

## רמזים למדרשים בפירושי רש"י לתורה

באותם מקומות בתורה שבהם הביא רש"י שני פירושים לכתוב נמצאו עשרים מקומות שבהם הוא מרמז למדרשים בלא שציין את מקורם או רמז כלשהו לתוכנם.<sup>1</sup> רוב המקומות האלה הם בטקסטים של פרוזה ומיעוטם בטקסטים של הלכה או שירה. מאליה צצה ועולה השאלה על נחיצות המדרשים הרמזים שאינם כתובים בפירושו: מה צורך יש ברמזיה אליהם? אם הם דרושים, למה לא נזכרו במפורש, בדרך שנוהג רש"י פעמים הרבה, ואם אינם דרושים להבנת הכתוב, מדוע רמז רש"י אליהם?

שאלה זו מוצאת את ביטויה הקולע בדברי בעל 'משכיל לדוד':

דאטו מראה מקום הוא דאיכא מדרשי אגדה הרבה? דבשלמא בשאר מקומות שמביא רש"י דברי המדרש הוא משום שנשאר לו איזה קושי ומכוון לתרצו ע"פ האגדה, אבל הכא, מאי קא משמע לן? (שמי יג יז).

נראה לי, שמדרשים מעין אלה, שאליהם מרמז רש"י, אינם ראויים להיחשב כאפשרויות פרשניות, שכן אינם עונים על המגמה הפרשנית של רש"י, המאובחנת באמות המידה של הפשט: הם אינם מתיישבים בלשון הכתוב ובקונטקסט הרחב; ברם יש מקום לרמז אליהם משתי סיבות שהשנייה בהן עיקר: (א) קשיים מסוימים, לשוניים או הקשריים, אשר ניתן ליישבם גם ללא היזקקות למדרש. (ב) המדרשים הנרמזים מכילים מסרים ותוכני יסוד כלל אנושיים, ובעיקר ישראלים, להסדרת חייו הלאומיים והדתיים-פולחניים של העם ולהסדרת חייו האינדיווידואליים של כל פרט. הדברים אמורים בשלושה תחומים עיקריים: בתחום האמונות והדעות - בין אדם למקום; בקיום תקין של החברה - בין אדם לחברו; בקיום תקין של ישראל והעמים. הצד השווה שבהם הוא שאין בהם יישוב פרשני למקרא הנדון.

### א. מדרשים המורים אמונות ודעות - בין אדם למקום

#### 1. אין ד' חפץ בהענשת חוטאים

בר' ג כב: הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע.

רש"י: "יהיה כאחד ממנו", הרי הוא יחיד במחממים כמו שאני יחיד בעלזים. ומה היא יחידותו? לדעת טוב ורע ומה שאין קן צנהמה ונחיה.

"זעמה פן ישלח ידו", ומשימה לעולם, הרי הוא קרוב להטעום את הצריות אחריו ולומר אף הוא אלוה.

ויש מדרשי אגדה אבל אין מיושגין על פשוטו.

המדרשים שאליהם מרמז רש"י הם אלה:

א. הה"ד (משלי כד) "על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב" - אלא "על שדה איש עצל עברתי" - זה אדם הראשון; "על כרם אדם חסר לב" - זו חוה...; "והנה עלה כולו קמשוניים" - "וקוץ ודרדר תצמיח לך"; "וכסו פניו חרולים" - "בזעת אפיך תאכל לחם";

<sup>1</sup> בר' ג פסוקים ח, כב, כד; ד ח; ה א; ו ג; ז ב; ח יט טו; כ טז; כז כח; כט מא; ל ח; מג יב; שמי יג יז; לג יג; ו"ג יז; במ' הו; ו כד; דב' טז ב.

"וגדר אבניו נהרסה" - "וישלחו ד' מגן עדן"; כיון ששלחו, התחיל מקונן עליו - "ויאמר ד' אלקים: הן האדם היה כאחד ממנו" - הוה כחד ממנו (בראשית רבה כא, ב).  
 ב. "אם יעלה לשמים שיאו וראשו לעב יגיע" (איוב כ). "אם יעלה לשמים שיאו" - רומיה.  
 "וראשו לעב יגיע" - עד מטי עניא. א"ר יהושע בר' חנינא ור' יהודה ברבי סימון בשם ר' אלעזר: מלא כל העולם כלו, בראו מן המזרח למערב... מן הצפון לדרום... ומנין אף כחללו של עולם? שני "ותשת עלי כפכה". "כגללו לנצח יאבד" - על שגלל מצוה קלה ונטרד מגן עדן.  
 "וראו יאמרו איו" - הוא האדם. כיון שטרדו התחיל מקונן עליו ואומר "הן האדם" וגו'... (בראשית רבה כא, ג).

ג. "ותקפהו לנצח ויהלך משנה פניו ותשלחו" (איוב יד) - תוקף שנתן הקב"ה באדם הראשון לנצח לעולם היה. כיון שהניח דעתו של הקב"ה והלך אחר דעתו של נחש "משנה פניו ותשלחו". כיון ששלחו התחיל מקונן עליו ואומר: "הן האדם היה כאחד ממנו" (בראשית רבה כא, ד).

ד. "ועתה פן ישלח ידו", א"ר אבא בר כהנא: מלמד שפתח לו הקב"ה פתח של תשובה. "ועתה" - אין ועתה אלא תשובה, שני (דברים י) "ועתה ישראל מה ד' אלהיך" וגו'. והוא אומר: "פן" - ואין פן אלא לאו. אמר הקב"ה: "ישלח ידו" ואכל גם מעץ החיים. אתמהא: ואם אוכל הוא חי לעולם. לפיכך "וישלחו ד' אלקים מגן עדן". כיון ששלחו, התחיל מקונן עליו ואמר: "הן האדם היה כאחד ממנו" (בראשית רבה כא, ו).

פסוקנו נראה כמבטא חשש אלוהי לשווינויות בין האדם ובין יוצרו: אם ידע האדם טוב ורע, ואם גם יאכל מעץ החיים וחי לעולם - מה בינו ובין קונו? משמעות פשטנית זו מעוררת בעיה בתיאולוגיה. ד' חושש, כביכול, למעמדו ולריבונותו הבלעדיים ממתחרהו האדם, יציר כפיו. תפיסה כזאת לא תיתכן! לכן פירש רש"י את פסוקנו באופן אחר, ולפיו החשש הוא שמא האנושות שתבוא אחרי אדם הראשון תחשוב אותו לאלוה ויטעו בו. אדם הראשון יהיה יחיד בתחתונים<sup>2</sup> היודע טוב ורע, בהשוואה לבהמה וחיה, אך אלוהיו הוא יחיד בעליונים עם ידיעה והשגה בלתי מוגבלים. מחשש זה להאלהתו של אדם על ידי יושבי תבל שיבואו אחרי גורש מגן עדן. תהיגד "הן האדם היה כאחד ממנו..." משמש משפט סיבה לעונש שיוטל עליו, לגירוש מגן עדן.

בכל המדרשים שצינתי מתפרש היגד זה כקינה, כתיאור מצב אידיאלי של האדם שהיה כאחד ממנו לפני החטא, ואילו עתה לאחר הגירוש מקונן ד' על מצבו של אדם שהוא בכי רע. לפני החטא ניזון האדם בגן עדן ללא זעת אפיים וללא קוץ ודרדר. לפני החטא רישומו של אדם, הן בגופו והן בתוקפו הרוחני, יהיה מלא את כל העולם, ועתה לא כן הדבר. הפועל 'יהיה' בלשון עבר בא להצביע על מצב שנסתנה בעקבות החטא, על תוצאה טרגית שנבעה מהחטא, ולא תיאור מצב עכשווי, וכאן המקור לתכנים של המדרשים.<sup>3</sup>

משמעותיות אלו אינן הולמות את הכתוב. פסוקנו משמש כרקע וכסיבה לעונש שייגזר על האדם לפני שילוחו מגן-עדן, ולא לאחר שילוחו כפי שמטעימים המדרשים. המדרשים

<sup>2</sup> "כאחד" בהוראת יחיד שאין דוגמתו, מצאנו בפירושי רש"י גם במקומות אלו: ב' מט טז, דב' ו ד; זכ' יד ט.

<sup>3</sup> לפי המדרשים "היה", בלשון עבר, מנוגד למילה "ועתה" בפסוקנו, אך אין הכרח לפרש כך, כי צורת פֿעל המקראית יכולה להתפרש גם כהווה או כעתיד.

מביעים את צער השכינה כביכול על העונש שבא על האדם בעקבות חטאו. האל רוצה בטובת האדם ולא בעונש שיבוא עליו.  
 המדרש האחרון מפרק את המשפט: "ועתה פן ישלח ידו ולקח גם..." ורואה בו דו-שיח בין האל לאדם הראשון:  
 ד' לאדם: "ועתה" - חוזר בתשובה.<sup>4</sup>  
 האדם לד': "פן" - לאו.  
 החלטת ד': וישלחהו - גירוש מגן עדן.  
 על יסוד אנאלוגיות לשוניות חיצוניות המדרש מפרק את השלמות התחבירית של משפטנו, שנאמר כולו מפי ד', לחלקים אוטונומיים, ואין זה מנהג הלשון.<sup>5</sup>

## 2. קירוב הבריות לאביהם שבשמים

אחד המדרשים שאליהם רומז רש"י בפירושו לברי' ג כב הוא מדרש בראשית רבה (כא, ו), שבו מובע רעיון התשובה. הבה נבחן גם את המקום הבא ברש"י המרמז לקירוב הבריות לאביהם שבשמים.

**בר' יב ג:** ונברכו בך כל משפחות האדמה.

רש"י: "ונברכו בך", יש אגדות רבות וזה פשוטו: אדם אומר לגנו מהא לאנשהו. וכן כל "ונברכו בך" שנמקרא: וזה מוכח "בך יברך ישראל לאמר: ישמך אלקים כאפרים ומנשה" (בר' מח ט).

המדרשים שאליהם מרמז רש"י:

א. "... והיה ברכה", קרי ביה בריכה. מה בריכה זו מטהרת את הטמאים אף את מקרב רחוקים ומטהרם לאביהם שבשמים (בראשית רבה לט, יא).

ב. ואמר ר' אלעזר: מאי דכתיב "ונברכו בך כל משפחות"? אי"ל הקב"ה לאברהם: שתי בריכות טובות יש לי להבריך בך, רות המואביה ונעמה העמונית. "כל משפחות האדמה", אפי' משפחות הדרות באדמה אין מתברכות אלא בשביל ישראל (יבמות סג ע"א).

רש"י, רד"ק, רמב"ן, שד"ל, הופמן ואחרים פירשו "ונברכו בך" מלשון ברכה: שמו של אברהם ישמש מופת ודוגמה בנוסחאות של ברכה. אברהם המציית לצו ד' ללכת "אל הארץ אשר אראדך" מובטח בשבע לשונות של ברכה, וכדרכו של מספר זה הוא מבטא שלמות, ברכה שלמה ללא פגם:

- ואעשך לגוי גדול

- ואברכך

- ואגדלה שמך

- והיה ברכה

- ואברכה מברכך

- ומקללך אאר

- ונברכו בך כל משפחות האדמה.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> לפנינו רעיון אמוני בסיסי נוסף: תשובה מכפרת.

<sup>5</sup> כך גם במדרשים שרש"י מרמז להם בברי' ג כד, המבוססים על אנאלוגיות לשוניות והקניית עצמאות לחלקי המשפט ולמילה הבודדת לפרטים שונים: לכן עדן, לגיהנם, לחרב מילה, לחרב תורה, ואין אלו תואמים להקשר. דיון מפורט ראה להלן.

<sup>6</sup> מ"ד קאסטו מעיר, שגם ביצחק ויעקב נאמרו שבע לשונות של ברכה. ראה מ"ד קאסטו, פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשכ"ט, עמ' 213-214, פירושו לברי' כו ג-ד; כז כח-כט.

הבהרה למשמעות זו של הביטוי "והיה ברכה" נמצא בספר זכריה: "והיה כאשר הייתם קללה בגויים, בית יהודה ובית ישראל, כן אושיע אתכם והייתם ברכה" (ח.ג).<sup>7</sup> מעניין לציין שדווקא רשבי"ם, איש הפשט המובהק, ביאר בפסוקו ובבראשית כח יד "ונברכו" מלשון הברכה והרכבה, ברוח הדרשה התלמודית שהובאה לעיל ושאליה מרמז רש"י. וזה לשון רשבי"ם: "ונברכו", לשון מברך ומרכיב, כלומר יתערבו במשפחתך [כל] משפחות האדמה. שהרי משקל רפי הוא. וכבר פרשתו בפרשת לך לך" (רשבי"ם לברי' כח.יד). רשבי"ם מומק את דעתו בכך שהפועל "ונברכו" הוא ממשקל רפי, כלומר מבניין נפעל, ולא כמקובל מבניין התפעל.<sup>8</sup> קושי זה ניתן ליישבו הן מבחינת הלשון והן מבחינת הקונטקסט.

