

פרק 2

פשוטו של מקרא במשנת בעל גור אריה

שאלת הקשר בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה העסיקה את גדולי ישראל בכלל ומפרשי המקרא בפרט, מאז ועד היום¹. ברור כי אם זכינו לתורה שבכתב יחד עם תורה שבעל פה, אם חז"ל ציינו כתוב מסויים כמקור למה שלימדונו בתלמוד, שיש לקבוע את הקשר בין שתי התורות הללו. עסקנו בזה במקומות שונים, ובעיקר במדור זה להלן בפרק 5 על שני בתי המדרש, שתי האסכולות, אשר נתנו את תשובותיהם לשאלה זו. האחת, זו שכינינו אותה בשם האסכולה המגמתית [בלעז: אפולוגטית], המיוצגת יפה על ידי הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל הכתב והקבלה, הרב מאיר ליבוש מלבי"ם ועוד. השניה, היא זו המיוצגת על ידי בית מדרשו של הגר"א מוילנא, כגון בעל רביד הזהב, הנצי"ב בהעמק דבר, בעל משך חכמה ועוד. בקוים כלליים אפשר לומר כי האסכולה הראשונה ביקשה להראות ולהוכיח כי המדרש הוא פשוטו של מקרא (או פשטיה דקרא). האסכולה השניה לימדה כי המדרש דוקא אינו הפשט, כך שנותר לנו לבקש ולקבוע את תפקידו של הפשט ואת הלימוד התורני המופק ממנו, נוסף על מה שהמדרש הוציא לנו מן הכתוב בדרך המדרש. בדרך זו הגענו לנקודה המרכזית, והיא שהשאלה בלימוד תורה אינה מהו הפשט, אלא מהו תפקידו [בלעז: מהי הפונקציה] של הפשט. האסכולה הראשונה, מרוב חסידותה להוכיח את אמיתות תורה שבעל פה על ידי התאמתה לתורה שבכתב, אמנם חידשה לנו חידושים יפים בהבנת דקדוק לשון הקודש. האסכולה השניה חידשה לנו מישורים חדשים בהבנת תורה, כאשר פשוטו של מקרא פותח לפנינו אולמות ועולמות חדשים, כגון הלכה לשעה, הראוי הרצוי, מקור למצוות דרבנן ועוד כהנה וכהנה². ברור כי אין בדעתנו לומר כי שתי אסכולות אלה מנוגדות זו לזו, לא להלכה, ואף לא למעשה בעצם פרשנותם. ההבדל

1. עיין למשל בהברקה הנפלאה של המלבי"ם בסוגית (דברים כג, כה) "כי תבא בכרם רעך", עליו דרשו חז"ל (בבא מציעא פז, ב) כי בפועל הכתוב מדבר, על ידי גזירה שוה מ(דברים כד, טו) "לא תבא עליו השמש". והרי הקושי מבואר — הנושא של "תבא" הוא השמש ולא הפועל! יעויין שם אבחנתו החדה בין "ביאה מקרית" ובין "ביאה קיימת". או טול דוגמה מצוינת של מלאכת המחשבת של בעל הכתב והקבלה בהתמודדו עם בעית (דברים כו, ה) "ארמי אבד אבי", שחז"ל פירשו (ספרי שם) על לבן אשר ביקש לאבד את אבינו יעקב. כנגדם טען החכם ראב"ע ש"מלת אבד הוא מהפעלים שאינם יוצאים", כאשר לדידיה פירוש הפסוק הוא שאבינו יעקב היה ארמי נע ונד "כשה אובד" (ובעקבותיו הלכו רוב התרגומים הלועזיים). הרב מקלנבורג חידש כאן את הבנין השמיני בפועל העברי, הרי הוא בנין הפועל (פועלתי פועלת), כאשר "אבד" (ללא וי"ו) הוא עבר נסתר ולא הוה זכר, ומשמעות הבנין הזה הוא בודאי זו של פועל יוצא, בהיותה קרובה לזו של משמעות בנין הפיעל בדקדוק הפורמאלי המקובל.

2. עיין בהרחבה במדור א: תפקידו של הפשט.

ביניהם (וזאת בעיקר עקב האילוצים שהזמן – ההשכלה וריפורמה – גרמם) הוא בהדגשה, ולא בתפיסה אליבא דאמת של תורה³ [ועיין להלן פרק 5].

הדרך בה הלכו בעלי האסכולה המגמתית להוכיח את צדקת טענתם, היתה, על פי רוב, לנסות להתאים את תורה שבעל פה לכתוב, על ידי הבנה עמוקה או מחודשת בדקדוק ובלשון. הדוגמה הקלאסית לכך היא חיבורו האדיר של המלבי"ם "אילת השחר" כמבוא לספר ויקרא, שם הניח תרי"ג כללים, כשבהקדמה כותב המלבי"ם: בפירוש זה סללתי דרך חדש, נאדר בקודש, לבאר דברי חכמים וחידותם, דברי רבותינו בקבלתם, עפ"י יסודי הלשון ועפ"י חוקי המליצה וההגיון, בדרכים חדשים מופלאים ומסולאים, בו הראיתי וביררתי כי היה ביד חז"ל אוצרות וחוסן ישועות מלאים חכמה ודעת. היה בידם כללים גדולים ויסודות קבועים בדרכי הדקדוק ויסודי הלשון וההגיון, אשר רובם נעלמו ונסתרו מעין כל חכמי לבב הבאים אחריהם, ועל כן נעלמו דרכיהם, ונתיבותיהם לא נודעו. הראיתי ובררתי במופתים נאמנים כי הדרוש הוא הפשוט הפשוט המוכרח והמוטבע בעומק הלשון וביסודי השפה העברית. וכל התורה המסורה בעל פה, הלא כתובה על ספר תורת אלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא את כל דברי הקבלה שנמסרה בסיני, עפ"י כללי הלשון ... (עכ"ל). כאמור, על זה ידובר בהרחבה להלן בפרק 5 במדור זה.

והנה נראה להציע, כי בין הגישה הדקדוקית של המלבי"ם ודעימיה, ובין הגישה האחרת הרואה את מדרש חז"ל כמדרשו של הכתוב ולא כפשוטו, מצינו דרך ביניים, הלא היא זרכו של המהר"ל מפראג. ביסודו של דברי המהר"ל גישה מגמתית הבאה להגן על דברי חז"ל מפני אלה אשר "חשבו מחשבת און על חכמי העולם"⁴. בחיבורו "באר הגולה" בא המהר"ל "לבאר דרכי התורה שבעל פה, ולהסיר לזות שפתים מחכמי עולם, כי המבזה את החכמים הוא בכלל מי שאומר אין תורה מן השמים". אולם מתוך שבע הבארות ש"כל איש נבון דלה ידלה", הקדיש המהר"ל שש בארות לדון בשאלת תוכן דברי חז"ל⁵, ורק באר אחת⁶ לדון בענין המיתודה של חז"ל⁷. בעוד המהר"ל אמנם הקדיש פרק שלם (באר אחת) בספרו בשאלה זו של הקשר הדקדוקי-לשוני בין מדרש חז"ל ובין הכתוב, נראה לומר כי דוקא לא בספרו "באר הגולה", אשר הוקדש כולו לנושא זה של חז"ל, אלא בביאורו הידוע "גור אריה" לפרש"י עה"ת, באה לידי ביטוי התפיסה המיוחדת של המהר"ל. המהר"ל אמנם ניסח לנו את עמדתו העקרונית ב"באר הגולה", ואילו הישום המוצלח והרב-גוני של תפיסתו נראה שזור

