

הרב שמשון רפאל הירש  
משנתו ושיטתו  
בהוצאת "עזרא" ירושלים תשכ"ב

הרב יששכר יעקובסון

## קווים אחדים בפירושו לתורה

לנשמת גיסי ר' פינחס הלוי ויסברג זצ"ל  
נלב"ע בשנים־עשר לחודש סיון תשי"א

בחרדת קודש ניגשים אנו לכתיבת מסה המיועדת להפגיש את הקורא העברי עם פירושו רב המידות של הרב הירש זצ"ל לתורה. רק אחרי חקירה ודרישה יסודית רשאי אדם לגשת לעבודה מעין זו. אך בהתחשב בעובדה שעלינו לכתוב מאמר אחד בלבד בקובץ זה, אנו מסתפקים בתיאור קווים אחדים בלבד ובהבאת דוגמאות מספר, מתוך גוף פירוש זה שעדיין מחכה הוא לגאולתו השלימה בידי מתרגם שיעתיקו ללשונונו.

השיטה הבלשנית של רש"ה: "האטימולוגיה הספקולאטיבית"

הרב הירש ראה כחידושו העיקרי בשטח הפרשנות את השיטה הבלשנית המיוחדת שלו שעל פיה הגיע לרעיונות נעלים ולבירור מושגים חשובים עד למאוד. כידוע, השתמשו לעתים כבר מקודם, אם גם בלא עקביות, בשיטת חילוף אותיות. כל בר בי רב זוכר מפירוש רש"י לויקרא יט, טז: "לא תלך רכיל בעמך" את הביאור המפורט על הקשר בין המילים "רכיל" מכאן ו"רגל" מכאן. אך הרב הירש יצר שיטה בלשנית מובהקת על פי חילוף אותיות, שיטה בלשנית־פילוסופית בעלת היקף עצום.

תיאור שיטה זו אנו מוצאים במילים ספורות אך ברורות בעבודתו החשובה של פרופ. יצחק הייגמן המנוח, "טעמי המצוות בספרות ישראל" חלק ב' פרק רביעי. וזו לשונו: "בייחוד חביבות על הירש שתי מיתודות כדי לגלות את רוח המצוות כי אמנם 'רוח אחת שולטת [בתורה] למן בניין הלשון ועד בניין המעשים של החיים' (אגרות צפון פרק י"ח). את המילים דורש הירש בדרך האטימולוגיה הספקולאטיבית, ואת המעשים בכמה מקומות על ידי

המיתודה הסמלית... בעוד שהאטימולוגיה הפילולוגית חוקרת אך ורק את שורש המילים והוראתן והיא כבר נמצאת במקרא עצמו (גם בהסברת שמות פרטיים) וכל מפרשו שבעבר ובהווה מודים בערכה, הנה האטימולוגיה הספקולאטיבית (כלומר הפילוסופית)... מבוססת על האמונה בחכמתם היתירה של יוצרי הלשונות. ממנה יוצא, כי החקירה האטימולוגית מגלה רעיונות פילוסופיים, המאירים את העין והמרוממים את הלב... בשיטת הירש נעשית האטימולוגיה הספקולאטיבית ראש פנה להסברתו (והוא עצמו הדגיש זאת) — כמובן מתוך האמונה במוצאה הנעלה של לשון הקודש. באומרו, למשל, כי התורה גורמת 'להריון' נפשנו (בראשית כו, ה), כוונתו, כמובן, פילוסופית היא, ולא פילולוגית... לפעמים סומך הירש על ביאור המילים מבלי להעיר על כך בפירושו. לפי ה'חורב' (סעיף 454) הגוף הוא שליח האדם אל העולם ושליח העולם אל האדם; ה'בשר' הוא ה'מבשר' (בראשית א, כא; ז, ב). דרכו של הירש בהסברת המקרא שונה מזו של הדרשנים. הם עמדו רק על פסוקים יחידים מבלי להוציא מפירושם שיטה אחידה... לפיכך קרא הירש לא פעם את הדרך שלו בשם 'מדעית' (אגרות צפון פרק י"ח ועוד)... הניגוד בין הירש לחבריו ניכר בכל הבהירות: (א) במאמציו להבין את המקרא על יסוד הלשונות המיוחדות לו, לשון עבר ולשון לבן [ארמית], אך לא לשון ישמעאל... (ב) בכך, שהוא דורש לקרוא את המקרא לא 'לשם חקירת הלשון וחקירת העתיקות' (אגרות צפון, שם), אלא כדי לגלות את 'רוחו', את האור הגנוז בו, ולהפעילו עלינו. לכן מכריז הירש: 'כי הודים נקרא את המקרא'. הירש החזיק אמנם ב'מדע' בניגוד לדרשנים, אבל רק באותו 'מדע' של חוקרי הלשון הספקולאטיביים, שאף הם התעמקו ברוח הלשונות כדי להיבנות מחכמתו... (שם, עמ' 109—110).

אנו מתחילים בדוגמה מתמיהה אך מעמיקה ומלהיבה. לפי דעת הרב הירש המלה "אדם" אינה נגזרת מהמלה "אדמה" כי אין יחודו של האדם שהוא בא מן האדמה, הוא שווה בכך לחיות, לבהמה ולרמש. הוא מציע למצוא קשר בין "אדם" ובין הצבע "אדום" — קו האור הבלתי שביר ביותר בצבעי הקשת, ולכן הקרוב ביותר להתגלות האלוקי באדם. קיים גם קשר לשוני בין המלה "אדם" מכאן ל"הדום" מכאן, והרי בזה נהפך האדם ל"הדום רגלי השכינה". בלעדיו, כלומר בלי ה"אדם-הדום", היתה השכינה צריכה לבצע בעצמה את כל החסד והאהבה שהיא רוצה שיתגשמו עלי אדמות, ואולם הואיל והאדם עושה את הטוב, הרצוי בעיני ה', אין השכינה צריכה עוד לרדת ולפעול

י שירות בקרב בני האדם, ולכן "אדם — הדום השכינה" הוא. אפשר עוד למצוא קירבה לשונית בין השרשים "אדם" מכאן ל"חתם" מכאן, והנה מהו האדם? הוה אומר כעין חותם בו חתם הבורא את עולמו. זאת ועוד: השורש "אדם" קרוב גם כן לפועל "דמה". נמצאנו למדים שבמדת מה "דומה" האדם לבוראו באשר הוא נברא בצלם א־להים. המשותף לכל ההוראות האפשריות הוא מושג מילוי המקום, מושג הייצוג; האדם בא כאילו להיות טוב במקום ה', כהדומו וכחותמו בבריאה (זה בערך מהלך דבריו בניסוחנו בפירושו לבראשית א, כו). גם אם מי שהוא אמון על ברכי הפשט לא יראה בהסברים המובאים כאן על מושג תפקיד האדם ומהותו פשט, הרי כל הרעיונות האלו מגדירים בדיוק את מעמדו של האדם בעולם ואת המשימה שהוטלה עליו על ידי ה'. ביאורים ממין זה מעמיקים את ההכרה הדתית. הם גם מביאים את הלומד לידי התלהבות דתית כנה וזה הרי תפקידו של כל פרשן דתי.

דוגמה פשוטה יותר מבחינה לשונית, אך לא פחות עמוקה מן הנזכרת לעיל היא תרגומו לצירוף המילים "א־ל קנא" (שמות כ, ה) שאפשר אולי לנסחה בעברית כך: "אני הא־ל הדורש את זכות הבעלים הבלעדית"<sup>1</sup>. התרגום בנוי על הדמיון שבין השורש קנא והשורש "קנה". אנו מוסיפים כאן שאמנם מוצאים אנו ביחזקאל (ח, ג) צירוף מילים דומה לזה: "סמל הקנאה המקנה", כאן הוחלפה האות השלישית של השורש "קנא" באות השלישית של השורש "קנה" ובוודאי המשמעות זהה. חידושו של הרב הירש הוא בזה שהוא מסיר ממושג הקנאה הנאמרת כביכול כמידה ממידותיו של הבורא כל שמץ של תכונה שלילית. מידה זאת באה להבליט כפי שהוא ממשיך להסביר שם בבאורו — שאין עוד מלבדו ושאין האדם יכול להאמין ולהכיר בו יתברך וגם בזולתו.

כדי להביא גם משטח ההלכה דוגמה לשיטה הבלשנית הזאת נסתפק בהעתקת המושג "קרבן עולה"<sup>2</sup> על ידי הרב הירש בהוראת קרבן לשם העלאה, כלומר להיות מוקרב לה'. בפירושו לויקרא א, ג דוחה הרב הירש את התרגום המקובל<sup>3</sup> המזהה את העולה עם הכליל (השווה למשל שמואל-א ז, ט: "ויעלה עולה כליל לה'"). ונימוקו עמו, כי גם שאר שמות הקרבנות כמו "תודה", "שלמים", "אשם", "חטאת" ו"מנחה" מצביעים על סיבת הקרבן ולא על פרט מפרטי הקרבנות. והוא ממשיך להסביר, שהואיל וכל חומר משועבד לכוח

1. בגרמנית: ein sein ausschliessendes Recht forderender G'tt  
 2. בגרמנית: Ganzopfer  
 3. בגרמנית: Emporopfer

המשיכה למטה. לכן ההתפתחות המביאה לידי פריחה, לחיים, לרוחניות, אינה התפתחות סתם אלא עלייה, התעלות.

טעמי המצוות על פי ההסבר "הסמלי" ועוד הערות לטעמי המצוות

הרב הירש הקדיש מקום מקיף לשיטתו "הסמלית" לא בפירושו בלבד אלא גם בכתביו. הוא פירסם בכרך ג' של כתביו שורה של מאמרים המקיפים 235 עמודים.

הרב ד. צ. הופמן זצ"ל בפירושו לספר ויקרא בודק את התפיסות השונות העוסקות במתן הסבר לטעם הקרבנות והוא מעדיף על פני כולן את השיטה הסמלית: "קיצורו של דבר: אנחנו מובאים בהכרח אל ההכרה הסמלית של חוקת הקרבנות. העובדה שיש בתורה חוקים סימבוליים, ז. א. שה' ציוה לקיים מצוות מסוימות כדי לגשם על ידן אידיאות מיוחדות, הרי זה בגדר המוכח (השווה ש. ר. הירש, "ישורון" ח"ד עמ' 22 ואילך). אך תורת הקרבנות שימשה במיוחד לגדולי המומחים בזמנים קדומים ומאחרים נושא לפירוש סימבולי" (תרגום צבי הירשפר וד"ר אהרן ליברמן חלק א' עמ' ס"ד).

דווקא כאן, בדיון על פרטי המצוה על-פי השיטה הסמלית בולט הניגוד הגדול בין פירוש המצוות על ידי הרמב"ם ובין גישתו של הרב הירש. הוא כותב: "האם לא אמר הוא [כלומר הרמב"ם] עצמו, כי אמנם בדיונו על המצוות התעלם מן היעודים החלקיים שלהן? והרי רק הללו, מקובצים יחד, מהווים את המושג הכללי של המצוות, והם הם יסוד עיקרי של התורה" (אגרות צפון, פרק י"ח). לשם הבהרת הענין מביאים אנו כאן במפורש את נוסח דברי הרמב"ם: "ודע שהחכמה חייבה, ואם תרצה אמור: שהצורך מביא להיות שם חלקים שאין להם סבה, וכאילו הוא דבר נמנע בחוק התורה שלא יהיה בה דבר מזה הכת. ואופן ההימנעות בו — שאמרך: למה היה 'כבש' ולא היה 'איל'? השאלה הזאת בעצמה היתה מתחייבת אילו נאמר 'איל' במקום 'כבש', שאי אפשר מבלתי מין אחד; וכן אמרך: למה היו 'שבעה כבשים' ולא היו 'שמונה'? כך היו שואלים אם אמר: 'שמונה' 'עשרה' או 'עשרים' שאי אפשר מבלתי מספר בהכרח" (מורה נבוכים חלק ג' פרק כ"ו, בהוצאת מוסד הרב קוק עמ' תס"ז—תס"ח). ועוד דוגמה לכך שהרמב"ם אינו מתחשב במסורת חז"ל או תורה שבעל פה בטעמי המצוות: בענין "עין תחת עין" כותב הרמב"ם: "ולא תטרוד רעיונך בהיותו עונשים הנה בממוך, כי הכוונה עתה — לתת סיבת

הפסוקים ולא סיבת דברי התלמוד" (שם חלק ג פרק מ"א עמ' תקי"ח).