מבחינת הלשון: א. אין לשון הברכה והרכבה לשון מקראית, ורש"י משתדל שלא לבאר על פי לשון חז"ל, במקום שניתן לבאר על פי לשון מקרא. ב. אין מקום להבחנה בין "ונברכו בך" ל"והתברכו בך", כדברי שד"ל: "והנה ונברכו עניינו כמו ויהתברכו, כי הנפעל מתחילתו אינו אלא התפעל בלתי דגוש, כמו בניין אתפעל בארמית, כמו "השמר לך" שעניינו שמור עצמך". וכן דברי רד"צ הופמן: "שיש לבאר כאן את צורת הנפעל במשמעות ההתפעל reflexiv כפירושים של רש"י ורוב הפרשנים החדשים".

מבחינת הקונטקסט: א. פסוקים ב-ג עוסקים בברכות, בלשונות של ברכה. ב. לו היה הפירוש כמדרש, סדר הדברים בפסוק צריך להיות כך: "ואעשך לגוי גדול ונברכו בך כל משפחות האדמה, ואברכך..."; ג. גם המדרש עצמו דרש "כל משפחות האדמה" לעניין ברכה ואיחולים.

אולם רש"י מרמז למדרשים דלעיל בגלל הקושי הלשוני, שעליו מצביע רשבי"ם, ובגלל הרעיון של קירוב הבריות לאביהם שבשמים,<sup>9</sup> ברם אינו מביא תוכנס, כי אינם עונים לקריטריונים של הפשט, של הלשון ושל ההקשר.

### 3. דרכי ההשגחה של הבורא

**שמ' לג יב-יג:** ... העל את העם הזה... ואתה אמרת ידעתך בשם וגם מצאת חן בעיני. ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה.

רש"י: "ועתה", אם אממ שמלאתי חן בעיניך ואדעך למען אמלא חן בעיניך, ואדע צו מדמ סגמולך מה היא מליאת חן שמלאתי חן בעיניך. ופמרון "למען אמלא חן" - למעל אמר כמה שזכר מליאת חן.

"וראה כי עמך הגוי הזה", שלא חממר ואעשה אומך לגוי גדול ואת אלה תעווה, ראה כי עמך הם מקדם, ואם זהם חממם, איזי סומך על היזללים מחלני שיקיימו, ואת משלוס השכר שלי בעם הזה חודיעני.

ורכומינו דרשוהו במסכת כריתם. ואזי ליישב הנקראות על אופניהם ועל סדרם בלתי.

המדרש שאליו מרמז רש"י: "אמר משה לפני הקב"ה: רבונו של עולם, מפני מה יש צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו? אמר לו: צדיק וטוב לו - צדיק גמור. צדיק

<sup>7</sup> ראה גם: יש' יט כד; יר' כט כב; תה' כא ז. ובניגוד לקללה, ראה: מל"ב כב יט; יר' כד ט; כה יח; כט כב.

<sup>8</sup> כמו בברי' כב יח; כו ד; יר' ד ב; יש' סה טז; תה' עב יז. וכך גם הסברו של המהרש"א ליבמות סג ע"א, וכך פירש הר"י [ר' יאשיהו פינטו] בפירושו לעין יעקב.

<sup>9</sup> במדרש שבמסכת יבמות ישנו מסר גם לעניין מלכות בית דוד. ראה להלן במדרש המרומז בפירוש לברי' יט טו.

ורע לו - צדיק שאינו גמור. רשע וטוב לו - רשע שאינו גמור. רשע ורע לו - רשע גמור" (ברכות ז ע"א).

התיבה "דרכיך" המכוונת לדרכי ד', משמעותה ושימושה במקרא מתאימים יותר לדרשת חז"ל במסכת ברכות מאשר למשמעות המצומצמת שרש"י נתן לה בפסוקו. דרכי ד' הן י"ג מידותיו של הקב"ה, שבהן הוא מתנהג עם בריותיו, ואלה פורטו בהקשר הרחב בפרק הבא (שמו' לד ו-ז). למרות השגב וההוד שבמדרש, אין רש"י נוקט דרך המדרש, אלא מבאר את פסוקו באופן מצומצם בהתאם להקשר הקרוב, שכן הקונטקסט עוסק במשהו קונקרטי, סיוע בהנחיית העם ובהולכתו לארץ כנען, ולא ברעיונות פילוסופיים נשגבים כלליים. ואלה דברי גור אריה:

מה שכר אתה נותן, דאין לפרש כמשמעו שיודיע דרכיו דאך יתכן לפרש 'למען אמצא חן בעיניך' שאחריו? דאין לפרש 'הודיעני נא את דרכיך' למען אדע כמה גדול שכר מציאאת חן שלי. דאע"ג שיודיעהו דרכיו, בשביל זה עדיין לא יודע כמה הוא מציאאת החן של משה ואמר לו 'וראה כי עמד הגוי הזה, שלא תאמר ויאעשך לגוי גדולי' ואת תשלום השכר שלי לעתיד [רק] בעם הזה הודיעני, שאם לא תמאס בו [בעם] בשביל שאלתי, בזה אדע שיש לו שכר.<sup>10</sup>

#### 4. תורת הגמול - החטא ועונשו

בר' ג ח: וישמעו את קול ד' אלקים מתהלך בגן לרוח היום, ויתחבא האדם ואשתו... רש"י: "וישמעו", יש מדרשי אגדה רבים וכבר סידרום רבותינו על מטוסם צבראשית רבה ובשאר מדרשות. ואני לא נאמי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישנת דברי המקרא דבר דבור על אפניו. "וישמעו", שמעו את קול הקב"ה שהיה ממהלך בגן.

המדרשים שאליהם מרמז רש"י:

א. "וישמעו את קול ד' אלקים" ... א"ר אבא בר כהנא: מהלך אין כתיב כאן אלא "מתהלך" - מקפץ ועולה. עיקר שכינה בתחתונים היתה. כיון שחטא האדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון, חטא קין נסתלקה לרקיע השני, דור אנוש - לשלישי, דור המבול - לרביעי, דור הפלגה - לחמישי, סדומיים לשישי, ומצרים בימי אברהם - לשביעי... (בראשית רבה יט, ג).

ב. "וישמעו", אל תקרא וישמעו אלא וישמיעו, שמעו קולן של אילנות שהיו אומרים: הא גנבא דגנב דעתיה דברייה. דבר אחר: שמעו קולן של מלאכים אומרים: ד' אלקים הולך לאותן שבגן. ר' לוי ור' יצחק, ר' לוי אמר: מת אותו שבגן. ר' יצחק אמר: מת, הלך לו. אתמהא. א"ל הקב"ה: לרוח היום - לרוח היום. הריני מחיה לו את היום, כך אמרתי לו: "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אין אתם יודעים אם יום משלך, אם יום אחד משלכם, אלא הרי אני נותן לו יום אחד משלי שהוא אלף שנים, והוא חי תשע מאות ושלושים שנה ומניח לבניו ע', הה"ד: "ימי שנותינו בהם שבעים שנה..." (בראשית רבה יט, יד).

המדרש הראשון מבטא אמת השקפתית: השכינה מסתלקת ושבה למרומים בעטיים של חטאי בני אדם. תוספת חטאים גורמת להתרחקות גדולה יותר של השכינה, שמעיקרא

<sup>10</sup> על רעיון מידותיו של הקב"ה ראה גם מדרשים שאליהם מרמז רש"י בפירושו לשמו' יג וז ולברי' ה א.

הייתה בתחנתונים. את כל זה מבסס המדרש על הפועל 'מתהלך', ופירושו 'מקפץ ועולה', כי אילו הייתה הכוונה שהשכינה באה ממרומים אל הגן, היה צריך לכתוב 'מהלך'.<sup>11</sup> רש"י אינו מביא מדרש זה משני טעמים: א. "מתהלך" לפי המדרש הוא עונש, סילוק שכינה, ואילו בפשוטו של מקרא הקב"ה או קולו<sup>12</sup> מתהלך לצורך בדיקה. הענישה תבוא מאוחר יותר. ב. אם "מתהלך" מבטא סילוק שכינה, כיצד מתקיים בהמשך מפגש ודו-שיח בין ד' ואדם: "איכה", "את קולך שמעתי..." וכו'. יוצא אפוא, שמדרש זה אינו תואם את הקשר הכתובים.

לעומתו מבטא המדרש אמתות של החוטא: כפיות הטובה וגניבת דעת הבורא; הרגשה פסיכולוגית של החוטא, שכל סביבתו יודעת על חטאו ומצביעה עליו; החשש המתמיד מפני העונש: "די אלקים הולך לאותו שבגן"; והעונש - "מת אותו שבגן".

רש"י אינו מביא תוכן מדרשים אלו, כי המדרשים פירקו לחלקים את המשפט השלם "וישמעו את קול ד' אלקים מתהלך בגן לרוח היום". הם דנים בכל מרכיב בנפרד ומתעלמים מהמשפט בכללו. א. במדרש לא "די אלקים" הוא סומכו של "קול", אלא 'אילנות' או 'מלאכי השרת', שאינם נזכרים כלל בפסוק! ב. "די אלקים מתהלך בגן" נשמע במדרש כתוכן שהושמע מפיהם של האילנות או המלאכים בגן. ג. "די אלקים הולך לאותו שבגן", התיבה "בגן", לפי מדרש זה, אינה תיאור מקום של "מתהלך" אלא של אדם וחוה המתחבאים. ד. לדעת ר' לוי ור' יצחק, "די אלקים" אינו מושא של הפועל "וישמעו" אלא פנייה. האילנות או המלאכים משמיעים קולם ופונים לדי אלוקים. ה. נושאו של "מתהלך" הוא אדם הראשון. ר' לוי אמר: "מת אותו שבגן", כלומר המלאכים או האילנות אומרים: די אלוקים הולך להמית [=מת+הלך] אותו שבגן. ור' יצחק אמר: מת הלך לו, היינו: האדם מת, הלך לו. ו. "לרוח היום" הוא משפט תשובה של הקב"ה, וכוונתו אינה ליום' אנושי אלא ליום אלוהי, "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר" (תהי' צ ד), כלומר: למרות אמירת די לאדם "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", אין הכוונה ליום האנושי המצומצם אלא ליום המרווח והרחב שהוא כאלף שנה.

לפי המדרשים הללו יתפרש פסוקנו כך: האילנות או המלאכים השמיעו קולם [=וישמעו את קול], ומה השמיעו? "די אלקים מתהלך בגן", כלומר: פונים הם לדי אלקים ואומרים: מת, הלך, או בהליכתך תמצא מת אותו שבגן כי עבר על האזהרה "ביום אכלך... מות תמות", ודי עונה להם: "לרוח היום", היינו לרווח היום.

**בר' ו ג:** ויאמר ד': לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר, והיו ימיו מאה ועשרים שנה.

רש"י: "לא ידון רוחי באדם", לא יתעס וריב רוחי עלי בשגם האדם. "לעולם", לאורך ימים הגה רוחי מדון בקרבי אם להשחית אם לרחם. לא יהיה מדון זה ברומי לעולם, כלומר לאורך ימים. "בשגם הוא בשר", כמו בשגם, כלומר בשגם שגם זאת זו שהוא בשר ואעפ"כ אינו נכנע לפני, ומה אם יהיה אם או דבר קשה...

<sup>11</sup> כך לשון המדרש שם: "מהלך אין כתיב כאן אלא 'מתהלך' - מקפץ ועולה". וראה מתנות כהונה שם; ועיי' שיר השירים רבה פ"ה, ושם הלשון: "מקפץ וסליק מקפץ וסליק".  
<sup>12</sup> פרשני רש"י חלוקים בדבריו "שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך בגן".

"והיו ימיו" וגו', עד ק"כ שנה אחר כך להם לפי. ואם לא יסונו, אציל עליהם מצול ... יש מדרשי אגדה רבים ב"לא ידון", אבל זה הוא למנוח פשוטו.

