בפרק א בספר בראשית המתאר את מעשי הבריאה שאין האדם מבינם? השאלה במדרש זה אינה זו ששאלו התנחומא או רש"י. רש"י בעקבות התנחומא שאל את השאלה הרחבה של ייתור ספר שלם בתורה ועוד י"א פרקים מהספר השני. אם כן, לא רק מעשה הבריאה העסיק את רש"י אלא נושא אחר לחלוטין: התורה כספר חוקים. היא עוסקת בנושאים משפטיים, מצוות מעשיות, המתחילות ב"החדש הזה לכם", וכל מה שלפני כן עוסק בהיסטוריה של פרק הזמן מהבריאה עד יציאת מצרים. משמע, לרש"י יש כיוון פרשני ברור שהנחתו היא כי התורה היא ספר חוקים – מעין הנומוס פטריאוס היווני.¹³

11 הרעיון בשאלת ר' יצחק בתנחומא, ולמעשה גם תשובת התנחומא המובאת להלן, קדם הרבה לחכם תלמודי זה. בשאלה ובתשובה זו דן בן מחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה, פילון האלכסנדרוני, חיי משה, ספר שני, 46–52, ובהערה 60, מהדורת סוזן-נטף, עמ' 281–282.

12 כך הנוסח גם בכתב יד ותיקן 60, מהדורת מקור, ירושלים 1972, עמ' 1, גם בהמשך בתשובה.

13 הנוצר אצל אריסטו, פוליטיקה ב 93–95. ראו גם יוספוס, קדמוניות היהודים יב 151; יד 235, 242; שם, טו 281, יז 149, יח 184, וראו על חוקי האבות בכתביו: C.H. Rengstorff, *The Complete Concordance to Flavius Josephus*, second edition, Leiden: Brill, 2002, 3: 358–360; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of*

אך "השאלה הרחבה" לפי רש"י בעייתית. כיצד אפשר להניח כי סיפורי ספר בראשית מהבריאה עד סף היציאה ממצרים בספר שמות פרק יב מיותרים? הרי הם עוסקים ביסודות האמונה היהודית, באל האחד ובהשתלשלות הרעיון ותולדות נושאו עד סף יציאתם ממצרים. ואכן הרמב"ן, פרשן תורה מרכזי, בן המאה הי"ג, פתח את פירושו לתורה בדברי רש"י אלה והקשה זאת מיד, כי הבין היטב את הקושי ב"שאלה הרחבה" של רש"י. הרמב"ן, אינו מקבל את הסבר רש"י, אך מוסיף, באילוץ מה, כי רש"י יכול היה לענות על שאלה זו. לפי רש"י, את יסוד האמונה בבריאה ניתן ללמוד מאזכורו בעשרת הדברות, ולהסבירו בעל פה בהרחבה כמסורת שתעבור בין יחידים מדור לדור.¹⁴ מכל מקום, שאלת מדרש בראשית רבה אינה כרש"י שהלך בעקבות התנחומא.

לעומת זאת, רש"י בתשובתו משתמש דווקא בתשובת בראשית רבה שם, ולא בתשובת התנחומא, ואף ניסוחו הוא בעקבות מדרש זה עם שינויים. כך התשובה בבראשית רבה:

מפני אומות העולם שלא יהיו מונים את ישראל, ואומרים להם: הלוא אומה של קְּזוּזוֹת אתם, וישראל משיבים אותם ואומרים להם: ואתם, הלוא בזוזה היא בידכם! הלא: "כפתורים היוצאים מכפתור השמידום וישבו תחתם" (דברים ב, כג)! העולם ומלואו של הקב"ה, כשרצה נתנה לכם, וכשרצה נטלה מכם ונתנה לנו. זהו שכתוב: "לתת להם נחלת גוים" – הגיד להם את כל הדורות.

המדרש עונה שגילוי מעשה הבריאה נועד כלפי אומות העולם, לומר להם כי הקב"ה ברא את העולם והוא נותן לעמים ארצות שישבו בהן.¹⁵ כן עשה גם ביחס

Jesus Christ (175 B.C.- A.D. 135), rev. ed. G. Vermes et al. (eds.), vol. II, Edinburgh, Scotland: T & T Clark, 1979, 320–321, 324.

14 הרמב"ן על התורה (מהדורת הכתר): "[...] ויספיק לאנשי התורה בלעדי הכתובים האלה, ויאמינו בכלל בנוכח להם בעשרת הדברות (שמות כ, יא) כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בס וינח ביום השביעי, ותישאר הידיעה ליחידים שבהם הלכה למשה מסיני". למעשה כבר הרשב"ם, נכדו של רש"י, בפירושו לפסוק הראשון בתורה הציע קישור זה. וראו עוד: I. Marcus, "Rashi's Historiosophy in the Introductions to His Bible Commentaries," *REJ* 157 (1998): 47–55, esp. 50–53.

15 הרעיון הכללי שהמדרש, ובעקבותיו רש"י, מדגישים כאן, הוא שהאל הוא המנחיל את הארצות לעמים השונים וזאת בהשראת דברי ירמיהו כז ה בשם האל: "אנכי עשיתי את הארץ (– העולם) [...] ונתתיה לאשר ישר בעיניי". ירמיהו אמר זאת כנגד יועצים של המלך צדקיהו שרצו למרוד בנבוכדנאצר מלך בבל. הנביא השתדל למנוע זאת באמרו כי האל בורא העולם נתן לעמים את ארצותיהם, ועתה השליט את נבוכדנאצר על הארצות ומי

לארץ ישראל שלקחה מעם אחד והעביר לעם אחר עד שבאו ישראל ונתן להם את הזכות המשפטית על ארץ ישראל. לכן אין לעמים טענות בעניין זה כלפי ישראל. משמע, תיאור מעשה הבריאה וכן המשך תיאור השתלשלות הדורות עד יציאת מצרים, משרת את צידוק טיעון עם ישראל כלפי אומות העולם. הרעיון הוא כי מטרת כתיבת כל החלק הסיפורי-רעיוני בתורה נועד להדגיש רעיון משפטי בסיסי אחד: האל ברא את העולם והוא נתן לישראל זכות משפטית על ארץ ישראל. כך גם תשובת רש"י:

משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהלים קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים; אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו.

רש"י העביר לתשובה את הפסוק "כח מעשיו" כמו בתנחומא. אך המשך התשובה הוא מדברי מדרש בראשית רבה מעט בקצרה, בהכללה ובמילים יותר ממוקדות. כגון, המילה "בזוזות" שבמדרש, הוחלפה ברש"י במילה "לסטים". רש"י הוסיף "שכבשתם ארצות שבעה גוים" ובוזה הגדיר מי הם האומות שישראל ירשו. לעומת זאת, הוא קיצר את הדיון בין האומות לישראל, כן קיצר בחלק האחרון של תשובת ישראל לאומות, והשמיט את הסיומת של הקישור החוזר לפסוק במדרש "לתת להם נחלת גוים", ואת סיומה הפרשני: "הגיד להם את כל הדורות". הקיצורים מסמנים כי מגמת רש"י כלפי ישראל פנימה ולא כלפי האומות, לחזק את טיעונם כי הם עם האל ומכוחו הם עונים לאומות. לכן גם העביר את הפסוק מתהלים לתשובה, כי "הגיד לעמו – לתת להם". אך

שימרוד יגלה מארצו, גם היהודים [...] מעל אדמתכם, והדחתי אתכם ואבדתם" (שם שם, ו). אך מי שיקבל את עול מלך בבל [...] ועבדו, והנחתי על אדמתו (שם שם, יא). לכן "הביאו צואריכם בעל מלך בבל ועבדו עמו וחיו (- על אדמתכם, שם, יב). משמע, אם לא ימרדו, יישארו לחיות על אדמתם כממלכה וסאלית תחת עול בבל. ואף אם ימרדו "בבלה יבאו ושמה יהיו, עד יום פקדי אתם נאם ה', והעליתים והשיבתים אל המקום הזה" (שם, שם כב). מכאן כי המדרש, ובעקבותיו רש"י, יכלו להשתמש במקור זה כחיזוק לרעיון של כח האל בחלוקת הארצות התואם לרעיון כי יהודה היא אדמת היהודים גם אם הם יגלו. לפירוש הפרק, ראו למשל: W. L. Holladay, *Jeremiah 2*, Minneapolis: Fortress Press, 1989, 114–124; G.L. Keown, P.J. Scalise, T.G. Smothers, *Jeremiah 26–52*, Word Biblical Commentary, Dallas/Texas, Word Books, 1995, 49–50; W. McKane, *Jeremiah*, vol. 2, ICC, Edinburgh; T&T Clark, 1996, 686–708, esp. 687–688.

למרות השינויים הדבר בולט שהרעיון ועיקר ניסוחו נטולים ממדרש בראשית רבה.¹⁶

לפי רש"י גם הסבר הפסוק בתהלים הוא קרוב לפשט הענייני: "כח מעשיו", הוא כל החלק הסיפורי בתורה, "הגיד לעמו" – הביאו בתורה, על מנת לבסס את הטיעון של הזכות המשפטית – "לתת להם נחלת גוים", כי האל קובע את הזכות המשפטית. משמע, רש"י פתח את פירושו לתורה במבוא עקרוני מובנה העושה שימוש בשני מדרשי חז"ל שהותאמו בשינויים לרעיון שרצה לבסס. כן משתמע כי רש"י לא חזר בו בתשובתו ואף מחזק את גישתו שהתורה היא ספר חוקים ולא סיפורים. כל המניע לסיפור הארוך בתורה של ספר בראשית ו"א פרקי ספר שמות נועד להוכיח כי האל שברא את העולם נתן לישראל את הארץ, ולולי כן לא היה צורך בכל החלק הסיפורי על אף חשיבותו הרבה. סיפורי התורה נועדו לשרת את החוק ולהסבירו.

הצגת גישה זו כבר בפתיח לפירוש התורה יוצרת גם אבחנה מהותית בין התורה לספרי הנביאים והכתובים. התורה היא החוק, ניתנה מאת האל, ומצויים בה גם רעיונות היסוד של הדת, והנביאים הם ספרי מוסר רעיוניים הנשענים על חוק התורה ומפרשים את רעיונותיה. רש"י מפרש גם את ספרי הנביאים והכתובים, אך בשינויים שהתחייבו מאופיים השונה מהתורה. המילה "תורה" כאן ובכל פירוש רש"י לתורה משמעה חמשת החומשים. המילה תורה נזכרת 223 פעם בפירוש רש"י לתורה, וברוב המוחלט של המופעים ניתן להוכיח

16 ברלינר, רש"י על התורה, עמ' 424, סבר כי מקורו של רש"י הוא רק התנחומא (ולא הזכיר את בראשית רבה). זאת, כי קישר את דברי רש"י כאן לדבריו בפירושו לספר תהלים על אותו פסוק המצוטט גם כאן. וכך אומר רש"י, תהלים קיא, ו: "כח מעשיו הגיד לעמו – כשנתן להם נחלת גוים הודיעם כחו וגבורתו, ומדרש תנחומא כתב לישראל מעשה בראשית להודיעם שהארץ שלו ובידו להושיב בה כל מי שירצה ולעקור אלו ולהושיב אחרים שלא יוכלו האומות לומר לישראל גזלנים אתם שכבשתם ארץ שבעה גוים". (וראו: M.I. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden, Boston: Brill, 2004, 655). מדרש תנחומא זה הוא תקציר של השאלה והתשובה בבראשית רבה ולא של התנחומא בבראשית. ברלינר הסתמך על דברי רש"י בתהלים המזכיר במפורש את "מדרש תנחומא", והחיל את זה גם על דברי רש"י בפתיח לתורה. אך אין קטע כזה בתנחומא בבראשית, וסגנון רש"י בבראשית, ודאי בשאלה, אינו דומה לדבריו בתהלים. ועוד זאת, לא ידוע קטע כזה בתנחומא, אלא אם כן נניח שאולי היה חלק מדרשת תנחומא שאבדה, או שרש"י עיבד בתהלים את דרשתו בצורה שונה. לכן קשה לקבל את דברי ברלינר, ובעקבותיו גם אחרים, כי התנחומא על בראשית והקטע מתהלים שמקורו לא ידוע, הם בלבד ולא בראשית רבה, מקורותיו של רש"י הראשון על התורה. כך למשל Marcus, *Rashi's Historiosophy in the Introductions to His Bible Commentaries*, 47–55. כבר הרמב"ן בתחילת פירושו לתורה, הביא את המדרש מבראשית רבה כמקור לרש"י.