כדוגמה ראשונה להסבר הסמלי אנו מביאים כאן את הסברו של הרב הירש לענין מעשה המנורה. אנו מצטטים כאן מהספר "עיונים במקרא" מאת ד"ר יהודה מוריאל. את דבריו המקרבים אלינו את עיקר הסברו של הרב הירש לענין המנורה. ואלה דבריו: "רבי שמשון רפאל הירש מאריך מאוד בבארו ענין המנורה (בפירושו לתורה הוא מקדיש 22 עמודים מלאים לכך). הרעיון העיקרי שבדבריו הוא, כי האור מסמל מצד אחד את היכולת הרוחנית שבאדם, את כושר תפיסתו והכרתו המחשבתית, מצד אחר מבטא האור את מקור החיים בתנועתם, את ההתפתחות והפריחה, את חדות היצירה שבפעילות האדם. והנה מוצאים אנו גם במושג רוח ביטוי מקביל לשתי הסגולות הללו. הרוח מציינת את התבונה וההארה הרוחנית שבאדם, ויחד עם זאת מבטאת את כוח הרצון והדחיפה למעשה. ואמנם נוכל לראות את הזיהוי הזה עצמו של האור והרוח בדברי המלאך אל זכריה (ד, ב—ז). הנביא רואה מנורת זהב כולה, וגולה על ראשה, ושבעת נרותיה עליה. הוא שואל את המלאך הדובר בו לאמר: מה אלה אדני? ותשובת המלאך היא: לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה' צבאות. ובכן, לא הרוח סתם גלומה באור המנורה, אלא רוח ה'. במקום אחר שבדברי הנביאים מוצאים אנו פירוט למהותה של רוח ה'. ישעיה אומר: ויצא חוטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה. ונחה עליו רוח ה'; רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה'; והריחו ביראת ה'... (יא, א—ג). הסבר זה למהות הרוח מופיע כאן לפנינו בצורת שלושה זוגות של מושגים: חכמה ובינה, עצה וגבורה, דעת ויראת ה'. ואפייני הדבר שהקבלה בכל אחד מזוגות המושגים מתאימה להקבלה שמצאנו מקודם במושגים אור ורוח. החכמה, העצה והדעת, הם ביטויים לצד השכלי-העיוני שבטבע נפש האדם. לעומתם יש לראות במושגים בינה, גבורה ויראה תוצאות מעשיות של ההכרה. גולת הכותרת של מושגי הרוח מתנוססת בפסוק הבא אחריהם: והריחו ביראת ה', ואף על פי שהיא עצמה — יראת ה' — אינה אלא אחד ממושגי הרוח המוזכרים קודם, מדגיש הכתוב את מקומה המיוחד שביניהם. היא המקור לכל רוח ובה תכליתה. נתבונן עתה במנורה המשמשת סמל לרוח ה', ונמצא בקנה האמצעי שבה ובששת הקנים היוצאים ממנה התאמה נפלאה לביטויי רוח ה' שבדברי ישעיהו. הסמל שבמנורה מצטייר איפוא כלהלן:

חכמה עצה דעת רוח ה' ויראה וגבורה ובינה



(עיונים לספר שמות עמ' 102 — 103 בהשמטת כמה הערות והערך ציור המנורה).

כדוגמה שנייה אנו מזכירים בקיצור נמרץ, את הסבר ה"גורלות" בעבודת יום הכיפורים. הרב הירש רואה בשילוח השעיר לעזאזל מעשה סמלי, המתבטא במיוחד בהטלת הגורל, וכדרכו מצרף הוא לביסוס השקפתו כמה דברים שבהלכה. השעירים שאחד מהם נועד לכך שיביאו מדמו אל קודש הקדשים, והשני נועד להישלח המדברה, אל ארץ גזירה, צריכים היו — לפי ההלכה — להיות שווים במראה, בקומה, בדמים ובלקוחתם כאחד, ורק הגורל היה מכריע לאן מיועד כל אחד מהם. השעירים הללו — סמל הם לגורל, שכל יהודי חורץ לעצמו ביום הכיפורים שנה שנה. אם רוצה הוא להיות לה', להקדיש את כל מרצו וכוחו להיטהר ולהתקרב לה' — ניתנת האפשרות בידו להגיע כביכול אל קודש הקדשים, ופתוחה לפניו הדרך לקירבת אלוהים, לטוב האמיתי. אך האדם יכול גם לבחור בדרך של הפקרות ותאוה: בדרך של התרחקות ממקדש ה', מתברת בני אדם ומישובו של עולם — לצאת למדבר שממה, וזהו לבחור ברע. הרב הירש רואה איפוא במעשה זה של שילוח השעיר ביטוי נהדר לאותה משימה חינוכית המוטלת על כל פרט ופרט, שנה בשנה, ביום הכיפורים: להכריע ולבחור בטוב, לטהר את לבו לעבודת הבורא. היום הקדוש בא ללמדנו ש"הרשות נתונה". \* אולי מן הענין להעיר כאן שגם הרמב"ם מציע לשילוח השעיר, הסבר סמלי, ואלה דבריו: "ואין ספק לאדם שהחטאים אינם משאות שייצתקו מגב איש אחד לגב איש אחר, אבל אלו המעשים כולם משלים, להביא מורא בנפש עד שתתפעל לתשובה — כלומר: שכל מה שקדם ממעשינו ניקינו מהם, והשלכנום אחרי גוננו, והרחקנום תכלית הרחקה" (מורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ו).

חשובים ביותר צעדיו העקרוניים של הרב הירש על דרכי הנמשל בביטוי הסמלי הנאמרים בביאורו לשמות פרק י"ט פסוק כ"ג. וזה מהלך מחשבתו שם: לפי התורה ישנם תיאורים סמליים, חפצים סמליים ומעשים סמליים. כל אלה אינם באים להביע בשפת הסמלים משהו על האלוקות, אלא אך ורק

ב, כ, כ

\* ראה לקמן עמ' 274 את דברי הרב הירש "שני גורלות" — (הערת העורך).

להודיענו מה ה' דורש מהאדם, אילו הם התפקידים שהשכינה הטילה עליו עלי אדמות. ולכן: "לא תעשון אתי" בא ללמדך: אי אתה רשאי לעצב מה שנמצא אצלי, להוריד על ידי כך את האלוקי אל האדם, אלא עליך להעלות כל ארצי וגשמי אלי. ייעודך כאן איננו להמחיש לך את העולם העליון, אלא עליך לתאר בדרך הסמל ובשפתו מה שאני ה' דורש ממך. המזבח, מזבח אדמה, שתבנה לך, ימחיש לך את מעשי האדם שמתעלה ומתקרב לבוראו. דומני שאיני טועה אם אני מניח שהרב הירש התכוון כאן, בלי להזכיר זאת במפורש, לעמוד על ההבדל המהותי בין התפקיד של הסמל אצלנו ובין הדרך הסמלית האסורה בהחלט שבה הלכה הנצרות, שהיא מעיזה להמחיש את האלוקי. אפשר להוכיח מה גדולה החשיבות שייחס הרב הירש לרעיון זה על ידי הבאה מתוך אחד מפירושו העמוקים והמקוריים ביותר.

באחד משלבי הדרישה הנעלה שבין השכינה לבין ילוד אשה, משה, נאמר: "ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור" (שמות לג, כא). הרב הירש אינו תופס את המלה "מקום" כאן במובן הגשמי אלא בהוראה מופשטת: לפי דעתו פירוש המלה הזאת כאן: נקודת ראות<sup>4</sup>. הרב הירש כותב בביאור הביטוי המוקשה הזה בערך כך: אם ניטיב להבין את הפסוק בכלל ואת צירוף המלים בפרט: "הנה מקום אתי" הרי מובעים בו הן השיא והן הגבול למה שניתן לרוח בן אדם להגיע אליו. לא ניתן לאדם "לראות" את ה', אלא לראות ולתפוש מנקודת ראות אלוקית את מה שנמצא למטה עלי אדמות, את האדם ואת האנושי והרוחני שבו. אין זה מתפקידו של האדם להגיע לידי ראייה בתמונת ה', כלומר במהותו, אלא לראות את האדם מתוך התעלות אל ה' וזהו: "מקום אתי", ראייה יש כאן מנקודת ראות של ה' כביכול אל האדם להבין ולהעריך כל דבר אנושי. אי אפשר שיהא המקום הזה "אלי" כלומר עלייה אל ה' ממש, אלא "אתי"; אצלי, על יד ה' יתברך, שם המקום לדרך ראייתך; על הצור תתיצב, לראות משם את העולם מטה, בעיצוב ההנהגה האלוקית.

מלבד ההסבר הסמלי יש עוד שיטות רבות במתן טעם למצוות. הישגים מיוחדים לפרשנותו של הרב הירש בהסבר המצוות עלינו לראות בחלוקה החדשה של מצוות התורה על ידיו. כבר בספרים שקדמו לפירושו לתורה — הן ב"אגרות צפון" והן ב"חורב" — חילק הרב הירש את המצוות לששה סוגים. הוא משתמש בחלוקתו בביטויים שכולם נמצאים במקרא, אך בחלקם

4. בגרמנית: Siehe, einen Standpunkt giebt es neben mir

הוא משווה להם הוראה חדשה. על פי חלוקתו של הרב הירש, כפי שעוד נראה, מתבטלת באופן חלקי חלוקת חז"ל המבחינה, כידוע, בין משפטים מכאן וחוקים מכאן. (היא ידועה לכל אחד ואחד על פי מקומות מפורסמים בפירוש רש"י לתורה כמו בראשית כו, ה וויקרא יח, ד).

אנו מסתפקים כאן בהבאת המקור הראשון שהוא ב"אגרות צפון" שם נאמר: "והרי לפניך תוכנה [של תורה] מבחינת החובות שהיא מטילה (א) תורות: האידיאות התולדות שנתגלו על ה' ועל העולם, על האנושות ועל עם ישראל וכל הנובע מהן; לא ככללי אמונה או ככללי ידיעה אלא כעיקרי חיים שיסודם בלבנו ובפשנו. (ב) משפטים: מאמרות שענינם צדק כלפי ישויות השוות לך בערכין, על יסוד אותו שוויון, היינו צדק כלפי בני אדם. (ג) חוקים: מאמרות שנושאים הם הצדק כלפי הנמצאים הכפופים לך, על פי הכלל היסודי של קנין ה'. ובכך צדק כלפי האדמה, הצמחים ובעלי החיים, וגם כלפי שלוש הרשויות של אישיותך: רכושך, גופך ונפשך. (ד) מצוות: צווים על אהבה לכל הנמצאים ללא תביעת זכות עליהם, אהבה מתוך עצם פקודת ה' ומתוך מהות יעודך כבן-אדם וכבן ישראל. (ה) עדות: ציוני-זכרון לאמיתויות המבוארות לאנושות ולישראל, המתוארים במלים ובמעשי סמל והנועדים לפרט ולכלל ישראל ומחוצה לו. (ו) עבודת: עילויים וקידושם של החיים הפנימיים לשם מילוי המשימות בחיים החיצוניים באמצעות טהרת המחשבה על ידי מעשה, סמל ודיבור."