רש"י רומז לעשרה מדרשים המובאים בבראשית רבה (כו : ו):

א. "ויאמר ד' לא ידון רוחי באדם", אמר ר' ישמעאל בר' יוסי: איני נותן רוחי בהם בשעה שאני נותן מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא, שנאמר (יחזקאל לו) "ואת רוחי אתן בקרבכם". ר' ינאי ורבי שמעון בן לקיש תרויהון אמרין: אין גהינם לע"ל אלא יום הוא שמלהט את הרשעים, מ"ט (מלאכי ג) "כי הנה היום בא בוער כתנור, והיו כל זדים וכל עושי רשעה קש, ולהט אותם היום הבאי". ורבנן אמרי יש גהינם, שנאי (ישעיה לא): "נאום ד' אשר אור לו בציון ותנור לו בירושלים".

ב. ר' יהודה בר' אילעי אמר: לא יום ולא גהינם אלא אש היא שתהיה יוצאת מגופו של רשע ומלהטתו, שני (שם לג) "תהרו חשש תלדו קש רוחכם אש תאכלכם". אמר ר' יהודה בר אילעי: מהו "לא ידון רוחי"? עוד אין הרוחות הללו נדונות לפני לעולם.

ג. רב הונא בשם רב אחא אמר: בשעה שאני מחזיר הרוח לנדנה, איני מחזיר רוחן לנדניהן.

ד. אמר רבי חייא בר אבא: איני ממלא רוחי בהן בשעה שאני ממלא רוחי באדם, לפי שבעוה"ז הרוח היא נבזקת באחד מאבריו, אבל לע"ל היא נבזקת בכל הגוף, הה"ד (יחי לו) "ואת רוחי אתן בקרבכם".

ה. "א"ר יודן בן בתירה: עוד איני דן את הדין הזה לעולם.

ו. רבנן אמרי... אני אמרתי שתהא רוחי דנה בהן והן לא ביקשו. הרי אני משגמן ביסורין. אני אמרתי שתהא רוחי דנה בהן והן לא ביקשו. הריני משגמן אלו באלו.

ז. אמר ר' יהושע בר נחמיה: איני דן רוחן בעצמן שב"ו הן, אלא הרי אני מביא עליהם מיעוט שנים שקצבתי להם בעוה"ז ואח"כ אני משגמן ביסורין.

ח. אמר ר' איבו: מי גרם להם שימרדו בי, לא ע"י שלא שיגמתי אותם ביסורין? הדלת הזו מי מעמידו? שגמיו!

ט. "א"ר אלעזר: בכל מקום שאין דין, יש דין.

י. רבי אומר: ויאמר דור המבול לד' "לא ידוני". "א"ר עקיבא (תהילים ז): "על מה נאץ רשע אלהים", אמר בלבו לא תדרוש לית דין ולית דין, אבל אית דין ואית דין.

עד כאן עשרת המדרשים. נברר תחילה את האטימולוגיה של הפועל 'ידון'. בדבר גיזרון קיימות שלוש אפשרויות: 'דון', 'נדן', 'דני'. השורש 'דון' משמעו ריב, דברי ריבות, ויכות, דיון, ומכאן "ריב ומדון" (חב"א א ג); וכן "יהי כל העם נדון... לאמר" (שמי"ב ט ז) שמובנו עינהול ויכות ודיון.<sup>13</sup> השורש 'נדן' משמעו נרתיק החרב, כמו "וישב חרב אל נדנה" (דה"א כא כז).<sup>14</sup> ומצאנו שהשם 'נדן' משמש ככינוי פיוטי לגוף האדם, מקום משכן הנשמה (דני ז טו), וכדברי רש"י שם: "... נבהלה רוחי בתוך הגוף מן החלום הזה". השורש 'דני' משמעו - על פי השוואה לאכדית, סורית, ארמית, בבליית וערבית - 'להישאר או להתקיים בהתמדה

<sup>13</sup> כך פירשו רש"י, רשב"ם, שד"ל ועוד.

<sup>14</sup> כך פירשו רס"ג, ראב"ע ורמב"ן, וכנראה גם תרגום אונקלוס "לא יתקיים". והגון, הנרתיק, הוא מיסוד נד (אבי נאד, נוד), כלי שמריקים בנדנד וטלטול, וכפי שכתוב בעניין החרב "אריק חרבי" (שמי"ב טו ט). שם נרדף לנדן הוא תער, משורש ערה, הריק: "תצא חרבי מתערה" (יחי"א ז); "וישלפה מתערה" (שמי"א יז טא).

במקום מסוים.<sup>15</sup> לכאורה, משמעות הפסוק היא ש'י מקיים את האדם למרות חטאיו. פירוש זה נוגד את הקשר הכתוב!

אפשרויות אלו הולידו את הדרשות שהובאו, אך ניתן לפרש גם כפירוש רש"י. לדעתו, הקב"ה אומר שהדיון, הריב וההתלבטות שיש ברוח, כיצד לנהוג בבני האדם החוטאים, לא יארכו זמן רב; כי למרות היותם בשר ודם, הם אינם נכנעים מפניי, ולכן אתן להם ארכה מאה ועשרים שנה, ואם לא ישובו יבוא חורבן עולמי, יבוא המבול. לפי פירוש זה, יש כאן איום מממש ובא על האנושות שאינה נכנעת לבורא העולם, וניתן לה פרק זמן מוגדר לשוב למוטב.

במדרשים שאליהם מרמז רש"י אנו מוצאים כמה מעיקרי האמונות והדעות ביהדות: שכר ועונש לעתיד לבוא; הימצאות הנשמה בכל אברי האדם; יחסי הגומלין בין הנשמה לגוף. רש"י אינו מביא את המדרשים מחמת ריחוקם מאמות המידה של הפשט: מההקשר ומהלשון.

לסיכום, כל המדרשים הללו מחדירים בפסוקנו רעיונות יסוד בהשקפת היהדות, אך אינם עונים על המיתודולוגיה הפרשנית אליבא דרש"י הנגזרת מקריטריוני הפשט, ועל כן הם נרמזים בפירושו אבל אינם מובאים.<sup>16</sup>

### 5. אמונות עתידיות: עולם הבא, גן עדן, גיהנם, שימור נשמות, קץ הגאולה

במ' ו כד: יברכך ד' וישמרך.

רש"י: "ברכך", שימורו נכסין. "וישמרך", שלא יבואו עליך שודדים ליטול ממנו, שהטמן ממנה לעצמו אינו יכול לשמרו מכל אדם, וכיון שגאים ליסטים עליו ונוטלין אומה ממנו, מה הגאה יש לו צממה וזו אכל הקנ"ה הוא השומה. והנה מדרשים דרשו זו נספרי.

בספרי לפרשת נשא (פסקה מ) מובאות אחת עשרה דרשות:

א. "יברכך ד'", בברכה המפורשת בתורה, וכן הוא אומר "ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה" וגו', ברוך טנאך ומשארונך, ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך", "ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך". אימתו? "כי תשמע בקול ד' אלהיך" (דב' כח ג).

ב. "יברכך ד'", בנכסים; "וישמרך" בנכסים.

ג. ר' נתן אומר: "יברכך" בנכסים; "וישמרך" בגוף.

ד. ר' יצחק אומר: "וישמרך" מיצר הרע, וכן הוא אומר "כי ד' יהיה בכסלך ושמר רגליך מלכד" (משי' ג כו).

ה. ד"א: "וישמרך", שלא ישלטו אחרים עליך, וכן הוא אומר "יומם השמש לא יכבה

וירח בלילה"; ואומר "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל"; ואומר "ד' שומרך ד' צלך על

יד ימינך"; ואומר "די ישמרך מכל רע"; ואומר "די ישמר צאתך ובואך" (תה' קכא).

<sup>15</sup> המילה הארמית 'דנא', הוראתה חבית או כד ששוליו חדים, ותוחבים אותו בארץ כדי שיישאר שם תמיד (עבודה זרה ס ע"א). וראה מ"ד קאסוטו, מאדם עד נח, על אתר.

<sup>16</sup> מדרשים נוספים המבטאים את רעיון הגמול האישי, הלאומי והקוסמי, אך אינם עונים על קריטריוני הפשט, ולכן רש"י רק רומז אליהם, ראה בפירושו במקומות אלו: ב"ר מט כב (הרומז לבראשית רבה צח, יח); שמי יג יז (הרומז למדרשי האגדה לפסוקנו במכילתא, בתנחומא ובפסיקתא דרב כהנא, וראה על כך נ' לייבוויץ, דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה, עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תש"ל, עמ' 506-507); ב"ר ה א (הרומז למדרשים בבראשית רבה כד, ב, ג, ה); דב' לב יב (הרומז למדרש בספרי לפסוק זה, וכאן רש"י רומז לנושא המדרש אך אינו מביאו).



- ו. ד"א: "וישמרד", מן המזיקים, וכן הוא אומר "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך" (תהי צא יא).
- ז. ד"א: "וישמרד", ישמור לך ברית אבותיך, וכן הוא אומר "ישמר ד' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך" (דב' ל יב).
- ח. ד"א: "וישמרד", ישמור לך את הקץ, וכן הוא אומר "משא דומה אלי קורא משעיר. שומר מה מלילה, שומר מה מליל. אמר שומר: אתא בוקר וגם לילה" (יש' כא יא).
- ט. ד"א: "וישמרד", ישמור את נפשך בשעת המיתה, וכן הוא אומר "והיתה נפש אדוני צורה בצרור החיים" (שמ"א כה כט). שומע אני בין הצדיקים, בין הרשעים? תלמוד לומר "ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלעי".
- י. ד"א: "וישמרד", ישמור רגליך בגיהנם, וכן הוא אומר "רגלי חסידיו ישמור ורשעים בחשך ידמו" (שם ב ט).
- יא. ד"א: "וישמרד", ישמרך בעולם הבא, וכן הוא אומר "וקוי ד' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים" (יש' מ לא).<sup>17</sup>
- לכאורה, הדרשות מתמקדות ביותר שבפסוקנו. הכתוב אינו מסתפק ב"ישמרך ד" או ב"יברכך ד" בלבד, ולכן דורש הדרשן כל ברכה כמכוונת לעניין אחר. לא כן פירוש רש"י. לפיו "יברכך וישמרך" קשורים לנכסים, כמדרש השני שצינו לעיל.<sup>18</sup> לפירוש זה יש סימוכין במקרא: "ולחצי שבט המנשה... וגם כי שלחם יהושע אל אהליהם ויברכם ויאמר אליהם לאמר: בנכסים רבים שובו אל אהליכם ובמקנה רב מאוד בכסף ובוזהב ובנחשת ובברזל ובשלמות הרבה מאוד, חלקו שלל אויביכם עם אחיכם",<sup>19</sup> ומצאנו שמירה בממון, כדברי יעקב ללבן "אשובה ארעה צאנך אשמר" (בר' ל לא).<sup>20</sup>
- "ישא ד' פניו אליך וישם לך שלום", כבישת כעס, ד' כובש כעסו ואינו מעניש וכך מביא לשלום. יוצא אפוא שידבר הלמד מעניינו הוא שכל פסוק עניינו בנושא אחד, ולכן אין רש"י מביא את שאר המדרשים, המפצלים כל איבר בפסוק הראשון לנושא אחר, או שמתייחסים רק לאיבר השני בפסוק.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> כל המדרשים הללו, ובסדר זה (להוציא מדרש ב), הובאו גם במדבר רבה יא, ה. מדרש ב (מספר' הובא במדבר רבה בראשית, סעיף ה).

<sup>18</sup> פירושו לקוח מספרי פרשת נשא; במדבר רבה יא, ה; ומתנחומא י. כפירוש רש"י פירושו גם ראב"ע וספורנו.

<sup>19</sup> יהו' כב ח. ברכה בממון, ראה רש"י לבר' יב א: "ויברכך", בממון".

<sup>20</sup> שמירת הגוף (מדרש א) כמו "ישמרתיך בכל אשר תלך" (בר' כח טו); שמירה מן המזיקים (מדרש ו), ראה תורה תמימה, במ' ו כד, אות קמה, וראה שם את דבריו לקשר שבין דרשות חז"ל לפסוקנו.