כי הם מתייחסים לחמשת הספרים ולא לני"ך.¹⁷ יתר על כן, רש"י נסמך על מסורת חז"ל שהבחינה בין התפקיד המרכזי של התורה כחוק לעומת הנביאים

17 כך למשל רש"י: בראשית א, ל; שם ז, ב; יב, ו ("שבועת התורה"); יח, ה ("בתורה בנביאים ובכתובים מצינו. בתורה [...]"); שם כו, ה ("להביא תורה שבעל פה"); שם כח, יא ("יעוסק בתורה" [יעקב]); שם לג, כ; שם לה, כט ("אין מוקדם ומאוחר בתורה" [וכן: שמות יט, יא; לא, יח; ויקרא ח, ב; במדבר ט, א]); שם מט, טו; שמות ג, יב (2X); שם יב, מט ("לשאר מצות שבתורה"); שם יג, יד ("דברה תורה כנגד ארבעה בניס"); שם טו, כה ("במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין"); שם טו, כו ("כי אני ה' רופאך, זהו מדרשו. ולפי פשוטו כי אני ה' רופאך ומלמדך תורה ומצות למען תנצל מהם"); שם יח, יג ("יתרו קודם מתן תורה בא" (2X)); שם יט, ה ("ושמרתם את בריתי – שאכרות עמכם על שמירת התורה"); שם כ, א ("לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאו אדם מקבל שכר, ואם לאו אינו מקבל עליהם פורענות"); שם כ, יב ("שדברי תורה נוטריקון הם נדרשין"); שם כא, יג ("ומשל הקדמוני היא התורה, שהיא משל הקדוש ברוך הוא שהוא קדמונו של עולם"); שם כד, ד [וכן ז] ("ויכתב משה – מבראשית ועד מתן תורה, וכתב מצות שנצטוו במרה"); שם כד, י ("שמחת התורה"); שם כד, יב ("והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם – כל שש מאות ושלוש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן"); שם כה, טז ("עדות – התורה שהיא לעדות בני וביניכם, שצויתי אתכם מצות הכתובות בה"); שם ל, כ ("בתורה נאמרו כללותי"); שם לא, יח; שם לב, טז ("כל שעשועיו של הקדוש ברוך הוא בתורה"); שם לב, לב ("מספרך – מכל התורה"); שם לד, כג ("הרבה מצות בתורה נאמרו ונכפלו, ויש מהם שלש פעמים וארבע, לחייב ולענוש על מנין לאוין שבהם ועל מנין עשה שבהם"); שם לד, כז ("ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבעל פה" [ראו גם דברים ד, יד]); ויקרא יט, ב ("מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה"); שם יט, יח ("זה כלל גדול בתורה"); שם יט, לג ("תורה שנתנה מפי הגבורה"); שם כ, טו ("אמרה תורה השחת שרוף וכלה"); שם כו, ג ("הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה" [שם יד!]); שם כו, ח ("העושיין את התורה"); במדבר ז, כג ("וכנגד תורה נביאים וכתובים. שלש חמשות כנגד חמשה חומשין, וחמשת הדברות הכתובין על לוח אחד, וחמשה הכתובין על השני"); שם ח, יט ("חמשה חומשי תורה"); שם ט, ז ("וראויה היתה פרשה זו להאמר עיי משה כשאר כל התורה כולה"); שם טו, כג ("מגיד שכל המודה בעבודה זרה ככופר בכל התורה כולה ובכל מה שנתנבאו הנביאים"); דברים א, ה ("באר את התורה – בשבעים לשון פירשה להם"); שם ב, כו; שם ד, מד ("וזאת התורה – זו שהיא עתיד לסדר אחר פרשה זו"); שם יז, יט–כ ("דברי התורה – כמשמעו. ולבלתי סור מן המצוה – אפילו מצוה קלה של נביא"); שם כז, כו ("כאן כלל את כל התורה כולה וקבלוה עליהם באלה ובשבועה" [וכן להלן כח, טט]); שם ל, יד ("התורה נתנה לכם בכתב ובעל פה"); שם לא, כא; שם לב, ב ("תורה נתתי לישראל שהיא חיים לעולם"); שם שם, י ("שקבלו עליהם תורתו ומלכותו ועולו מה שלא עשו ישמעאל ועשו"), יא, מו, מז, מח; שם לג, ב, ד ("תורה – אשר צוה לנו משה"), ז, יח, יט; לד, ה, יב.

והכתובים הנקראים "דברי קבלה"¹⁸ אף כי כל שלושת חלקי המקרא נקראו "כתבי הקדש" ונחשבו כמקודשים וכספרות התורה שבכתב.¹⁹

גם בפירושו לתלמוד הבבלי, חולין קלו ע"א, אומר רש"י: "תורת משה – קרויה תורה לפי שנתנה תורה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא קבלה שקבלו מרוח הקדש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה". התורה נקראת כן כי ניתנה (– להורות) לכל הדורות. הנביאים נקראים "קבלה" כי קיבלו נבואה המייצגת דור או פרק זמן בלבד.²⁰

רש"י אף מפרש את המשמעות הלשונית של המילה תורה במובן של "הוראה", כי התורה עוסקת בהוראת הלכה ולא ברעיונות וסיפורים שאינם נקשרים למעשה.²¹ רש"י מסביר את ברכת יעקב בבראשית מט יד, "יששכר, חמור גרם" שלא כפשוטו: "סובל עול תורה כחמור חזק שמטעינין אותו משאוי

- 18 רש"י, שמות יב, לט מכנה את הנביאים "קבלה", ומצטט מירמיהו ב, ב: "הוא שמפורש בקבלה יזכרתי לך חסד נעורייך".
- 19 רש"י, שמות לא, יח: "מה כלה מתקשטת בעשרים וארבעה קשוטין, הן האמורים בספר ישעיה (ישעיה ג, יח–כד) אף תלמיד חכם צריך להיות בקי בעשרים וארבעה ספרים". וראו רש"י, במדבר ז, כג; ואבחנה חדה בפירושו לירמיהו יח, יח; רש"י לבבלי, שבת קטו ע"א (ד"ה משנה). למונח כתבי הקדש, ראו משנה, ידים ג, ה. האבחנה בין התורה לבין הני"ך חוזרת כמה פעמים בתלמוד הבבלי, ראו למשל: "דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו", אין לתלמוד דברי תורה מדברי קבלה, בעיקר לענייני הלכה, כגון, בבלי: חגיגה י ע"ב; בבא קמא ב ע"ב; חולין קלו ע"א; נידה כג ע"א. וראו גם בבלי, בבא בתרא יג ע"ב, דברי רבי יהודה במחלוקתו עם רבי מאיר. בשינויי סגנון האבחנה גם בתלמוד הירושלמי: חלה א א (נו ע"ב); יבמות ב ו, (ד ע"א) [=קידושין ג יב, (סד ע"ד)]; קידושין ד ה (סה ע"ד).
- 20 וראו עוד ברש"י: קהלת יב, ט; דברי הימים ב טו ג. בבבלי, תענית טז ע"א, אומר רש"י: "הר שיצא הוראה, הנביאים המוכיחים לישראל", התורה היא חוק והנביאים הם המוכיחים. וכן ברש"י, תענית ט ע"א: "שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים, ובכולן יש סמך למצוא מן התורה". החומש הוא יסוד וסמך לני"ך. וראו עוד רש"י, פסחים ז ע"ב ד"ה זכר לדבר; יש לציין כי אחד מבעלי התוספות הבולטים, הר"י – ר' יצחק בן שמואל (1115–1188 לערך), נינו של רש"י, ניסח בתוספות, קידושין לו ע"ב (ד"ה ממחרת) כלל מפריד בין התורה, הני"ך וחז"ל: "ולשון התורה לחוד ולשון נביאים לחוד ולשון חכמים לחוד". ניסוח זה הוא פיתוח דברי הבבלי, חולין קלו ע"ב: "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד". הר"י הוסיף גם את האבחנה בין התורה לנביאים.
- 21 כבר העיר על כך המהר"ל מפראג, גור אריה על פירוש רש"י לתורה, בראשית א, א: "אמר ר' יצחק וכו'. ב"ר (א, ב). אף על גב דאין ספור אחד בתורה שלא לצורך, אפילו יאחות לוטן תמנע' (להלן לו, כב) כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין צט ע"ב), אחר ששם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה – להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דווקא תורת משה נקרא 'תורה' (דברים לג, ד), מפני שבה כתובים המצוות. וכן פירש הרד"ק (ספר השורשים שורש י-ה [מהדורת מקצי נרדמים, טור ש]) שלשון 'תורה' הוא לשון הוראה, אם כן אין לכתוב בה רק המצוות".

כבד", סובל במובן נושא, כי עסוק כל ימיו בלימוד התורה ("ויששכי עוסק בתורה באהלים", שם, יג). לפיכך, הוא גם מורה התורה לכל אחיו, כדברי רש"י בפסוק הבא, טו: "ויהי – לכל אחיו ישראל, למס עובד – לפסוק –) "לספק", כתב יד לייפציג 1) להם הוראות של תורה וסדרי עבורין". יששכר הוא מורה התורה שהיא מקור ההוראה וההלכה, והוא פוסק "הוראות של תורה",²² וגם "סדרי עבורין" שהוא הלוח העברי המכוון את מערכת הזמנים של הדת. מכאן, כי הצבת הזכות על הארץ בפתיח התורה שימשה לרש"י הזדמנות להתוות כיוון פרשני לכל התורה.

ערך מוסף יש לפתיח גם אם יושם לב למילות המפתח שבו, שהובאו בעקבות המדרש. מילות המפתח נזכרות פעמים רבות במיוחד בפירושו לתורה והן מהוות אבני יסוד לרעיונות ולמסרים המרכזיים של התורה. ריכוזן בפתיח זה מעצים את האמירה הרעיונית והמשפטית של רש"י. המילה הראשונה היא "התורה" שכבר נידונה, והיא משמשת כנושא השאלה והתשובה בפתיח והבסיס לרעיון בדבר הזכות על ארץ ישראל. המילה "תורה" נזכרת כאמור 223 פעם בפירוש רש"י לתורה, והיא אף מרכזית ברעיונותיו של רש"י. אמנם הדבר מובן מאליו, היות שפירושו הוא על התורה עצמה, וטבעי שרעיונות הפירוש יעסקו בתורה. אך עיון באזכורים השונים מלמד כי הם עוסקים לרוב ברעיונות מרכזיים שדרשו ופירשו חכמי התורה שבעל פה את המקרא, ורש"י שיקע את רעיונותיהם במשמעות המילה "תורה", כגון הרעיון הנידון כאן בפתיח.

מילה מרכזית נוספת היא: "ישראל", הנזכרת בפירוש רש"י לתורה 616 פעמים, והיא מן המילים המרכזיות ביותר בפירוש. המשמעות השקועה במילה ישראל כוללת את העם, לאום והדת של האל האחד שבחר בהם, וכפי שרש"י

22 רש"י השתמש בפרפרזה בלשון התורה בדברים יז, יא: "על פי התורה אשר יורוך", יורוך, מלשון הוראה, והמשך המקרא הוא מעין מקבילה משלימה: "ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה", המשפט – הוראות התורה של השופטים. אף כי בפסוק המקורי בדברים יז, יא, רש"י אינו אומר דבר. אך שם בכתב יד לייפציג 1, יש הגהה של רבי שמעיה, תלמידו המובהק של רש"י: "על פי התורה – איסור והיתר, על המשפט – שאר דינין". ושמה אלה מדברי רש"י עצמו. איסור והיתר נכללים בספרות חז"ל ומאוחר יותר במינוח: הוראה, ואף המשפט הוא הדינים, ואלה תואמים את האמור כי התורה היא הוראה וחוק. ועוד זאת, החידוש בברכת יעקב ליששכר הוא כי מורה התורה המרכזי הוא יששכר שאינו כוהן, והוא השופט הנזכר שם בדברים. וראו עוד ברש"י, תהלים מה, ה: ואיכה ב, ט, שתורה מלשון הוראה.

ידגיש גם בחלק השני של פירושו לפסוק זה, המובא בהמשך.²³ בחירת ישראל מכל האומות היא המניע לתת להם ארץ אחת שישבו בה. רעיון בחירת ישראל מכל האומות הוא מרכזי בפירוש רש"י לתורה והוא חוזר עליו פעמים רבות, וכמה פעמים ציין את הזיקה בין העם והארץ שניתנה לו.²⁴

לקודמים יש להוסיף את הממד הקיומי של התורה – המצוות – שהן החיבור בין ישראל לתורה ולא. רש"י ניסח, כאמור, משפט חדש המשפיע על הבנת התורה כמערכת חוקים. הרגע המכונן של קיום התורה החל בהיות ישראל לעם ערב יציאת מצרים, כי אז מתחילה החוקה לפעול על ידי קיום המצוות. ואכן המילה "מצוה" לנטיותיה ומשמעויותיה השונות נזכרת בפירושי רש"י לתורה 148 פעם, עדות למשמעות הפעלתנית של המצוות ומרכזיותן כמגלמות את חוקי התורה שנתן האל.²⁵

לאה מצטרפות המילים "ארץ ישראל", מושא הפתיח ורעיונו המרכזי והבעלות עליה. צמד מילים זה נזכר בתורה הרבה ובכמה ואריאציות, ארץ ישראל, הארץ, ארץ כנען, כנען, ובסך הכל 138 פעם.²⁶ אך קיים גם מאפיין מיוחד נוסף: מופיע גם הרעיון של זכות ישראל על ארצם, הנזכר ברש"י 135 פעם בפירושו לתורה, כשבחלק ניכר מהמקרים לא נזכרו במפורש המילים ארץ ישראל אך הכוונה אליה²⁷ (ועוד 54 פעם שבהן נזכרים חשיבותה וערכה המיוחד

23 משמעות המילה "ישראל" מפורטת היטב בפירוש רש"י לתורה, והמקורות הובאו להלן בנספח. בנ"ך, נזכרת המילה 1444 פעם, ובכל המקרא יחד 2060 פעם. וראו עוד גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, עמ' 61–72.

24 ראו למשל רש"י על התורה, ויקרא כ, ב: "עם הארץ – עם שבגינם נבראת הארץ; עם שעתידין לירש את הארץ על ידי מצות הללו". גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, עמ' 105–106. על בחירת ישראל מכמה היבטים, ראו למשל רש"י, שמות טו, טז: "קנית – חיבת משאר אומות כחפץ הקנוי בדמים יקרים, שחביב על האדם". בדברים ו, טו, אומר רש"י: "וזכרת כי עבד היית וגו'. על מנת כן פדאך שתהיה לו עבד ותשמור מצותיו". שם ז, ח, התורה אומרת כי בחר האל בישראל, והסיבות הן: "כי מאהבת ה' הרי כפי משמש בלשון אלא, לא מרבכם חשק ה' אלא מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבעה. מחמת שמרו את השבעה", שתי סיבות הן: אהבת האל את ישראל ושבעתו לאבות. ושם יב, שם י, יד. גרוסמן, שם, עמ' 63–72.

25 כפי שצוין לעיל בהערה 10.

26 62 ארץ ישראל. 35 ארץ, הארץ, (ומעט) ארצי, ארצנו. 41 ארץ כנען, כנען, הכנעני. יש גם להוסיף 5 פעמים באזכור המילה "אדמה", כמכוונת לארץ ישראל. וכן פעם אחת "נחלת צב"י, ברש"י, דברים לג, יז. איתור מופעים אלה, וכן להלן, הוא על פי פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן, וכן מהדורת הכתר הנזכרת.