בהערה שם מעיר הרב הירש: "אמנם נוהגים היו גם לחלק את המצוות למצוות-עשה ולמצוות לא-תעשה. אך לתכליתנו אין חלוקה זו עיקר, שכן באותה מצוה עצמה אפשר להטיל הבחנות אלו, כגון: 'ביומו תתן שכרו' ו'לא תעשוק', או 'תאכל מצות' ו'לא יאכל חמץ', ועוד כיוצא באלו."

באותו מקום מנסח הרב הירש גם את מושגי היסוד של מגמות המצוות בכתבו: "המושגים היסודיים הם, איפוא: צדק, אהבה, ונוסף עליהם חינוך. (א) צדק, הלא הוא כיבוד כל הנוצר כיצור ה', כיבוד כל רכוש כמתנת ה', כיבוד כל סדר כחוק ה', ומילוי כל הדרישות הכרוכות בהם. (ב) אהבה, כלומר להקביל פני כל יצור כבן ה', כאילו הוא אחיך; לקדם אותו לקראת

5. אנו מצביעים כאן על מושג "האדם הישראלי" שיצר הרב הירש אשר בו מתגלה במציגה מיוחדת במינה האוניברסליות עם הלאומיות על בסיס דת התורה.

6. כידוע חילק הרמב"ם את ספר המצוות שלו לרמ"ח עשה ולשס"ה לא תעשה על פי המאמר הידוע של רבי שמלאי בסוף מסכת מכות.



יעודו שהוטל עליו על ידי ה', ללא תביעת זכות כלשהי לעצמך, לשם מילוי רצון ה' בלבד. (ג) חינוך, לחנך את עצמנו ואת זולתנו לפעולות כאלה, על ידי קביעתן בלבנו של אלה האמיתויות, שהן לנו יסודות חיים, שנהגה בהן לעצמנו ונשיח בהן עם זולתנו וגם נשתדל לחזור ולידבק בהן לכשיפקע תוקפן במסיבות החיים" (שם פרק עשירי) <sup>7</sup>.

בענין הסבר טעמן של המצוות לפרטיהן אנו רואים חובה כאן לעצמנו רק להדגיש ולהבליט את השיטות שהרב הירש לא השתמש בהן, ואלו הן: (א) בניגוד לרמב"ם (מורה נבוכים חלק ג) הוא דוחה בהסבר המצוות כל טעם ונימוק הקשורים בתנאי הזמן — אין לדעתו שום מצוה שיסודה בתנאים היסטוריים מיוחדים. (ב) כמעט ואין למצוא אצלו במתן ההסברים למצוות גישה תועלתית. הרב הירש, והדבר ברור לפי מה שאמרנו לעיל, אינו רואה ביסודן של מצוות אלא טעמים דתיים בלבד.

הפירוש הפסיכולוגי לסיפורי התורה

בחלק הסיפורי של התורה, נעוצה, לדעתנו, חשיבות פירושו של הרב הירש דווקא בהסבר הפסיכולוגי.

אנו מסתפקים בדוגמאות מועטות מספר בראשית בלבד. הפירוש המפורסם והמקורי ביותר לפי שיטת ההסבר הפסיכולוגי הוא ביאורו על ברכת יצחק ליעקב ולימוד הסניגוריה שלו על רבקה אמנו, ודאי לא התכוונה אותה צדקת לעבור על המצוה שכבר היתה קיימת ברוחה לכל הפחות, של "ולפני עור לא תתן מכשול". היא ידעה על פי דברים מפורשים שיעקב עדיף בעיני השכינה מעשו, הרי לה נאמר: <sup>8</sup> "ורב יעבד צעיר" (בראשית כה, כג). זאת ועוד: בודאי ידעה רבקה היטב שאין טעם לברכה המושגת בדרכי רמאות. מה היתה איפוא כוונתה? היא רצתה להראות ליצחק בעלה בצורה מוחשית ביותר שעשו ידע כיצד לרמות את אביו (היזכר בשאלות המפורסמות הידועות מפירוש רש"י, שם כה, כז: כיצד מעשרים את המלח או את התבן). די בכך שיעקב יתחפש ויופיע בעל שערות בכל גופו כדי שיחליף יצחק אותו בעשו.

7. כדי לא להאריך ללא צורך מתבקש הקורא בדחיפות לקרוא גם ב"אגרות צפון" את הפרקים י—יד שם מובאות דוגמאות לכל ששת הסוגים. — בקטע שהעתקנו הרשינו לעצמנו לפור כמה מלים שאינן מודגשות במקור.

8. עיין ברמב"ן לבראשית כו, ד הנמקה מעניינת מדוע לא סיפרה רבקה לבעלה על מה שנאמר לה, כמסופר בפרק כה, כג.

והרב הירש טוען את הטענה הבאה בזכות התנהגותה של רבקה<sup>9</sup>: אך ורק אם נניח שגילוי התרמית היה מחושב מראש, יש להבין — אם אולי לא להצדיק לגמרי התנהגותה של רבקה — כי מה עתיד יצחק ללמוד מן "הרמאות" המתוכננת בתיכנון כה רב ובכוונה גלויה שתתגלה? התשובה היא: האם צודקת בהערכת הבנים והוא, האב, טועה בהערכתו החיובית של עשו. אם רבקה יכולה היא שתרמה את יצחק על נקלה בעזרתו של יעקב, ממילא יתברר לו, ליצחק, שטעה טעות יסודית בהעריכו את עשו שהוא ראוי לברכה. הרי אי אפשר שנבין באופן אחר את הסכמתו של יצחק באמרו: "גם ברוך יהיה" (בראשית כו, לג). אפילו אם נניח שפירוש מעין זה נרמז בדבריו הקצרים של הרשב"ם לפסוקנו, האומרים: "וגם ידע שבצעת רבקה עשה הכל, והיא היתה מוכרת בו שראוי לברכה", הרי השוואה קלה של שני הפירושים הן מבחינת ההיקף והן מבחינת ההנמקה הפסיכולוגית תעמיד אותנו על גדולתו של הרב הירש לקרב אל הבנתנו הליכותיה של רבקה מבחינה פסיכולוגית.

נביא עוד מספר בראשית פירוש אחד העומד על הערכת חיבת-אם-אמיתית, על פי האבחנה הפסיכולוגית. אברהם מוכרח לשלח את הגר ובנה אל המדבר. הם תועים בדרך והפסוק מספר: "ויכלו המים מן החמת ותשלך את הילד תחת אחד השיחים. ותלך ותשב לה מנגד הרחק כמטחוי קשת כי אמרה אל אראה במות הילד...". (בראשית כא, טו—טז). את דברי ההסבר וההערכה הנמצאים בפירוש הרב הירש נביא כאן בסיכום הקצר של ד"ר י. ר. הלוי הולצברג (עציון), וזו לשונו: "להתרחק מילד חולה ושרוי בצער — זוהי לא רחמנות כי אם אהבה עצמית. האם נוכחות אדם קרוב לנו איננה מנחמת אותנו בשעה שאנו סובלים צער, גם אם הוא איננו יכול להקל את צערנו באופן ממש? על כן אם גם: 'ותשא הגר את קולה ותבך' כתוב 'וישמע אלקים את קול הנער'" (ילקוט פרושים לתורה, הוצאה ראשונה עמ' 19).

כידוע רואים הרבה מפרשים פליאה בזה שלא נתקלל חם, הבן החוטא, אלא כנען. הפסוק מדגיש בשעת מעשה "חם אבי כנען" (בראשית ט, כב) אבל בעונשו, בקללה להיות עבד, נוכר פעמיים רק השם כנען (הפסוקים כה וגם כו). שוב מצליח הרב הירש בדרך פסיכולוגית לקרב את הענין התמוה להבנתנו באמרו בערך כך: דווקא מכיון שחם כבר היה אב לבנים, העובדה הזאת

9. כל ציטוט מדברי הרב הירש המובא במאמר זה, נעשה עפ"י תרגומו החפשי, אלא אם כן נאמר אחרת, או שהדברים מובאים בתוך קטע ממקום אחר.

היתה עילה מספקת להרתיע אותו מלפגוע בכבוד אביו. בפירושו לפסוק כ"ד של פרק זה מנמק ומנסח הרב הירש את הענשת הבן במקום האב בכעין פתגם: "מי שאינו רוצה להיענש על ידי גורל בניו, יכבד את הוריו!".

ייחוד של מקוריות ועמקות אנו מוצאים בפירוש משפט אחד מהפסוקים המועטים בהם מספרת לנו התורה על שיא התמסרות אדם לאלוקיו, על העקידה. ידועים מאוד הם דברי רש"י על החזרה הכפולה של המשפט: "וילכו שניהם יחדיו" (כב, ב וכו, ו). אך השימוש השלישי במלת "יחדו" לא מצו לפי ידיעתי הסבר עמוק. וזו לשון הפסוק (כב, יט): "וישב אברהם אל נעריו וילכו יחדו אל באר שבע וישב אברהם בבאר שבע".

כאן אני מרשה לעצמי להביא לא רק את ההסבר הנפלא של הרב הירש, אלא גם להצביע על ההשפעה שהשפיע הסבר זה עלי במציאת פתרון לקושי שהתעורר אצלי בהבנת הפרק האחרון של ספר איוב. הקושי הוא בנתינת טעם לסיום השליו והאידיולי של הספר, שנגדו קמו מערערים, שראו בו המשך בלתי מתאים לשיא ההתעלות הדתית שבאה לידי ביטוי בתשובתו של איוב לפנייתו השניה של ה' אליו. בטוחני שרבים וטובים ממני הושפעו במדה ניכרת מדרכי הפירוש הפסיכולוגי של הרב הירש. אני מביא קטע מספרי "לבעיית הגמול במקרא". ואלה דברי הרב הירש שם בביאור סיפור העקדה: "למעלה, כאשר פרשו אברהם ויצחק והתכוונו ללכת בדרך אשר אל פסגתה מסוגלים להגיע רק אברהם ויצחק אמרו אל העבדים (פסוק ה): 'שבו לכם פה עם החמור' ואילו על אברהם ויצחק נאמר 'וילכו שניהם יחדו'. ייחודה של הרוח הדתית המתגלית לראשונה באברהם ויצחק, מוצאת את ביטויה בזה, שאחרי שעשו את המעשה הגדול והנפלא ביותר שאפשר לדרוש בכלל מבני תמותה, נאמר עליהם ששבו אל הנערים, וכולם — הן אברהם ויצחק והן עבדיהם — הלכו יחדיו לבאר שבע. אצל שאר בני אדם היה מקום להניח, שנושאי חוויה כזאת, אחרי התקרבות כזאת אל האֱלֹהִים, אחרי התעלות כזאת על האנושי, יהיו מלאים עד כדי כך מהאֱלֹהִים, וה'אני' שלהם ישתנה במידה כזאת, שלא יהיו מסוגלים עוד לשוב לחייהם הרגילים ואל האנשים הפשוטים לחיות אתם. קירבה כזאת לה' — ואפילו אין היא אלא מדומה — היתה מולידה בכל מקום אחר גאווה כזאת, שהיתה גורמת להביט בכל האחרים בכזו או לכל הפחות — להימנע מלבוא אתם במגע. אך שונים תכלית שינוי הם הגישה והרוח הבאים לידי גילוי באברהם ויצחק והם הם שצריכים לשמש מופת לכל יורשי הדוגמה החיה שהורישו אברהם ויצחק. אחרי שעשו את המעשה הגדול ביותר שאפשר

לעשות עלי אדמות, הם חוזרים אל אלה שהשאירו אותם לרגלי הר המוריה, יחדיו אתם הם שבים מהר המוריה כאילו לא עשו שום דבר מיוחד". עד כאן ההערה וההארה הפסיכולוגית של הרב הירש, וכעת הבה ונראה אם הצלחנו במשהו להעביר הלך מחשבה זו למצב דומה בספר איוב. איוב הגיע אחרי הנאום השני לויתור גמור כביכול על המשך הויכוח בינו לבין השכינה. בפרק האחרון שבספר מסופר כיצד בונה איוב מחדש את חייו, חיים רגילים מבורכים בברכת ה'. ואלה דברי המסקנה הנראית לי כמעט הכרחית על פי פירושו של הרב הירש לפרשת העקידה, במלים פשוטות: סיום סיפור העקידה בא ללמד לדור ולדורות הבאים שהחוויה הדתית העמוקה ביותר, ההתגלות האלוהית העילאית ביותר, אינה צריכה להביא את האדם להתעלות ולהתנשאות על שאר בני אדם. ואלו שזכו לחוויה מעין זו חייבים לחזור אחרי כן לחיים הרגילים. הערכת החיים במקרא מוצאת את ביטויה בזה — שהקרוב יותר לה' אינו מתרחק מן החיים ומבני האדם השכיחים — אלא גם אחרי שזכה לסוד אלוהי ולקרבתו הוא ממשיך את חייו כמקודם. ואכן, גם איוב נוהג כך. אחרי שדיבר ה' עמו — הוא חוזר למסלול חייו הרגילים. וזו גדולתה של היהדות וזה ייחודה — הקרוב ביותר לה', גם הוא דבק בחיי חולין ואינו בז להם, אלא מאציל מקדושתו על החיים הפשוטים שבהם הוא קשור" (שם, עמ' 56).