3. כבר הרמב"ם בעצמו השכיל לבאר דרשות חז"ל על פי כללי הדקדוק, וברור כי כוונתו לא היתה "מגמתית". עיין, לדוגמה, בפירוש המשניות לחולין פרק יג משנה ג (שלחה וחזרה אפילו ארבע וחמש פעמים, חייב, שנאמר "שלח תשלח"), שם הוא מבאר: "שלח" מקור, והמקור נופל על המעט וההרבה.
4. הקדמה ל"באר הגולה".
5. נגד אלה שטענו: שחז"ל הוסיפו או גרעו מן התורה, שקבעו דברים לא לפי השכל, שיש בדבריהם דברי דופי על ה', שיש בין דבריהם דברי הבאי אין בהם ממש, שהם רחוקים מחכמת המדע, שמעורבים בדבריהם דברים לא שלהם.
6. "השלישית שאמרו כי הוציאו (חז"ל) דברים מן התורה אשר לא יסבול הדעת לפרש כן, ובכלל הזה שרחקו מן דקדוק הלשון והמבטא".
7. ויש לציין כי כל זה היה כמאתיים שנה לפני תקופת ההשכלה והריפורמה!

בין פירושו הרבים ב"גור-אריה" — עוד יותר מאשר בדוגמאות שהוא בעצמו נתן בבאר הגולה.

ב"באר הגולה" הגדיר המהר"ל באיזו דרך לא ילך, ואילו מתוך פירושו ב"גור אריה" יכולים אנו לבנות את התפיסה שלו בדבר דרכם המיוחדת של חז"ל בפירוש המקראות. המהר"ל התרחק מן הנסיון לבאר את דברי חז"ל באמצעות כללי דקדוק ותחביר פורמאליים, בטענו כי דוקא הדקדוק הפורמאלי הוא אשר הרחיק אנשים מהבנה נכונה בדברי חז"ל⁸. אף לא ניסה להעמיד דקדוק "משוכלל" יותר במקום זה שהיה מקובל בזמנו, כפי שעשו בזמנם הכתב והקבלה והמלבי"ם. בניסוח בוטה מגדיר המהר"ל את נקודת המחלוקת בין חז"ל לבין החולקים עליהם⁹, וזה לשונו: אמנם זהו דרך המדקדקים, כי לא יביטו רק אל תמונת המלה אל המשקל ואל צורתה ותבניתה, וכאשר נמצא להם תבנית המלה ומשקלה, מיד גוזרים כי המלה הזאת מגזרה זאת, מבלתי שיאמן על לב פירוש המלה כלל. ואז ימשכו הענין אל המלה אף בדרך רחוק. ואין זה דרך חכמים, רק הם הביטו אל פירוש המלה וענינה, (עכ"ל). מהו "פירוש המלה וענינה", לעומת "תבנית המלה ומשקלה"? המהר"ל רואה כי לחז"ל היתה גישה לשונית [בלעז: פילולוגית] — פילוסופית לשפה העברית, גישה הנובעת מתפיסתם את לשון המקרא כלשון הקודש, וממילא כלי המבטא את מחשבת הקודש. בלי להיכנס אל מחשבת השפה, לא נוכל להבין את מלאכת המחשבת של חז"ל בכיבור הכתובים.

נביא עתה מספר פירושים של המהר"ל — הן אלה העוסקים בהתגוננות [בלעז: באפולוגטיקה] ביודעין, והן אלה הבאים ללא כל נימה מגמתית — להדגים את גישתו המיוחדת והייחודית לשאלה הנידונה. נראה כי בגישה זו, שונה דרכו לא רק מזו של בעלי הדקדוק הקלאסי, אלא אף ממפרשי רש"י-חז"ל הקלאסיים, כגון הר"א מזרחי.

1. "לך לך" — להנאתך ולטובתך.

"ויאמר ה' אל אברם, לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (בראשית יב, א). ומפרש רש"י בד"ה לך לך: להנאתך ולטובתך ... וטוען נגדו הרמב"ן: ואין צורך¹⁰, כי משפט הלשון כן: "הגשם חלף הלך לו" (שיר השירים ב, יא); "אלכה לי אל הגדולים" (ירמיה ה, ה); "קומו עברו לכם את נחל זרד" (דברים ב, יג) ורובתינו

8. ולא אחת התקיף קשות את החכם ראב"ע על פירושו שלא אליבא דחז"ל, אותם הפירושים המעוגנים בפירוש המקרא על פי כללי הדקדוק הפורמאלי. כך בויקרא צו ח, ב בענין מועד התחלת ימי המילואים: "ויש מבעלי הפשט מקשים על דברי חכמים ... ותואנה הם מבקשים". ובחומש דברים תבא כו, ה בשאלת ארמי אבד אבי (ועיין בזה להלן) הוא כותב: "והראב"ע רצה להשיב על חכמי האמת ... והנה הוא השיב על חכמים... " ומענין לציין שבעוד שפך קיתונות של רותחים על החכם אבן עזרא, לא מצינו מצדו התיחסות דומה לנכדו של רש"י, הרשב"ם, אשר גם הוא, כמו ראב"ע, פירש פסוקים לא אליבא דחז"ל.

9. באר הגולה, הבאר השלישי, הוצאת לונדון תשכ"ד עמוד מז.

10. כלומר, אם בחר רש"י — לפי עדותו הוא — לפרש את הכתוב לפי "פשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת את דברי הכתוב דבר דבור על אופניו", אין מקום לעמוד על פירוש מלה שאין בה מן החריג. ומשום שסגנון זה של "לך", "כן הדרך בכל מקום" (טור) ו"כן הוא מנהג הלשון" (רד"ק), לא היה כל צורך שרש"י יתעכב על התופעה. הפעמון של פשט במעבדתו של רש"י מצלצל ורושם רק כאשר יש "זעזוע" עקב חריגה מן הנורמה (= הפשט).

עשו מדרש במה שאמר הכתוב (דברים י, א) "ועשית לך ארון עץ"¹¹, "עשה לך שתי חצוצרות כסף"¹² (במדבר י, ב), בעבור שאין המלאכה שלו, והיה ראוי שיאמר כמו שאמר במשכן (שמות כו, א) "ואת המשכן תעשה"¹³.