27 יש חפיפה חלקית עם הערכים הנזכרים בהערה הקודמת. בראשית ט, כו; יב, ב, ו, ז, ט, י; יג, ז; טו, ו, י, טז, יח ("לזרעך נתתי [– את הארץ] – אמירתו של הקדוש ברוך הוא כאילו

של הארץ²⁸). אזכורים אלה הובאו לעיתים בעקבות התורה האומרת שהאל נתן להם את הארץ, או שהדבר מובן מאליה מהפסוקים, או בהקשר למאבק עם אומות העולם על הארץ.²⁹

מילים נוספות הן "אומות העולם" המתמודדות על הזכות על ארץ ישראל. המאבק רב הדורות ביניהן הוצב כרעיון הפתיח לפירוש התורה, וארץ ישראל היא עילה מרכזית אם כי לא היחידה בעימות זה. המילה "אומות" נזכרת

היא עשויה"), יט ("עשר אומות יש כאן. ולא נתן להם אלא שבעה גוים, והשלשה אדום ומואב ועמון, והם קיני קניזי וקדמוני, עתידים להיות ירושה לעתיד"); טז, ג; יז, ב, ח; יח, יז; כג, ד; כו, יב ("בארץ ההיא [גרר] – אף על פי שאינה חשובה בעצמה, כארץ שבעה גוים"); כח, יג; לא, ג ("שוב אל ארץ אבותיך – ושם אהיה עמך, אבל בעודך מחובר לטמא אי אפשר להשרות שכינתי עליך"); לד, ל; לו, ז; מח, ו, ז, יט ("שעתיד יהושע לצאת ממנו [מאפרים] שינחיל את הארץ וילמד תורה לישראל"); מט, יט, כו, כז; שמות ד, יג; ו, א, ד; יב, כה, כז; יג, ח, יא; יז, יד; כג, כח; לג, א–ג; ויקרא יח, ג; כ, ב; כג, יד; כה, לח, מד; כו, ו, לב–לג, לה (?); במדבר י, כט, לב; יא, א, כח; יג, כא? כה?); יד, יג (טו), לב, לח, מ; טו, ב,ג, יח; כ, יב ("גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסין לארץ, כדי שלא יאמרו עליהם כעון שאר דור המדבר, שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ"), יז, כב; כא, א, ד, טו ("כיון שבאו ישראל לעבור נדעזעו החר של ארץ ישראל כשפחה היוצאת להקביל פני גבירתה, ונתקרב לצד הר של מואב"); כג, יט; כד, ח/ט; כד, נג, נד/נה/נו; כז, יב/יג; יז, לב, כד; לג, נא/נב/נג; לד, ג, ד, ח, יא, יח, כט; לה, יג/יד; דברים א, ב, ד, ז, כה, כז, לב, מ; ב, א, ח, כ, כג; ג, ט, יב, יג (יז), כז–כח; ד, לח; ז, ב (יז?); יא, יב, יז ("ואבדתם מהרה – על כל שאר היסורין אגלה אתכם מן האדמה, שגרמה לכם לחטוא") (יח?); כג, לא; יב, ח, ט, י, יא, יז, יט; יח, א–ב; יט, ג, ח, יד; כ, ב/ג; כא, י; כו, א, ט; לא, ז, כג; לב, יג, כב, מג; לג, ז, יב (מקדש), יז, יט (זבולון ספר, גורם לאומות לבוא לירושלים), כא, כב, כה, כז; לד, א–ב, ד (= 135 + 8 בספק).

28 ערכה וחשיבותה של ארץ ישראל: בראשית ב, יד; יג, א, ג; טו, יג; כב, ב; כד, נג; כו, ב; כח, יב, יז; לב, ב–ג, י–יג; לה, יח; מה, ט; מו, ג–ד, ו; מז, כט; מט, י, יא, יב, טו, כב; שמות טו, יז; טז, לה; לד, כו; ויקרא יח, כח; יט, כט, לה; כה, יח; כו, יט, כו, לא; במדבר יג, יז–ט, כב, כז; כו, סד; כז, א; לה, כט; דברים ג, ט, כז; ד, מא; י, יא, יב; כג, טז; כו, ב, טו; לב, יג, נב; לג, יג, טז, כ ("שכל הסמוכים לספר צריכים להיות גבורים"), כה.

29 ראו למשל: ויקרא כה, לח: "להיות לכם לאלהים – שכל הדר בארץ ישראל אני לו לאלוה, והיוצא ממנה כעובד עבודה זרה"; שם כו, לב: "והשמתי אני את הארץ – זו היא מדה טובה לישראל, שלא ימצאו אויביהם נחת רוח בארצם, שתהא שוממת מיושביה", על דרך שלילה כי "בארצם" של ישראל בגלותם מהארץ אין עם אחר שיירשם וישב בה, לכן היא שוממה; במדבר יד, מ; שם כ, יד, יז; היה תהליך של העברת הארץ מהעמים השונים שישבו בה לישראל, דברים ב, כג: "ומפני השבועה שנשבע אברהם לאבימלך לא יכלו ישראל להוציא ארצם (– של הפלישתים) מידם, והבאתי עליהם כפתורים והשמידום וישבו תחתם, ועכשיו אתם מותרים לקחתה מהם"; וראו עוד: א' גרוסמן, "ארץ ישראל במשתנו של רש"י", שלם ז (תשס"ב), עמ' 15–31. א' גרוסמן, רש"י – ר' שלמה יצחקי, ירושלים תשס"ו, עמ' 170–180. א' גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, אלון שבות תשס"ח, עמ' 36–38, 93–112.

בפירוש רש"י על התורה 82 פעם, ולרוב הכוונה לכל העמים בעולם, לעיתים באותו הדור ולעיתים בכל הזמנים, ובמעט פעמים הכוונה לאומות מסוימות כגון שבעת העמים, שרש"י כאן, בעקבות בראשית רבה קורא להם "שבעה גוים"³⁰. מאידך, אין שימוש מפורש במילה "אומות" או "אומות העולם" בפירוש רש"י לתורה כנגד דת אחת בזמנו, כגון הנצרות. לכן, פשוטו של קטע זה שהוא מכוון לטיעונים מסוג זה שהועלו על ידי האומות ודתותיהן במשך הדורות, כגון בימי חז"ל שמהם נטל רש"י את הפירוש הזה, ובכלל זה בימיו, כולל הנצרות.³¹

המילים הבולטות הללו המרכיבות את הפתיח של רש"י לתורה מייצגות כמה מרעיונות היסוד של התורה. ריכוזן בפתיח פירוש התורה מאפשרת לרש"י להטביע את חותם הרושם המיוחד של הפתיח הכללי בדבר כח האל בבריאה, מעמד ישראל וארץ ישראל, מהות התורה כספר חוקים וזיקתה לישראל מבראשית. חשיבות נושאים מרכזיים אלה היא גם מענה לבעיית הייתור של ספר בראשית ו"א פרקי שמות. לפי שזה המניע לתיאור הארוך מהבריאה ועד היות ישראל לעם.

30 צמד המילים "שבעה גוים" נזכר שלוש פעמים בפירוש רש"י לתורה, וכולן במשמעות שבעת עממי כנען שישבו ממערב לירדן לפני בוא ישראל לארצם: בראשית א א; טו יט; שמות יג, ה. המילים "גוי" ו"גוים" נזכרות 109 פעם, ברוב המקרים במובן לאום, עם מסוים, ישראל וגם האומות האחרות. לעיתים "גוי" בלשון יחיד, הוא יהודי או לא יהודי, ויש המביע משמעות שלילית או חיובית.

31 רש"י אכן אינו מזכיר במפורש את הנצרות בפירושו לתורה. המילה הקרובה שבה הוא משתמש והרומזת באופן די ברור לנוצרים היא "המינים", והוא כותב במפורש שמכוון לקבוצה ידועה גם אם לא הזכיר שמה. המינים נזכרים ארבע פעמים: בראשית א, כו (פעמיים); שם ו, ו ("ויוזו כתבתי לתשובת המינים"); דברים לב כא ("בגוי נבל אכעיסם, אלו המינים"). לחלקם ציין גרסון, "רש"י לבראשית א א", עמ' 178-179. עם זאת, כתבי היד החשובים טומנים בחובם אפשרויות נוספות בעניין, כמו בנושאים אחרים. כדוגמה לכך, יש לציין כי בכתב יד מינכן 5, החשוב, יש אזכור מפורש של ישו לפחות בשני מקומות. בדברים לא, כה: "המינין תלמידי ישו"; שם לב, כא: "ישו בן פנדירא שעשאוהו רשעי עמינו אלוה, ובו הבעירו חמתו של הקב"ה שני הם קנאוני בלא אל". בשני המקומות נכתב בסיום המשפט הקשור לישו האות ת' – תוספת. יש לעיין אם זו תוספת של הכותב או מקורו, כי בכתב יד זה יש תוספות שהם משל הסופר או משל מקורותיו. אך הדבר רומז כי בכתבי היד שלפניהם היו מילים נוספות המתייחסות לנוצרים. יש גם מילים נוספות קרובות כ"רומי", "עשיו", ויוזכרו להלן.

חלק שני – מדרש על התורה וישראל

בראשית ברא אלהים, אין המקרא הזה אומר אלא דורשני, כמו שדרשוהו רבותינו: בשביל התורה שנקראת "ראשית דרכו" (משלי ח, כב) ובשביל ישראל שנקראו "ראשית תבואתה" (ירמיה ב, ג).

החלק השני חוזר ופותח במילים: "בראשית ברא אלהים"³², ומסביר רעיון שונה מזה שבחלק הראשון שהיה מבוא ולא התייחס ישירות למילה בראשית. עתה מתייחס רש"י למילה "בראשית" או "בראשית ברא", והוא פותח בהצהרה: "אין המקרא הזה אומר אלא דורשני". סגנון כזה לא נמצא בכל פירוש רש"י לתורה,³³ ואכן, יש להבהיר את משמעות הסגנון הזה, שכביכול המקרא עצמו מבקש כי ידרש, וכן כי יש לדרוש את המקרא הזה "כמו שדרשו רבותינו", חז"ל. רש"י מביא בקצרה שתי דרשות של "רבותינו" שהעולם נברא "בשביל" התורה וישראל שנקראו ראשית.

32 גם במקום זה בולטת העובדה כי מתחיל רעיון נוסף שכן המשותף לכל כתבי היד הוא שנוכרת לפחות המילה "בראשית", ברוב כתבי היד, או "בראשית ברא", או גם "אלהים". במהדורת הכתר גרס "בראשית ברא אלהים", וכן הוא בפירוש הרמב"ן, מהדורת הכתר, שם. אך יש כתבי יד שגרסו: "בראשית ברא". כך למשל, כתב יד מינכן 5, כתב יד ויימר 651/2, כתב יד קולומביה (X-893.1BC So 42), כתב יד לונדון (Harley 5708), כתב יד פריס מהמאה הי"ג-י"ד (Paris, Ms. Hebr. 157), כתב יד לונדון מהמאה הי"ג (BL Add. 11566), כתב יד לונדון מהמאה הי"ד (Harley 5655), כתב יד לייפציג 10 וכתב יד מהמאה הי"ד-ט"ו, פרנקפורט דמיין, גרמניה Ms. Qu. 19, וכן, ברלינר, רש"י על התורה, ושעוועל, פירושי רש"י על התורה, על אתר. בכתב יד לונדון (BL Add. 26917) נאמר: "בראשית ברא וגו'". כתבי יד מאוחרים יותר כגון פריס, Ms. Hebr. 48, ובכתב יד אנגליה (Add. 22122) מהמאה הי"ד, הנוסח: "בראשית וגו'".

33 משהו קרוב לסגנון של קטע זה, נזכר ברש"י, בראשית כה, כו: "שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו", המורכבות של הדרש בפשט. אלא שספק רב אם קטע זה מקורי, שכן אינו נמצא בכתב יד לייפציג 1, ובכתבי היד הקדומים מהמאה הי"ג. אף ברלינר, רש"י על התורה, עמ' 1, הכניס מילים אלה לסוגריים חצי מרובעים [וראו על שיטתו זו: פנקובר, "הגהות רש"י לפירושו לתורה", *Jewish Studies – an Internet Journal*, 6 (2007), 141–188]. בעקבותיו, שעוועל, פירושי רש"י על התורה, עמ' א, שציין שזה לא נזכר בדפוס ראשון, רומי. הוא נמצא בנוסח וואדי אל חג'רה מהמאה ה"ט". ניסוח קרוב קיים במלכים א ה, י, על חכמת בני קדם אומר רש"י: "וכל הפרשה הזאת נדרשת שם לפי משמעה". אך כאן הדרשה נדרשת לפי משמעה, ולא לפי פשוטה כבבראשית כה, כו. ועוד, שאף ביטוי זה בעייתו, כי הדרשה עוסקת במשמעות, ואפשר שהדרשה קרובה לפשט הענייני. פרט לכך אין דומה לניסוח בפסוק הראשון לתורה. כך עולה מבדיקת המילים: "פשט" ו"דרש", הנזכרות כצמד מעל 200 פעם בפירוש רש"י לתורה, ועוד כמה עשרות פעמים שאחד מהם נזכר במפורש, בעיקר הדרש, ואז השני נזכר לא במפורש. ברוב המקרים נזכר תחילה הפשט ולאחריו הדרש ויש להפך, וסיכום זה נכון אף לפירוש רש"י ל"ד. וראו עוד, שעוועל, שם, מפתח-כללים, ערך: "פשוטו של מקרא", וכן, רש"י, שיר השירים א, א.

דברי רש"י לקוחים מחז"ל, אך לא ברור המקור המדויק, כי הניסוח הוא שלו, והוצע התנחומא כמתאים להיות המקור.³⁴ כך נאמר בתנחומא, בראשית י (מהדורת בובר, עמ' 6–7):

מאימתי נתגדל הקדוש ברוך הוא, משברא שמים וארץ, ובזכות מי בראו בזכות ישראל, שנאמר קודש ישראל לה' [ראשית תבואתה] (ירמיה ב, ג) [...] ד"א בזכות התורה נבראו שמים וארץ, שנאמר ואשים דברי בפיך [ובצל ידי כסיתך לנטוע שמים וליסוד ארץ (ישעיה נא, טז)].