בדוגמה הבאה מביא ההסבר הפסיכולוגי להתרת קושי סגנוני. בקריאת הפסוקים בראשית ל, כו—כט, מתמיהה אותנו העובדה שיעקב אומר פעמיים כמעט באותה הלשון "כי אתה ידעת את עבדתי אשר עבדתיך". זאת ועוד: מדוע נאמרה בהמשך דברי לבן בפסוקים כ"ז וגם כ"ח המלה "ויאמר". לבן מדבר כאיש מתחסד "נחשתי ויברכני ה' בגללך". את הדברים האלה, המביעים "ניחוש" ואמונה טפלה, במקום אמונה בה', דוחה יעקב בהדגשת עבודתו הוא. שהיא בעיקר הביאה את עסקי לבן לידי הצלחה. לבן קיווה שדיבורו המתחסד יספיק להניח את יעקב לענות לו, אך כנראה שתק יעקב ולכן מוכרח הוא להתחיל את דיבורו מחדש ולבקש מיעקב לקבוע שכר לעצמו.

מלה אחת שיכולה להיראות כמיותרת ואשר היא מודגשת פעמיים, מביאה את הרב הירש להעמידנו על ההבדל בין אבותינו אברהם ויצחק מכאן ויעקב אבינו מכאן. המקרא מספר בירידת יעקב וביתו מצרימה: "בניו ובני בניו אתו בנותיו ובנות בניו וכל זרעו הביא אתו מצרימה" (בראשית מו, ז). הרב הירש מעיר: "כלום היו 'אתו' כולם בניו. לא סבל יעקב אותו מכאוב שהיה מנת חלקם של אבותיו, הרי אצלם בן אחד התנכר; כעת כבר הסתעפה

המשפחה להרבה בתיים, כולם, בניו ונכדיו, התאחדו 'אתו', בו דבקו, אתו הלכו, הוא הביא את כולם יחד אתו מצרימה".

יוסף הוא השליט במצרים ומשנה למלך, אך אחרי שאביו יורד אליו שמה, שוב אין הוא מדבר בשעת הצעת דבריו בתוקף מלכותי, בהחלטיות, אלא בעונה ובקצת היסוסים. על פי הסתכלות פסיכולוגית מסביר לנו הרב הירש מדוע משתמש יוסף בדבריו עכשיו בלשון בקשה במקום להשתמש בצורת העתיד המוחלט. ואלה דברי הפסוק (בראשית מו, לא): "ויאמר יוסף אל אחיו ואל בית אביו: אעלה ואגידה לפרעה ואמרה אליו: אחי ובית אבי אשר בארץ כנען באו אלי". הנה תוספת האות ה"א בפעלים "ואגידה" וגם "ואמרה" היתה מספיקה להרב הירש למצוא קו דק ועדין להערכת מזגו הרוחני של יוסף הצדיק: הוא נשאר בן ליעקב.

די לו להרב הירש לעמוד על שינוי דק בלשון הכתוב כדי להסביר לנו מדוע אצל בני יעקב כולם מובאים בדברי ברכת אביהם האחרונה דימויים מעולם החי כגון: "גור אריה יהודה" או "יששכר חמר גרם" וכן "נפתלי אילה שלוחה" או "בנימין זאב יטרף", ומדוע אצל דן נאמר "י הי דן נחש עלי דרך וכו'". לדעתו רוצה הכתוב לציין בזה שבחזון רוחו, ברוח הקודש, ראה יעקב שעתידיים לבוא על שבט זה מאורעות שעלולים להכריחו להשתמש בתחבולות ולהידמות מתוך כך ל"נחש" או ל"שפיפון". ומתוך כך מובן מדוע מפסיק יעקב כאן את דבריו אל הבנים ופונה בתפלתו אל ה' באמרו דווקא בברכת דן: "לישועתך קייתי ה'". הרב הירש כותב: יעקב זוכר ופוקד את תקופת חייו אצל לבן שדרשה ממנו פיקחות רבה, אך הוא נשאר למרות הכל "תם", ולכן תפלתו היא שגם בניו, אם גם ישתמשו ב"חכמה" לעולם לא יהיו "ערמומים". והוא מסיים את ביאורו בציינו: "קורותיהם של בניו בגולה הצדיקה תקווה זו".

אנו מסיימים את מבחר הדוגמאות לפרשת ההסבר הפסיכולוגי בשיטת הפרשנות של הרב הירש, שהצטמצמו בו בהבאת פירושים מסוג זה מספר בראשית בלבד, בהערה הארה המסבירה לנו באופן נהדר ומשכנע כפל לשון ושינוי בכינויים בפסוק אחד. וזו לשון הפסוק: "כה תאמרו ליוסף: אנא שא נא פשע אחיך וחסאתם כי רעה גמלוך ועתה שא נא לפשע עבדי אלהי אביך" (בראשית ג, יז). לפי פירושו של הרב הירש מוסר חלקו הראשון של הפסוק את הדיבור הישיר של האב שהוא ציוה להגיד ליוסף, ולכן מופיע כאן הביטוי "אחיך" ונוסף לנשיאת סליחת הפשע נוכרת גם צורה

קלה של עון והיא "חטאתם". בזה כאילו רומז יעקב שגם ליוסף עצמו חלק במה שעוללו לו אחיו על ידי סיפור החלומות; לעומת זאת משקף החלק השני את דברי האחים עצמם, ולכן הם מדברים רק על "פשע" ואינם מעזים לקרוא את עצמם "אחיו" אלא בלשון הכנעה "עבדי אֵלֵהי אביך" כי בזה, באמונה המשותפת ביחודו של השם יתברך, הם קשורים יחד.

הפולמוס עם הדעות הנפסדות של דורו ושל הדורות

תורתנו הקדושה ניתנה לכל הדורות כמורשה. על פרשן דתי, על מחנך דגול כגון הרב הירש, מוטלת היתה החובה להראות בפירושו כיצד מדריכתנו התורה לענות על דעות נפסדות. דווקא בתקופה שקדמה לזו של הרב הירש זיפו את מאמר חז"ל הידוע: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סג:). למושג "אין מקרא אלא כפשוטו". יתכן והדברים מתייחסים אל הרבה פירושים שלפי ראות עיניו של קורא זה או אחר גובלים יותר בדרש מאשר פשוטו של מקרא. אך כבר הרמב"ן בהערותיו לשורש השני של ספר המצוות של הרמב"ם העמיד וניסח את הכלל: "לא אמרו 'אין מקרא אלא כפשוטו', אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו" (הוצאת לוי אפשטיין, ירושלים תש"ז עמ' כז). לדעתנו נראים כל הפירושים המובאים במאמר זה כפשוטו של מקרא. אך ראינו צורך לעמוד על ענין פשוט ודרש דווקא קצת כשאנו רוצים להראות בכמה דוגמאות, כיצד חיסן הרב הירש את דורו בפני דעות נפסדות ונלחם למען יחודה של היהדות לעומת דתות אחרות.

אנו מביאים את ההדגמה בארבעה סעיפים.

(א) נגד ההתבוללות. על בני יעקב בארץ מצרים נאמר: "וישב ישראל בארץ מצרים גשן ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד" (בראשית מז, כז). והרב הירש מעיר: "כאן רמז להתחלת אותו חטא שעליו עמד גם יחזקאל (פרק כ'). ההכרה 'הנעימה' להיות מושרשים כאן עלולה להמיט עלינו במשך הדורות את סכנת המעילה במסורת אבות וההתנכרות לייעודם הגדול".

כידוע מביא כבר רש"י על פי מקורות קדומים מדרשיים שלושה נימוקים, להסביר מדוע לא רצה יעקב אבינו להיות נקבר בארץ מצרים. הרב הירש מביא בהנמקה שלו לדרישה זו טעם נוסף, שיש לו תוקף לכל דור שבו קיימת סכנת ההתבוללות. ואלו דבריו של הרב הירש: "אבל הוא (יעקב) אינו רוצה להיקבר שם. הוא ראה, כנראה, איזה רושם עשתה על בניו העובדה שהם

'נאחזו' במצרים, ופחד שמא יראו בנילוס — את הירדן, ובמצרים — את ארץ ישראל. על כן הוא מוצא לנחוז לרמוז להם: אתם רוצים ומקוים — להיות במצרים — ואני אף להיקבר שם איני רוצה" (ילקוט פירושים לתורה מאת י. ר. הולצברג (עציון) עמ' 39).

(ב) נגד תיקונים בדת, נגד תנועת ה"ריפורמה" בגרמניה. הרבה הסברים מוצעים ע"י המפרשים לחטאם של נדב ואביהוא, אך מיחד במינו, בשל מגמתו הפולמוסית, הוא זה של הרב הירש. וזו לשון ההסבר: "אשר לא צוה אתם" (ויקרא י, א) אפילו לא היו אסורים פרטי ההקרבה וההקטרה ההיא, ואפילו לא היו המקריבים אסורים בהקרבה באותו יום, דיו העדר צווי על ההקרבה, להפכה לאיסור גמור. אין בכל פרשת הקרבנות ולו רק דבר אחד שראוי המקריב לטפל בו על פי טעמו הסוביקטיבי; אפילו קרבנות גדבה — חובה עליהם להיות נשמרים ונעשים בכל הגדרים והסדרים החלים עליהם. קרבת האלוקים שהאדם רוצה להגיע אליה בהקריבו קרבן, תושג רק על ידי ההקשבה לקול האלוקים, על ידי עשיית רצונו וקבלת עול מלכותו. זוהי אחת הנקודות שבהן היהדות ועבודת האלילים מתנגדות זו לזו ניגוד גמור. עבודת האלילים שואפת להפעיל את האלהות שתסייע לאדם להשיג את מאוויו. קרבנו של היהודי משמעותו שיחד עם קרבנו יקריב היהודי את עצמו לעמוד לשרת לפני ה', לשעבד רצונו לרצון קונו... קרבנות שאדם בודה מלבו הוא, ממייתם לפי זה את האמת... לפי שהם מושיבים לכסא את הסוביקטיביות השרירותית בשטח אשר רק הציות והמשמעת להקב"ה יכירם מקומו... לא בדרכי פולחן חדישים לפי האופנה, כי אם בהגשמת רצון בוראו הנאמר בתורה יצדק הכהן בפעולתו" (על פי התרגום הנמצא בגליונותיה לפרשת השבוע של הגברת ד"ר נחמה ליבוביץ שנת תש"ח — הפיזור של המשפט האחרון נעשה על ידינו, י. י.).