במענה של הרא"ם והמהר"ל לקושית הרמב"ן על רש"י, בא לידי ביטוי ההבדל העקרוני ביניהם, והחידוש המיוחד של המהר"ל לעומת הפרשנות הקלאסית. ניתן לומר כי בעוד המורחגי רואה את פירוש רש"י כאפשרי ולגיטימי, המהר"ל רואה אותו כהכרחי. וכך כותב הרא"ם (אחרי דחותו את טענת הרמב"ן מדרשות חז"ל, בהביאו מקרים שחז"ל אמנם כן "דרשו באלה הכינויים אפילו במקום שהמלאכה שלו") ... ואין טענה מן "הגשם חלף הלך לו" המורה שמשפט הלשון כך הוא, כי אע"פ שמשפט הלשון כך הוא, היכא דאיכא למידרש דרשינן, עכ"ל. ולא כך מפרש המהר"ל: ואם תאמר והלא כתיב "קומו ועברו לכם את נחל זרד", וכן "קומי לך" וכן הרבה! ונראה משום דכל מקום הלשון משמע "לך" — לעצמך, כלומר לדעת עצמו, וגם "שלח לך" (במדבר יג, ב) — לרצונך (רש"י שם) וכן הכל, (עכ"ל). כלומר, משמעות הלשון "לי" "לך" וכו' הצמודה לפעל הוא רצון או יוזמה — "לדעת עצמו" — ולכן אין כל קושי בפשט כאשר הוא בא בהרכב כמו "אלכה לי אל הגדולים" או "הגשם חלף הלך לו", כאשר ה"לי" משתלב עם "אלכה", וה"לו" עם "הלך". לא כך הדבר בפסוק שלפנינו, כאשר ה"לך" של 'רצון עצמו' עומד בסתירה גלויה עם ה"לך" שהוא לשון ציווי. כיצד, שואל רש"י, עולה בקנה אחד לשון של ציווי עם לשון של רצון! קושי זה בפשט הוא אשר הכריח את רש"י לראות את ה"לך" לא כמו "אלכה לי" אלא כבעלת משמעות נפרדת — להנאתך ולטובתך. לא רק היכא דאיכא למדרש, אלא היכא דצריך למידרש¹⁴!

ואחרי תירוץ שנים מתוך שלושת הפסוקים מהם הקשה הרמב"ן, פונה המהר"ל אל הכתוב השלישי אשר לכאורה סותר את דבריו, באשר גם בו יש צירוף של לשון ציווי ("עברו") עם לשון של רצון עצמי ("לכם"). ודוקא פסוק זה הוא בתורה, והחריש רש"י ולא העיר. פותר המהר"ל את הבעיה בהעבירו את הדיון מן הלשון אל הענין, וזה לשונו: והא דכתיב "קומו ועברו לכם את נחל זרד", אין זה מצוה שיצוה לעבור את נחל זרד, אלא כלומר, אם תבואו אל הארץ אשר אתם צריכים ללכת, עברו לכם את נחל זרד, אבל לא הוי מצוה דוקא לעבור את נחל זרד, שלא היתה מצוה על זה¹⁵. אבל במקום הזה שהוא מצוה: "לך לך מארצך", דכתיב "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים", אם כן צוואה היתה, ואיך יאמר "לך לך"?! אלא הכי פירושו — להנאתך ולטובתך, (עכ"ל המהר"ל)¹⁶.

11. שחז"ל דרשו (ביומא עב, ב) רבי יוחנן רמי: כתיב "ועשית לך ארון" וכתיב (שמות כה, י) "ועשו ארון", מכאן לתלמיד חכם שבני עירו מצווים לעשות מלאכתו.
12. שחז"ל דרשו (יומא ג, ב) כביכול משלך אני רוצה יותר משלהם.
13. כלומר, אף חז"ל לא דרשו את "לך" אלא כאשר היה הכרח מסוים עקב חריגות הענין (אם לא הלשון). לכן, שואל הרמב"ן, איזה קושי ראה רש"י ב"לך לך" — או בלשון או בענין — אשר הניע אותו ליחס ל"לך" את המשמעות הנוספת של 'להנאתך ולטובתך'?
14. ועיין בביאורו הנפלא של המהר"ל מדוע היה נחוץ שרש"י יכתוב גם "להנאתך" וגם "לטובתך" בפירוש המלה האחת "לך"! יעויין שם נועם הסברו!
15. כלומר, מעין עצה טובה קמ"ל, ואם אמנם היו נכנסים לארץ על מנת לכבשה שלא דרך נחל זרד, אין בכך כלום, ולא הפסידו מצוה כל שהיא. ועיין רבינו בחיי במדבר כא, י ד"ה ויסעו בני ישראל.
16. וכן בפירושו ל"שלח לך" ריש פרשת שלח, שרש"י בעקבות חז"ל פירש: 'לדעתך', מבאר המהר"ל

והשתא דאתינא להכי (וללא קשר ישיר עם המהר"ל) מן הרצוי לעמוד על תופעה הקשורה במלה "לך". הנה בבראשית רבה לט, ח מצינו שר' יהודה ור' נחמיה מפרשים שניהם על דרך המדרש ש"לך לך" פירושו "שתי פעמים". כלומר, דרך המדרש אנו מפרשים שגם ה"לך" פירושה לך, וכאילו כתוב "לך לך", דהיינו "שתי פעמים" (כאשר נפלה מחלוקת ביניהם אודות ההליכה הראשונה וההליכה השנייה). בהשקפה ראשונה נראה ברור שפירוש "לך" כ"לך" הוא מדרש ולא פשט. אולם מצינו בפרשת בלק (במדבר כג, יט) "לך נא" כאשר בפשט פירוש המלה "לך" הוא לך (כמו בפסוקים קודמים שכתוב "לכה"). אולם אין זאת אומרת שבפסוק בבראשית פירוש לך כלך הוא פשט. לא היא! זהו פירוש על דרך המדרש, אולם המדרש בבראשית בנוי על הפשט במדבר. לשון אחרת: האבחנה בין פשט ובין מדרש אינה מוחלטת, על פי כללי דקדוק ולשון בלבד. מקום כתיבת המלה יכול להיות הקובע אם בפשט או במדרש קא עסקינן. זהו שוב ההבדל בין פשט המלה לבין פשט הענין, בין פשוטה של מלה לבין פשוטו של מקרא.

2. "לא ימיש" – הקב"ה.

תפיסה מיוחדת זו, הרואה את דרשת חז"ל כמוכרח מן הכתוב, ולא כאפשרי בלבד בחינת "כל היכא דאיכא למדרש דרשינן", מצינו בדוגמה הבאה של מלאכת המהר"ל, הלקוחה מחומש שמות פרשה בשלח יג, כב: "לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם". ומפרש רש"י ד"ה לא ימיש: – הקב"ה את עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה, מגיד שעמוד הענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן, שעד שלא ישקע זה עולה זה, (עכ"ל). והרא"ם מתלבט מדוע רש"י לא פירש את ה"ימיש" כפועל עומד מבנין הקל, כאשר הנושא הוא הענן עצמו, וזה לשונו: כי הוא מבנין הפעיל שהוא יוצא, וצריך פועל ופעול בהכרח, והודיע לנו בזה שהפועל הוא הקב"ה הנזכר למעלה והפעול הוא העמוד. ולכן הוסיף "את" על ה"עמוד" להוכיח שהוא הפועל. ואף על פי שמצאנו הפעיל (במשמעות של פועל) עומד, (שמות לג, יא) "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל", כיון שאפשר לפרשו (כפועל) יוצא כמשפטו, בלתי שום תוספת או מגרעת, בחר לפרשו כמשמעו (עכ"ל). כלומר, השימוש בצורה "ימיש" שהרא"ם רואה אותה כהפעיל¹⁷, נתן עדיפות לפירוש כפועל יוצא, אע"פ שמצאנו את הצורה הזאת במשמעות פועל עומד, וזה וזה פירושים אפשריים הם. לעומתו טוען המהר"ל כי מוכרחים לפרש כאן כפועל יוצא, ואי אפשר היה לפרשה כפועל עומד על פי המשקל של "לא ימיש מתוך האהל". "ליודעי לשון הקודש" ברור מדוע

בתוספת ביאור: דאל"כ "לך" למה לי? ואין להקשות שהרי דרך הכתוב לומר "לך" כמו "עברו לכם את נחל זרד" וכמו "הגשם חלף הלך לו" וכמו "אלכה לי אל הגדולים". דדוקא כשהוא הולך מעצמו שייך לומר כך, מפני שהוא הולך מדעתו ורצונו. אבל כאן אם היה זה ציווי מאת הש"י לא יתכן לומר "שלח לך" – לדעתך הוא, דאם תרצה שלח קאמר ליה. ולפיכך בפרשת לך לך פירש נמי שהוא לטובתו ולהנאתו, דהיינו נמי לדעתו, דאע"ג דהוא ציווי, כיון שיש לו בו טובה, הולך לדעתו ולרצונו... עכ"ל.