<sup>21</sup> מדרש א מבאר רק את האיבר הראשון, "יברכך", בגשמיות, בממון; מדרש ג: "יברכך" בממון, "וישמרך" בגוף; מדרש ד: "יברכך" בממון, "וישמרך" מיצר הרע; מדרש ה: "יברכך" בממון, "וישמרך" שלא ישלטו אחרים עליך; מדרש ו: "יברכך" בממון, "וישמרך" מן המזיקים; מדרש ז: "יברכך" בממון, "וישמרך" ישמור לך ברית אבותיך. שאר המדרשים, ח-יא, מתייחסים רק לאיבר השני של פסוקנו: מדרש ח: "וישמרך" - ישמור לך את הקץ; מדרש ט: "וישמרך" - ישמור את נפשך בשעת המיתה; מדרש י: "וישמרך" - ישמור רגליך מגיהנם; מדרש יא: "וישמרך" - ישמרך בעוה"ב. סביר להניח, שגם מדרשים אלו מבארים את האיבר הראשון "יברכך" בברכת ממון. נמצא שלפנינו שני נושאים בפסוקנו, כקודמיהם. כל המדרשים המסבירים "וישמרך" לפי דרכם מסתמכים על אנאלוגיות לשוניות למקראות אחרים בתנ"ך.

לכן רש"י אינו מביא את המדרשים, אך הוא רומז אליהם בגלל הרעיונות ההשקפתיים שיש בהם: יצר הרע, קץ הגאולה, שימור הנפש, גיהנם והעולם הבא.<sup>22</sup>

**בר' ג כד:** ויגרש את האדם, וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים.

רש"י: "מקדם לגן עדן", כמורמו של גן עדן חוץ לגן. "את הכרובים", מלאכי מלה.

"המורג המהפכני", ולה להט לאיים מלכטם עד לגן... ומדרשי אגדה יש ואפי חיי נח אלא לפשוטו.

בבראשית רבה (כא, ט) מובאות שלוש דרשות ואליהן רומז רש"י:

א. "מקדם", רב אמר: בכל מקום רוח מזרחית קולטת: אדם הראשון - "ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן"; קין - "ויצא קין מלפני ד' וישב בארץ נוד קדמת עדן"; הרוצח - "ואז יבדיל משה שלש ערים בעבר הירדן מזרחה שמש" (דברים ד).

ב. ד"א: "מקדם", קודם לגן עדן נבראו המלאכים. הדא הוא דכתיב (יחזקאל ז) "היא החיה אשר ראית תחת אלהי ישראל בנהר כבר, ואדע כי כרובים המה". "ואת להט", ע"ש (תהילים קד) "משרתיו אש לוהט". "המתהפכת" - שהם מתהפכים, פעמים אנשים, פעמים נשים, פעמים רוחות, פעמים מלאכים.

ג. ד"א: "מקדם", מקודם לגן עדן נבראת גיהנם, גיהנום - בשני, וגן עדן בשלישי. "ואת להט החרב המתהפכת" - ע"ש (מלאכי ג) "ולהט אותם היום הבא". "המתהפכת" - שהיא מתהפכת על האדם ומלהטתו מראשו ועד רגליו ומרגליו ועד ראשו. אמר אדם: מי מציל את בני מאש לוהטת זו? רב הונא בשם ר' אבא אמר: חרב מילה, שנאמר (תהילים קמט) "וחרב פיפיות בידם". כיון שראה אדם שבניו עתידים לירד לגיהנום, מיעט עצמו מפריה ורביה. וכיון שראה שאחר כ"ו דורות עתידין ישראל לקבל התורה, נזקק להעמיד תולדות, שנאמר "והאדם ידע את חוה אשתו".

לדעת רב, במדרש הראשון, אין כוונת פסוקנו לומר שדי השכין מקדם את הכרובים, אלא את האדם, כדרך החוטאים שרוח מזרחית קולטתם, שכן מה יועיל אם ישכין את הכרובים במזרח, הרי רוחות אחרות פרוצות, ואדם ואשתו יוכלו להיכנס לגן משם.<sup>23</sup> לדעת המדרש השני התיבה "מקדם" אינה מתארת מקום, אלא זמן - מקודם. כוונת מדרש זה היא, שדי השכין את אלה שנבראו מקודם בגן עדן, כלומר את המלאכים, המרומזים במילים "ואת להט".<sup>24</sup> ופירוש פסוקנו כך הוא: וישכן את אלה שנבראו קודם לבריאת גן עדן, והם הכרובים, הם "ואת להט", הם המלאכים. התואר "המתהפכת" מתאר את המלאכים המתהפכים ולובשים צורות שונות. גם הדרשה השלישית דורשת את "מקדם" כתיאור זמן, אולם תיבה זו אינה רומזת למלאכים, אלא לגיהנום שנברא ביום שני, קודם לגן עדן שנברא ביום שלישי. וכוונת הפסוק היא: וישכן את האדם במקום שנברא קודם לגן עדן, כלומר בגיהנום. גם גיהנום קרויה "להט", על סמך הפסוק ממלאכי "הנה היום בא בוער

<sup>22</sup> ראה גם המדרשים בבראשית רבה כא, ט, שאליהם מרמז רש"י בביאורו לבר' ג כד; וראה לעיל המדרשים לבר' ו ג.

<sup>23</sup> ראה פירוש מהר"ו לבראשית רבה כא, ט. קושי זה גרם לדרשות דלעיל.

<sup>24</sup> "ואת להט", כלומר "את להט"; הו"ו מבארת על פי הפסוק "משרתיו אש לוהט" המקביל ליעושה מלאכיו רוחות". המלאכים נבראו ביום שני, ואילו גן עדן נברא ביום שלישי, כדברי המדרש "רי-לוי בשם ר' חמא בר' חנינא אמר: שלשה בריות היה הקב"ה בורא בכל יום ויום: בראשון ברא שמים וארץ ואורה; בשני - רקיע וגיהנום ומלאכים; ובשלישי - אילנות ודשאין וגן עדן" (בראשית רבה יא, ט).

כתנור... ולהט אותם היום הבא". ההצלה מגיהנם הלוהטת תבוא בזכות שני דברים: חרב מילה וחרב של תורה.

רש"י אינו מביא מדרשים אלו, כי הם מבוססים על דרש לשוני המקנה עצמאות לחלקי המשפט ולמילה הבודדת, וזו אינה דרך הפשט. אולם רש"י מרמז למדרשים אלו בגלל יסודות אמונתיים בסיסיים הרמוזים בהם: גן עדן, גיהנם, זכות התורה ומצוות המילה.

### 6. מלכות בית דוד ומשיח צדק

**בר' יט טו:** וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט לאמר: קום קח את אשתך ואת שני בנותיך הנמצאות פן תספה בעון העיר.

רש"י: "הנמצאות", המומטם לך בנימ להילם. ומדרש אגדה יט. וזה ישונו על מקרא.

מדרש האגדה שרש"י רומז אליו נמצא בבראשית רבה (נ ל): "...זאת שתי בנותיך הנמצאות וגו', א"ר טוביה ב"ר רבי יצחק: שתי מצאיות - רות המואביה ונעמה העמונית.

א"ר יצחק (תהילים פ ט): 'מצאתי דוד עבדי. היכן מצאתי אותו? בסדום'.

בהסתמך על דרשה קודמת בבראשית רבה (נ ט) הסביר רש"י בפירושו לפסוק י"ד שללוט היו ארבע בנות: שתיים נשואות, שהיו מחוץ לביתו, ושתיים ארוסות בביתו, ולכך הוא רומז בפסוקנו: "קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות, המוזמנות לך בבית להצילם", ולא את הנשואות המצויות עם בעליהן מחוץ לביתו של לוט.

המדרש שאליו מרמז רש"י דורש את הלואי "הנמצאות" מלשון מציאה, היינו חפץ שנמצא בהיסח הדעת במקום בלתי צפוי; אין זה צפוי שמלוט תצא מלכות ישראל.<sup>25</sup> ואכן רות המואביה ונעמה העמונית הן כשתי אבנים טובות שנמצאו באשפה בסדום, שכן הורתן של בנות לוט התרחשה באותם לילות במערה לאחר חורבן סדום, לאחר שהשקו את אביהן יין.

רש"י מרמז למדרש בגלל מקורה של מלכות בית דוד ונצחיותה, אך אינו טורח להביאו, כי הקונטקסט עוסק בהווה, בבנות לוט המוזמנות בבית, ולא בבנות עתידיות.<sup>26</sup>

### 7. בין ישראל לאלוהיו

**בר' כז כח:** ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירוש.

רש"י: "מטל השמים", משמעו. ומדרש אגדה יט להרנה פנים.

רש"י רומז למדרשות בבראשית רבה ובילקוט שמעוני:

<sup>25</sup> כדברי מהר"ז בפירושו לבראשית רבה: "וענין המציאה שאם מוצא אבן טובה במקום סגולתו, אין זו מציאה, אך אם מוצא באשפה זו מציאה. וכן כאן". כך מצאנו גם במדרש אחר על הפסוק "וגם ללוט ההולך את אברם היה צאן ובקר ואחלים": "היה צאן ובקר ואחלים", ר' טוביה ב"ר יצחק אמר שני אחלים: רות המואביה ונעמה העמונית. דכוותה יקום קח את אשתך ושתי בנותיך הנמצאות, ר' טוביה ב"ר יצחק אמר: שני אחלים. ר' יוסי ב"ר יצחק אמר: שתי מצאיות, רות המואביה ונעמה העמונית. אמר ר' יצחק 'מצאתי דוד עבדי' (תהילים פט), היכן מצאתיו? בסדום".

<sup>26</sup> ראה עוד יבמות ע"ז ע"א: "דרש רבא: מאי דכתיב 'פתחת למוסרי' (תהילים קטז). אמר דוד לפני הקב"ה: רבשיע, שני מוסרות שהיו עלי פיתחתם: רות המואביה ונעמה העמונית. דרש רבא: מאי דכתיב 'רבות עשית אתה ד' אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו' (תהילים מ), 'אלי לא נאמר אלא 'אלינו'. מלמד שהיה רחבעם יושב בחיקו של דוד. אמר לו: עלי ועליך נאמרו שני מקראות הללו. דרש רבא: מאי דכתיב 'או אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי' (תהילים מ). אמר דוד: אני אמרתי עתה באתי ולא ידעתי שבמגילת ספר כתוב עלי. התם כתיב 'הנמצאות', הכא כתיב 'מצאתי דוד עבדי בשמן קדשי משחתי' (תהילים פט).

א. "... מטל השמים", זה המן, שנאמר (שמות טו) "ויאמר ד' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים"; "ומשמני הארץ", זה הבאר שהיתה מעלה להם מיני דגים שמנים יותר מדאי; "ורוב דגן", אלו הבחורים...; "ותירוש" אלו הבתולות (בראשית רבה סו, ג).  
 ב. ד"א: "מטל השמים", זו מקרא; "ומשמני הארץ", זו משנה; "דגן", זו תלמוד; "ותירוש", זו אגדה (שם, שם).

ד. ד"א: "יחיו דגן", בתלמוד; "ויפרחו כגפן", באגדה (ילקוט שמעוני, הושע, רמז תקלג). לפי פשוטו ומשמעו של הכתוב, יצחק מברך את בנו אהובו בברכות גשמיות בענייני אכילה ושתיה. ותמיהה היא, האין באמתחתו ברכות נעלות יותר להעניק לו! מדוע לא יברכהו בברכות רוחניות? קושי זה הניע לדרוש את הדרשות דלעיל. המדרש הראשון רואה ב"טל השמים" את המן היורד מן השמים. הוא מסתמך על האזכור הלשוני בעניין המן, "וברדת הטל... ירד המן עליו" (במ' יא ט), ורואה ב"משמני הארץ" באר המעלה מיני דגים שמנים. גם המדרש השני סומך על אזכור לשוני, ודרש "טל השמים" על ציון, ארץ ישראל, כדברי הכתוב "כטל חרמון שיוורד על הררי ציון" (תהי קלב); הברכה תתבטא בקרבנות, בביכורים ובנסכים. המדרש השלישי דורש את פסוקו על עניינים רוחניים: מקרא, משנה, תלמוד ואגדה. המקרא הוא טל שמים, והתורה שבעל פה היא משמני הארץ.<sup>27</sup>

רש"י אינו מביא מדרשים אלו מארבעה טעמים: א. המדרשים עוסקים בברכות עתידיות, בו בזמן שניתן לפרשם על פי משמעם הפשוט כברכה גשמית, שכן בלעדיה אין תורה. ב. בשני המדרשים הראשונים יש אסוציאציות לשוניות רק לחלק הראשון "מטל השמים", ואילו לחלק השני, ל"משמני הארץ", יש השלמה פרשנית לוגית. למדרש השלישי אין כל ביסוס לשוני. ג. יצחק מברך את יעקב כשהוא חושב בטעות שעשיו עומד לפניו, והרי ברכות אלו, שהמדרש מביאן, אינן מתאימות לעשיו וזרעו. ד. כשמתבררת המרמה, יצחק אומר לעשיו "הן גביר שמתיו לך ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים ודגן ותירוש סמכתיו, ולכה אפוא מה אעשה בני", ואם דגן ותירוש הם במשמעות מטאפורית, כדברי המדרשים, למה מצטער עשיו על הברכות, הרי אלה אינן מענייניו!