בספר ויקרא יח, ג אנו מוצאים בפירושו של הרב הירש הערה חריפה מאד נגד הנהגת העוגב בבתי הכנסת כפי שהנהיגו אז ה"מתקנים". בעלי התוספות לעבודה זרה י"א (ד"ה 'ואי חוקה היא היכי שרפינן') מביאים אבחנה חשובה מאד בנידון קרוב לזה באמרם: "... לכך פירש ר"י דתרי גווי חוקה הו, אחד שעושיין לשם חוק לעבודת כוכבים, ואחד שעושיין לשם דעת הכל ושטות שלהם... והא כתיב 'ובחוקותיהם לא תלכו' ואף על גב דכתיבא באורייתא, יש לאסור כיון שלהם הוא". הרב הירש מסיק מכאן מסקנה הלכתית לאיסור

גמור של השימוש בעוגב בכתבו: "ההנחה איפוא, שהעוגב למשל היה בראשונה כלי שיר יהודי וזה המכוון ב'מנים' (תהלים קג, ד) אינו מכשיר בשום אופן את הנהגתו בפולחן היהודי אחרי שכלי מוסיקה זה קיבל אופי פולחני מובהק בדת בלתי יהודית".

(ג) נגד הנצרות. כידוע מתפלאים פרשנים רבים על הבאת תולדות שלושת השבטים הראשונים ופירוש יחוסם של משה ושל אהרן בספר שמות (ו, יד; ועיין במיוחד פירוש הרמב"ן לענין). אנו מביאים שוב את דברי הרב הירש על פי תרגומו של הד"ר מוריאל ואלה דבריו: "ואמנם זוהי השאלה המתעוררת עם קריאת הפרשה שלפנינו (פרשת וארא): מה ראתה התורה צורך להפסיק את הענין באמצע, ולהכניס את רשימת תולדותיהם של משה ואהרן דווקא במקום הזה? והרי מקומה של רשימת יחס מעין זו הוא בפרשת שמות, בתחילת תולדותיו של משה, ולכל היותר בראש מילוי שליחותם, לפני ירידתו הראשונה של משה מצרימה בפקודת ה'. עונה על כך ר' שמשון רפאל הירש באמרו: נשים אל לבנו את כל הפרטים שברשימת היחס שלפנינו. נוסף על תולדותיהם של משה ואהרן משבט לוי, נמסרת סקירה קצרה על בניהם של שני השבטים, ראובן ושמעון. בתוך שבט לוי אין התורה מסתפקת בפירוט משפחת קהת, שאליה שייכים משה ואהרן, אלא היא מפרטת גם את המשפחות האחרות בשבט לוי, כאילו ראתה התורה צורך לפרט לפנינו, לא רק את אבותיהם של משה ואהרן, אלא גם את דודיהם, בני דודיהם ושאר קרוביהם. ובתוך המעגל המשפחתי של כל הקרובים הללו מצביעה התורה — בסיום הרשימה על שני האישים — 'הוא אהרן ומשה, אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותיהם. הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים, הוא משה ואהרן' (ו, כו—כוז). הדגשה מיוחדת זו — הוא משה ואהרן — וכן מקומה של רשימת היחס באמצע הפרשה, מוכיחים לנו, כי התורה מיחסת חשיבות רבה, ודווקא במקום הזה, למנין תולדותיהם של שני האישים על כל פרטיהם ופרטי פרטיהם".

"עד עתה נכשלו מאמצי הגאולה של משה ואהרן, ואילו נגמר בכך כל ענין שליחותם, בוודאי לא היינו מרגישים כל צורך לשמוע משהו על תולדותיהם של שני השליחים. אבל עתה מתחילה שליחותם העיקרית של משה ואהרן, שנגמרה אחר כך בנצחון מלא. שליחות זו — אין דוגמה לה בכל תולדות העולם, ושום ילוד אשה לא ביצע מעשים מעין אלה, לא לפניהם ולא אחריהם. לפיכך ראתה התורה צורך להדגיש דווקא במקום הזה את רשימת היחס של



משה ואהרן, כדי להודיע לכל הדורות את העובדה, שמשה ואהרן ילודי אשה היו, בני בשר ודם כמונו, אנשים ולא מלאכים. כבר קרה בתולדות העולם, שאנשים אשר עשו חסד רב עם בני עמם, הופשט מעליהם אחר-כך טבעם האנושי, ובגלל מעשיהם 'האלהיים' הם עצמם יחסו למוצא אלהי. כך קרה גם לאותו האיש מזרע ישראל, אשר העלה בדבריו כמה מניצוצות האור שבתורת משה, והאיר בהם עיני עמים אחרים. יחוס אבותיו לא נודע כלל, ודווקא עובדה זו גרמה להעלותו לדרגת 'אלהים' בעיני העולם, דבר שהביא עלינו סבל איום בתולדות גלותנו הארוכה. משה בן עמרם שלנו היה אדם וכך הוא יישאר בתולדותינו עד עולם. במקום זה בפרשתנו, בו תתחיל התורה לספר על מעשים גדולים ונוראים, שעשו שני שליחי ה' משה ואהרן, יסופר קודם כל על יחוסם האנושי, על שמות אבותיהם, על קרוביהם וכל משפחתם המסועפת, למען לא נטשטש לעולם את המחיצה בין השולח — לבין שלוחיו" \* ("עיונים במקרא", שמות עמ' 32—33 — המשפטים על מיסד הנצרות פוזרו על ידינו, י. י.).

מאד ייתכן שההערות שהבאנו לעיל על המיוחד שבתפיסת הסמל אצל רבינו לפיה רק מה שהוטל עלינו לעשות אפשר שיתואר בצורת סמלים, ואולם האלוקי לא יבוטא בלשון הסמל — מכוונת היא גם נגד תפיסת הנצרות המסמלת בצורות שונות דווקא את האלוקי-בעיניהם.

(ד) נגד כיוון מסויים בפילוסופיה הדתית ביהדות, נגד שלילת התוארים בהחלט מאת ה'. כידוע חייה הרב הירש את דעתו על הרמב"ם, עם הדגשת גדולתו כפוסק, בצורה חריפה ביותר נגד הסבר המצוות שלו, ב"אגרות צפון" (עין מה שכתב עליו באגרתו השמונה עשרה). ולא באיבו בלבד דחה הרב הירש הלך מחשבתו של הרמב"ם בנדון, אלא גם בשנות העמידה ובזקנותו לא שינה את דעתו, והוא מוסיף ומתפלמס עם הרמב"ם. אמנם אין הוא מזכיר את שמו במפורש, אך מתוך הזכרת שמו של הראב"ד מתברר לנו למעלה מכל ספק שבסופם של דברים אין כוונתו אלא אל הרמב"ם. ואלה דברי הערה קצרה, שהיא מאוד חשובה להערכת

\* הרב הירש יחס בכל זאת חשיבות לעובדת היותם של משה ואהרן משבט לוי. ראה על-כך שם בהמשך דברי הרב הירש בפירושו [המערכת].

הרב הירש כפרשן ומתפלמס כאחד. נאמר בתורה (בראשית ו, ז): "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו". כביאור לכתוב זה כותב הרב הירש בערך את הדברים הבאים: "בענין ביטויים גשמיים כאלה וכדומה להם, אנו מרשים להביא הערה כללית. עד כדי כך התפלספו בביטויים מעין אלה כדי להרחיק כל רעיון של גשמייות הא-ל, שהגיעו לידי סכנה של שלילת מושג האישיות (פרסונאליות) מאת ה'. אילו היתה זאת כוונת התורה, היא היתה יכולה להמנע מכך על גקלה. אך הסכנה האחרונה (להרחיק לכת יתר על המידה בשלילת הגשמיות מהשם יתברך) גדולה יותר מן הראשונה. הביטויים האלה מצילים שני מושגי יסוד, והם: חופש ה' וחופש האדם. לא בכדי נאמר (שם פסוק ה) 'וירא ה'. רעת האדם לא היתה הכרחית, וראייה מאת ה' היתה צריכה לבוא מקודם עד שה' ידע; הביטוי הזה ערבות יש בו לחופש האדם. הגורל הפוגע באדם אינו תוצאה מסיבתיות גשמית, אלא עצת ה' באה קודם לזה, והחלטתו כאילו גורמת צער לשכינה. כל אלה מניחים כהנחה ראשונה את חופש ה' ומגינים בעדו מכל פגיעה. כבר הראב"ד, אחד מהוגי הדעות היהודיים ביותר שלנו, חיווה דעתו שתפיסה זו במערכת האידיאות על ה' הרבה יותר חשובה היא מכל שיקול דעת בענין יחוסם של תוארים גשמיים להקב"ה".

אנו רואים צורך להביא כאן לשם הבנה ברורה יותר את ההלכה בלשון הרמב"ם בתוספת השגת הראב"ד. הרמב"ם כותב (הלכות תשובה ג, ז): "חמישה הן נקראים מינים... שיש שם רבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה". ואלה דברי ההשגה של הראב"ד: "א. א. ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזה המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות".<sup>9</sup>

להלן מביאים אנו כמה עניינים שנראים לנו מבחינות שונות כאופייניים ביותר למפעלו הפרשני של הרב הירש, המקום שניתן לנו בקובץ זה דורש צמצום, ואין גם להמנע כאן מסובייקטיביות מסוימת, ויתכן שכותב אחר היה בוחר דוגמאות אחרות. אנו מביאים כאן ארבע דוגמאות.

9. בענין זה מתבקש הקורא לעיין בהסתייגות של בעל "כסף משנה" לדברי הראב"ד, ועוד ב"הוצאת ראשונים" בהערותו של הרב ש. ת. רובינשטיין, שם מובאת גם ההברקה של בעל "אור שמח" לקרא בדברי הראב"ד במקום "ממנו" המלה "עמנו". שם גם מובא דיון כללי מבחינה היסטורית בכל הבעיה.

(א) להבהרת ענייני נבואה

אנו מתחילים בדיון על נבואה בפרשנותו של הרב הירש. יתכן שגם בענין זה, כמו שראינו זאת בדוגמה שהבאנו אותה בענין מוצאו ותולדותיו של משה רבנו, תהא מורגשת נימה פולמסנית נגד הכופרים והמזוייפים בני תקופתו, אשר ניסו להפוך את מושג הנבואה ל"חוויה פנימית", למצב נפשי של אכסטזה ועוד.

אפשר להניח כמעט בוודאות שהרב הירש היה היחידי, שהתעמק בבעיית הנבואה והגיע לידי ההכרה העמוקה שאין בכוחו של שיקול דעת שכלי להגדיר את מהות הנבואה בעצמה, אלא לעמוד רק על מה שהיא אינה יכולה להיות.

אני מסר כאן את תמצית דברי הרב הירש לשמות ה', יג על פי נסיון של סיכום שעשיתי במקום אחר וכך כתבתי שם: "ר' שמשון רפאל הירש...

רואה את החשיבות המיוחדת של הפירוט הרב במעמד הקדשת משה בשני עניינים: (א) דווקא הספק וההיסוסים הרבים והדחיייה בקבלת התפקיד מעידים כמאה עדים שהתורה ניתנה על ידי משה, אך איננה מעשה משה ויצירתו; הוא לא היה מטבעו מנהיג ומחוקק, אלא אך ורק שליח;

(ב) גם בתוך החוויה הנבואית — נשארתי אישיותו של מקבל התורה עצמאית, ולא מתוך אכסטזה נהפך משה להיות נביא, אלא מתוך צלילות הדעת ושיקול זהיר, מתוך פקחות ופכחות הוא מדבר עם השכינה, וזהו לפי הרב הירש פירוש המימרה הידועה (סוכה ה.): 'מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה', השכינה שורה כביכול על אדם שנבחר מאת ה' — אך האדם נשאר אדם ואין השכינה מתגברת עליו, אין היא מבטלת את האנושי שבו ואין היא מזדהה אתו. והוא מסיים את ההערות האלה בקביעת העובדה הבאה: מי שאינו נביא, לעולם לא יידע מהי נבואה; אך על פי הנאמר במקרא נוכל לכל הפחות לדעת ולהכיר מה שהנבואה אינה יכולה להיות" ("חזון המקרא", ב' 19—20).