שתי הדרשות הנפרדות משיבות על אותה שאלה, בזכות מי נבראו השמים והארץ. תשובת המדרש הראשונה: בזכות ישראל, והשנייה: בזכות התורה.³⁵ אך רש"י ניסח באופן שונה. המדרש משתמש פעמיים במילה "בזכות" [...] בזכות, ורש"י קיצר וניסח "בשביל" [...] ובשביל". שתי המשמעויות שונות: "בזכות", מובנו בגלל, בגללם נברא העולם והדגש על העבר. אך "בשביל", מובנו שונה, בעבור, כלומר, רק בעבורם הוא נברא, והדגש על העתיד.

כמו כן הפסוק שעליו נסמך רש"י לגבי ישראל הוא אותו פסוק כבמדרש: "קדש ישראל לה'" (ירמיה ב, ג). אך לגבי התורה, הובא במדרש הפסוק "ואשים

34 התלבטו בכך י' תיאודור, בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, א, ד, עמ' 7, לשורה 3. גם בתנחומא ישן, בראשית י, מהדורת בובר, עמ' 7, בהערות נד-נו, כתב המהדיר כי מקור רש"י הוא בתנחומא שההדיר. סיוע מסוים לכך משתמע לכאורה מכתב יד וינה (Cod. Hebr. 3). בסוף קטע זה של המקרא האומר דרשני כפי "שדרשוהו רבותינו" נוספו שם כמה מילים שאינן נמצאות בכתבי היד האחרים למקום זה: "עד הנה דרש ר' תנחומא מדרש חכמינו". התוספת הייתה במקור שממנו העתיק, ושם נכתב כי התנחומא היה מקור דברי רש"י למדרש זה, או שכך הוסיף הסופר מדעתו. אך להלן יוצע שהדבר נכון רק חלקית. וראו עוד: גרסון, "רש"י לבראשית א א", עמ' 197–199, שהציע לקשר קטע זה לפולמוס כנגד רעיונות נוצריים שהילכו כבר מימי אבות הכנסייה.

35 שני קטעי מדרש נוספים על הפסוק הראשון על התורה יכלו לשמש כמקור לקטע זה ברש"י. בבראשית רבה א, א, מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 7: "אמר ר' בניה העולם [ומלואו] לא נברא אלא בזכות תורה י"י בחכמה יסד ארץ (משלי ג, יט)". אף כאן הניסוח דומה למדרשים הקודמים "בזכות", ולא "בשביל" כברש"י, ואף הפסוק שעליו נסמך הדרשן, אינו כברש"י אף שנלקח מספר משלי. קטע מדרשי נוסף מהמקור הנזכר בתנחומא, בראשית, ג, מהדורת בובר, עמ' 2, מתייחס לישראל: "אמר ר' יהודה בר שלום בזכות ישראל נברא העולם, מקדם ברא אלהים אין כתיב כאן, ומתחילה אין כתיב כאן, אלא בראשית, מהו בראשית, אלו ישראל שנקראו ראשית, שנא' קדש ישראל לה' ראשית תבואתה וגו' (ירמיה ב, ג)". אף מדרש זה משתמש כקודמיו במילה "בזכות" במקום "בשביל" של רש"י, ושאלת המדרש ממוקדת יותר במילה בראשית, ואילו רש"י בפירושו שם דגש על המילה ברא.

דברי בפיך" (ישעיה נא, ה), ואילו רש"י מביא את המילים "ראשית דרכו" שהם חלק מהפסוק: "ה' קנני ראשית דרכו, קדם מפעליו מאז" (משלי ח, ג).³⁶ נראה כי את החלק הראשון על התורה שאל רש"י ממקור תנאי הנפוץ גם במקורות תז"ל המאוחרים יותר. בספרי דברים, פיסקה לז, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 70: "תורה לפי שחביבה מכל נבראת קודם לכל שנאמר ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז (משלי ח, כב)". התורה נבראה לפני הכול, לפני בריאת העולם, היא ראשית דרכו, כרש"י בפסוק הראשון בבראשית.³⁷ גם בחלק השני, כבראשון, הרכיב רש"י אפוא, שני מקורות שונים וניסחם לפי דרכו ולאור מטרותיו.

יש להוסיף לכך, כי הרעיון שהתורה קדמה לבריאה היה חלק מהרעיונות הבסיסיים ביחס לבריאת העולם שהיו מצויים בפולמוס כבר מאות שנים לפני רש"י, בין חכמים ואבות הכנסייה במאות השלישית והרביעית. יש הסבור כי

36 יש להעיר שגם בעל לקח טוב, בן דורו של רש"י, שפירושו התפרסם בשנת 1097 (בובר, להלן, עמ' 25), פירש בדומה לו אך בשינוי. לקח טוב, בראשית א, א, מהדורת בובר, עמ' 3–4: "ד"א בראשית בזכות התורה שנקראת ראשית, נבראו שמים וארץ, שנא' ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטוע שמים וליסוד ארץ (ישעיה נא טו), כי התורה נקראת ראשית, שנאמר ה' קנני ראשית דרכו (משלי ח כב)". תחילה הביא כרש"י, אך ראה כי במדרש צוין פסוק אחר. לכן סיים בהבהרה שהתורה נקראת ראשית והסתמך על אותו פסוק כרש"י: "ה' קנני ראשית דרכו". ספק אם רש"י הכיר את הלקח טוב והשתמש בו, ראו: א' גרוסמן, "רישומם של ר' שמואל 'החסידי' הספרדי ורעואל הביזנטי בבית מדרשו של רש"י", תרביץ פב (תשע"ד), עמ' 464–467. אמנם א' זאנד, "עקבות של פרשנות יהודית-ביזנטית בפירושי רש"י ובית מדרשו", מדעי היהדות נ (תשע"ה), עמ' 22–23, וספרות בהערה 160, הביא דעות לראשית הכירו. מכל מקום, כאן יש הבדל ביניהם. להצעת ביניים שהם התוודעו הדדית לאחר סיום פירושיהם לתורה, ראו: J. Jacobs, "The Allegorical Exegesis of Song of Songs by R. Tuviah ben Eliezer - Lekah Tov and its Relation to Rashi's Commentary", *AJS Review* 39 (2015), p. 90, n. 43.

37 וראו שם, בספרי, בהערה לשורה 5. ברייתא מפורטת יותר הובאה בבבלי, פסחים נד ע"א: "תניא, שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואלו הן, תורה [...]", ובהמשך הובא מקור לכך, והראשון: "תורה דכתיב, ה' קנני ראשית דרכו". רש"י, בפירושו לתלמוד שם, מסביר את הזיקה לפסוק: "ראשית דרכו. קודם לשאר דרכים". התורה היא הנברא הראשון ואף קדמה לששת הדברים המנויים שם שנבראו לפני בריאת העולם. רש"י מביא את הרעיון שהתורה קדמה לבריאה בדברים ב, כו: "[...] מן התורה שקדמה לעולם". על חשיבות הרעיון בעולם החכמים באותו עידן, ראו B. L. Visotzki, "Genesis Rabbah 1:1-1:10 as a Mosaic Torah as the Blueprint of the Universe-Insights from the Roman World", S. Fine and A. Koller (eds.), *Talmuda de-Eretz Israel: Archaeology and the Rabbis in Late Antiquw Palestine* (Studia Judaica 73), Boston: De Gruyter, 2014, 127–140; Kattan-Gribetz and Grossberg, Introduction (above, n. 6), 1, and n. 1.

תגובת חכמים בולטת בכך שמיקמו נושא זה כבר במדרש הראשון במדרש בראשית רבה,³⁸ בדומה לרש"י בקטע הנוכחי. לפי זה, גם החלק השני, כקודמו, הוא הקדמה כללית לתורה, ומרחיב בחשיבות הרבה של שני עקרונות מרכזיים אלה, התורה ועם ישראל, והוא כבר מתייחס ישירות למילים "בראשית ברא". כך יכול רש"י להציג את שלושת העקרונות המרכזיים, בחלק הראשון: ארץ ישראל, ובשני: תורה וישראל, כבר בתחילת פירוש התורה.³⁹ לדידו, יש אף זיקה עמוקה בין הרעיונות הללו, העולם נברא בעבור עם ישראל, ובכך הוא שונה מהעמים האחרים, ובעבור התורה שישראל יקיימו אותה בארץ ישראל.⁴⁰ בנוסף לכך, ראוי לציין כי שתי המילים, "התורה" ו"ישראל", כבר היוו חלק ממילות הבסיס שכאמור הרכיבו גם את החלק הראשון שעסק בזכות על ארץ ישראל. אך רש"י לא הסתפק בכך אלא הוסיף פתיח שני שהתייחס למילה הראשונה "בראשית", ועסק בשתי המילים שהן יסוד הבריאה: התורה וישראל. לכן הדגיש בעקבות חז"ל היבטים המעצימים את חשיבותם כי הם נבראו לפני העולם, והתורה אף הייתה הראשונה בין הדברים שקדמו לעולם. לפיכך, הם לא תחת משטר הזמן אלא נצחיים, בניגוד ליתר הדברים הכלים כגון האומות. היה זה גם רמז עקיף כנגד הנצרות, שכן טיעון נוצרי ותיק מהמאות הראשונות

M.R. Niehoff, "Creatio ex Nihilo, Theology in *Genesis Rabbah* in Light of Christian Exegesis", *HTR*, (2005), pp. 60–63; See also L. Smith, *The Ten Commandments Interpreting the Bible in the Medieval World*, Leiden: Brill, 2014, esp. pp. 19–23. 38

צירוף שלושת הערכים הללו יכול היה לשאוב השראה מדברי המכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה, פרשה ט, מהדורת הורוביץ, עמ' 149: "התורה נקראת קנין שני ה' קניי ראשית דרכו (משלי ח כב)". התורה היא קניין ישיר של ה' שהייתה ב"ראשית" דרכו, בעת הבריאה או לפנייה. בהמשך נאמר: "יבואו ישראל שנקראו קנין לארץ שנקראת קנין ויבנו בית המקדש שנקרא קנין בזכותה של התורה שנקראת קנין". מדרש תנאי זה מקשר בין שלושת הערכים שלהם מקום מרכזי בבריאה, בדומה לרש"י. יתר על כן, ישראל יגיעו אל הארץ ויבנו בה את המקדש בזכות התורה שילמדוה ויקיימו את מצוותיה. וראו הערת המהדיר שם, עמ' 148 לשורה 14. וכן הוא במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת מלמד-אפשטיין, עמ' 98; ספרי, דברים, פיסקה שט, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 350. וראו עוד: גרוסמן, רש"י, עמ' 175. 39

כדברי רש"י עצמו בסיום הפרק הראשון בבראשית (א, לא): "יום הששי – הוסיף ה' בששי בגמר מעשה בראשית לומר, שהתנה עמהם על מנת שיקבלו ישראל חמשה חומשי תורה. דבר אחר: יום הששי – כולכם תלויים ועומדים עד יום הששי, הוא ששה בסיון המוכן למתן תורה". לפי שני הפירושים הבריאה תלויה בקבלת התורה על ידי ישראל. לפירוש הראשון, כל קיום מעשה בראשית תלוי בקבלת "חמשה חומשי תורה". לפי הפירוש השני, קיום הבריאה תלוי בשישה בסיון, יום קבלת התורה בסיני. 40

לספירה היה שהאל נתן רק את עשרת הדברות, וכל יתר התורה הוא מדברי משה שהיה בן אנוש.⁴¹ לכן רש"י בעקבות חז"ל ראה צורך להדגיש שהתורה נבראה לפני העולם, ואינה דברי בן אנוש חולף. סביר להניח שתחילה כתב רש"י את החלק הראשון על זכות ישראל על ארצם. לאחר מכן הוסיף חלק שני של חיזוק החלק הראשון, ובו הוא מרחיב ומסביר מה חשיבות התורה וישראל. עם זאת יש לקרוא את החלק השני יחד עם החלק הראשון אך גם בנפרד.

חלק שלישי – הפשט הנדרש

בחלק השלישי מסביר רש"י את הפסוק בצורה מקומית ועניינית לפי פשוטו של מקרא. חלק זה עצמו נחלק לשני חלקים עם זיקה ברורה ביניהם: החלק הראשון, המפרש את פשוטן של המילים "בראשית ברא", והחלק השני הוא הוכחה ארוכה לתקפות פירושו זה:

א. עד הנה מדרש חכמים. ואם באתה לדורשו כפשוטו, כך פרשהו:⁴² בראשית בריאת שמים וארץ – והארץ היתה תהו ובהו וחשך [...] ויאמר אלהים יהי אור. ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה ולומר שאלו קדמו; שאם בא להורות כך, היה לו לכתוב: 'בראשונה ברא אלהים את השמים'.

41 הם כינוה: תורת משה. לדבריהם, מייסד הנצרות החליפה בתורה שהוא הגה כחלק מהאל, והיא נעלה יותר ממשה ומיצירתו האנושית. כן קבע כי אין לקיים את כל מצוות התורה פרט לעשרת הדברות שהאל עצמו אמרן. ראו: א' טויטו, "פשט ואפולוגטיקה בפירוש הרשב"ם לסיפורי משה שבתורה", תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 227–238. Smith, *The Ten Commandments Interpreting the Bible in the Medieval World*, esp. pp. 16–47, 65–75.