לכן פירש רש"י כמשמעו, ברכת טל ממעל ופוריות האדמה מתחת,<sup>28</sup> אך הוא רומז למדרשים בגלל הרעיונות האמוניים הקשורים לישראל ואלוהיו: נסים - מן ובאר; הצלחת ציון בוכות הקרבנות; ולימוד תורה לחלקיה - מקרא, משנה, תלמוד ואגדה.

## ב. מדרשים המבטאים רעיונות בסיסיים - בין אדם לחברו

### 1. כבוד לכל אדם

בר' ה א: זה ספר תולדות אדם, ביום ברא אלהים אדם, בדמות אלהים עשה אותו. רש"י: "זה ספר תולדות אדם", זו היא ספירת תולדות אדם. ומדרש אגדה יש רבים. ארבע דרשות מובאות בבראשית רבה:

<sup>27</sup> על פי פירוש מהר"ו בבראשית רבה שם.  
<sup>28</sup> ראוי לשים לב לסדר הדברים בברכת יצחק ליעקב לעומת הסדר בברכתו לעשיו: ליעקב נאמר "מטל השמים ומשמני הארץ"; ולעשיו נאמר "משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעלי". וזה לשון יכלי יקר: "לפי שעניני יעקב נשואות לשמים יותר ממה שיתלה עיניו בארץ שמה בטבע, על כן הקדים ביעקב טל השמים למשמני הארץ... ובעשו בהפך זה, שיותר הוא שם מבטחו בכוחו ועוצם ידו אשר בו יוכל להשמין הארץ ממה שתולה עיניו לשמים שיוורד לו טל לברכה".

א. אמר ר' יהודה בן סימון: עד שאדם הראשון מוטל גולם לפני מי שאמר והיה העולם, הראה לו דור ודורשיו, דור דור וחכמיו, דור דור וסופריו, דור דור ומנהיגיו, שנאמר "גלמי ראו עיניך [ועל ספרך כולם יכתבו. ימים יוצרו ולא אחד בהם]" (תהי' קלט יט) - גולם שראו עיניך כבר הם כתובים על ספרו של אדם הראשון, הרי "זה ספר תולדות אדם" (בראשית רבה כד, ב).

ב. בר קפרא פתח: (תהילים ס"ט) "ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו" ... ד"א, ימחו מספר חיים - מספר תולדות של אדם (שם שם, ג).

ג. אמר ר' יהודה ב"ר סימון: ראוי היה אדם הראשון שתנתן תורה על ידו. מאי טעמא? "זה ספר תולדות אדם". אמר הקב"ה: יציר כפי ואיני נותנה לו?! חזר הקב"ה ואמר לו: ומה עכשיו שש מצוות נתתי לו ולא היה יכול לעמוד בהן, והיאך אני נותן לו תרי"ג מצוה: רמ"ח מצוות עשה ושס"ה המצוות לא תעשה? "ויאמר לאדם" - לא לאדם אני נותן, כי אם לבניו, שנאמר "זה ספר תולדות אדם". א"ר יעקב דכפר חנוך: ראוי היה אדם הראשון שיעמדו ממנו י"ב שבטים. מאי טעמא? "זה ספר תולדות אדם". אמר הקב"ה: ב' בניס נתתי לו, עמד אחד והרג את חברו, והיאך אני נותן לו י"ב שבטים? "ויאמר לאדם" - לא לאדם אני נותן, אלא לבניו, שנאמר "זה ספר תולדות אדם", מנין זה: ז' שבעה, ה' - חמישה, הרי י"ב (שם שם, ה).

ד. בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" זה כלל גדול בתורה. ר"ע אומר: "ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה. שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי, הואיל ונתקללתי יתקלל חברי עמי. א"ר תנחומא: אם עשית כך דע למי אתה מבזה - "בדמות אלהים עשה אותו" (שם שם, ז).

השם 'ספר' מופיע במקרא 232 פעמים, ואלה הן משמעויותיו (על פי אבן שושן): מגילה כתובה (185 פעמים); מכתב, איגרת, תעודה (42 פעמים); ידיעת קרוא וכתוב (4 פעמים).<sup>29</sup> השם 'ספר' בפסוקנו - "זה ספר תולדות אדם" - אינו מתפרש על פי המשמעויות הללו. הפרשים הציעו משמעויות נוספות: סיפור תולדות, קורות המין האנושי;<sup>30</sup> ספירה, חשבון.<sup>31</sup> שני המדרשים הראשונים עוסקים בספר תולדותיו של אדם הראשון, שבו היה רשום כל המין האנושי לדורותיו, שהראה אותו הקב"ה לאדם הראשון כצופה עתידות.<sup>32</sup> ברם משמעות זו אינה לפי פשוטו של מקרא, כי ההקשר של פסוקנו עוסק בעשרה דורות שמאדם ועד נח בלבד ולא בכל ההיסטוריה האנושית.<sup>33</sup> שתי הדרשות שבמדרש השלישי מבטאות את הרעיון שעליו עמדנו בפרק הקודם,<sup>34</sup> שחטא מרחיק טובה מאדם; ובמקרה דן לא ניתנה התורה על ידי אדם הראשון, יציר כפי של הקב"ה, בגלל החטא, ולא יצאו ממנו שנים עשר שבטים כמניין זה.

<sup>29</sup> ראה מילון אבן שושן. באכדית: SHIPRU 'משלוח', מהפועל SHAPARU שמשמעו שלח ידיעה, כתב. מאוחר יותר התרחבה המשמעות לכלל דבר כתוב.

<sup>30</sup> ספורנו ושד"ל. כך מתפרש ביספר מלחמות ד' (במ' כא יד), לפי רש"י ורשב"ם.

<sup>31</sup> רש"י, רד"ק ושד"ל.

<sup>32</sup> וראה גם בבא מציעא פה ע"א.

<sup>33</sup> אגב עיונונו יוער שהשם 'תולדות', אליבא דרש"י ואחרים, אין משמעו 'קורות', 'מאורעות', אלא בניס, צאצאים. ראה רש"י ב"ר ו' ט; כה יט; לו ב. כך גם דעת רמב"ן, בניגוד לראב"ע, רד"ק וספורנו.

<sup>34</sup> ראה פרק זה, לעיל סעיף 4: 'תורת הגמול - החטא ועונשו'. בעניין שש המצוות שציווה ה' את האדם ולא עמד בהן, ראה בראשית רבה טז, ו.

כיבוד האדם מוצא ביטוי במדרש הרביעי. לא רק כבוד לרע, לחבר, כדברי ר' עקיבא, אלא לכל הנוצר בצלם, כדברי בן עזאי. רש"י מעיר בחידושי למדרש רבה שרעיון זה מובע במקרא: "הלא אב אחד לכלנו, הלא אל אחד בראנו".<sup>35</sup> בספרא לפרשת קדושים מצאנו את דברי בן עזאי לאחר דברי ר' עקיבא והם שונים בניסוחם: "ואהבת לרעך כמוך" - רבי עקיבא: זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה".<sup>36</sup> החפץ חיים, בביאורו לספרא, מבאר את המחלוקת בין הרב ותלמידו: זה כלל גדול בתורה - דכל מה דעלך סני לחברך לא תעביד. זה כלל גדול מזה - דאי מקרא קמא הוא אמינא הרי אדם שהוא בזוי יכול לומר גם אני אבזה את חברי שאינו מקפיד גם אם מבזים אותי. אבל פסוק זה - "זה ספר תולדות אדם", שמוזכר בו 'בדמות אלוקים עשה אותי', כלל גדול מזה כי את מי אתה מבזה? דמות דיוקנו של מקום. רש"י נותן למילה 'ספרי' בפסוקנו משמעות חריגה, משמעות של ספירה.<sup>37</sup> הרעיונות הבסיסיים שמביעים מדרשים אלו אינם הולמים את ההקשר שבו מופיע פסוקנו, על כן אין רש"י מביאם, אך בגלל הדיון בכבוד האדם הוא רומז אליהם.

## 2. מניעים לסכסוכים בין בני אדם

**בר' ד ח:** ויאמר קין אל הבל אחיו, ויהי בהיותם בשדה וגו'.

רש"י: "ויאמר קין", נכנס עמו בדברי ריב ומנה להטעול עליו להרגו. יש בזה מדרש אגדה, אך זה יסופו של מקרא.

רש"י רומז למדרשים האלה:

א. "ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה", על מה היו מדיינים! אמרו: באו ונחלוק את העולם. אחד נטל את הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין. דין אמר: ארעא דאת קאים עליה דידי. ודין אמר: מה דאת לביש דידי. דין אמר: חלוץ! ודין אמר: פרח! מתוך כך "ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו".

ב. ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר: שניהם נטלו את הקרקעות ושניהם נטלו את המטלטלין. ועל מה מדיינין? אלא זה אומר: בתחומי בית המקדש יבנה, וזה אומר: בתחומי בית המקדש יבנה, שנאמר "ויהי בהיותם בשדה". ואין שדה אלא בית המקדש, דכתיב "ציון שדה תחרש". ומתוך כך "ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו".

ג. יהודה בר' אמי אומר: על חוה הראשונה היו מדיינין.<sup>38</sup>

הקושי התחבירי בפסוקנו בולט: לא נכתב בפסוק מה היו דברי קין להבל אחיו. הפועל אמר' משמש כאן בלי מושא, והמדרשים ממלאים חלל זה וקובעים שהיו ביניהם ויכוחים שקדמו לרצח: על קניין ורכוש; על אמונות ודעות; על מין, על ענייני נשים. אלה הן אמיתות לכלל הסכסוכים בין בני אדם בכל הדורות, אך רש"י אינו רואה בהן גורמים הולמים לענייננו משני טעמים:

<sup>35</sup> מל' ב' י; רש"י מפרש על פי הגמרא במסכת ראש השנה יט ע"א: "ולא בני אב אחד אנחנו? ולא בני אם אחת אנחנו? מה נשתנינו".

<sup>36</sup> ר' עקיבא קודם לבן עזאי, כי ר' עקיבא היה רבו של בן עזאי. ראה גם ירושלמי, נדרים ט ד.

<sup>37</sup> אין בכך קושי מיוחד, שהרי אפשר שיש משמעות יחידאית.

<sup>38</sup> בראשית רבה כב, ז; וראה גם בתחומא לפסוקנו.

א. המניע לרצח היה אי קבלת קרבנו של קין משום שהורים באקראי ולא מתוך כוונה של הקרבת המיטיב. אולם המדרשים אינם מבליטים את זכויותיו של הבל, של הנרצח; באותה מידה שהבל נהרג, יכול היה קין ליהרג. המדרשים מתארים ריב בין שווים, אך בפרקנו היוזם לריב היה קין.  
ב. המדרשים אינם עוסקים במקרה ספציפי של רצח הבל בידי קין, בני אדם הראשון, אלא בסיבה הנצחית והמקיפה הגורמת לסכסוכים בין בני אדם. אין זו כוונת פרקנו.<sup>39</sup>

### 3. קנאה ואהבה - צדקת האימהות

**בר' ל ח:** ותאמר רחל: נפתולי אלקים נפתלתי, עם אחותי גם יכלתי, ותקרא שמו נפתלי. רש"י: "נפתולי אלקים", מנחם בן סרוק פירשו צמחנת נמד פחיל (צמ' יו טו), חזורים מאת המקום נמתצתי.

"עם אחותי", לזכות לבנים. ואני מפרשו לשון "עקש ופחלמי" (דב' לב ה),<sup>40</sup> נמעקשמי והפחמי פנימות ונפתולים הרבה למקום להיות שזה לאחתי.  
"גם יכלתי", הסכים על ידי. ואונקלוס מרגש לשון חפלה, כמו "נפתולי אלקים נפתלתי", נקשות החציבות לפניו, נקבלתי ונעמרתי כאחתי. "נפתלתי", נקבלתי מפלמי.<sup>41</sup> ומדרשי אגדה יש (רביס) בלשון נוטריקון.