יתכן והפירושו, אשר אנו עומדים להביא כעת נובע מאותה מגמה פולמוסית הבאה להגן על "מעמד הר סיני" מכל אפשרות של הפיכת מתן תורה מאת ה', למעין תורה של מחוקק גדול, אך אנושי. הרב הירש מצא "סמוכין" בין פרשת יתרו מכאן לבין מתן תורה מכאן<sup>10</sup>. ואם גם נשמעת מתוך דבריו נימה

10. בספרותנו הפרשנית ידועים הסמוכין בין פרשת עמלק מכאן לזו של יתרו מכאן. את רעת עמלק אסור לשכוח וכן עלינו לזכור טובת יתרו, עיין שמות יח, א. דברי הרמב"ן ואבן עזרא.

של הקטנה ביחס לדמותו של משה רבינו ע"ה, הרי מבליטים דבריו של הרב הירש ביתר שאת את האופי האֵלֹוהי של תורתנו.

ואלה דברי "הסמוכין": "אין דבר מאלף יותר מן הסיפור על תיקון ענין מדיני־פנימי של העם היהודי המצוי סמוך מאד לפרקים המספרים על מתן תורה. עד כדי כך לא היה משה מטבעו מחוקק גאוני, כה מעט היה הכושר האירגוני הטבעי שלו, עד שהיה צריך ללמוד יסודות ניהול סדרי מדינה מאת חותנו. האיש שעמל עד כדי אפיסת כוחות ולא תיקן על פי יוזמתו הוא תקנה הגיונית ומועילה, האיש שעד שהגיע אליו יתרו לא עלה על דעתו לארגן את קבלת הקהל על ידי שופטים בדירוג חשיבות העניינים — איש כזה לא נתן לעם תחוקה וחוקים. האיש הזה היה אך ורק כלי, ומשום כך כלי נאמן ביותר ביד ה'" (פירוש לשמות יח, כד).

על פי עמידה מדוייקת על הוראת הבניינים של הפועל "נבא" הגיע הרב הירש לכלל ידיעה עמוקה בעצם תפקיד הנביא ודרגתו: הכוונה לאבחנה בין "הנבא", בבניין נפעל מכאן, לבין "התנבא", בבניין התפעל מכאן, ואלה דבריו לפסוק הראשון במקרא שהמלה "נביא" מופיעה בו: "הפועל 'נבא' דומה בחילוף אותיות לפועל 'נבע', היינו: הוא המקור, שממנו ועל ידו יוצא לפועל דבר ה', — הוא השופר, הוא הכלי שמתוכו ובעזרתו מדבר רוח ה' אל האדם. לכן מופיע הפועל בבנין סביל, בבנין נפעל. המלים ששפתנו משתמשת בהן להגדרת מושג הנבואה — הפועל הינבא והמלה נבואה — הן מחאה נמרצת נגד הזיופים השכיחים כל כך במושגים אלה. אין הנביא — "פרופט" בלשון יוונית — מגיד עתידות, אלא בעיקרו: שופרה של השכינה. באותם החוגים המשחקים משחק מטעה במושגים כגון "נבואה" ו"התגלות" נוהגים להעלות את המשורר ואת ההתלהבות לדרגת נביא ונבואה כדי לראות בנביא ונבואה תולדה של שירה והתלהבות, ומשום כך להפוך את הנבואה לפרי דמיונו של האדם. הנביא שלנו — הוא כלי ושופר שעל ידו מגיעים רוח אֵלֹוהים ודבר ה' אל האדם, לא מתוכו אלא אליו מדבר ה' ולכן 'ודבר ה' אל משה', כדי שהוא, משה, ימסור את דברו 'לאמר'... לכן הביטוי הרציני לנאום הנבואי הוא תמיד 'הנבא' לשון נפעל. מה זה איפוא: 'התנבא'? האדם המכין את עצמו להיות שופרו של ה', לפנינו איפוא מדריגת הכנה בלבד, מדריגה נמוכה של נבואה, דבר חד פעמי... (בראשית כ. ז).

(ב) תרגום והצעת פירושים ל"פוקד עון אבות"

כידוע צופן בקרבו הפסוק "פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי" (שמות כ, ה) צרור בעיות. כיצד יתגבר מתרגם ופרשן על בעיות אלו. הרי יתכן כי אין לפנינו אלא רמיזה על אפשרות הענשת דורות מאוחרים על עוונות אבותיהם. גם יתכן שאין לפנינו אלא ענין של חסד ולא של דין, ועוד. הרב הירש בחר כאן בשיטה שלו, שלדעתי אין כדוגמתה בפירושו לתורה. הוא בחר בתרגומו במלה סתמית "זוכר" ובוה הלך בעיקבות תרגום יונתן המתרגם "מדכיר" = זוכר. ואילו בפירושו אין הוא מציע פירוש מוכרע לצד אחד, אלא שואל הוא עצמו כמה שאלות, מה יכולה כאן להיות כוונת התורה, והוא מעמיד בפני הקורא-הלומד ארבע אפשרויות ואלה הן:

אפשרות א': כאשר בנים, נכדים ונינים ממשיכים בדרך המרד בה', עוד "זוכר" ה' להם את צעדם הראשון של ההורים, והוא שוקל בדעתו שמא לא גתיישן עוד המרד ועוד אפשרית התשובה, והוא יתברך מנסה על ידי חינוך ויסורים שהוא "פוקד" בהם את הדורות הבאים, להשיבם אליה, עד הדור הרביעי, ואם אין הדבר מצליח רק אז הוא מביא כליון גמור על החוטאים.

אפשרות ב': השיקול השני הוא: אולי הכוונה בפועל "פוקד" הוא "שופט ומעניש". וענין הפסוק: בעונש שהקב"ה מביא על חטאי הדורות המאוחרים, מעניש הוא כביכול את ההורים, כי הלא הם בדוגמתם הרעה הטעו את בניהם, ועל פי אשמת ההורים מלווים חטא ועונש את בניהם מילדותם והלאה.<sup>11</sup>

11. פירוש מאוד דומה מובא בפירוש רבינו יוסף בכור שור, שיש להניח שהרב הירש לא הכירו. [פירושו של רבינו יוסף בכור שור על ספר שמות נדפס לראשונה בשנת תרט"ז, ואילו פירושו של הרב הירש בשנת תרכ"ט — הערת העורך]. אנו מביאים אותו משני טעמים: (א) להראות שכבר הגיע פרשן קלאסי לאותה מסקנה; (ב) לעמוד על ההבדל בין פירוש מוחלט אצל הרב בכור שור לעומת שיקול הדעת אצל הרב הירש, ואלה דברי הפירוש: "... ואל תאמר שאני אשכח את הפשע, כי אני פוקד עון אבות על בנים, ולא בשביל שאפרע מן הבן עונותיו של אב, כי איש בחטאו יומת ולא יומת הבן בעון האב... אם אדם חוטא, הקב"ה ממתין לו אולי ישוב או שמא בנו יהיה צדיק ואינו נפרע ממנו, ואם יהיה בנו רע, הקב"ה ממתין גם לו, אולי ישוב או שמא יהיה הבן טוב...". (על פי הספר "אתם ראינם" מאת ש. י. עגנון עמ' ק"ע).

אפשרות ג': יתכן שהפירוש הוא, שההורים עתידים להיענש מפני הרעה והפורענות שהמיטו על מהלך חייהם של הבנים.

אפשרות ד': יתכן שהכוונה דומה לזו שבספר במדבר ד, כז: "ופקדתם עליהם את כל משאם" — ה' מעמיד כ"תפקיד" לבנים, לנכדים ולנינים לכפר את עוון ההורים. במקום להשחית מיד את הדור הראשון שחטא כנגדו, ממתין ומצפה ה' עד דור רביעי, אם לא יקומו בנים, נכדים ונינים לתקן את אשמת הדור הראשון, ורק אז, כלומר, רק אם גם הדור הרביעי ממשיך לחטוא, הוא מביא עליו כליה<sup>12</sup>.

(ג) פירוש מפליא לפסוק: "וישכן מקדם לגן־עדן את הכרובים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים"

אולי הנועז בין כל פירושי הרב הירש לתורה הוא פירושו על גירוש האדם מגן העדן והשכנת ה"כרוכים ואת להט החרב המתהפכת". לפי דבריו אין הוראת הפועל "שמור" כאן מניעה, אלא, להיפך, אפשרות של חזרה. הרב הירש מסתמך כאן גם על דברי המדרש הבאים: "אמר ר' ישמעאל בר רב נחמן קדמה דרך ארץ את התורה, הרי הוא דכתיב: 'לשמור את דרך עץ החיים' — 'דרך' זו דרך ארץ ואחר כך 'עץ חיים' זו תורה" (מדרש רבה לויקרא פרשה ט'). בכל מקום שאתה מוצא "כרובים" המתכוון בהם הוא הגנה. "להט החרב המתהפכת" צירוף מלים זה מתאר רעיון סמלי, והכוונה כאן ל"סבל" הסוציאלי הקיים תמיד בחברה. ולפי זה, התורה על ידי כוחות ההגנה הטמירים בקרבה, והסבל, מפלסים לאנושות דרך לשוב בה אל גן העדן<sup>13</sup>.

(ד) הסבר התואר "רחום" כאחת ממידותיו של הקב"ה

כדוגמה אחרונה בחרנו בענין קצר, שאינו לכאורה אלא בלשני, אך — לדעתנו — גלומה בו הכרה עמוקה ביותר. אנו מביאים את הענין לפי המסגרת

12. צרף הנה את דברי אבן עזרא למקומו המעיר: "כי השם יאריך לרשע, אולי ישוב מחטאו שחטא ויוליד בן שהוא טוב ממנו...".

13. רעיונות דומים נמצאים בפירוש לרד"ק שעדיין לא היה מודפס בתקופתו של הרב הירש, ואלה דבריו: "ועוד עשה לו זה הדבר כדי שיתחרט האדם וישוב בתשובה ושם עליו שומרים שלא יכנס שם כדי שיבוש מעצמו — ויתחרט על שחטא ומוזה למדותיו דרך תשובה ואחר ששב סרה המראה היא (הכוונה לכרובים ולהט החרב המתהפכת) ושב לגן פעמים, ופעמים עובד את האדמה אשר לוקח משם" (רד"ק לבראשית ג, כד).

שדנו בה במקום אחר, ואלה דברינו שם: "כעת עלינו לשאול, אם ההענה הזאת ליחס להקב"ה תכונות או פעולות והרגשות המאפיינות את האשה, מיוחדת היא לישעיה או שאפשר למצוא רמזים לענין הזה כבר בשפת התורה. רבי שמשון רפאל הירש בפירושו לתורה במקום שבו מופיע לראשונה התואר 'רחום' כאחת ממידותיו של הקב"ה (שמות לד, ו) אומר: תמיד אותו 'טוב' (שם לג, יט), המבקש את ישע האדם והאנושות, 'רחום' הוא — אינו עווב את העצם שנוצר ממנו בכוח ותנועה, מקיפו באהבה, כמפעלו, כפרי האהבה היוצרת — כי הלא ברחם נוצר הוולד. הכינוי 'רחום' הוא הביטוי הנהדר ביותר לאהבה בלי מצרים, ליחס האם אל הבלתי נולד עדיין, אל החבוי בקרבה, ובדומה לכך עלינו לתפוס את אהבת ה' אל בריותיו. והנה בלשון חז"ל נהפך הכינוי 'הרחמן' להיות אחד הכינויים החביבים ביותר לשכינה. מכיוון שכך אפשר להראות על כינוי לה' הלקוח מעולמה המיוחד של האשה" ("חזון המקרא", חלק ב' עמ' 112).