42 משפט זה בכללו מהמילה: עד הנה – עד סוף המשפט מצוי בכל כתבי היד (כגון בכתב יד וינה 5, פירנצה III.3) והוא מלמד כי מכאן זה חלק נוסף בפירושו לפסוק הראשון. וכך הוא גם ברמב"ן בפירושו לפסוק הראשון לתורה, מהדורת הכתר, שם. בכתב יד לונדון (Harley 5708), אף נוספו לאחר מכן המילים: "מדרש חכמים ואם באת לדורשו". נראה כי הן שגויות, אך שמא עמדה לפני הכותב תוספת כלשהי. בכתב יד פריס הני"ל: במקום "חכמים" נאמר "רבותינו". ובכמה כתבי יד כגון כתב יד לונדון מהמאה הי"ג–י"ד (BL Add. 26917), וכן כתב יד לונדון מאה יד (Harley 5655), נאמר: "עד הנה מדרש רז"ל, ואם באת לפרשו (!) כפשוטו כך פרשהו". וכך הוא אצל ברלינר ושעוועל במהדורתם. נוסח זה בחלקו השני נוח יותר אך ספק רב אם הוא המקורי שכן בכתבי היד מהמאה הי"ג הנוסח כבטקסט כאן והוא נראה עדיף בבחינת *lectio difficilior*. כך גם בכתב יד וינה (Cod. Hebr. 12a), מהמאה יד טו: "ואם באת לדורשו כפשוטו כך פירושו". ובכתב יד אנגליה (Add. 22122), מהמאה הי"ד גרס: "ואם באת לדורשו כפשוטו כך תדרשנו".

ב. שאין לך ראשית במקרא שאינו דבוק לתיבה שאחריו, כמו בראשית ממלכת יהויקים (ירמיהו כו, א), ראשית ממלכתו (בראשית י, י), ראשית דגנך (דברים יח, ד) אף כאן אתה אומר: בראשית ברא – כמו בראשית ברא הקדוש ברוך הוא את השמים. ודומה לו תחלת דבר ה' בהושע (הושע א, ב), שהוא כמו תחלת דבורו של הקדוש ברוך הוא בהושע, ויאמר ה' אל הושע.

ג. ואם תאמר להורות בא שאילו תחלה נבראו, ופירושו בראשית הכל ברא אילו, ויש לך מקראות שמקצרים את לשונם וממעטים תיבה אחת, כמו: כי לא סגר דלתי בטני (איוב ג, י), ולא פירש מי הסוגר, וכמו: ישא את חיל דמשק (ישעיה ח, ד), ולא פירש מי ישאנו, וכמו: אם יחרוש בבקרים (עמוס ו, יב), ולא כתב אם יחרוש אדם בבקרים, וכמו: מגיד מראשית אחרית (ישעיה מו, י), ולא כתב מגיד מראשית דבר אחרית דבר. אם כן תמה על עצמך, שהרי המים קדמו, שהרי כתיב ורוח אלהים מרחפת על פני המים, ועדיין לא גלה בריית המים מתי, למדת שקדמו לארץ. ועוד שהשמים מאש ומים נבראו, על כרחך לא למד המקרא בסדר הקדומים והמאוחרים כלום.

רש"י פותח גם את חלק זה כקודמו בהצהרה: "עד הנה מדרש חכמים, ואם באתה לדורשו כפשוטו כך פרשהו". לאמור, עד כאן הדרש ועתה יידון פשט המילה בראשית. הניסוח "ואם באתה לדורשו כפשוטו, כך פרשהו", בהנחה שהוא הנוסח היותר נכון, קשה, ויש בו סתירה פנימית. "לדורשו כפשוטו", זהו צירוף ייחודי בפירושו לתורה ומהווה מעין כלאיים, אם רצונו "לדורשו" אז אינו "כפשוטו" וכן להיפך. כידוע רש"י מצהיר בהמשך פרשת בראשית שפירושו נועד: "לפשוטו של מקרא" (בראשית ג, ח), ואין לערב דרש בתוך הפשט אלא להביאם זה בצד זה.⁴³ אין אלא לומר שכוונתו כאן מיוחדת ונועדה להציע עיקרון פרשני חשוב שישמש גם בהמשך התורה.

43 ש' קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 14, מגדירה את הפשט: "באור הכתוב על פי לשונו, מבנהו התחבירי, הקשרו הענייני, סוגו הספרותי, ומבנהו הספרותי תוך יחסי גומלין בין מרכיבים אלה". הדרש לטעמה אינו שולל את הפשט אלא הוא דרך נוספת בהבנת עומק המקרא, ולכן רש"י אינו מביא מדרשים רחוקים מדי מהפשט. וראו שם: עמ' 62–77. ובעמ' 264, אומרת כי "[...] אין מקרא יוצא מדי פשוטו" נזכר בבבלי רק שלוש פעמים. כנגד זאת, "בפירושו של רש"י לסי' בראשית בלבד הוא מצוי למעלה מארבעים פעם, בצירופים שונים". גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 198–201, הרחיב בעקבותיה על משמעות המדרש: E. Viezel, "The Secret of the Popularity of

רש"י היה מודע לסתירה פנימית זו בתוך דבריו ולכן ציין כי זו דרך נוספת: "ואם באתה לדורשו כפשוטו כך פרשהו". ללמד כי בקטע זה הפשט נדרש ולא נחשב רק כפירוש מילולי או ענייני פשוט, אלא הוא מעין עומק פשוטו של הפסוק, והוא מסביר את כל הפסוק ואת תיאור הבריאה. עומק הפשט נדרש כאן משום שיש סתירה כלשהי בפשוטה המילולי של המילה "בראשית". בכך רצה להדגיש את המעבר מהדרשות הקודמות למעין משהו שהוא דרך ביניים אך גם ההסבר ההכרחי.⁴⁴

רש"י בפירושו לתורה משתמש כמה פעמים במינוח "לדרוש" כדרך להבנת עומק הפשט.⁴⁵ כוונתו היא שאין להבין את המילה "בראשית" כפשוטה המילולי, כי אז הייתה עומדת בפני עצמה כאומרת: בתחילת הזמן ההיסטורי של הבריאה היה סדר בריאת חלקי העולם כך, קודם שמים וארץ ולאחר מכן האור. אלא, לא כן, יש לדרוש את המילה "בראשית" לעומק פשוטה: היא נסמכת ויש לה זיקה למילים הבאות בפסוק. "בראשית", הוא תיאור מצב, ולא זמן, בנקודת הזמן

Rashi's Commentary of the Torah", *The Review of Rabbinic Judaism*, 17 (2014), pp. 207–217, esp. 213–217; E. Viesel, "The Anxiety of Influence: Rashbam's Approach to Rashi's Commentary on the Torah", *AJS Review*, 40:2 (2016), 283–285; זאנד, "עקבות של פרשנות יהודית-ביזנטית בפירושי רש"י", עמ' 21–20 ובהערות. וראו עוד ב' גלס, פשט ודרש בפרשנותו של רש"י, ירושלים תשנ"ב, עמ' 23–56; מ' ארנד, "לביור המושג 'פשוטו של מקרא'", ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 237–259, ובעיקר עמ' 244–251, ובהערות (= הני"ל, פרשנות המקרא והוראתו: אסופת מאמרים של פרופ' משה ארנד, ירושלים תשס"ו, עמ' 16–23, ובהערות). הוא מסכם את הדעות ומציע הרחבה מסוימת במשמעות הפשט. R.A. Harris, *Discerning, Parallelism: A Study in Northern French Medieval Jewish Biblical Exegesis*, Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2004, 15–20, 35–47.

44 ראו: R. A. Harris, "From 'Religious Truth-Seeking' to Reading: The Twelfth Century Renaissance and the Emergence of 'Peshat' and 'Ad Litteram' as Methods of Accessing the Bible", *Studies in Jewish Education*, 15 (2019), 54–89, esp. 56 and n. 4.

45 אבחנה זו בין הדרש לפשט דומה לאבחנה מרכזית בין הדרש והפשט אצל חז"ל, ראו: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, כרך א, תל אביב תשנ"ו, עמ' 11–12, 83–125. ונראה שרש"י עורך אבחנות אלו בעקבות חכמים ובדרך דומה להם. וראו עוד גרוסמן, שם. וכן: E. D. Viesel, "The Rise and Fall of Jewish Philological Exegesis on the Bible in the middle Ages: Causes and Effects", *The Review of Rabbinic Judaism*, 20 (2017), esp. 51–53 and n. 11; E. Viesel, "On the Medieval Rabbinic Assumption That the Early Sages Knew the 'peshat'", *Journal of Jewish Studies* 70, 2 (2019) 256–275. וראו עוד: י' פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים תשל"ה, עמ' 57–58.

שנבראו השמים והארץ והמרכיבים הנוספים. לכן, המשך מתאים היא המילה "ברא" שרש"י מפרשה במובן "ברוא", המילים הללו סומכות את פירוש המילה בראשית כתיאור מצב כללי של היקום בעת בריאתו, בתחילה, כשנבראו השמים והארץ והיו חושך ותהום, עד ויהי אור שנברא האור (פסוק ג). אך שימת הדגש על האור מגמדת את בריאת השמים והארץ, ורש"י עצמו אומר, כמובא מיד בסמוך, שכל חלקי הבריאה נבראו ביום הראשון והם תולדות השמים והארץ. כמו כן, לפי פירוש זה משתנה המשמעות התחבירית של המילה "ברא", וזה אינו כפשוטו מבחינה לשונית.⁴⁶ על כן נאלץ רש"י להוכיח בהמשך הקטע (ב) בדרך ארוכה מפסוקי המקרא, כי המילה "בראשית" נסמכת והיא תיאור מצב ולא הגדרת זמן.

אך קריאה פשוטה של הפסוק יוצרת רושם הפוך מדברי רש"י, כי יש תיאור של סדר הזמן בבריאת העולם. המילה "בראשית" כפשוטה היא ציון זמן ופתיחת תיאור של נושא הקשור בסדר האירועים. כן קיים קושי לוגי בסיסי: הרי כל התורה בנויה לפי סדר היסטורי מהבריאה עד פטירת משה, גם אם לעיתים יש בעיות מקומיות של סדר, ואם כן מדוע יש להתעקש על פירוש אחר דווקא בתחילת הבריאה?

ואכן ספרות חז"ל, התרגומים וממשיכיהם עד ימי רש"י הבינו כי יש כאן תיאור זמן וסדר בבריאה,⁴⁷ וכך הבינו גם המפרשים הנוצריים מאבות הכנסייה ועד רש"י וגם לאחריו.⁴⁸ אך רש"י ידע היטב אפשרות זו של המבט הראשוני,

R. T. Wardlaw, "The Meaning of 'bara' In Genesis 1:1-2:3", *Vetus Testamentum*, 64 (2014), pp. 502-513. 46

ראו למשל באוסף המקורות אצל מ"מ כשר, חומש תורה שלמה, כרך א, ירושלים תשנ"ב, עמ' ב-ד, לא-נב. G. Anderson, "The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targum's", *The Catholic Biblical Quarterly*, 52 (1990), 21-29. וכבר הקשה הרמב"ן בפירושו לפסוק זה על גישת רש"י. הרשב"ם בפירושו לתורה לפסוק הראשון בבראשית נקט כרש"י בפרוש המילה "בראשית". עם זאת, הסברו בהמשך שונה. ראו: ש' קמין, בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא, מהדורה מורחבת, ירושלים תשס"ט, 2008, חלק אנגלי, עמ' xli-xlv. 47

ראו המקורות שהביא גרסון, "רש"י לבראשית א א", עמ' 200-206. בנוסף, בידוע, כי גם הוולגטה על התורה בנויה על בסיס המסורה העברית, והושפעה גם מהשבעים, ואף השפעת השבעים נמשכה עמוק לימי הביניים בעולם הנוצרי. ראו למשל: C. Leonardi, "Aspects of Old Testament Interpretation in the Church from the Seventh to the Tenth Century", in: Magna Saebø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation, Vol. 1, From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300), Part 2: The Middle Ages*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 180-195; G. Dahan, "Geners, Forms and Various Methods in Christian Exegesis of the 48

ובניסוחו: "ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה ולומר שאלו קדמו". הוא שלל אותו בטיעון שאם כך, היה צריך להיות כתוב "בראשונה". נראה כי זה מאלצו לומר שהפשט נדרש לפי שממבט ראשון במילה "בראשית" נראה שהיא מציינת זמן ולא מצב כדברי רש"י.⁴⁹ ועוד זאת, רש"י עצמו מביא את הפסוק בישיעהו מו, י: "מגיד מראשית אחרית", כדוגמה לשוניית שאין כאן נסמך להמשך המשפט, ואינו עונה ישירות על בעיה לשונית זו, הסותרת את הסברו אלא חוזר למקרא בבראשית א, א, ומראה שכאן אי אפשר להניח את אותה משמעות כבישיעהו. כך יוצא כי פסוקי בראשית הראשונים, א-ג, הם משפטים טפלים לסוף, לבריאת האור, ויש חוסר תובנה ברור בסדר הבריאה.⁵⁰ מאידך גיסא, ברור מפירוש רש"י בהמשך הפרק (א, יד), כי כל הבריאה נבראה ביום הראשון, ורק שובצה במקומה בששת הימים: "כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב (פסוק א): 'את

Middle Ages", Ibid, 196–236; G. R. Evans, "Masters and Disciples: Aspects of Christian Interpretation of the Old Testament in the Eleventh and Twelfth Centuries", Ibid, 237–260, and see also the other articles in this volume; A. J. Brown, *The Days of Creation: A History of Christian Interpretation of Genesis 1:1–2:3*, Blandford Forum, Dorchester: Deo Publishing, 2014, 53–71; J.C.M. Van Winden, "In the Beginning: Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1", *Vigiliae Christianae*, 17 (1963), 105–120, השפעת המסורת היוונית והלטינית של אבות הכנסייה המאוחרים. וכן ראו על שלושת הפסוקים הראשונים, תרגומה ופירושה של S. Brayford, *Genesis, Septuagint Commentary Series*, Leiden: Brill, 2007, 32–33, 205–207. התרגום היווני ל"בראשית ברא" הוא: *Ev ἀρχῆ ἔποιήσεν*. גם המסורת הלטינית בוולגטה מבטאת את התובנה הקלאסית של סדר הזמנים, והתרגום הלטיני הוא: "בראשית ברא" – *In principio creavit*

49 ושמה ראה רש"י צורך מיוחד להדגיש פירוש זה על רקע אווירת הרנסנס שהחלה לפרוח בדורו. צפון צרפת נטלה אז מעמד מרכזי בתהליך הרנסנס שהחל בזמנו להשפיע על החשיבה הלוגית והרציונלית. בין היתר, עסקו מלומדים בדקדוקים לשוניים ובבירורי משמעויות של הספרות הדתית. לפיכך, שמא יצא רש"י גם כנגד פרשנות נוצרית של הוגים כאלה שהשפיעו על הרחוב, ואף על יהודים (ראו להלן, ובעיקר: גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 21–24, 471–475, 582–584 ומפתח, ערך: "רנסאנס").