רש"י רומז לדרשות בבראשית רבה:

א. "ותאמר רחל: נפתולי אלקים נפתלתי" וגו', נופתי פתיתי תליתי אחותי עילי. א"ר יוחנן: נינפה היה לי לעשות לפני אחותי! אילו שלחתי ואמרת לי תן דעתך שהם מרמים בך, לא היה פורש! אלא אמרתי: אם אין אני כדאי שיבנה העולם ממני, יבנה מאחתי.  
ב. ד"א: "נפתולי", פיתוליה לא דידי הויין! כלום הלך יעקב אצל לבן אלא בשבילי?  
ג. ד"א: נופת עצמו לא שלי היא! דברי תורה שנאמר בהם (תהילים יט) "ונופת צופים" יהיו נאמרים בחלקו של נפתלי.<sup>42</sup>

למשמעות המילה "נפתולי" מביא רש"י שלושה פירושים: פת"ל הוראתו חיבור, מאת ד' נחברתי עם אחותי כדי לזכות בבנים; פת"ל הוראתו עקשות, רחל התעקשה ולא הרפתה בהפצרותיה לד' כדי להיות כאחותה אם לבנים; פת"ל הוראתו תפילה (שיכול אותיות); רחל התפללה ועתרה להיות אם לבנים כאחותה.<sup>43</sup> מבחינת הלשון הנו"ן שבתבה "נפתולי" מיותרת, והיא למקרא לכתוב "פתולי אלקים נפתלתי". נו"ן זו נתנה לבעלי הדרשות מקום לדרוש, אף שניתן להסביר שבאה לזיווג עם הפועל "נפתלתי", כדברי רשב"ם: "נון ראשונה בשביל נו"ן שניה, וכן יכסוף נכספת' (בר' לא ל), ינשאל נשאל' (שמי"א כ כח)".  
שלושת המדרשים שצוינו מבארים את הנו"ן במידת הנוטריקון.

המדרש הראשון מבאר שנפתלי משמעו: נפתי, פתיתי, תליתי אחותי עלי. כלומר, רחל אומרת, אני נפתי ערשי בנופת ופיתיתי את אחותי ומסרתי בידה סימנים ותליתי אותה עליי, כלומר: על ידי הסימנים הפכתיה כאילו היא רחל, וכל זה בשכנוע לאה שתיכנס היא להיות

<sup>39</sup> ראה: נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 28-29; הנ"ל, לימוד פרשני התורה, עמ' 4-5.

<sup>40</sup> ראה מדרש לקח טוב לפסוקנו.

<sup>41</sup> ראה שם, שם.

<sup>42</sup> בראשית רבה ע"א, ח. וראה שמות רבה א, ה.

<sup>43</sup> רש"י מעדיף את פירושו השני, אף שהפירוש השלישי של אונקלוס מביע אותו רעיון אלא בשיכול אותיות. ראה לעיל, קטגוריה א. קשיים על הפירוש הראשון והשלישי, ראה משכיל לדוד, על אתר.

הכלה ותוקדם היא בחופה לפנייה; ואכן 'נינפה' בכרכי הים משמעה 'חופה'. כל זאת עשתה רחל כי אמרה: "אם אין אני כדאי שיבנה העולם ממני, יבנה מאחותי". המדרש השני מבאר ש"נפתולי" מובנו **נפתול לי**, כלומר הקישורים, הם הפיתולים, התכשיטים, ששלח יעקב ללבן, עבור מי שלחם! לא עבורי! לא שלי הם?<sup>44</sup> המדרש השלישי מבאר ש"נפתולי" מובנו **נפת לי**, כלומר התורה הקרויה 'נפת' תהיה בחלקי, לי, בחלקו של זה הבן נפתלי, שעליו נאמר "נפתלי אילה שלוחה הנותן אמרי שפרי". כאמור, כל המדרשים הללו מבוססים על ביאורי נוטריקון, שאינם נחוצים כאן, ואחרון המדרשים אינו אלא מטאפורה: נופת היא תורה, ומה ענינו להקשר? אף שמדרשים אלו אינם פשוט, רש"י רומז אליהם כי הם מבטאים מאבקים סמויים, קנאה ואהבה בין נשים, כדי לזכות בקרבת בעליהן. ומה נוגעת ללב צדקת רחל אמנו, העושה הכול להכניס את אחותה אל תחת החופה עם יעקב כדי שלא תתבייש, ובו בזמן משתוקקת להיות כאחותה, כדי שאף היא תתרום לבניינו הרוחני של בית ישראל.<sup>45</sup>

### ג. מדרשים המרמזים ליחס ישראל והעמים

#### נצחיותו וייעודו של ישראל

**בר' לג יד:** יעבר נא אדני לפני עבדו, ואני אתנהלה לאטי, לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים, עד אשר אבא אל אדני שעירה.

רש"י: "עד אשר אבא אל אדני שעירה", הרמיז לו הדרך, שלא היה דעמו ללכת אלל עד סוכה. אמר: אם דעמו לעשות לי רעה, ימחין עד צוא' אללו, והוא לא הלך. ואיננו ילך? בימי המשנה, שר' יועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" (עוב' א כא). ומדרש' אגדה יש לפרשה זו רבים.

המדרשים הרבים מצויים בתלמוד ובמדרש רבה:

א. תייר ישראל שנודמן לו עכו"ם בדרך... שאלו: לאן אתה הולך? ירחיב לו את הדרך כדרך שעשה יעקב אבינו לעשו הרשע, דכתיב (בר' לג יד) "עד אשר אבא אל אדוני שעירה", וכתוב "ויעקב נסע סכותה" (עבודה זרה כה ע"ב).

ב. "עד אשר אבא אל אדוני שעירה", אייר אבהו: חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו שהלך יעקב אבינו אצל עשו להר שעיר מימיו. אפשר יעקב אמתיה היה ומרמה בו?! אלא אימתיה היה בא אצלו? לעתיד לבא, הה"ד (עוב' א) "ויעלו מושיעים בהר ציון לשפט את הר עשו" (בראשית רבה עח, יד).

ג. אמר ר' שמואל בר נחמן: כשעמד עשו עם יעקב, אמר לו עשו: יעקב אחי, נהלך שנינו בעולם הזה כאחת. אמר לו יעקב (בר' לג): "יעבר נא אדני לפני עבדו". מהו "יעבר נא"? טול עולמך תחילה. מהו "אתנהלה לאטי לרגל המלאכה" וגו'? אמר לו: עד עכשיו יש להעמיד חנניה מישאל ועזריה שכתוב בהן (דני א) "ילדים אשר אין בהם כל מאוס". ד"א, אמר לו: ועכשיו יש להעמיד מלך המשיח שכתוב בו (יש' ט) "כי ילד יולד לנו". יעד אשר אבא אל אדוני שעירה", אמר ר' שמואל בר נחמן: חזרנו על כל המקרא ולא מצינו שעמד יעקב עם עשו בשעיר. ומה "שעירה"? אמר לו: עד עכשיו יש לי להעמיד שופטים ומושיעים להפריע מאותו האיש. מנין? שנאמר (עוב' א) "ויעלו מושיעים" וגו' (דברים רבה א, כ).

<sup>44</sup> פירוש 'יפה תואר'.

<sup>45</sup> רעיונות דומים נמצאים במדרשים שאליהם מרמז רש"י בפירושו לבר' כ טו. ראה בראשית רבה נב, יב.



ד. "ויאמר אליו אדוני יודע כי הילדים רכים", זה משה ואהרן; "והצאן והבקר עלות עליי", אלו ישראל, שנאמר (יח' לד) "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם". ר"ה בשם ר' אחא אמר: אילולא רחמיו של הקב"ה, "ודפקום יום אחד", כבר מתו כל הצאן בימי אדרינוס. ר' ברכיה בשם רבי לוי אמר: "אדוני יודע כי הילדים רכים" זה דוד ושלמה; "והצאן והבקר עלות עליי" אלו ישראל, שנאמר "ואתנה צאני" וגו'. ר"ה בשם ר' אחא אמר: אילולא רחמיו של הקב"ה כבר מתו כל הצאן בימי המן. "יעבר נא אדני לפני עבדו", א"ל: ואין אתה מתיירא מדוכסי ומן איפרכי ומן אוסטרטילי? א"ל: "ואני אתנהלה לאטי", להוני להוני אני מהלך. ד"א: בפנים כרוכות אני מהלך, כמה דתימא "הנה היא לוטה בשמלה". "עד אשר אבא אל אדוני שעירה", א"ר אבהו: חזרנו על כל המקרא... וכי' (בראשית רבה עח, יז-יח). רש"י מפרש שיעקב לא אמר אמת לעשיו. בעלי הדרשות לא אימצו גישה זו, ולפיכך דרשו מה שדרשו. אך ניתן ליישב שיעקב עשה כן מחמת הסכנה: הרחיב לו את הדרך, שאם עשיו זומם להזיק לו, ולא יזדרז לעשות זאת, באמרו כשיגיע יעקב לשעיר שם יזיק לו; ובינתיים יעקב עבר לסוכות, נקודת היעד שלו, ונפטור ממנו.<sup>46</sup> ברם היה קשה לרש"י, הכיצד ישקר איש הטבוע בחותמו של אמת? ומדוע לא ישתמש במשפט דו משמעי שניתן לפרשו גם על דרך האמת?<sup>47</sup>

התורה מתארת דו-שיח בין שני האחים, יעקב ועשיו, אשר חיו בנפרד שנים רבות. עשיו נכמרו רחמיו על אחיו, הודה ליעקב על הברכות, שהיו מקור הסכסוך, ונתפייס עמו; ואכן אין כאן הבחנות אידיאולוגיות עתידיות ולא עניינים המרחיקים אותם זה מזה. אין כאן התייחסות לשותפות גורל לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. אלה אינם פשוטו של מקרא, ועל כן אין רש"י מביא תוכנם של המדרשים הללו.

המדרשים במדרש רבה רואים במפגש זה שבין יעקב ועשיו סימבול למפגשים שבין עמיהם לעתיד, מפגשים שהיו רצופים בשנאת אדום לישראל ולניסיונות חוזרים ונישנים לקעקע ביצתם של ישראל ולהרחיקם מאביהם שבשמים. אולם ישראל קידש שם שמים בגלות, התנהל לאטו, כלומר סבל בנחת את כל התלאות אשר מצאוהו, התהלך בנכר בפנים כרוכות בלי לבלוט עד יעבור זעם, עד לביאת המשיח. תכנים רבי עצמה אלה בתחום המחשבה והתפיסה, העומדים על סוד נצחיותו של עם ישראל ומחזקים את האמונה בגאולתו העתידית, זיכו את המדרשים הללו ברמיזה בפירושו של רש"י.

**בר' מ"ב:** ויאמר לו יוסף: זה פתרונו, שלושת השריגים שלשת ימים הם.

רש"י: "שלוש ימים הם", סימן הם לן לשלש ימים. יש מדרשי אגדה הרבה.

שבעה מדרשי אגדה מצויים בבבלי במסכת חולין ומדרש נוסף בבראשית רבה:

- א. "ובגפן שלשה שריגים", א"ר חייא בר אבא אמר רב: אלו שלשה שרי גאים היוצאין מישראל בכל דור ודור. פעמים ששנים כאן ואחד בארץ ישראל, פעמים ששנים בארץ ישראל ואחד כאן. יהבו רבן עיניהו ברבנא עוקבא ברבנא נחמיה בני ברתיא דרב (חולין צב ע"א).
- ב. רבא אמר: אלו ג' שרי גויים שמלמדן זכות על ישראל בכל דור ודור (שם, שם).

<sup>46</sup> מעשה דומה ראה עבודה זרה כה ע"ב.

<sup>47</sup> ראה מהרש"א עבודה זרה כה ע"ב; "עיון יעקב" ו"ענין יוסף" לעין יעקב, שם כה ע"ב.

ג. תניא, ר' אלעזר אומר: "גפן" זה העולם; "שלשה שריגים" זה אברהם, יצחק ויעקב; "והיא כפורחת עלתה נצה" אלו האימהות; "הבשילו אשכולותיה ענבים" אלו השבטים (שם, שם).

ד. אמר ליה ר' יהושע: וכי מראין לו לאדם מה שהיה! והלא אין מראין לאדם אלא מה שעתיד להיות! אלא "גפן" זה התורה; "שלשה שריגים" אלו משה ואהרן ומרים; "והיא כפורחת עלתה נצה" אלו סנהדרין; "הבשילו אשכולותיה ענבים" אלו הצדיקים שבכל דור ודור (שם, שם).