17. ברור כי השימוש לחילופין בין נחי ע"ו ונחי ע"י – כגון "ללון" ו"ללין" – נותן מקום לפרש את המלה כבנין הקל, ובזה לשלול מן הרא"ם את טענתו כי רש"י בחר לפרשו "כמשמעו". נשאר קשה העדר ה"את" אחרי ההפעיל.

ה"ימיש" כאן שונה בתכלית השינוי מן ה"ימיש" אצל יהושע. וזה לשונו: כי "ימיש" הוא מבנין ההפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר שלא ימוש הענן, היה ראוי להיות "ימוש" בוי"ו, ולפיכך פירושו: לא ימיש הקב"ה, והשתא הוי פועל יוצא. ואע"ג דכתיב "ומשרתו יהושע ... לא ימיש מתוך האהל", חילוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא¹⁸, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא (פועל) יוצא מצד זה כי הוא האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו: לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היו כאן שני דברים — האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכן כתב לקמן (יד, א) "ופרעה הקריב", ופירש רש"י: הקריב את עצמו ונתאמץ לקדם לפניהם כמו שהתנה עמהם¹⁹ (עכ"ל המהר"ל).

נאמן לשיטתו שהאדם 'מזרז את עצמו' ושיש בו שני חלקים (דעתו וגופו) מפרש הגור אריה את כל המקומות בהם מפרש רש"י את הפעל לק"ח אצל בני אדם. הנה לדוגמה, ויקרא פרשת צו ח, ב "קח את אהרן", שם מפרש רש"י: קחנו בדברים ומשכהו. וזה לשון הגור אריה: דלא שייך לקיחה באדם, לפי שאינו נכנס לרשות הלוקח, כי הוא הולך ברצון שלו. ומאחר שהוא הולך ברצון שלו לא שייך בו לקיחה. ולכן פירשו "קחנו בדברים", דהשתא הוא (המדבר) לוקח את דעתו ורצונו (של השומע), וכאילו היה דעתו ברשותו, (עכ"ל). ומעיר המהדיר הגר"י הרטמן שליט"א: ומעין זה פירש הגו"א בבראשית פ"ב אות לב; פט"ז אות ד; שמות פי"ד אות יו"ד. ובכל המקומות האלו הדגיש שעיקר האדם הוא דעתו ולא גופו, ולכך אע"פ שניתן לקחת בידיים את גוף האדם לרשותו, אי אפשר לעשות כן לדעתו ולשכלו של האדם. ורש"י בבראשית מג, טו כתב על כך: "שאינן לקיחת כסף ולקיחת האדם שוה בלשון ארמי — בדבר הניקח ביד מתורגם "ונסיב", ודבר הניקח בהנהגת דברים מתורגם "ודבר" (עכ"ל).

שוב, לא בדקדוק פורמאלי קא עסקינן. גישתו של המהר"ל בנויה על הבנה מיוחדת בלשון הקודש, ורק יודעי הלשון כלשון הקודש, ישכילו ויבינו את החילוק שבין "ימיש" של אדם ובין "ימיש" לגבי ענן.

3. "והשיבותיך" — "ושבתי בשלום".

ואם בבנין הפעיל לעומת בנין הקל חידש המהר"ל במחשבת השפה, בודאי עליו לאמר את שלו כאשר התורה בעצמה משנה מן ההפעיל אל בנין הקל — והלא דבר הוא! הנה הקב"ה הבטיח ליעקב אבינו (בראשית כח, טו): "והנה אנכי עמך, ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת וכו'". בהתיחסו לדברים אלה, נודר יעקב נדר (להלן פסוק כ) אשר בו הוא שומר על מבנה וסגנון הדברים ששמע מפי הגבורה²⁰. אולם בבואו אל

18. כלומר, ההפעיל במקום הקל.

19. ואמנם קצת קשה על המהר"ל סגנון קושית רש"י שם: היה לו לכתוב "ופרעה קרב", מהו "הקריב"! אם לא שנאמר כי מטרת העמדת הקושיא בסגנון זה היתה להבליט את התשובה. אבל בעל "דעת יששכר" רואה כי החידוש איננו ב"את עצמו" כפי שהמהר"ל מבין, כי אם ב"נתאמץ", וז"ל: פירוש, שהוא הפעיל עומד, שהקריב את עצמו ולא אחרים, וכל הפעיל עומד תורה על התאמצות הפעולה, על כן אמר "ונתאמץ", עכ"ל.

20. אם יהיה ... עמדי — הנך אנכי עמך; ושמרני — ושמרתיך.

"והשיבותיך", במקום לומר "והשבתני", הוא החליף הפעיל בקל²¹, בהוסיפו את "בשלום" שלא נאמר לו על ידי הקב"ה²². המהר"ל מבחין בין פעולת "השבה" של הקב"ה לפעולות "שיבה" של בשר ודם (כשם שהבחין לעיל בין תנועת בשר ודם ובין תנועת הדומם), וזה לשונו: וקשה, והלא לא הבטיחו הקב"ה על זה (השלום)! ונראה לומר, מה שאמר הכתוב "והשיבותיך", שהקב"ה ישיב אותו לשם, שיהיה הוא כמו שלא יצא משם, דהיינו שלא ילמד מדרכי לבן, דהיינו השבה גמורה, שיהיה כאילו לא יצא²³. ומפני שאמר יעקב "ושבתי" הוצרך להוסיף "בשלום". דודאי גבי "והשיבותיך" שהקב"ה בעצמו יהיה הפועל, בודאי פעולתו בשלימות לגמרי עד שיהיה השבה שלימה שלא ילמד מדרכי לבן. אבל יעקב שאמר "ושבתי" הוצרך להוסיף "בשלום" שיהיה השבה מעליא²⁴. אך קשה, למה לא תלה יעקב השבה זאת בהקב"ה, והוי ליה למימר "והשבתני"? ויש לתרץ ... כי השם יתברך לא בא להגיד (ב"והשיבותיך") רק פעולתו אשר יפעול, והפעולה הזאת היא ההשבה אל האדמה²⁵. כי כל לשון הפעיל הוא המתחיל בפעולה, שכאשר יאמר "ראובן האכיל שמעון", היינו שנתן בפיו האוכל, ושמעון גמר האכילה, ואין שלימות (= השלמת) הפעולה על ידי ראובן. ומפני כי יעקב בא להזכיר גמר וסוף הדבר, שכבר נשלם הפעל שהוא ההשבה, שבשביל זה חייב לקיים הנדר כאשר נגמר ההשבה, ולפיכך אמר "ושבתי בשלום אל בית אבי"²⁶, ולא תלה גמר ותכלית ההשבה בהפועל (= הקב"ה), כי אין גמר ותכלית ההשבה מפעולת הפועל (הקב"ה) כדלעיל, רק שהוא יתברך המסייע והאדם גומר. ולפיכך אמר "ושבתי", והוצרך להוסיף "בשלום", (עכ"ל המהר"ל).