50 אף מחקר לשון המקרא הראה כי במקרא יש עדיפות למשפטים מורכבים על פני משפטים טפלים ארוכים כהסבר רש"י, ראו: P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: Gregorian and Biblical Press, 2009, p. 610; S.D. Giere, *A New Glimpse of Day One: Intertextuality, History of Interpretation, and Genesis 1.1–5*, Berlin: De Gruyter, 2009, p. 16–66.

השמים', לרבות תולדותיהם, 'ואת הארץ', לרבות תולדותיה'.⁵¹ משתמע כי היה סדר כללי בבריאה, עם השמיים והארץ נבראו כל חלקיהם, ומדוע לא להניח כי היה סדר גם ביום הבריאה עצמו?

לפיכך, מסתבר כי רש"י חותר להנחיל את התובנה כי אין לדעת את סדר הבריאה. רק האל יודע, והאדם לא יבין, ולכן כיסתה אותו התורה. על ידי כך רש"י מעצים את נושא הבריאה הנעלה מעל הבנת האדם, וממילא אין לו צורך לדעת את סדר הבריאה, אף שרש"י עצמו מוצא סדר במניין ששת הימים ובהתפתחות ההדרגתית בו באופי הנבראים ההולך מהדומם ועד החי המדבר. רש"י גם מאריך בחלק השלישי וחוזר שלוש פעמים על המשפט "ולא לימד המקרא בסדר המוקדמים והמאוחרים כלום", וכל זאת לדחות את האפשרות כי יש סדר זמנים ברור בבריאה.

דומה כי עיון במבנה הכללי של פירוש רש"י לפסוק הראשון עשוי להיות המפתח לגישתו הנחרצת. רש"י בפתח, בחלק הראשון, הציב ערך מרכזי: הקב"ה הקנה לישראל את הבעלות על ארץ ישראל. ערך זה נבנה על גבי מסד עקרוני הנוגע לכל התורה, כי היא ספר חוקים ואינה עוסקת בסיפורים בלבד, ואפילו יהיו חשובים כבריאת העולם. לכן התורה הייתה צריכה להתחיל בספר שמות בראש פרק יב, ששם נפתח חלק החוקים. רק עקב חשיבות הזכות על ארץ ישראל פתחה התורה מבראשית לספר כיצד התגלגלה זכות זו. על כן, רש"י לא יכול היה להסביר שהתורה פותחת בתיאור היסטורי מסודר של זמן הבריאה, כי אז הסיפור עיקר ולא העיקרון הנוגע לכל התורה. לכן הסביר כי המילה "בראשית" אינה התחלת הזמן אלא משרתת את ההמשך, את תיאור המצב: כשנברא העולם ביום הראשון והיו בו גורמים שונים כשמים וארץ ותוהו ובוהו, אירע כך וכך. מכאן השתלשלו פרטי המידע הנצרכים עד ערב יציאת מצרים ותחילת נתינת החוקים לעם ישראל.⁵²

לפי הסבר זה פירוש הפסוק הראשון בתורה הוא קומפוזיציה של שלושה חלקים ההולכים מהרחוק והעקרוני אל הקרוב לפשוטו של הפסוק, ומבנה קומתי מסודר להם. בחלק הראשון רש"י בנה מסד שכותרתו הזכות על הארץ

51 וכן חזר על כך: שם א, כד; ב, ד. רעיון זה מקורו בדעה אחת מתוך שתיים בבראשית רבה יב, ד, ובשינוי משמעותי בבבלי, חגיגה יב ע"א.

52 ראו: E. Touitou, "Rashi's Commentary on Genesis 1-6 in the Context of the Judeo-Christian Controversy," *HUCA* 61 (1990): 159-183; esp. 174-175. כי הפתיח הראשון נכתב כפולמוס נגד הנצרות וכנגד הזרמים המיסטיים של התקופה ופירושיהם.

ובסיסו התורה כחוק ללא קשר למילה "בראשית". בחלק השני הרחיב את המסד ודרש את המילים "בראשית ברא" לחזק את החלק הראשון על ידי העצמת שני היסודות של המסד, התורה וישראל שנבראו לפני העולם. זה מסביר מדוע האל הקנה את הזכות על הארץ לישראל ועל פי התורה. בחלק השלישי הגיע לפשט והעלהו לכמעט דרש, ולימד כי "בראשית" הינו תיאור מצב ולא זמן. זאת על מנת להוכיח כי הפשט במילים "בראשית ברא" מוכיח כי התורה היא ספר חוקים ואינו תיאור היסטורי או ספרותי. כך עיצב רש"י את המבוא שלו לתורה במבנה מורכב, מאתגר ומבוסס לטעמו, והוא מהווה מסד המקרין על כל פירושו לתורה. יתר על כן, העיקרון כי התורה היא ספר חוקים מבסס גישה פרשנית לכל התורה, כלומר, התורה היא מסגרת סגורה המתפרשת בתוכה בין חלקיה עקב אופייה המשפטי, והוא יוצר הפרדה ברורה בינה לבין ספרי הנביאים והכתובים ופרשנותם.

אף זאת, נראה כי יש תוצאה נוספת לגישת רש"י בכל פירוש התורה. הוא מסיים את פירוש הפסוק הראשון בקביעה פסקנית: "על כרחך לא למד המקרא בסדר הקדומים והמאוחרים כלום". אמירה זו משמשת כלל גם בהמשך פירוש רש"י לתורה במספר ניכר של פעמים על יסוד ניסוח של חז"ל: "אין מוקדם ומאוחר בתורה". הכלל מתייחס למקומות שבהם הייתה בעיה בסדר סיפור המאורעות או בתיאור חלקי מעשה.⁵³ מכאן, כי משפט הסיום בפירוש רש"י לפסוק הראשון אינו הסבר מקומי אלא כלל לכל התורה: שהסדר ההיסטורי או הענייני של פסוקים אינו העיקר, ולכן התורה שינתה והקדימה את המאוחר על מנת להציג תוצאה רעיונית בנושא הנידון כי הוא העיקר. הרי זה המשך לגישת רש"י כי התורה היא ספר חוקים, על כן, אין לצפות שהסדר ההיסטורי יישמר בתיאורים השונים או במעשה מסוים, אלא העיקר הוא מה יוצא למעשה מהעניין, אף שקיים סדר כללי בתורה הפותחת בבריאת העולם ומסיימת בפטירת משה רבינו.

הדיון עד כה עסק בהבהרת הטקסט ורעיונותיו. עתה יובהר הרקע ההיסטורי שיתרום להרחבת התובנות של מניעי רש"י בפירושו הייחודי לפסוק הראשון בתורה.

53 כגון בראשית ו, ג; לה, כט; שמות ד, כ; יט, יא; כב, כח; לא, יח; ויקרא ח, ב; במדבר ט, א, וכן בפירושו לני"ד. אך אלה הן בעיות מקומיות שאינן משקפות את הסדר ההיסטורי הכללי הבולט בתורה.

הרקע ההיסטורי – נוצרים ואומות העולם

עד כה נידונו היבטי הפרשנות של רש"י לבראשית א, א והבנת גישתו הייחודית. אך יש לשאול, מדוע היה רש"י צריך להציב את המבנה הפרשני המיוחד של שלושת חלקי הפירוש, ובעיקר את הפתיח, דווקא בפסוק הראשון. אם חפץ היה להדגיש את רעיון הבעלות על ארץ ישראל, הרי עשה כן לאורך כל פירושו לתורה, ומה הוסיף בהקדשת הפתיח לנושא זה? כפי שצוין, זכות ישראל על ארצו נזכרת בפירושי רש"י על תורה כ-135 פעם, ו-54 פעם הודגש ערכה וחשיבותה של הארץ. דומה, כי יש מניע נוסף לקביעת הפתיח בראש הפירוש לתורה, והוא נבע מהבעיות שהזמן גרמן.

מקובל להניח כי מניעי כתיבת פירוש רש"י לתורה בכלל נבעו משילוב של כמה גורמים: התפתחויות פנימיות של כתיבת פרשנות למקורות הקדומים במרכזי יהדות גרמניה השכנה שבה למד רש"י. מימי רבנו גרשום מאור הגולה, רבם של רבותיו של רש"י, כתבו פירושים, ואף מורשת יהדות ספרד השפיעה עליו, ומשחזר לצרפת כתב גם הוא פירושו.⁵⁴ במקביל, היו נסיבות סביבתיות רבות משקל שהשפיעו על התפתחות הפרשנות היהודית. עיקרן נבע ממערכת היחסים ההדוקה והמורכבת בין היהודים לנוצרים שכללה גם את אזור מגורי רש"י בצפון צרפת. לחיים המשותפים עם השכנים הנוצרים הייתה השפעה דומיננטית על חיי הדת היהודית במאות העשירית והאחת-עשרה. במרבית הזמן היו יחסים סבירים ואף קרבה בין יהודים ללא יהודים. יהודים רבים גרו באזורים לא יהודיים ומערכת המסחר ביניהם הייתה הדוקה למדי, ואלה הולידו חילופי דעות דתיים ותרבותיים שקידמו השפעות שונות. למשל, השפיע הרנסנס התרבותי בצרפת וגרמניה שהחל באמצע המאה הי"א והתעצם בעיקר במאה השתיים-עשרה בתחומי הפרשנות ושיטות חשיבה ביחס לטקסטים קדומים כמקרא והחוק הרומי.⁵⁵

54 גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 473-480; גרוסמן, "רישומם של ר' שמואל 'החסיד' הספרדי ורעואל הביזנטי בבית מדרשו של רש"י", עמ' 460, וספרות בהערה 55; "י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד 1000-1200, כרך א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 32-57.

55 I.A. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, New York: Yeshiva University, 1969, esp. 8-19, 34-36, 341-358. אי טויטו, "הרקע ההיסטורי של פירוש רש"י לפרשת בראשית", מ"א שטיינפלד (עורך), רש"י, עיונים ביצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 97-105; אי טויטו, "מה הניע את רש"י לכתוב פירוש לתורה", בתוך: אי גרוסמן ושי יפת (עורכים), רש"י – דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט, עמ' 51-62. על הבאת דרשות ברש"י, שם, עמ' 57-58; אי גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים – קורותיהם, דרכם

גורמים אלה שלובים גם בהיבטים הציבוריים. גורם חשוב היה המישור המדיני, הממשלים המרכזיים והמקומיים, שהיהודים היו נתונים לחסדיהם ומדי פעם התאנו ליהודים, ובעיקר העיקר עליהם עם תשלומי מיסים כבדים. הממשלים גם היו תחת השפעת ראשי הכנסייה שהייתה הגורם הציבורי הדומיננטי, ובדורו של רש"י הגיעו לשיא השפעתם הדתית והמדינית. הם פעלו אצל השלטונות כנגד היהודים, ואף הצליחו לעיתים קרובות להביא להרג יהודים. היו בישופים מקומיים בעלי כח דתי ומדיני שהציקו ליהודים ברמות שונות של איומים, ולעיתים אף היו לחצים להמרת הדת באשכנז ובצרפת. כן התנהלו פולמוסים דתיים בין היהודים לנוצרים כבר במאה הי' והתחזקו במאה האחת-עשרה.⁵⁶ אלה ניזונו לא מעט מהעובדה כי המקרא, ובעיקר התורה,

בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 1-26, 400-415; הנ"ל, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 206-207, 475-480; ר' חזן, מסע הצלב הראשון והיהודים תתנ"ו 1096, ירושלים 2000, עמ' 15-45. וראו בהערה הבאה. לרנסנס התרבותי יש להוסיף את דברי: N. M. Häring, "Commentary and Hermeneutics," in: Robert L. Benson, Giles Constable, and Carol D. Lanham (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1982, 173-200.

ראו למשל: גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 16-45, 212-215, 250-253, 427-441, 566-571, 481-482, 497-506, 571-577; A. Sapir-Abulafia, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London and New York: Routledge, 1995, 51-74; Idem, *Christians and Jews in Dispute: Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1150)*, Aldershot: Ashgate, 1998, Chap. III; R. Chazan, *Fashioning Jewish Identity in Mediaeval*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 83-84; B.S. Albert, "Christians and Jews", in: T.F.X. Noble and J.M.H. Smith (eds.), *Early medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, vol. 3: *Christianity in confrontation*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2008, 159-177. מנקודות מבט חשובות נוספות, ראו: Sh. Shepkaru, "Christian Resurrection and Jewish Immortality during the First Crusade", *Speculum*, 89:1 (2014), 1-34; J. Elukin, "Christianity and Judaism; Christians and Jews", in *The Routledge History of Medieval Christianity 1050 - 1500*, ed. by Robert N. Swanson, London: Routledge, 2015, 239-250. על ההשפעה הלוקאלית של הנוצרים על היהודים לפני מסע הצלב בשנת 1096 מנקודת מבט של היחסים הדתיים ובעיקר מצד הממשל והבישופים המקומיים שלחצו מאוד מבחינה דתית והגיעו את המוכנות היהודית למות על קידוש השם בקהילות צפון צרפת (ורק לאחר 1096 בגרמניה), ראו: Sh. Shepkaru, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 141-165; E. Haverkamp, "Martyrs in Rivalry: The 1096", *Jewish History*, 23 (2009): 319-342;

שימשו ספר היסוד השימושי גם בקרב החברה בעולם הנוצרי באירופה של התקופה, וכמוצא כל ההיבטים הדתיים.⁵⁷ נסיבות אלה תרמו רבות למניעי רש"י לכתובת פירוש על המקרא כולו. אך נראה כי הנסיבות אף תרמו לפירוש פסוקים מסוימים בתורה ובמקרא כולו כתגובה למצב, וכבר בפתחת פירוש התורה עיצב רש"י גישה זו.