יחודו של הפירוש בסיכום פרטי המצוה על פי תורה שבעליפה ועמידה אחר כך על המאור שבה

אילו היו שואלים אותי: במה רואה אתה את חשיבות פירושו של הרב הירש לדורנו וגם לדורות הבאים הייתי משיב: יחודו של פירוש הרב הירש בולט בעובדה שהוא מצליח באופן מפליא לסכם את רוב הפרטים של התורה שבעל פה כדי להסביר על פיהם את המאור שבמצוה כפי שהיא כתובה בתורה שבכתב. פירושו של הרב הירש קדם לאוסף החומר שבתורה שבעל פה כפי שאנו מוצאים אותו בחומש "תורה תמימה" על פירושו המלאים חידושים של ר' ברוך הלוי אפשטיין, בנו של בעל "ערוך השולחן". כמו כן קדם בהרבה לאוסף הכביר של "תורה שלימה" מאת הרב מ. כשר. אך שני הילקוטים האלה אינם מבטלים למרות שלימותם והיקפם, את שיטתו הפרשנית של הרב הירש. הם נותנים הרבה מאוד פרטים ולעיתים הערות מאלפות עד למאוד; אך יחיד ומיוחד נשאר הרב הירש בשילובם של המקורות במערכת הפירוש המידי לפסוק, בצורה מאירת עינים, שלא מצאנו כדוגמתה בעולם הפרשני. עלינו להקדים כאן הערה עקרונית על היחס שבין התורה שבעל פה לתורה שבכתב. במבוא לפרשת משפטים מבהיר הרב הירש את דעתו שלפיה קדמה תורה שבעל פה לזו שבכתב ועל ידי משל הוא מנסה, לא רק להוכיח את נחיצות התורה שבעל פה, אלא גם את קדמותה לזו שבכתב. ואלה דברי המשל:

"היחס בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה דומה ל'תקציר' בכתב על פי הרצאה מפורטת בעל פה באחד מענפי המדע. תלמידים ששמעו את ההרצאות, די להם בסיכום הקצר כדי שבעזרתו יוכלו להיזכר בכל מה ששמעו פעם ולחדש את הדברים בכל עת שירצו... אך לגבי אלה שלא שמעו את הרצאותיו של ה'בר-סמכא', תקצירים מעין אלה הנם ללא תועלת כלל, אילו היו רוצים לבנות מהם את כל המכוון בהרצאה שבעל פה היו טועים בהרבה...". (שמות כא. ב). בצורה דומה מדגיש הרב הירש את נחיצות התורה שבעל פה להבנת הנכונה של החלק החוקי של התורה, בדברי המבוא הקצרים למהדורה הראשונה של פירושו לתורה. מן הראוי להבליט כאן את העובדה שהרב הירש חיווה כאן דעה על התורה שבעל פה כתורה עצמאית שעל פיה אפשר אחר כך להבין את התורה שבכתב.

מן הראוי כאן להצביע גם על דעת בן דורו, המלבי"ם, אשר לפיה, בהיות בידינו כל כללי השפה העברית אפשר למצוא בתורה שבכתב את כל תורה שבעל פה. המלבי"ם כותב במבוא לס' ויקרא בזו הלשון: "וכל דברי הקבלה (מסורת) ותורת הפה בכתב מבוארות, ובעומק הפשט והמליצה שמורות... וכל דברי חז"ל מוכרחים ומוטבעים בעומק הלשון וביסודי השפה העבריה"<sup>14</sup>.

בתיאורו של המיוחד בשיטתו של הרב הירש בהארת המצוה, אנו מסתפקים שוב בדוגמה אחת: דיני עבד עברי ואמה עבריה ובהערותיו על דיני עבד כנעני; וגם כאן אנו מביאים רק חלק מן החומר העשיר.

דרך ההדגמה תהיה איפוא כך: נביא לכעין הקדמה, את הערותיו של הרב הירש לבעיית התחלת התחוקה בפרשת משפטים דווקא בדינים אלה, אחר כך נתאר בצורת סעיפים בודדים בסימון אותיות כמה מההלכות שעליהן נשען הרב הירש בהסבר הפסוקים תוך הדגשה מיוחדת שאצל הרב הירש ההסבר הוא רצוף, אך בעינינו נראה סידור כמה מההלכות בצורת סעיפים מתאים יותר למטרתנו; ואחר כך עלינו להביא משהו משיטת הרב הירש בהבהרת המאור שבמצוות התורה על פי דיוניו ושיקוליו בפרטי ההלכה.

14. בספר "הרמב"ם על דברי סופרים" מאת הרב יקותיאל יעקב נויבואר זצ"ל מוסברים הסבר בהיר ומשכנע ההבדלים בתפיסת תורה שבעל פה ויחסה לתורה שבכתב במשנתו של המלבי"ם ובין זו של הרב הירש תוך עמידה גם על המשותף ביניהם. עיין שם (הוצאת מוסד הרב קוק תשי"ז, עמ' 168-173). [וראה במאמר "תורה שבכתב ותורה שבעל פה במשנתו של רש"ה" בקובץ זה — הערת העורך].



כתשובה לשאלה הנכבדת: למה פותחת התחוקה בסדר המשפטים דווקא בענייני עבד עברי ואמה עבריה, עונה הרב הירש בדברים הבאים: "פשע ועוני (עבד עברי שנמכר בשל גניבתו ואמה עבריה שהאב יכול למכרה רק כשכלו לו כל הקיצים, י. י.) הם שני העניינים העלולים בספירות הסוציאליות המקובלות, להוריד את כבוד האדם עד כדי אפס. את הפושע ואת ילדת העוני העמיד חוק התורה בפתיחת הלכותיה על זכויות האדם (הלכות האישות) — "משפט הפרסונים" בלעז — ללמדך מהו כבוד הבריות, ואיך צריכים לשמור על קיומו, עד לדרגות הנמוכות ביותר של החברה" (שמות כא, יא)<sup>15</sup>.

יתכן שיטען מי שבקי קצת בדברי הפרשנים הגדולים של ימי הביניים, שרעיון מעין זה כבר מובע בדברי אבן עזרא הבאים: "ואין לאדם יותר עליו קשה מהיותו ברשות אדם כמותו על כן החל משפט העבד". תשובתנו היא: אינה דומה הערה קצרה לדיון ממצה על מבנה משפט האישים.

הסקירה הסכימאטית מעלה לפנינו בין השאר, את הדיונים הבאים:

(א) בפרק כ"ב בפסוק ב' שבפרשת משפטים נאמר: "וּנְמַכְרֵ בְגַבְתוֹ, וּלְכַן נִמְכַר הָעֶבֶד רַק כִּדֵי לְשֵׁלם אֶת הַגְּנִיבָה, אֲבָל לֹא לְשֵׁם תְּשׁוּלָם כֹּפֶל אוֹ אַרְבַּעַה וְחַמִּישָׁה (קידושין יח ע"א). נוסף לכך אנו למדים על פי ההדגשה "בגנבתו" שאין האשה נמכרת בשל גניבה (סוטה כג ע"ב).

(ב) הרב הירש מעמיד אותנו על הדיוק בנוסח הפסוקים על פי מקורות הלכתיים, בין מה שנאמר בענין "נמכר על ידי בית דין" ובין מה שנאמר בעבד "המוכר את עצמו מחמת דחקו". רק כאן, בפרשת משפטים, נאמר "עבד" אבל שם (ויקרא כה, לט) נאמר: "זכי ימוך אחיך ונמכר לך". הכינוי "עברי" כאן בא ללמדך שהעבד יהא בעיניך "אחיק", בן עמך, ומשום כך מביא הרב הירש כאן את דברי המכילתא המאלפים: "יכול תקראנו 'עבד' לשם בזיון, תלמוד לומר 'עבד עברי' התורה קראתו 'עבד' בעל כורחו".

(ג) כאן, בפרשת משפטים, נאמר: "שש שנים יעבד", ובמקום אחר נאמר בהדגשת הבעלים: "ועבדך שש שנים" (דברים טו, יב), ומזה מסיק התלמוד את המסקנה הבאה: אצל בן הבעלים, אבל לא אצל אחד משאר היורשים כשאין בן קיים, צריך העבד להמשיך בעבודתו כשמתו בעליו הראשונים (קידושין יז ע"ב).

15. הרמב"ן מוצא סמוכין כטעם להתחלת המשפט במשפט העבד ואלה דבריו: "הנה התחיל במשפט הראשון בעבד עברי מפני שיש בשילוח העבד בשנה השביעית זכר ליציאת מצרים הנזכר בדיבור הראשון.

(ד) שוב על פי עיון בנוסח המקרא יודע הרב הירש להסביר לנו דין חשוב מדיני עבד עברי. הבעייה היא אם היה העבד חולה בשנות עבודתו, כמה זמן יוכל להיות חולה מבלי להוסיף אחרי גמר שש שנות עבודתו עוד תשלום שרות כעבד. אילו היה אומר לנו הפסוק בלשון זו: "שש שנים יעבד ואחרי כן יצא", היתה יציאתו לחופש מותנית בזה שיעבוד ברציפות שש שנות עבודה. נניח שהתורה היתה אומרת לנו: "שש שנים יהיה עמך" היינו מגיעים לידי המסקנה, שגם אם העבד היה בלתי מוכשר לעבודה משך כל שנות העבודתו, גם אז היה יוצא לחופש. אך אחרי שנאמר: "שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי", הרי באה הגמרא לידי פסק הדין הבא: אם היה חולה רוב הזמן של תקופת שש השנים אינו יוצא (עיין שם בקידושין) <sup>16</sup>.

(ה) עבודת העבד העברי מוגדרת על פי דברי הפסוק בספר ויקרא: "כשכיר כתושב יהיה עמך", ולכן אין לדרוש ממנו עבודה אחרת מוז שהיה רגיל בה או בלשון חכמינו "אי אתה רשאי לשנותו מאומנתו" (מכילתא). ועל פי הפסוק המפורש: "לא תעבד בו עבודת עבד" (ויקרא כה, לט) אי אפשר לדרוש מעבד עברי שירותים כאלה שבהם הבן או התלמיד משרת את אביו או את רבו (עיין במכילתא).

(ו) "ובשביעית יצא לחפשי חנם". הרב הירש מצביע על הלכה סוציאלית הנלמדת מהמלה היתירה "חנם", אשר ניסחה גם הרמב"ם, כדלהלן: "אפילו חלה והוציא רבו עליו הוצאות הרבה, אינו חייב לו כלום, שנאמר: 'יצא לחפשי חנם'" (הלכות עבדים פרק ב הלכה יב).

(ז) "אם בגפו יבא, בגפו יצא, אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו" (כא, ג). לפנינו שני דינים נפרדים. הראשון הוא משפט פתיחה, לסידור שעליו מדבר הפסוק הבא. המשפט השני כולל סידור סוציאלי—הלכתי חשוב. הרי כבר ביררנו על פי הדרשה "בגנבתו — ולא בגניבתה" (סוטה כג עמ' ב), שאין אשה עבריה יכולה להימכר לשפחה, ברור איפוא שכאן מדובר בבעל הקונה את העבד שאינו רשאי להפריד בין איש לאשתו. מי שקנה את העבד, הריהו חייב במזונות אשתו ובניו (עיין קידושין כב עמ' א). הרב הירש מצביע על כך שהרמב"ם (הלכות עבדים פרק ג הלכה א) והרמב"ן לתורה, חלוקים

16. אנו מביאים כאן לשם ברור יתר את דברי הרמב"ם בהלכות עבדים: "חלה, בין שחלה שנה אחר שנה או שחלה חלאים מקוטעים, אם הכל פחות מארבע שנים עולים למנין שש; אבל אם חלה ארבע שנים חייב להשלים כל ימי החולי" (פרק ב הלכה ה').