מדע השפה [בלעז: פילולוגיה] ופילוסופיה משמשות בהרמוניה בגישתו המיוחדת של

21. רש"י ד"ה ושבתי: כמו שאמר לי "והשיבותיך אל האדמה".
22. רש"י: שלם מן החטא, שלא אלמד מדרכי לבן. ועיין בדברי ר' עובדיה ספורנו שיטה אחרת לגמרי, שיעקב מקבל על עצמו להידון במידת הדין ולא במידת הרחמים, אם הקב"ה רק יסיר מעליו אותם הדברים המעבירים את האדם על דעת קונו.
23. כלומר, כל פעולה מצד הקב"ה נעשית בשלמותה. ממילא יובן כי "השבה" הנעשית על ידי הקב"ה פירושה החזרת הענין לקדמותו בצורה מושלמת. למשל, אפילו בלשון בני אדם לא ייאמר כי "הוא השיב את הילד האבוד", אם החזיר את גופתו של הילד שמצאו מת. קו"ח ב"ב של קו"ח אצל הקב"ה! ולכן הדגיש יהודה (בראשית מג, ט) "אם לא הביאותיו אליך" (והרי אפשר להביאו מת) "והצגתיו לפניך" (כלומר חי). לכן כאשר הקב"ה אמר "והשיבותיך אל האדמה הזאת", היה במשמע השבה מעליא, והיא אשר "תרגם" יעקב במושג "שלום" = שלמות. השיבה תהיה מושלמת (גופו, ממונו, תורתו), כמבואר על ידי רש"י בעצמו בכתוב (בראשית לג, יח) "ויבא יעקב שלם".
24. כלומר, עד כאן הוכיח המהר"ל שדברי יעקב "ושבתי בשלום" הינם תרגום מדויק את דברי ה' "והשיבותיך". אבל עתה קשה למהר"ל, לשם מה מלאכת התרגום כאשר ניתן להפוך "והשיבותיך" ישר אל "והשבתני", בלי לעבור לבנין הקל עם תוספת "בשלום"!
25. כלומר, "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", ולכך הקב"ה יכול כביכול להבטיח רק את ההשבה הפיזית, הלא היא ההשבה אל האדמה — גופו וממונו. כי ההשבה בתורתו תלויה באדם ולא בהקב"ה, והמקסימום שהוא ב"ה יכול לעשות בנדרן הוא לסייע בדבר (בחינת "הבא לטהר מסייעים בידו"). אבחנה זו מוצא המהר"ל במשמעות העמוקה של ההפעיל, שאינה לגרום לכך שהפעולה תיעשה, אלא לגרום (= לסייע) לכך שהלה יעשה את הפעולה.
26. ולא "אל האדמה" כי "בית אבי" הוא מושג רוחני, זוהי תורתו, לעומת "אדמה" שהיא גופו וממונו.

המהר"ל לפשוטו של מקרא. המסגרת היא אמנם זו של כללי הדקדוק המקובלים. אבל הבנתו את ההבדל בין פעולת ה' לפעולת בשר ודם, בין סוגיה השונים של שלימות, בין עשיית האדם לסיוע הקב"ה — כל אלה ועוד ממלאים את שבעת הבנינים של הדקדוק הפורמאלי תוכן חדש, שלא שערום בעלי הדקדוק הרגילים.

4. "ארמי אבד אבי".

אבל המהר"ל אינו זקוק תמיד לחדש חידושים לשוניים [בלעז: פילולוגיים] מחוץ למסגרת הרגילה של דקדוק לשון הקודש, כאשר באמצעותם הוא מגיע להבנה חדשה בנאמר בכתוב (כדוגמת "ימיש" וכדוגמת "והשיבותיך" לעיל). מצאנו אותו נפגש במישור אחד עם בעלי הדקדוק הפורמאלי, כאשר הוא מחדש בתוך תחומו של הדקדוק הזה, ומגלה משמעויות חדשות לעצם המסגרת הפורמאלית המקובלת על כל לומדי הכתוב המקראי. כבר ראינו קצהו של לימוד זה בדבריו לעיל אודות משמעות ההפעיל כגורם לכך שהלה יעשה את הפעולה. נעבור עתה לסוגיא הידועה של "ארמי אבד אבי", לראות כיצד, בדיון הגנתי [בלעז: אפולוגטי] מובהק, הוא סותר את עמדת בעלי הדקדוק ומגן על עמדת חז"ל, דוקא מתוך הבנתו את כללי הדקדוק הפורמאלי בדרך ייחודית משלו. בפרשת הביכורים (דברים כו, ה) נצטוה המביא ביכורים במצות מקרא ביכורים, בה עליו להצהיר: "ארמי אבד אבי וירד מצרימה וכו'". רש"י מביא את פירוש חז"ל: מזכיר חסדי המקום, ארמי אבד אבי, לבן ביקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב, ובשביל שחשב לעשות חישוב לו המקום כאילו עשה, שאומות העולם עובדי עבודה זרה חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה, עכ"ל. לעומת חז"ל — רש"י המפרשים את "אבד" כפועל יוצא (כמו איבד), טוען ראב"ע (ד"ה ארמי אבד): מלת "אבד" מן הפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה "ארמי" על לבן, היה הכתוב אומר "מאביד" או "מאבד". ועוד מה טעם לאמר "ביקש להאביד אבי וירד מצרימה", ולבן לא סבב לרדת אל מצרים?! והקרוב ש"ארמי" הוא יעקב, כאילו אמר הכתוב: כאשר היה אבי בארם היה "אבד", והטעם עני בלא ממון, וכן (משלי לא, ו) "תנו שכר לאבד", והעד (שם שם ז) "ישתה וישכח רישו". והנה הוא "ארמי אבד" הוא "אבי" ... (עכ"ל ראב"ע)²⁷.

בבואם על פירוש חז"ל, אשר לדעת ראב"ע סותר את פשוטו על מקרא, מצינו שוב את ההבדל העקרוני בין הרא"ם ובין המהר"ל. וכך טוען המזרחי: אבל חכמינו ז"ל העתיקו על פי קבלתם האמיתית, איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה מפי הגבורה, ש"ארמי" הוא לבן וש"אובד" הוא יוצא²⁸. ואע"פ שכל הקל מזה השורש הוא בודד²⁹, יש פעלים שיצאו ויעמוד³⁰,

27. ועיין בהרחבה בהיבטים השונים והרכיבים של סוגיא זאת במדור ד פרק 3 (ב) "תוכחת מגולה ואהבה מסותרה", בסוגית חז"ל והתוקף המחייב של דבריהם.