על כך יש להוסיף היבט דתי משמעותי שהוטמע עמוק בקרב המוני הנוצרים באירופה: קדושת ארץ ישראל לנצרות, ובראשה ירושלים. רעיונות אלה באו לידי ביטוי מעשי בעליות לרגל של צליינים לארץ ישראל. העליות הללו החלו כבר במאה הרביעית לספירה וידעו מורדות ועליות.⁵⁸ במאה האחת-עשרה הפכו העליות הללו להיות יותר עממיות וכללו צליינים עממיים ולא רק אליטה דתית ועשירים. אך במחצית השנייה של המאה האחת-עשרה נחלשו עליות הצליינים עקב המצב הביטחוני המעורער בארץ ישראל שנשלטה על ידי גורמים מוסלמיים מתחלפים.

בשנת 1073 כבשו את ארץ ישראל הסלג'וקים ממוצא טורקי, אך אי השקט נמשך גם לאחר מכן. מצב זה הכביד על ביטחון הצליינים לעלות ולחזור בשלום לביתם. כובשים אלה אף לחמו כנגד הממשל הביזנטי הנוצרי ודחקהו בהדרגה בתוך תחומי טורקיה של היום. תופעות אלה עוררו הדים רבים בעולם הנוצרי, וכבר האפיפיור גרגורי השביעי (1073–1085) הגה מעין מסע צלב לסייע לממשל הביזנטי להתגונן כנגד המוסלמים, ובכך גם לקדם את האפשרות לכבוש מחדש את ארץ ישראל, דבר שנמנע בזמנו עקב בעיות שונות בעולם הנוצרי במערב.⁵⁹ אך רעיון העלייה לרגל היה מוטמע עמוק בחברה הנוצרית לשדרותיה השונות

K. A. Fudeman, *Vernacular Voices: Language and Identity in Medieval French Jewish Communities*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2010, 1–88. וראו עוד ר' בן שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, תל אביב תשע"ז, פרקים א-ב.

57 גרסון, "רש"י לבראשית א א", עמ' 191–206; F. Van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, New York: Cambridge University Press, 2014, 27–29, 53–95, 130–132 (Rashi), 208–233.

58 G.G. Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 112–113, 159–173.

59 J. France, *The Crusades and the Expansion of Catholic Christendom*, London-New York, 2006, 1–65, esp. 4, 20–21, 45–50, 64–65; J. Riley-Smith, *The Crusades, Christianity, and Islam*, New York: Columbia University Press, 2008, esp. 16–18, 26–36.

בצרפת ובמדינות אירופה עקב הזיקה העמוקה לארץ הקודש. הצליינים נקראו תחילה עולי רגל (pilgrims – peregrinus), ובהמשך, רק במאה השתים-עשרה crusaders. לכן, כעבור כמה שנים נוספות משבשלו התנאים, קרא האפיפיור אורבנוס השני (1088–1099) בנאומו ליד העיר קלרמון בצרפת ב-27.11.1095 לצאת למסע צלב. הוא מתייחס אל היוצאים כאל: 'sanctae' ('holy pilgrimage' peregrinationis), והיציאה למסע שכללה את כל שדרות החברה הייתה זמן קצר לאחר מכן בשנת 1096.⁶⁰

נראה כי אירועים אלה שגרמו להתלהטות רעיון קדושת ארץ ישראל לנצרות הצריכו מענה ייחודי וחריג בנוסף לכלל התגובות הדתיות ביצירתו של רש"י. שכן האירועים, שקודמו על ידי ההנהגה הנוצרית בעיקר מלאחר הכיבוש הסלג'וקי של ארץ ישראל, חפפו חלק נכבד מימי פעילותו של רש"י, והטמעתם הייחודית בלבבות ההמונים באירופה היוותה מאיץ מכאיב נוסף גם להחמרת היחס ליהודים מצד ההנהגה הנוצרית ובהשפעתה הרבה גם על ההמונים גם בצרפת. הדבר הוסיף אתגר ייחודי שהעיק על החברה היהודית והביא לסכנה ממשית לייאוש ולאיבוד התקווה הדתית לגאולה ולשיבה לארץ ישראל. תקווה זו הייתה כמעט סם החיים של המצב היומיומי הקשה של "צרות הגלות" (כביטוי של רש"י).⁶¹ עתה התחזק צורך קיומי למתן מענה רוחני ייחודי לחיזוק

60 ראו למשל: י' פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ-ישראל, כרך א: מסעי-הצלב והממלכה הראשונה, ירושלים תשל"א, עמ' 35–87; י' פראוור, הצלבנים – דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשמ"ה, עמ' 200–217; M. C. Gaposchkin, "From Pilgrimage to Crusade: The Liturgy of Departure, 1095–1300", *Speculum*, 88,1 (2013), 44–91, esp. 44–50, and n. 27, 70–72; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Indiana, 1970, chapters 3–4; France, *The Crusades and the Expansion of Catholic Christendom*, 1–79; D. F. Callahan, *Jerusalem and the Cross in the Life and Writings of Ademar of Chabannes*, Leiden: Brill 2016, esp. 1–17 (15–), 40–88, 159–179; בניגוד למאות הקודמות שהשתתפו בה רק האצולה הדתית והממונית.

ראו: Ch. Freeman, *Holy Bones, Holy Dust: How Relics Shaped the History of Medieval Europe*, New Haven: Yale University Press, 2011, 94–98, 101.

61 ביטוי זה הוא מהחריפים ביותר בלשון רש"י בפירושו לתורה, ומשקף את המצב החמור בגלות. בכמה מקומות יוצר רש"י התניה ברורה בין "הצרות בגלות" לביטחון בגאולה, ומשתמש במאפיינים ידועים שהם סימני הגאולה. ראו למשל דבריו: דברים ל, ג; לב, מג, ועוד; ויקרא כו, מב, מד. במדבר כד, יז–יט. ה"צרות" התבטאו גם בהשפלת היהודים, וזו הייתה חלק מהגישה הנוצרית ש"העד היהודי" חייב להישאר אומלל כעדות לשפלותו ועבודתו לנוצרים (*servitus Judaeorum*), גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, עמ' 161 ובהערה 152. תפיסה זו היא קדומה מימי אוגוסטינוס שניסח אותה כעונש על צליבת

יכולת העמידה הרוחנית כנגד הסביבה הקרובה וכנגד ההנהגה הנוצרית. נראה כי רש"י כחכם המרכזי בצרפת בדורו חש בצורך למענה רוחני מתאים לבעיה זו בנוסף לפירושו לתורה שהיה מקור מרכזי למענה כלפי פנים וחוץ עקב חשיבות התורה גם לנוצרים. לפיכך, הציב פתיח מיוחד לפירושו לתורה שיהווה דגל של תקווה וביטחון בדבר הזכות המשפטית על ארץ ישראל. זו הכרזה עקיפה שכל הזיקה הנוצרית לארץ ישראל היא זמנית, כי הארץ שייכת ליהודים, והם ישובו אליה כי האל בחר בהם ונתן להם את הארץ.

לפי ההסבר האמור, יש לדון, אם רש"י כתב את הפתיח לפירושו לפני מסע הצלב שהיה בין 1096–1099 לספירה, שמטרתו הייתה כיבוש ארץ ישראל, ובעיקר עיר הקודש ירושלים, כדגל דתי וערכי ואכן הן נכבשו, או שמא כתב את הפתיח במהלך המסע או לאחריו. האם הפתיח נכתב במיוחד לשם מגננה כנגד הנוצרים בשעה מיוחדת זו, להדגיש שארץ הקודש שייכת ליהודים ולא לנוצרים שכבשו? לו היה כן, הרי שהפתיח היה נכתב בתוך העשור האחרון לחיי רש"י (נפטר בשנת 1105). אך פירוש התורה התפרסם ככל הנראה לפני כן,⁶² ולפי זה היווה הפתיח תוספת מאוחרת לפירוש התורה כקטעים אחרים שנוספו לפירוש זה עד פטירת רש"י.⁶³

עם זאת, סביר יותר להניח כי הפתיח קדם למסע הצלב והוא היה כבר חלק אינטגרלי מנוסח מוקדם יותר של פירוש רש"י לתורה. הפתיח היה מחובר

ישו, שיהודי משועבד ומושפל כעבד. בימי הביניים הצדיקה גישה זו חקיקת חוקים שהפלו את היהודים. רש"י מקדיש מקום מרכזי לגלות ולגאולה ולמציאות הקשה שהכבידה מאוד על עצם הקיום היהודי בגולה. שם, עמ' 134–151, 161–165.

62 גרוסמן, רש"י, עמ' 185–193. שם, עמ' 61–64, הרגיש כי קיימת בעיה ביחס לזמן כתיבת הפירוש לתורה. הקושי הוא לאחר הכול לעשור האחרון בחיי רש"י שנפטר בשנת 1105: "לא באתי לטעון שאת פירושו לתורה כתב רש"י לאחר שהצלבנים כבשו את ארץ ישראל, הגם שסביר מאד שמקצת פירושו לתנ"ך – כולל פירושו לתהילים – נכתבו לאחר מועד זה", אך אינו מתייחס לפירוש התורה. וכן שם, עמ' 103–105, 185–193. גרוסמן מזכיר שלוש פעמים את הפתיח של רש"י על התורה ורואה אותו כחלק מהצורך, יחד עם פירושו במקומות נוספים, להדגיש את הזיקה בין היהודים לארץ ישראל, וזה לא בהכרח החל במסע הצלב. וראו עוד: Marcus, "Rashi's Historiosophy in the Introductions to His Bible Commentaries," 47–55. הפולמוס האנטי-נוצרי ברש"י על התנ"ך, ש' פדרבוש (עורך), רש"י – תורתו ואישיותו, ניו יורק 1958, עמ' 45–59; קמין, בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא, עמ' 27–57; א' גרוסמן, "נוסח פירוש רש"י לתנ"ך והפולמוס היהודי-נוצרי", סיני קלו (תשס"ו), עמ' לב-נח. ל' פרדמן, פירוש רש"י על משלי, ירושלים תשע"ט, עמ' 51–70.

63 גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 184–193; הנ"ל, רש"י, עמ' 85, 99, 292 ובהערה 1, עמ' 132–133.

עניינית להמשך פירוש רש"י על הפסוק הראשון, כפי שכבר צוין. גם מבחינה היסטורית, פרעות נוסעי הצלב לא פגעו ביהודי צפון צרפת באופן ישיר אלא בעיקר באשכנז, ולא נדרשה תגובה ספרותית ייחודית כנגד מצב קשה זה.⁶⁴ לפיכך, עדיפה ההנחה כי הפירוש של רש"י על הפסוק הראשון בתורה נקבע לערך לאחר שנת 1073 ולפני 1096, בשנים של התחממות הלהט הנוצרי של קדושת הארץ והרצון לכיבושה.

נראה כי הרקע ההיסטורי תרם נדבך נוסף לפירוש הפסוק ולעיצובו. רש"י השתמש בפתח ובחלק השני של פירוש הפסוק במדרשי חז"ל, כפי שנהג גם בהמשך, במרבית פירושו לתורה. הוא עיבד את שני קטעי מדרש תנחומא ובראשית רבה וגיבש אותם לכלל רעיון סדור של הזכות על הארץ. דומה כי רש"י הושפע מחכמי המדרש שראו חשיבות מיוחדת להציע רעיון לא שגרתי שאינו משתלב במילה "בראשית" ובהמשך תיאור הבריאה, ובכל זאת מיקמוהו בהקשר למילה הראשונה בתורה. מכאן שראו ברעיון זה חשיבות יתרה, משום שכבר בזמנם, בעיקר מהמאה הרביעית לספירה, עם הפיכת המלכות הרומית לנוצרית, גאו תביעות נוצריות לבעלות על הארץ, וחכמי התקופה חיפשו מענה מתאים ומצאוהו ומיקמוהו בהקשר לפתח בתורה, כפי שעשה כן בעל בראשית רבה.⁶⁵

כך גם רש"י בעקבותיהם, עיבד את הרעיון ומיקם אותו כפתח לתורה מפאת חשיבותו הרעיונית, כי כאמור גם בימיו הגיעו לשיא התביעות הנוצריות לבעלות על ארץ הקודש. ועוד זאת, רש"י כדרכו תפס את סגנון חז"ל ומיעט מאוד ברמזים אקטואליים המכבידים על קישור עם נושאים בני זמנו, כגון עם הנצרות. כך נהג בכל פירושו לתורה, ויצר "גישה ממלכתית" של שימוש במילים כלליות, כגון כאן "אומות העולם", בעקבות המדרש, שתבעו בעלות על הארץ.⁶⁶ סגנון זה מאפשר לקורא בכל דור למצוא רמזים לאירועי ימיו, כבדורו של רש"י.

64 א' הברמן, ספר גזירות צרפת ואשכנז: דברי זכרונות מבני הדורות שבתקופת מסעי הצלב ומבחר פיוטיהם / יוצאים לאור על פי כתבי יד ודפוסים יקרים (מבוא: י' בער), ירושלים תשל"א, עמ' צג; פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ-ישראל, כרך א, עמ' 95-103; גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 20. פירושו לתורה קדם למסע הצלב, שם, עמ' 184-193. ואילו חלק מפירושי הני"ך חובר בשנות מסע הצלב, כגון פירושו לתהלים. ראו: Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, Introduction. וראו בהערה הבאה.

65 על דרכם של חז"ל לדרוש עם רמזים אקטואליים והיסטוריים, ראו: פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 221-225, 235-242.

66 א' גרוסמן, "הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה", תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 93, הערה 66, אות ג; גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 205-207.