בדעותיהם למי מעשי ידיה של אשת העבד: לפי רמב"ן לאדון, לפי רמב"ם לעבד העברי.

זאת ועוד: הרב הירש מעיר גם על כך שהעבד שהיה רווק בשעת מכירתו, יוכל, ברשות בעליו, לקחת לו אשה ישראלית. במקרה כזה חייב האדון במזונות אשת העבד (רמב"ם שם: "אחד אשה ובנים שהיו לו בשעת מכירה או אשה ובנים שהיו לו אחר מכירתו").

(ח) כפי שעוד נראה בדיון על המאור שבענייני עבד, התקשה הרב הירש בהיתר שנתנה התורה לאדון לתת לעבד עברי שפחה כנענית. והוא מביא על פי ההלכה צמצום חשוב של אפשרות זו: היתר זה חל רק לגבי מי "נמכר בגניבתו", ואילו מי "שמכר עצמו מפני דחקו" אין הבעל רשאי להשיא לו שפחה כנענית (רמב"ם שם הלכה ג: "והמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית כשאר כל ישראל"). שפחה כנענית זו אינה נזכרת במפורש בתור שכזו בתורה, אלא בכוונה מכוונת אמרה התורה: "אם אדניו יתן לו אשה" והרב הירש מצביע כאן על דברי המכילתא: "המיוחדת לו — שלא תהא כשפחת הפקר".

(ט) דין הארכת העבדות מצד העבד העברי ודאי יעניין את הרב הירש מאד. גם כאן ניכר הדבר מתוך פרטי ההלכה שהתורה לא הסתכלה בהארכה מעין זו בעין יפה, והביעה מורת רוחה על כך על ידי כמה וכמה דיוקים בסגנונה ועל כמה מהם עמד הרב הירש בדיונו על פרטי הענין.

התורה מדגישה (כא, ה) בחזרה מכוונת את הפועל "אם אמר יאמר העבד" מכאן דורש התלמוד שצריך העבד לחזור על דרישתו להשאר אצל בעליו (קידושין כב ע"א), וזאת דווקא "בתחילת פרוטה אחרונה, בסוף פרוטה אחרונה" (שם), ברגע האחרון של עבדותו ובדיוק לפני שחרורו האפשרי. בקידושין כב ע"א נמנים עוד כמה תנאים שהם הכרחיים לקיום הארכת העבדות ורציעת האוזן הקשורה בה, כגון: (1) אין משפט ההארכה חל אלא אם כן שניהם, הבעל והעבד, כבר הקימו משפחות, (2) צריך שישרור יחס של אהבה בין שני הצדדים — אחרת, מוסיף הרב הירש, יש לחשוש שמא החלטה פזיזה לפנינו.

מהמלים המפורשות בתורה "כי טוב לו עמך" הרי לומדים בכלל על היחס החיובי של האדון אל עבדו המובע שם במלים אלו: "כי טוב לו עמך" — עמך במאכל, עמך במשתה; שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין וישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכין והוא

ישן על גבי תבן; מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו" (קידושין, שם).

היחסים ההדדיים צריכים להיות, לפי התלמוד, מסודרים כך שכל אחד מהצדדים יתנהג ביחסו אל מעמד־עצמו ב"טאקט" רב. וזהו ניסוח הדברים בתורת כהנים פרשת בהר: "כי ימכר לך אחיך" (דברים טו, יב) — שתנהג בו באחווה, יכול אף הוא ינהוג בעצמו באחווה ת"ל 'עבד'... הא כיצד? אתה נוהג בו באחווה, והוא נוהג בעצמו בעבדותו."

(י) נאמר: "והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת... (כא, ו), מהו הטעם, כך שואל הרב הירש, של הגישה הראשונה? והוא עונה בדברי המכילתא: "שימלך במוכריו", כלומר, לפני החלטה מכריעה כזו להמשיך בעבדות, באה שוב תקנה מטעם התורה לצמצם את מקרי הארכת העבדות. על פי רש"י, מעיר הרב הירש, טעם התקנה המחייבת את הבעלים שיתיעצו עם בית הדין, כדי שהמשך העבדות יהיה רק על פי הרשאה מצד בית דין "שמכרוהו לו".

(יא) נעמוד כאן על צמצום נוסף של תקופת העבדות לנרצע, שעליו, כידוע, לעבוד עד היובל. אין הנרצע צריך לעבוד את בנו של אדונו, שהרי הפסוק אומר: "ועבדו לעלם" (כא, ו) והגמרא (קידושין כא ע"ב) מוסיפה: "ולא את הבן ולא את הבת". וקיים גם הבדל לרעת העבד הממשיך בעבודתו, הוא ישתחרר רק בשני תנאים: (1) במיתת אדונו, (2) בשנת היובל. לעומת זאת משתחרר עבד שנמכר בגנבתו במשך שש שנות עבדות גם על ידי גרעון כסף, כלומר, אם הוא משלם לאדונו מה שעוד חייב לו (עיין קידושין יד ע"א). אחרי דיון מפורט יותר ממה שהבאנו אנו, מפרש הרב הירש את הרעיון שכבר עמדנו עליו והוא: מדוע מתחילה התחוקה שבפרשת משפטים דווקא באלה העומדים בשפל המדריגה במבנה החברה, ומתוך כך הוא מגיע לדיון כללי על העדר מניעת החופש בסידרת העונשים שהתורה מטילה על העבריינים. אין היהדות מכירה ומטילה על איש את הסבל וההשפלה הכרוכים בעונש הישיבה בבית הכלא, ואינה מכירה אלא את המאסר הבא לשם חקירה בלבד כפי שמוכח על פי מה שנאמר בשמות כא, יט: "ונקה המכה" ומוסבר בתלמוד (כתובות לג ע"ב): "מלמד שחובשין אותו, ואי מית — קטלינן ליה, ואי לא מית — 'שבתו יתן ורפא ירפא'".

הישיבה בערי המקלט אינה נתפסת לפי פירושו של הרב הירש (לבמדבר לח, לד) כעונש, אלא ככפרה.

אך הרב הירש מרחיק עוד לכת, ומוכיח שגם מכירת העבד ושלילת החופש הקשורה בה אינה יכולה להיחשב כעונש. וההוכחה היא: הרי הגנב אינו נמכר כדי לשלם את ה"כפל", ולכן אין לפנינו אלא חובת החזרת הגניבה בלבד. הגנב אחראי כמובן לתיקון העוול שעשה ברכושו, ואם זה אינו אפשרי הרי הוא חייב גם בגופו. זאת ועוד: המיוחד שביסוד החברה האנושית לדעת הרב הירש בא לידי ביטוי בשמירת הקנין הפרטי. ולכן רק בגניבה ששוויה לכל הפחות כערך האיש הנמכר לעבד-מעשי חל דין מכירתו לעבד, ואילו אם שווי הגניבה קטן מכפי ערכו אינו נמכר כלל (עיין קידושין יח ע"א, רמב"ם הלכות גניבה פרק ג הלכה יד).

עוד הלכה אחרת מוכיחה לנו שאין לפנינו עונש אלא דין החזרת חוב. המכילתא אומרת בפירושו: "אם רצה למכור ימכור, ואם לאו כותב לו שטר".

כבר רמזנו למעלה, שהרב הירש מתקשה בהבנת ההיתר מצד התורה לתת לעבד עברי שפחה כנענית, וכפי שהתבטא הרמב"ם: "וכופהו על זה כדי שיוליד ממנה עבדים" (הלכות עבדים פרק ג הלכה ג). הרב הירש משתמש כאן בשיטה הסמלית לפיה מסמל המספר שש את החולין ולעומתו מספר השבע את הקדושה<sup>17</sup>. האדון יוכל לתת לעבד שפחה כנענית ובגניבה זו ממחישה התורה את הורדתו של הגנב מן הספירה היהודית הקדושה לספירה של חיי חולין, לחיים שהצד הגופני עיקר בהם. אך כעבור שש שנים הוא שב ועולה לספירת הקדושה המסומלת במספר זה.

אנו מעירים שהדיונים ההלכתיים בפירושו הרב הירש אינם מסתפקים במקורות המשנה, התלמוד וכל ספרות המדרש: הם מרחיבים את היריעה וכוללים גם דברי ראשונים וגם בירורים בשיטת רש"י בתלמוד. מהסוגייה שלנו אנו מביאים בתורת דוגמה את הבירור הבא: בגמרא אנו מוצאים: "מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש" וכאן מעיר רש"י את ההערה הבאה: "אם התנה לימכר לעשר שנים", הרב הירש מביא כאן שיטת הריטב"א, המפרש את דברי רש"י בזה האופן: שהמוכר את עצמו בעצם יוצא לחופשי בשש, ורק על פי חוזה מיוחד אפשר להתנות המשך שנות העבדות.

אך קיימת בעייה חמורה יותר והיא העבדות התמידית של עבד כנעני, שעליו אומרת התורה במפורש: "והתחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת

17. על קדושת מספר שבע וחביבותו עיין: (א) פסיקתא דרב כהנא "בחודש השביעי" (הוצאת שלמה בוכר ע"י קנד וקנה); (ב) רמב"ן לויקרא כה, ב וגם ברמב"ן לעניינו.

לאחזה לעלם בהם תעבדו" (ויקרא כה, מז), מה בפיו כדי לקרב לשכל ולרגש מצב כזה? מעניין הוא וגם טיפוסי שהרב הירש מביא ראיה מהנסיונות העגומים והעצובים של מצב העבדים המשוחררים בארצות הברית כדי להוכיח לנו שהתורה דואגת אפילו במוסד העבדות לשיפור מצבו של האדם. פירושו לפסוק: "וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אתו אז יאכל בו" (שמות יב, מד) הוא כעין לימוד סניגוריה על קיום העבדות ללא־יהודים בעמנו. ואלה דבריו שם: "לשם הערכת העובדה, שעם אשר כעת יצא מעבדות לחופש, נתן מקום לעבדותם של עבדים כנעניים, עלינו להבין: התורה לא עשתה אותם לעבדים, הם כבר היו במצב זה (עיין הפירוט בספר ויקרא כה, מד—מה). לפי התפיסה המקובלת אז במשפט העמים מעבר זה לרשותו של יהודי היתה ההצלה היחידה לאדם שלפי המשפט והנוהג הכלליים נחשב כעבד. הנסיון המעציב של ימינו (אוניון ימאיקה 1865) מלמד אותנו, כמה מופקר ואומלל העבד אם לא שוחרר לפי משפט העמים. גם העבד המשוחרר לפי החוק עוד ממשיך לסבול מפני שרואים בו עבד לשעבר. הבית היהודי היה איפוא כעין מקלט לעבד. שם היה מוגן מפני עינויים גופניים (יציאה לחופש ב"שן ועין") ומה שקשה להחשיב כראוי, אם רצה העבד (עיין יבמות מח עמ' ב) יכול היה — על ידי מילה וטבילה — להיהפך לבן ברית יחד עם אדוניו.

אם גם אין נהוג עוד בדורנו להשתמש בסוף כתיבת ספר במליצה: "תם ולא נשלם" הרי אני מרגיש עמוק שלא יצאתי ידי חובתי בעמודים מועטים אלה לתאר את סגולותיו של פירוש נפלא זה.

אני מודה לה' שנפל בחלקי לתרום תרומה צנועה לפירסום הפירוש לדור המסור לה' ולתורתו בארצנו, כבן אותה קהילה מפורסמת, קהילת "אהרן", שהרב הירש יצא ממנה ויכול להיחשב כבנה המפורסם ביותר על ידי יצירותיו הספרותיות ועל ידי מפעל חייו בכלל למען ה' ותורתנו הקדושה.