28. אמנם טענה לא פשוטה בפי הרא"ם, שלחז"ל היתה קבלה בענין משמעותה הדקדוקית של מלה מסוימת. ברור ונעלה מכל ספק כי אכן עזרא לא יראה את עצמו כחולק על קבלת חז"ל, אלא כחולק ללא היסוס על טענת המזרחי שקיימת קבלה כזו! והשווה מקרה דומה אצל "הוא היה גיבור ציד לפני ה'" [מדור ד פרק 3 (ב)].

29. כלומר במשמעות של פועל עומד. [לדעת הכתב והקבלה אין זה זמן הוה מבנין הקל כל עיקר, כי אם עבר מבנין הפועל, הוא הבנין השמיני בין הקל ובין הפיעל, אשר נותרו ממנו שרידים אחדים בלבד — עיין הערה 1 לעיל].

30. כלומר הפועל משמש גם כיוצא וגם כעומד.

כמלת "שב"³¹ "ונשל"³². ואע"פ שלא נמצא בכל המקרא (פועל) יוצא מזה השורש (אבד), הנה קבלתם תספיק לומר כי זה בודד³³. והנה הרד"ק ז"ל כתב בהקדמתו בחלק הדקדוק: והיום גלו אבותינו בארץ לא להם, בין העמים הם, וילמדו לשונם וישכחו לשון הקודש, ולא נמצא בידינו רק מה שנשאר אצלנו עשרים וארבעה ספרים, ומילין מועטים בדברי המשנה שהורו בזה שנפסדו ממנו כמה וכמה ספרים אחרים חוץ מהכ"ד ספרים שבידינו. ודברי המשנה שאצלנו היום הם כדברי המקרא עצמם, מפני שחכמי המשנה קבלו הלשון מפי רואה הספרים הראשונים אשר היו טרם גלותנו ונפסדו ממנו. ולא בין בודד (= עומד) לעובר (= יוצא) בלבד, אלא גם בשרשים בעצמם, בשורש "תרם", שאין שורש תרם בכל המקרא, רק בדברי המשנה 'אין תורמים אלא מן המוקף', וכמוהו רבים. ואם אנחנו סומכים על לשונם בשורש חדש שלא נמצא כמוהו בכל המקרא, איך לא נסמוך על השורש הנמצא לענין עומד ויוצא אע"פ שלא נמצא בכל המקרא העומד בלבד?! ועוד הנה מצאנו (דברים כח, כב) "ורדפוך עד אבדך", שפירושו: עד אבוד אותך, שהוא קל יוצא, כי מי יוכל לחלוק ולומר שפירושו אבוד אתה?! (עכ"ל הרא"ם). בסתמכותו על הרד"ק, השכיל הרא"ם בסוף דבריו (אחרי העמדה ללא הוכחה בענין קבלתם של חז"ל, שראב"ע יוכל בודאי לטעון: המוציא קבלת חז"ל על חבירו עליו להביא את הראיה) למצוא את הסדק הדק בקיר "אבד" כפועל עומד. היה זה בפסוק "ורדפוך עד אבדך" שניתן לפרש אב"ד כפועל יוצא, וכמילא גם כאן. לפי זה הופך פירוש חז"ל להיות אפשרי במידה קטנה. זהו מעין ישום חדש וחלקי של תפיסתו של הרא"ם ש"כל היכא דאיכא למידרש".

לא כך דעתו של רבינו המהר"ל. בקטע הגנתי [בלעז: אפולוגטין] מזהיר אינו חוסך את שבט ביקורתו מראב"ע ודעימיה, מעלה תפיסות חדשות בהבנת השפה בכלל והלשון המיוחדת "אבד אבי" בפרט, מוכיח את אבן עזרא וסיעתו בטענת "מום שבך אל תאמר לחברך", ולבסוף טוען כי פירוש חז"ל "שביקש לאבד ולא איבד" הוא ממש פשוטו של מקרא דוקא לפי כללי הדקדוק הפורמאלי! והרי לשונו בקטע נפלא זה, אשר למרבה הפלא לא הביא אותו המהר"ל בבאר הגולה בפרק השלישי: והראב"ע רצה להשיב על חכמי האמת, כי היה לכתוב 'ארמי מאבד אבי' ... והנה הוא

31. כוונתו בודאי לפרשת נצבים ל, ג "ושב ה' א' את שכותך ורחמך", שלפי הפשט יש לפרש שה' ישיב (הפעיל) את שכות ישראל. והנה פרדוקס, שהרא"ם, מרוב חסידותו להגן על חז"ל, הביא ראיה בניגוד לדברי חז"ל! כי חז"ל (מגילה כט, א) פירשו את "ושב" כפועל עומד ו"את" במשמעות של 'עם'! תניא רבי שמעון אומר: בוא וראה כמה חביבים ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו — שכינה עמהם, ואף כשהם עתידים להגאל — שכינה עמהם, שנאמר "ושב ה' א' את שכותך", "והשיב" לא נאמר אלא "ושב", מלמד שאף הקב"ה שב עמהם מן הגלות.

32. כוונתו ל"ונשל" כפועל יוצא בדברים ז, א "ונשל גויים רבים מפניך", ושם פסוק כב "ונשל ... את הגויים האלה מפניך" ולעומת הפועל העומד (דברים כח, מ) "ושמן לא תסוך כי ישל זיתך". כתוצאה מכך נפלה מחלוקת במסכת מכות ז, ב אם לפרש (דברים יט, ה) "ונשל הברזל מן העץ" כפועל עומד (כלומר, הברזל נשמט מן הקת), או כפועל יוצא (כלומר, הברזל העיף חתיכה מן העץ המתבקע). ועיין בזה בהרחבה בספרנו "פרשת שופטים" סוגית ערי מקלט פרק ג.

33. כאמור, התבצרות זו של הרא"ם מאחורי קבלת חז"ל שהוא עצמו המציאה, אינה יכולה להביא את ראב"ע אפילו לעמדת התגוננות.

השיב על חכמים וטען עליהם משא של מחט וטען על עצמו אלף גמלים טעונים³⁴. כי קושיא שהקשה על חכמים ז"ל יש לתרץ בהרבה פנים: ונוכל לומר כי "אבד" הוא שם דבר, שלכך כתב "אבד-אבי", רוצה לומר כי ארמי הוא "אבידת אבי", פירוש כי ארמי שהוא לבן הוא בעצמו אבידת יעקב. כי היה חושב עליו תמיד להאבידו, ולכן נקרא ארמי "אובד של אבי"³⁵. ואילו כתב (הכתוב) "מאבד אבי"³⁶, לא היה משמע רק שפעם אחת חשב עליו רע. לכך כתב "אבד אבי" כאילו ארמי היה אבידתו. והוא שם דבר על משקל (במדבר כד, כ) "ואחריתו עדי אבד", כמו שכתב הרד"ק (ספר השרשים, שורש אבד), בשם החכם ר' יעקב בן אלעזר, ופירושו כי תמיד חושב לאבדו, ולכך נקרא "אובד" שלו³⁷. כי בהרבה מקומות ייקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם "מכשול", על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא ייקרא "מכשיל". והכי נמי נקרא "אבד-אבי" על שם שהוא אבידת יעקב. וכן בהרבה דברים נקרא פועל הדבר על שם הדבר, ושם דבר לא יסור ממנו, ותמיד הוא כך. אבל הפועל, פועל פעולה אחת³⁵, ולכך קראו³⁸ בשם דבר "אבד-אבי", ולא היה נקרא בשם "מאבד אבי".