ה. ר' אלעזר המודעי אומר: "גפן" זה ירושלים; "שלשה שריגים" זה מקדש, מלך וכהן גדול; "והיא כפורחת עלתה נצה" אלו פרחי כהונה; "הבשילו אשכולותיה ענבים" אלו נסכים (שם, שם).

ו. רבי"ל מוקים לה במתנות. דאמר רבי"ל: "גפן" זו תורה; "שלשה שריגים" זה באר, עמוד ענן ומן; "והיא כפורחת עלתה נצה" אלו הבכורים; "הבשילו אשכולותיה ענבים" אלו נסכים (שם, שם).

ז. ר' ירמיה בר אבא אמר: "גפן" אלו ישראל, וכן הוא אומר (תהי' פ) "גפן ממצרים תסיעי"; "שלשה שריגים" אלו ג' רגלים שישראל עולין בהן כל שנה ושנה; "והיא כפורחת עלתה נצה", הגיע זמן של ישראל לפרות ולרבות, וכן הוא אומר (שמי' א) "יובני ישראל פרו וישרצו"; "עלתה נצה", הגיע זמן של ישראל ליגאל, וכן הוא אומר (יש' ס ג) "ויז נצחם על בגדי וכל מלבושי אגאלתי"; "הבשילו אשכולותיה ענבים", הגיע זמנה של מצרים לשתות כוס התרעלה (שם, שם).

ח. "ויספר שר המשקים והנה גפן לפני" - אלו ישראל, שנאמר (תהי' פ) "גפן ממצרים תסיעי"; "ובגפן שלשה שריגים" - משה אהרן ומרים; "היא כפורחת" - הפריחה גאולתן של ישראל; "עלתה נצה" - הנצה גאולתן של ישראל; "הבשילו אשכולותיה ענבים" - גפן שהפריחה מיד הנצה, ענבים שהנצו מיד בשלו (בראשית רבה פת, ה).

כל המדרשים באו להשלים את החסר במקראות. עיון בפרשת פתרון החלום לשר המשקים מראה שיוסף פתר רק פרט אחד ממכלול פרטי החלום: "שלשת השריגים - שלשת ימים הם"; ולמה רומזים שאר הפרטים? וכך שואל בעל 'עקדת יצחק':

בפתרון חלומות הסריסים, למה לא פתר יוסף מה שיורה ראותו בחלום והיא כפורחת עלתה נצה, הבשילו אשכולותיה ענבים, ואקח את הענבים ואשחט אותם אל כוס פרעה, כי הנה לא נראה שפתר זולתי מה שראה שלשת השריגים - שלשת ימים וכו'. ונתת כוס פרעה וכו' וכן בחלום האופה.<sup>48</sup>

קושי זה הביא את המדרשים לפענח את פרטי החלום כסימבולים לנצחיותו של עם ישראל בכל הדורות ובתלאות הזמן והנכר עד לגאולתו השלמה. נצחיותו באה לו בזכות האבות והאימהות של האומה, בזכות מנהיגות רוחנית של העם בכל דור ודור ובזכות המקדש והעבודה.

רעיונות חשובים אלו זכו לאזכור בפירוש רש"י, אך לא פורטו, שכן אינם מתאימים לקריטריונים של הפשט: מבחינת הלשון אין "שריגים" שרי גאים או שרי גויים; מבחינת ההקשר מדובר בחלומות אישיים על שני שרים ומה שיקרה אותם; לא יוסף הוא החולם, שדרכו ירמוז המקום על גאולת ישראל וקימו, לפנינו חלום גוי, חלומו של שר המשקים!

<sup>48</sup> ראה 'עקדת יצחק', על אתר. על קושי זה ניתן לחשיב שהמקרא מבלט את עיקר החלום ולא את ספיונו.

**בר' כז מא:** וישטם עשו את יעקב על הברכה אשר ברכו אביו. ויאמר עשו בלבו: יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי.  
 רש"י: "יקרבו ימי אבל אבי", כמשמעו, שלא אצער את אבא. ומדרשי אגדה לכמה פנים יט.  
 רש"י רומז לדרשה בויקרא רבה:

אמר ר' לוי: אוי להם לרשעים שהם מתעסקים בעצות על ישראל וכל אחד ואחד אומר עצתי יפה מעצתך. עשו אמר: שוטה היה קין שהרג את אחיו בחיי אביו, ולא היה יודע שאביו פרה ורבה? אני איני עושה כן, אלא "יקרבו ימי אבל אבי, ואהרגה את יעקב אחי" (בר' כז מא). פרעה אמר: שוטה היה עשו שאמר "יקרבו ימי אבל אבי", ולא היה יודע שאחיו פרה ורבה בחיי אביו! אני איני עושה כן, אלא עד דאינון דקיקין תחת כורסיה דאמהון, אנא מחנק יתהון, שנאמר "וראיתם על האבנים... כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו". המן אמר: שוטה היה פרעה שאמר "כל הבן הילוד", ולא היה יודע שהבנות נישאות לאנשים ופרות ורבות מהם? אני איני עושה כן, אלא "להשמיד ולהרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן". ואף גוג ומגוג לעתיד לבא עתידין לומר כן: שוטים היו הראשונים שהיו מתעסקים בעצות על ישראל, ולא היו יודעים שיש להם פטרון בשמים? אני איני עושה כן, אלא מתחילה אני מזדווג לפטרון שלהם ואח"כ להם!!! הדא הוא דכתיב (תה' ב ב) "יניצבו מלכי ארץ... על ד"י". אמר לו הקב"ה: רשע! לי באת להזדווג? חייך שאני עושה עמך מלחמה. הדא הוא דכתיב (יש' מב יג): "ד' כגבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה", דכתיב: "ויצא ד' ונלחם בגויים ההם" (זכ' יד ג). ומה כתוב תמן? "והיה ד' למלך על כל הארץ".

לפי הפרשה, וכפי שציין רש"י לא אחת, עשיו בולט ברשעתו,<sup>49</sup> ואילו לפי פסוקו, יוצא שעשיו זהיר שמא יצער את אביו! כמו כן מבטא הצירוף "ויאמר עשו בלבו" לרוב זדון לב, ולא טוב לב ודאגה שלא לצער את אביו.<sup>50</sup> אמנם ניתן ליישב קשיים אלו,<sup>51</sup> אך המדרשים בחרו לדרוש את הכתוב על עשיו ההיסטורי, על אדום המתנכל לישראל לעקרו מן העולם. רש"י אינו מביא מדרשים אלו כי אינם מתיישבים עם הצהרתו המיתודולוגית "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אפניו" (בר' ג ט). וכל כך למה? כי על פי הסיפור המקראי עשיו ויעקב הם בני רבקה ויצחק, ולא דמויות היסטוריות. המדרש הפך את שונאי ישראל לדמויות שטניות, אך בין הדמויות מצאנו גם דמויות שאינן קשורות לבית עשיו: קין שהרג את הבל, פרעה מלך מצרים, גוג ומגוג - ומה לאלה ולעשיו?

<sup>49</sup> ראה רש"י לבר' כה כב, ד"ה "אם כן למה זה אנכי"; שם שם כג, ד"ה "בפיו"; שם שם כט, ד"ה "והוא עיף"; שם שם ל, ד"ה "מן האדם האדם"; שם שם לא, ד"ה "בכורתך"; שם שם לד, ד"ה "ויבו עשיו"; שם כו לד, ד"ה "בן ארבעים שנה".

<sup>50</sup> ראה מל"א י כד; עוב' א ג; תה' י ו, יא, יג; שם יד א; שם נג ב; אס' ו ו. וראה דברים מפורשים במדרש אגדה לספר בראשית, עמ' 5-7.

<sup>51</sup> עשיו אכן רשע, אך הקפיד בכבוד אביו, וראה על כך דברים רבה (א, יז): "יאמר רשביג: לא כיבד אדם את אבותיו כמו אני את אבותי ומצאתי שכיבד עשו ליעקב יותר ממני". ועיין שם בהמשך. גם הצירוף "ויאמר בלבו" אינו בא תמיד לרעה, שהרי מצאנו באברהם "ויאמר בלבו הלכן מאה שנה" (בר' יז יז).

### ד. מדרשי הלכה

נסיים דיונו בשני המקומות ההלכתיים שבהם רש"י מרמז למדרשי הלכה ואינו מביאם. ואכן שונה היא דרכו של רש"י בבארו פסוקי הלכה מדרכו בביאור פסוקי פרוזה. בפסוקי הלכה רש"י שואב את פירושו ממדרשי הלכה, ואלה מעניקים חשיבות ואוטונומיה לאיבר התחבירי הבודד, ולא תמיד מבארים על פי ההקשר וכללי הלשון. ברם, כפשטן, כשמוצא רש"י מדרש הלכה המתיישב עם קריטריוני הפשט, הוא בוחר בו ומביאו בפירושו, ואילו מדרשי הלכה אחרים המתקשרים באופן רופף לפסוק, רומז רש"י אליהם אך אינו מביאם. בשתי הפעמים שרומז בהם רש"י רומז בהם למדרשי ההלכה ישנה זיקה למקדש ולמשרתיו. פעם אחת מדובר בקרבן פסח, שכל ישראל מחויבים בו מדי שנה בשנה, ופעם שנייה מדובר בהסדרת אמצעי הקיום של משרתי המקדש.

#### 1. קרבן פסח

**דב' טז ב:** וזבחת פסח לד' אלהיך צאן ובקר, במקום אשר יבחר ד' לשכן שמו שם. רש"י: "זבחת פסח לד' אלהיך צאן", שנאמר "מן הכבשים ומן העזים מקמו". "ובקר" (ספרי) מוצא לחגיגה, שאם נמנו על הפסח חבורה מרובה, מציאים עמו חגיגה כדי שיהא נאלל על השזבע.<sup>52</sup> ועוד למדו רבותינו דברים הרבה מפסוק זה.

רש"י רומז לדברי רבותינו במשנה ובתלמוד:

א. דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: מנין למותר הפסח<sup>53</sup> שקרב שלמים, שנאמר "וזבחת פסח לד' אלהיך צאן ובקר", וכי פסח מן הבקר בא, והלא אין הפסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים! אלא מותר הפסח יהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר (פסחים ע"ב).  
ב. האומר הרי עלי תודה, יביא היא ולחמה מן החולין. מנין לאומר הרי עלי תודה לא יביא אלא מן החולין? שנאמר (דב' טז ב) "וזבחת פסח לד' אלהיך צאן ובקר". והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים, אם כן למה נאמר "צאן ובקר"? אלא להקיש כל הבא מן הבקר ומן הצאן לפסח; מה הפסח שהוא בא בחובה אינו בא אלא מן החולין, אף כל דבר שהוא בא בחובה, לא יבוא אלא מן החולין (מנחות ז ה-ו).

הקושי בפסוקנו ברור, ונוסח כבר בספרי: "והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים, אם כן למה נאמר 'צאן ובקר'?" במכילתא דר' ישמעאל לפרשת בא ניסו להבחין בין פסח מצרים, הקרב מן הצאן, ובין פסח דורות, הקרב גם מן הבקר;<sup>54</sup> אך דחו זאת משני טעמים:

א. "ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה" - כעבודה שעבדת במצרים, כן עשה לדורות, דברי ר' יונתן.

ב. ר' אליעזר אומר: "ושמרתם את הדבר הזה" - הרי פסח דורות.

<sup>52</sup> כך פירשו גם רש"י, ראבי"ע, רמב"ן וספורנו, בהסתמך על ספרי לפרשת ראה, פיסקה קכט. וראיה לדבר מפסח יאשיהו, שהוקרב תחילה כבשים ובני עזים ואחר כך בקר (דה"ב לה ז-ט). כך יוצא גם מתרגום אונקלוס, וכך גם בבבלי פסחים ע"ב, וירושלמי פסחים ו ב.

<sup>53</sup> "מותר הפסח", פירש רש"י "כגון שהפריש מעות לפסח וניתוותרו, והיינו מותר הפסח. ענין אחר: שהפריש פסחו ואבד והפריש אחר תחתיו ואח"כ נמצא הראשון, והוא מותר הפסח שלמים" (רש"י, מנחות פג ע"ב; רש"י, זבחים ז ע"ב).