כמו כן, כאמור למעלה, לפי רש"י רק עקב חשיבות הדגשת הבעלות על ארץ ישראל פתחה התורה מבראשית ועד פרק יב בספר שמות, לספר כיצד התגלגלה זכות זו. הסבר זה הוא גם הבסיס לחלק השלישי בפירוש הפסוק, והוא החידוש שהמילה "בראשית" אינה תיאור זמן היסטורי אלא תיאור מצב, ומכך נגזרת דרכו הפרשנית בהמשך מעשה בראשית והלאה. מערכת פרשנית רחבה מבוססת על הפתיח. דומה כי דרך זו הונעה מהצורך להציע מענה ייחודי לבעיה החמורה בימי רש"י של הטיעון הנוצרי הלוהט לבעלות על ארץ הקודש ולכיבושה. מכאן, כי הרקע ההיסטורי של דורו של רש"י תרם לעיצוב פירושו המיוחד לפסוק הראשון בתורה.

סיכום והארות

הדיון בפירוש רש"י לפסוק הראשון לתורה חולק לשני חלקים. החלק הראשון, התופס את רוב המחקר, היה ניתוח תוכני הפירוש, מבנהו, רעיונותיו וחידושיו. בחלק השני, נידון הרקע ההיסטורי והשפעתו הייחודית על הפירוש לפסוק הראשון.

פירוש רש"י מבוסס בעיקרו על מאמרי חז"ל שהוא עיבדם לפי מטרותיו. כן צעד בעקבות חז"ל גם בניסוח דבריו בלשון כללית ולא הזכיר במפורש נושאים אקטואליים אלא ברמז. ללמד כי בעיות אלו עמדו כבר בפני חז"ל, ולא השתנו במהותן עד ימי רש"י, והם יכלו להתפרש גם בדורות שלאחריו כרמזים לבעיות שבמציאות.

קהל היעד של רש"י בפירושו זה היה הציבור שבקרבו פעל והיה מנהיגו הרוחני. שכן מבנהו הייחודי של הפירוש שחלקו הראשון אינו מתייחס ישירות לפסוק עצמו, מציע רעיון כללי שהאל הקנה לישראל את הבעלות על ארץ ישראל. רעיון זה נזכר בפירושי רש"י לתורה פעמים רבות והצגתו בפתיח לתורה מחייבת לומר שהיה בכך צורך הזמן.

באשר לקהל היעד של רש"י, גם אם נקבל את הגישה כי פירושו בכללם כוונו בעיקר לקבוצה מצומצמת של חכמים ותלמידיהם,⁶⁷ הדברים הופצו על ידי המעגלים הקרובים אליו בדרשות לציבור בקהילות השונות, בשיחות שבעל פה, במפגשים ברחוב וכן דרך הילדים שלמדו בעיקר את התורה שבכתב.⁶⁸ כך יכול

67 ויזל, "למי מיען רש"י את פירושו למקרא?", עמ' 139–168 (לעיל, הערה 5).

68 אי"י מרקוס, טקסי ילדות: חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 57–72, 124–146; א' קנרפוגל, החינוך והחברה היהודית באירופה הצפונית בימי

היה רש"י לגבש את פירושו לתורה שימש ככלי הסברה מרכזי כנגד הלחצים הסביבתיים הכבדים של העולם הנוצרי. הפירוש לפסוק הראשון הוא דוגמה ייחודית בולטת לכך שהוא עוצב גם כנגד טיעונים ממוקדים של הסביבה הנוצרית.

בנוסף לרעיון המרכזי של הפסוק ביקש רש"י לבצר כמה יסודות רעיוניים מרכזיים הנובעים מהפתיח והנוגעים לכל התורה ולפירושה: חשיבות התורה כספר החוקים שניתן כולו מהאל ואף קדמה לבריאת העולם ופרשנותה שונה מיתר ספרי המקרא, וכן הכלל הידוע שאין מוקדם ומאוחר בתורה שיסודו בפסוק הראשון בתורה.

נספח – ישראל

כך למשל רש"י בראשית יז, ו: "ונתתיך לגוים – ישראל ואדום, שהרי ישמעאל כבר היה לו ולא היה מבשרו עליו". ישראל הם גוי כאדום וישמעאל. ברש"י שמות ג, יב:

וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלושה חדשים שיצאו ממצרים. דבר אחר כי אהיה עמך וזה שתצליח בשליחותך לך האות על הבטחה אחרת שאני מבטיחך, שכשתוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה, שתקבלו התורה עליו והיא הזכות העומדת לישראל.

זכות ישראל היא התורה לפי שני הפירושים. שם, שמות יב, לט:

וגם צדה לא עשו להם – לדרך. מגיד שבחן של ישראל, שלא אמרו היאך נצא למדבר בלא צדה, אלא האמינו והלכו, הוא שמפורש בקבלה (ירמיהו ב, ב) זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה, ומה שכר מפורש אחריו (שם ג) קודש ישראל לה' וגו'.

וכן שם, שמות יד, טו: "כדאי זכות אבותיהם והם והאמונה שהאמינו בי ויצאו, לקרוע להם היים"; האל משמיד את הקמים על ישראל, והם אויביו של מקום. וייתכן, שיש רמז בכך המתאים לדורו של רש"י על המצרים לישראל, כך פירש שם, טו, ז:

הביניים, בני ברק תשס"ג, עמ' 9-42, 52-58. אף מיעוט נשים ידעו קרוא וכתוב, ורובן נהגו להגיע לדרשות של לימוד התורה. ראו: א' גרוסמן, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים, ירושלים תשס"ג, עמ' 277-288, 304-345.

תהרס – תמיד אתה הורס קמיך הקמים נגדך, ומי הם הקמים כנגדו, אלו הקמים על ישראל, וכן הוא אומר (תהלים פג, ג) כי הנה אויבך יהמיון, ומה היא ההמיה, (שם ב) על עמך יערימו סוד, ועל זה קורא אותם אויבי של מקום.

האל הוא אדונם של ישראל והם משועבדים לו כי הוציאם ממצרים. כך ברש"י, שם כ, ב: "אשר הוצאתיך מארץ מצרים – כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי"; היחס בין ישראל לאלוהים הוא כבין אב לבנו, שם כ, כב: "שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך לא יבא עליו כורת ומחבל", לכן אין לבנותו על ידי ברזל; אבחנה ברורה בין ישראל לאומות, שם כא, א:

לפניהם – ולא לפני גוים, ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותן כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את השם ומיקר שם עבודה זרה להחשיבה, שנאמר (דברים לב, לא) כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים, כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם.

יש שני היבטים לאבחנה המשפטית, ליצור הפרדה מוחלטת בין משפט ישראל – שהוא משפט התורה שניתנה על ידי האל – לבין משפט האומות. היבט נוסף הוא שזו אבחנה למעשה גם בין עבודה זרה לבין התורה, ולכן הנוקק למשפט האומות עושה חילול השם; היחס בין ה' לישראל הוא של אדון ועבד, והנמכר לעבד של אומות העולם הוא עבד של עבד, וזו אבחנה נוספת בין ישראל, שהאל הוא אדונם, לבין האומות שאינם כאלה. כך, שם כא, ו:

ואם מוכר עצמו, און ששמעה על הר סיני (ויקרא כה, נה) כי לי בני ישראל עבדים, והלך וקנה אדון לעצמו, תרצע. ר' שמעון היה דורש מקרא זה [...] ואמרתי כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע בפניהם.

"חכמי ישראל" הם מפרשי התורה והלכותיה ורעיונותיה ומהם יש ללמוד, ורש"י מזכירם כמה פעמים, כגון שם כב, יד; כג, ב; כה, כה; כה, כט; ל, כד (ויקרא י, טז; כא, כ; דברים לא, כו). בשמות לב, יט, בחטא העגל נשברו הלוחות כי ישראל עשו מעשה שהוא הפך התורה: "התורה כלה כאן, וכל ישראל משומדים ואתננה להם?"; שם לד, א, הערב רב עשו את העגל, ולא ישראל שהם: "ארוסתו של הקדוש ברוך הוא אלו ישראל"; נבואת משה מכוח ישראל, ויקרא א, א: "בשבילכם הוא נדבר עמי, שכן מצינו שכל שלשים ושמונה שנה שהיו ישראל במדבר כמנוודים, מן המרגלים ואילך, לא נתייחד הדבור עם משה" (וכן

דברים ב, טז-יז); אבחנה משפטית בין ישראל לאומות, שם יא, ב: "לשון חיים לפי שישראל דבוקים במקום וראויין להיות חיים, לפיכך הבדילם מן הטומאה וגזר עליהם מצות, ולאומות העולם לא אסר כלום".

יציאת מצרים נועדה כולה לקיים את מצוות התורה, שם יא, מה:

כי אני ה' המעלה אתכם – על מנת שתקבלו מצותי העליתי אתכם. דבר אחר כי אני ה' המעלה אתכם, בכולן כתיב והוצאתי, וכאן כתיב המעלה, תנא דבי רבי ישמעאל אלמלי לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל שאין מטמאין בשרצים כשאר אומות, דיים, ומעליותא היא גבייהו, זהו לשון מעלה.

שם ית, ב-ד: ישראל עם ה' ושונים מהאומות גם במשפט, בנימוסות ובחכמות-רעיונות; הוראת רוב מצוות התורה הם בהקהל, שם יט, ב: "דבר אל כל עדת בני ישראל – מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה"; שם יט, לה אחריות המודד במשקלות, נקרא דיין והוא קושר לדיין הנזכר שם למעלה בפסוק טו. על כך עומדת החברה בארץ, ואם לא – גלות; שם כ, ג: "למען טמא את מקדשי – את כנסת ישראל, שהיא מקודשת לי, כלשון (ויקרא כא, כג) ולא יחלל את מקדשי"; שם כו, לז: "שכל ישראל ערבין זה לזה"; שם כו, מא: הדת כפויה על ישראל (אין לברוח ממנה); במדבר י, לה: "משנאיך – אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם"; שם יא, טז: "אשריכם שנתמניתם פרנסים על בניו של מקום"; שם יט, כב: "תמימה – על שם ישראל שהיו תמימים ונעשו בו בעלי מומין, תבא זו ותכפר עליהם ויחזרו לתמותם"; שם כא, כא: "שמשה הוא ישראל וישראל הם משה, לומר לך שנשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל"; שם לא, ג: "נקמת ה' – שהעומד כנגד ישראל, כאלו עומד כנגד הקדוש ברוך הוא"; שם לא, ח: "בחרב – הוא בא על ישראל, והחליף אומנתו באומנותם, שאין נושעים אלא בפיהם ע"י תפלה ובקשה. ובא הוא ותפש אומנותם לקללם בפיו, אף הם באו עליו והחליפו אומנותם באומנות האומות, שבאין בחרב, שנאמר (בראשית כז, מ) ועל חרבך תחיה"; שם לה, לד: "אשר אני שכן בתוכה – שלא תשכינו אותי בטומאתה. כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל – אף בזמן שהם טמאים שכינה ביניהם"; דברים א, יג: "שמשמותיהם של ישראל תלויות בראשי דייניהם, שהיה להם למחות ולכוון אותם לדרך הישרה"; שם א, לא: יחסי אב ובנו של ה' עם ישראל; שם י, יב: "אף על פי שעשיתם כל זאת, עודנו רחמיו וחבתו עליכם, ומכל מה שחטאתם לפניו אינו שואל מכם כי אם ליראה וגו'", וכהשלמה שם שם, טו: "בכם – כמו

שאתם רואים אתכם חשוקים מכל העמים היום הזה"; שם כא, כג: "וישראל הם בניו"; האל אינו מחליף את ישראל ואינו יכול להבדל מהם: שם טז, כ: "למען תחיה וירשת – כדאי הוא מנוי הדיינין הכשרים להחיות את ישראל ולהושיבן על אדמתן"; שם כט, יב: "למען הקים אותך היום לו לעם – כל כך הוא נכנס לטרוח למען קיים אותך לפניו לעם. והוא יהיה לך לאלהים – לפי שדבר לך ונשבע לאבותיך שלא להחליף את זרעם באומה אחרת, לכך הוא אוסר אתכם בשבועות הללו, שלא תקניטוהו אחר שהוא אינו יכול להבדל מכם. עד כאן פירשתי לפי פשוטו של פרשה"; שם ל, ג: "רבתינו למדו מכאן שהשכינה כביכול שרויה עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו, שהוא ישוב עמהם"; שם לא, כא: "כי לא תשכח מפי זרעו – הרי זו הבטחה לישראל, שאין תורה משתכחת מזרעם לגמרי"; שם לב, ט: "כי חלק ה' עמו – למה כל זאת, לפי שהיה חלקו כבוש ביניהם ועתיד לצאת. ומי הוא חלקו, עמו. ומי הוא עמו יעקב חבל נחלתו – והוא השלישי באבות, המשולש בשלש זכויות, זכות אבי אביו וזכות אביו וזכותו, הרי שלשה, כחבל הזה שהוא עשוי בשלשה גדילים והוא ובניו היו לו לנחלה, ולא ישמעאל בן אברהם, ולא עשו בן של יצחק"; שם לב, מב: העתיד, פרעון מהאומות: "מדם חלל ושביה – זאת תהיה להם מעון דם חללי ישראל ושביה ששבו מהם. מראש פרעות אויב – מפשע תחלת פרעות האויב, כי כשהקב"ה נפרע מן האומות פוקד עליהם עונם ועונות אבותיהם מראשית פרצה שפרצו בישראל"; שם לג, ג: "דבר אחר אף חבב עמים אף בשעת חבתם של אומות העולם שהראית להם פנים שוחקות ומסרת את ישראל בידם. כל קדשיו בידך – כל צדיקיהם וטוביהם דבקו בך ולא משו מאחריך ואתה שומרם. והם תכו לרגלך – והם מתמצעים ומתכנסים לתחת צלך. ישא מדברתיך – מקבלים גזרותיך ודתותיך בשמחה. ואלה דבריהם". שם לד, ב: "הראהו הקדוש ברוך הוא כל המאורעות שעתידין לארע לישראל עד שיחיו המתים".