34. כלומר, הקשיים בפירושו הם פי אלף ויותר מאשר הקשיים שהוא מוצא בפירוש חז"ל (כפי שיטען להלן המהר"ל). [אנו נעזרים כאן, בין היתר, במקבילות המאלפות של הגר"י הרטמן שליט"א].

35. לפי פירוש זה של המהר"ל לא ביקשו חז"ל לומר כי "אבד" הוא פועל יוצא — הוא אף פחות מפועל עומד, ונמצא שהוא שם עצם ולא פעל! "ביקש לאבד" הוא תרגומם לתחום המחשבה את המושג "אבד-אבי", שמבחינה דקדוקית הוא שם עצם. מאידך, השם עצם אומר דבר עוד יותר חזק מאשר הפעל עצמו (כפי שמבאר הגור אריה), באשר הוא מתאר את המצב המתמיד של הארמי הזה — כל "החפצא" שלו הוא בענין אבידת יעקב!

36. כוונתו לפועל במקום שם עצם, כלומר איבד. והנה מקום עמי להצביע על ההבדל בין שם העצם המציין את המהות של האדם ובין הפועל שיכול לציין פעולה חד-פעמית. הנה בברכה של גאולה הסמוכה לתפילה אומרים "גאל ישראל". בזה יש מקום לשתי הערות: (א) מה בין "גאל ישראל" ובין "גואל ישראל". (ב) מדוע לא כתוב "שגאל" כמו בכל ברכה בזמן עבר ('שהחינו', 'שעשה נסים' ועוד). ונראה, לפרש: המלה גאל איננה הפועל גאל'ל בזמן עבר, אלא זהו שם עצם מבנין הפיעל (המציין את 'המקצוע') כגון: דיין, גנב, דייג ועוד. כלומר, הקב"ה הוא בעל מקצוע העוסק כולו, כביכול, בגאולת ישראל. הוא נקרא אפוא גָּאֵל. היות והאל"ף אינו מקבלת דגש, הופכת המלה גָּאֵל אל גֵּאֵל. ובסמיכות — גָּאֵל (כגון דָּבַר מִן דָּבַר וכדו'). כך שמעתי, ונראים הדברים כאמיתה של תפילה.

ומענין לענין בענין דומה, מן הראוי ומן הרצוי לתקן שגיאה קשה אשר קנתה לה שבת אצלנו (מאז למדתי בבי"ס יסודי לפחות!). האימרה שאמרה ברוריה לרבי מאיר, אשר שכניו הציקו לו, והוא ביקש להתפלל נגדם. ברוריה הביאה את דברי נעים זמירות ישראל "יתמו חטאים מן הארץ", כאשר אמרה "חטאים — ולא חוטאים". אותי לימדו "חטאים" מלשון חטא — ולא היא! למה ליחס לברוריה שגיאה דקדוקית כה קשה?! ברוריה אמרה לרבי מאיר שלא יתפלל נגד שכניו, כי הם רק חוטאים ולא חטאים. כלומר, הם אינם מושרשים בחטא (שוב על משקל ציד, גנב וכדו') אלא 'סתם' חוטאים, ולכן אפשר לצפות שיחזרו בתשובה. לכן "חטאים" ולא חֲטָאִים.

37. מהר"ל גבורות ה' פרק נד: כי אם כתוב "מאבד אבי" היה משמע פעם אחת, כי הפועל הוא לפי שעה. ואילו שם דבר לא יסור ממנו. ולכך, מפני כי תמיד רצה לאבד אותו, לא לשעה אחת, נקרא "אובד", שם דבר שלא יסור.

38. כלומר, קרא הכתוב ללבו.

כך אני משיב לבעלי הדקדוק אשר קשה עליהם להוציא המלה מלשון הדקדוק³⁹, אף כי הרבה פעמים כתבו על מלות שהן מלה זרה, ונמצא כאשר הוא עומד וצריך לפרשו יוצא⁴⁰. דרך כתוב (שמות יד, כה) "ויסר את אפן מרכבותיו", הרי "ויסר" פועל עומד וצריך לפרש אותו יוצא⁴¹. וזאת המלה היה קשה עליו יותר לפרשו פועל יוצא⁴². ומכל שכן מלה זאת (אבד) שתמצא אותה פועל עומד וצריך לפרשו יוצא⁴³: (דברים לב, כח) "כי גוי אבד עצות המה"⁴⁴, וכן "ותאבדו דרך" (תהלים ב, יב)⁴⁵. אף כי נדחק (ראב"ע) בפירוש המלה עד שיעשה אותה פועל עומד, הרי הסכים למתרגם שתרגם "מאבדי עצות אינון"⁴⁶, ואם כן עשה מן עומד יוצא. וכן ראוי לו ולרד"ק אשר הלך אחריו לפרש המלה הזאת בכאן ולא לילך אחר דעתו לחלוק על דברי חכמים ועל המתרגם גם כן. כי לא מלת זרה אחת תמצא במקרא, וכולם

[אתר דעת](#)

יצור החכמה

39. כלומר, כאן מראה מהר"ל כיצד אף בתוך המסגרת של הדקדוק הפורמאלי ניתן להבין את פירוש חז"ל שלבן ביקש לאבד את יעקב. אמנם לא בהבנת אבד = איבד, שזה באמת שימוש חריג שלא מצאנו בתנ"ך, אלא בהבנת "אבד" כשם עצם הבא לתאר את מהותו של לבן כ"אבד-אבי", הוא זה השואף תמיד לאבידת-אבי. לפי פירוש זה, יובן לשון חז"ל שלבן "ביקש לאבד את הכז" – כל עצמותו של לבן לא היתה אלא שלילת עצמותו של יעקב, ומשום שהוא כולו לבן, בקשתו היתה לשלול את כל כולו של יעקב.
40. כלומר, לא רק יוצאים מן הכלל מצאנו אצל בעלי דקדוק – מום שבך! – אלא אף בנדון דידן של פועל עומד המשמש כפועל יוצא מצאנו אף לפי שיטתם.
41. כאילו היה מוטעם מלרע ולא מלעיל, והסמ"ך מנוקדת בצירה ולא בפתח. וכך אמנם מסכים הראב"ע שם (מלת "ויסר" זרה בדקדוק).
42. כלומר, במה ראה אבן עזרא לחלק ולהבחין בין "ויסר" ובין "אבד" כאשר מוכן לפרש את הראשונה כפעל יוצא נגד כללי הדקדוק, ואינו מוכן לעשות כך אצל השניה!
43. כאן הולך המהר"ל בדרוכו של המזרחי להביא פסוקים ששם מוכרחים לפרש את "אבד" כפועל יוצא ולא עומד. אבל בעוד המזרחי הביא את הפסוק שלו לטעון כי פירוש חז"ל כאן הוא אפשרי, המהר"ל מביא את הכתובים בעיקר במסגרת טענתו "מום שבך". כלומר הראב"ע בעל כרחו מודה על צורות חריגות בכלל, ועל "אבד" כפועל יוצא בפרט. מדוע, איפוא, לא יקבל את פירוש חז"ל לפסוקנו?!
44. שם מפרש הראב"ע: ומלת "אבד" שם החואר והיא סמוכה, על כן נפתח הבי"ת (פירוש זה מתקרב לזה של המהר"ל למעלה ש"אבד אבי" = "אבידת אבי"). וידוע כי מלת "אבד" מהפעלים העומדים, רק פירוש "עצות" שב אל "אבד" (ר"ל גוי שהוא אבד עצות – מחוקקי יהודה). [אין "עצות" מושא ישיר של "אבד" באשר הפועל עומד ולא יוצא, אלא מושא עקיף, הוא אבד מעצות או בכל הקשור עם עצות], כמו נובלת עליה (ישעיה א, ל שם מפרש ראב"ע בעצמו: ודקדוק "עליה" – שהיה כן מפאת עליה), וכן (תהלים ב, יב) "ותאבדו דרך" (אבן עזרא שם: תהיו אובדים מפאת הדרך, כמו "נובלת עליה", כי היא בעצמה אינה נובלת, רק עליה נובלים, כי היא מהפעלים העומדים) שהוא סמוך אל דרך.
45. ולשונו בגבורות פרק נד: והנה מצאנו "כי גוי אובד עצות המה", תרגם אונקלוס "מאבדי עצות". וכן "ותאבדו דרך" תרגם יונתן "ותהובדון אורחא". הנה שניהם פעלים עומדים, ועשה המפרש הנכבד אותם יוצאים, ויהיה זה ("אבד") כאחד מהם, אע"ג שהוא עומד – יתפרש יוצא.
46. כך תרגם אונקלוס. והעיר ראב"ע שם: והנה השכיל המתרגם שאמר "מאבדי עצות". יש אמנם המבארים את לשון אבן עזרא "השכיל" לא במשמעות של הצליח אלא לאמר שאונקלוס ביאר על פי השכל = הענין, ולא על פי כללי הדקדוק. אבל עצם הבאת דברי התרגום בצורה כזאת מראה כי ראב"ע מוכן לפרש כך, אע"פ שהפועל הוא עומד בדרך כלל.