<sup>54</sup> ראבי"ע מביא בפירושו דעה זו בשם משה בן עמרם הפרסי, ודוחה אותה: "ולא דיבר נכונה, כי כל פסח דורות הוא זכר לפסח מצרים, ואין ראוי לשנות" (שמי יב ה).

לפיכך השיבו חז"ל בספרות התנאית על קושי זה בדרשות שונות כדלעיל. רש"י בחר במדרש ההלכה מהספרי "צאן לפסח, בקר לשלמי חגיגה, כדי שהפסח יאכל על השובעי", שכן הקונטקסט עוסק במועד הפסח, ביי"ד בניסן, וביום זה קרבים גם שלמי חגיגה של יום י"ד, ואוכלים אותם לפני קרבן הפסח במועדו. במשנה במנחות דרשו "בקר" לקרבן תודה, שצריך לבוא מן החולין, ולמדו זאת בהיקש מקרבן פסח. התלמוד הבבלי מפרש "צאן ובקר" על מותר הפסח שקרב כשלמים, אולם מותר הפסח שקרב כשלמים הוא שלמים ואינו פסח.

רש"י מרמז למדרשים אלה, כי מדרכי מדרשי ההלכה להעניק אוטונומיה תחבירית לכל תיבה או לכל איבר ולדרוש ממנו הלכה, וחשוב שהלומד ידע את ההלכה. אולם רש"י הפשטן ברר לו את מדרש ההלכה המתיישב עם קריטריוני הפשט.

## 2. מתנות כהונה ולויה

**במ' ד י:** ואיש את קדשיו לו יהיו, איש אשר יתן לכהן לו יהיה.

רש"י: "ואיש את קדשיו לו יהיו", לפי שנאמרו ממנו כהונה ולויה, יכול יבוא ויטלו בזרוע מ"ל "ואיש את קדשיו לו יהיו" - מגיד שטובם הנאמן לבעלים. ועוד מדרשים הרבה דרשו זו בספרי. ומדרש אגדה: "ואיש את קדשיו לו יהיו", מי שמעבד מעשרותיו ואינו נותן, לו יהיו המעשרות - סוף שאין עדה עושה אלא אחד מעשרה שהיה למודה לעשות.

"איש אשר יתן לכהן", ממנו הראיות לו. "לו יהיה", ממנו הרבה.

בספרי על אתר מובאות שש דרשות:

א. "ואיש את קדשיו לו יהיו", כל הקדשים היו בכלל, שנאמר "ואיש את קדשיו לו יהיו", משך הכתוב כל הקדשים ונתן לכהנים ולא שייר מהם אלא תודה ושלמים והפסח ומעשר בהמה ומעשר שני ונטע רבעי שיהיו לבעלים (ספרי, נשא, פסקה ו).

ב. "ואיש את קדשיו לו יהיו", מיכן אתה אומר: כהן שהקריב את הזבח אפילו במשמר אחר, הרי הוא שלו ועבודתו שלו.

ג. "ואיש את קדשיו לו יהיו", למה נאמר! לפי שהוא אומר "ובשנה הרביעית יהיה כל פרוי קודש הלולים לד" (וי' יט כד), קודש לבעלים או קודש לכהנים? תלמוד לומר "ואיש את קדשיו לו יהיו", בנטע רבעי הכתוב מדבר שיהא לבעלים... הרי אתה דן, מעשר שני קרוי קודש ונטע רבעי קרוי קודש, אם למדתי למעשר שני שאינו אלא של בעלים, אף נטע רבעי לא יהא אלא של בעלים... אלמוד דבר ששלוש דרכים מדבר ששלוש דרכים, ואל אלמוד דבר ששלוש דרכים מדבר שלא שוה בשלוש דרכים, אלא בדרך אחד או בשנים; אם למדתי למעשר שני שאינו אלא של בעלים אף נטע רבעי לא יהא אלא של בעלים.

ד. "ואיש את קדשיו לו יהיו", למה נאמר! לפי שהוא אומר "כל תרומת הקדשים אשר יקדישו בני ישראל" (במ' יח יט), שומע אני יטלו בזרוע? תלמוד לומר: "ואיש את קדשיו לו יהיו", מגיד שטובת הנאת קדשים לבעליהם.

ה. "ואיש את קדשיו לו יהיו", הרי שמדד להם בארץ וניתוספו אחרים עליהם יכול קורא אני עליו "ואיש את קדשיו לו יהיו"? תלמוד לומר: "ואיש אשר יתן לכהן לו יהיה", או אפי' מדד בקופה וניתוספו אחרים עליהם, קורני עליו "ואיש את קדשיו לו יהיו"? תלמוד לומר: "ואיש אשר יתן לכהן לו יהיה".

ו. ר' יוסי אומר: הרי שפדה את בנו בתוך שלושים יום ומת, יכול קורא אני עליו "איש אשר יתן לכהן לו יהיה!" תלמוד לומר: "ואיש את קדשיו לו יהיו", לאחר שלושים יום אין מוציאים מיד כהן, וקורא אני עליו "איש אשר יתן לכהן לו יהיה".  
 נבהיר תחילה את המדרשים. המדרש הראשון מברר את זכויות שני הצדדים, המקריב והכהן, בקרבן. כגון: ישראל זוכה בתודה, בשלמים, בפסח, במעשר בהמה, במעשר שני ובנטע רבעי; הכהן זוכה בחטאת ובאשם.<sup>55</sup> המדרש השני מברר את זכותו של הכהן להקריב קודשיו גם שלא בעת משמרו - "הרי הוא שלו ועבודתו שלי".<sup>56</sup> המדרש השלישי מבהיר שהבעלים הם האוכלים את נטע הרבעי ולא הכהן, אף על פי שקרויים 'קודש', שכן נטע רבעי שווה למעשר שני בשלוש דרכים, וקודשים אחרים הניתנים לכהן אין בהם שלוש דרכים:

הדין	שווה למע"ש במספר פריטים	טעון פדיון	טעון תבואה מקום	קרוי קודש	
לבעלים	3	כן	כן	כן	מעשר שני
לבעלים	3	כן	כן	כן	נטע רבעי
לכהנים	1	לא	לא	כן	תרומה
לכהנים	1	לא	כן	לא	ביכורים
לכהנים	2	לא	כן	כן	בכור

המדרש הרביעי מברר שטובת הנאה לבעלים, כלומר הישראלי יכול להעדיף כוהן מסוים במתן הקודשים, או "רשאי ישראל לומר לישראל חברו הא לך סלע ותן תרומה לכן בתי הכהן".<sup>57</sup> המדרש החמישי מטעים שהנתינה עיקר ולא המחשבה. אם הבעלים מדדו לכהנים או לכהן את התרומות והמעשרות בארץ או בקופת הבעלים, ואחר כך נוספו כוהנים אחרים, מותר לבעלים לתת גם לכהנים הנוספים, אף על פי שעל ידי-כך תקטן המנה לכל כוהן. את זאת לומדים מפסוקנו "ואיש אשר יתן לכהן לו יהיה", נתינה משנה בעלות. המדרש השישי מדגיש שאם אדם פדה בכורו לפני תום שלושים יום מלידת הבן ומסר הפדיון לכהן, ומת הבן - חייב הכהן להחזיר את הפדיון לאב; אך אם פדה את בכורו בזמן, גם אם מת הבכור - זכה הכהן בפדיון.<sup>58</sup> כל הדרשות נבעו מהכפילות שבפסוקנו: "ואיש את קדשיו לו יהיו", "איש אשר יתן לכהן לו יהיה".

פשט הכתוב והקשרו מוכיחים שמדובר כאן במתנות כהונה. לפני כן דובר על גזל הגר ועל הביכורים הניתנים לכהן, ואף פסוקנו עניינו במתנות כהונה; לכן אין לפרש שכוונת הכתוב "שכל איש יחזיק" קודשיו לעצמו (שהרי צריך למסרם "למזבח או לכהנים או

<sup>55</sup> כך פירש גם רמב"ן בפירושו לתורה על אתר.

<sup>56</sup> כך פירשו גם יחזקוני ויבכור שור, וראה בבא קמא קט סוף ע"ב; מנחות עד ע"א.

<sup>57</sup> זאת דעת רש"י, רס"ג, ראבי"ע וספורנו בפסוקנו; וראה שם בפירושי הרא"ם ויבאר יצחקי על רש"י. ויש להוסיף מדבריהם, שכהן אסור לו ליתן טובת הנאה לבעלים, כמו שכתב הר"ן ז"ל במסכת נדרים, פרק אין בין המוודר, "דאפילו כהן המסייע בבית הגרנות, עליו הכתוב אומר 'שחתם ברית הלוי', ואסור ליתן לו תרומה".

<sup>58</sup> ראה פירוש חזקוני על אתר.

לגזברים<sup>59</sup>, אלא ברור שאלה שייכים לכוהן, ומאי רבותא בתוספת "איש אשר יתן לכהן לו יהיה"<sup>60</sup>?

רש"י בחר להביא בפירושו את המדרש הרביעי מהספרי, כי הוא מתיישב עם קריטריוני הפשט, וכל האחרים אינם מתיישבים. על פי ההקשר צריך לומר שגם בפסוקו מדובר במתנות הניתנות לכוהן, ואילו לפי המדרשים שנרמזו אין הדבר כך.<sup>61</sup> רש"י מפרש את שני חלקי פסוקו כך: "ואיש את קדשיו לו יהיו" - היינו טובת הנתן של מתנות כהונה ולוייה לבעלים, כל זמן שלא ניתנו, אך משניתנו אין רשות לבעלים להפקיעם ממנו, וזהו "איש אשר יתן לכהן לו יהיה". כך פסוקו משתלב בהקשר הכללי העוסק במתנות כהונה. ברם מה פשר הלשון השונה - "לו יהיו" ו"לו יהיה" - בשני המשפטים?

שינוי זה אילץ את רש"י להביא מדרש אגדה המיישב את לשון הכתוב: "ואיש את קדשיו לו יהיו", מי שמעכב מעשרותיו ואינו נותנם, לו יהיו - יש לו הבטחה שלו יהיה המעשר - היינו שדותיו יניבו בשנים הבאות רק עשירית מהיבול. רש"י אינו מביא את המדרשים, אך רומז אליהם, כי דרך מדרש ההלכה שונה ממדרש האגדה. למדרש ההלכה יש לגיטימציה לסוג דרשות מעין זה, אלא שכאשר יש אפשרות לפרש את הפסוק כולו על פי קריטריוני הפשט, רש"י בחר בפשט ורומז למדרשים אחרים.

### סיכום

ברוב המקומות שבהם רומז רש"י למדרשים (18 היקריות מתוך 20) מדובר במדרשי אגדה בקטעי פרוזה, ורק בשניים מדובר במדרשי הלכה. מדרשים אלו אינם מתיישבים עם קריטריוני הפשט לפי רש"י, ולכן לא פורטו בפירושו, אך רש"י ראה לנחוץ לרמז ללומד על קיומם. בדרך זו מלמדנו רש"י שהמדרשים הרמוזים חשובים הם, ויש בהם ללמדנו בשלושה מישורים:

א. יש בהם הסברים לקשיים לשוניים או קונטקסטואליים, הניתנים להסבר גם בדרכים אחרות.

ב. יש בהם מסרים ותוכני יסוד מהותיים וחשובים לקיום החברה האנושית בכלל, לעם ישראל בפרט וליחסי ישראל והעמים - אך אלה רחוקים מהקונטקסט.

ג. למרות הלגיטימציה המוענקת לדרוש הלכה מהמילה הבודדת או מהמשפט הבודד, לגיטימציה זו אינה תקפה אם ישנו מדרש הלכה המתיישב עם קריטריוני הפשט מבחינת הלשון וההקשר.

רש"י מעיר את תשומת לבנו לדרשות אלו בשל חשיבותן, אך מאיר את עינינו גם לריחוקם מדרכי הלשון וההקשר הענייני.

<sup>59</sup> ראה פירוש מהרז"ן, במדבר רבה ה, ז.

<sup>60</sup> כך מעיר רשב"ם לפסוקו.

<sup>61</sup> במדרש א מדובר גם על קודשי ישראל הנשארים אצלו; במדרש ב אין מדובר על מתנות כהונה אלא על זכותו של כוהן להקריב זבחיו מחוץ למועד משמרו; במדרש ג מדובר בנטע רבעי, שדינו כמעשר שני ונאכל לבעלים; במדרש ה מדובר שהנתינה היא העיקר ולא המחשבה; במדרש ו אמנם מדובר במתנה לכוהן, אך עיקרו דיון אם הכוהן חייב להחזיר את הפדיון.