יש להן טעם אמת גמור — אף זאת כאחת מהן, כי טעם אשר אמרנו אינו רחוק "ולא בשמים הוא" כמו שפירשנו לעיל⁴⁷. ועוד סיבה נוספת יש לומר, מאחר שלא יצאה המחשבה לפועל — שלא איבדו — נאמר אצל זה פועל עומד, כי הפעולה עמדה ולא יצאה, לכך נאמר לשון פעל עומד, שהפעל לא היה יוצא לאחר להיות נאבד, לכך כתב לשון פועל עומד. (עכ"ל המהר"ל).

נגד הטענה כאילו חז"ל לא דייקו בלשון הכתוב, משיב המהר"ל כי הראב"ע וסייעתו לא דייקו בלשון חז"ל! לא אמרו חז"ל כי לבן איבד את הכל, אשר ממנו היה משתמע שפירשו את "אבד" כיוצא במקום עומד. "ביקש לאבד — ולא איבד", הפעולה עמדה, ולא יצאה אל הפועל, ולכן בחר הכתוב בלשון "אבד" מבנין הקל. וראויים הדברים למי שאמרם!⁴⁸

אפשר לסכם את עיקר ביקורתו של המהר"ל נגד ראב"ע ודעימיה בלשונו הוא בפירושו לויקרא פרק י"ד (אות כ"ג) וזה לשונו: שהם⁴⁹ לא יביטו אל הענין, רק אל המלה ותבניתה, וימשיכו פירוש המלה בחבלי שוא אחר תמונת ודקדוק המלה, וכל זה לקיים הצורה והתבנית. ידמו לעצמם מי שלא פירש כך, לא ידע בדקדוק הלשון כמו שידעו (עכ"ל). ובבאר הגולה, הבאר השלישית כתב המהר"ל: זהו דרך המדקדקים, כי לא יביטו רק אל תמונת המלה, אל המשקל ואל צורתה ותבניתה ... מבלתי ששימו לב פירוש המלה כלל, ואז ימשכו הענין אל המלה אף בדרך רחוק. ואין זה דרך חכמים, רק הם הביטו אל פירוש המלה וענינה (עכ"ל).

יש פשט הלשון ויש פשט הענין, הוא פשוטו של מקרא. את המלה בתוך הטכסט יש להבין על פי המסגרת [בלעז: הקונטקסט] שלה. ויפה באר זאת המהר"ל עצמו בסוגית (בראשית ט, כב) "וירא חם אבי כנען את ערות אביו", שחז"ל פירשו או סרסו או רבעו. ואמנם נשאלת השאלה, מדוע ראו חז"ל להוציא את פירוש המלה "וירא" ממשמעה המקובל ככל התנ"ך (או כראיה ממש או כהבנה) וליחס לה משמעות של פעולה של עשיה מסוימת. על זה משיב: דאין לומר כמשמעה — שראה ערותו, דהא כתיב בקרא (פסוק כד) "את אשר עשה לו בנו הקטן" (עכ"ל). הרי שבעוד פשט המלה (טכסט) הוא ראייה, הרי פשט הענין [בלעז: קונטקסט] הוא עשיה!⁵⁰

47. בזה סיים המהר"ל את החלק ההגנתי [בלעז: האפולוגטי] בדבריו, ועובר עתה להציע כי פירוש חז"ל

שביקש לאבד — ולא איבד, הוא הוא משום שהם בעצמם הבינו כי "אבד" הוא פועל עומד! !

48. אמנם מוסיף המהר"ל להתקיף את פירוש ראב"ע מן ההיבטים האחרים שבפירושו, כגון שיעקב נקרא "ארמי" וכדו'. אבל אין זה מענינו של פרק זה, לכן נפנה את המעיין אל דבריו הן בגור אריה והן בספרו גבורות ה'.

49. כלומר, בעלי הדקדוק הפורמאלי, כמו ראב"ע ורד"ק.

50. ועוד מוסיף על המהר"ל בעל באר יצחק אשר העיר כי הכתוב מעיד כי "ויקץ נח משנתו וידע". אם חם רק הסתכל עליו כאשר שכב בשכרותו, כיצד יכול היה לדעת זאת כאשר הקיץ?! הרי שוב ההבדל בין פשט המלה ובין פשט הענין, הלא הוא פשוטו של מקרא. לשיטה של חז"ל שחם סירס את נח, יש חזיון נפלא מעומק פשוטו של מקרא בהמשך הפרק. בסוף פרק ט (פסוקים כח-כט) כתוב: "ויחי נח אחר המבול שלוש מאות שנה וחמשים שנה, ויהיו כל ימי נח תשע מאות שנה וחמשים שנה וימת". ראו נא דבר פלא! אצל נח, ורק אצל נח מכל הדורות מאדם עד נח (פרק ה) לא כתוב "ויולד בנים ובנות" — והלא דבר הוא! זאת ועוד! מיד אחרי כן (פרק י"ד פסוק א) מצינו ביטוי יחידני: "ואלה תולדות בני נח שם חם ויפת, ויולדו להם בנים אחר המבול". משמע.

5. "שלח נא ביד תשלח".

אבחנה זו של המהר"ל בין משמעויות שונות בתוך הפועל עצמו, מביאה אותנו לדוגמה נוספת של מלאכת מחשבתו. אם לא הרי מה שעלה בלבו של האדם לעשות לעומת מה שעשה, וזה מתבטא בצורה הדקדוקית של כתיבת הדברים, מראה לנו המהר"ל שלא הרי סגנון הכתיבה של מה שעלה בלבו של הקב"ה, לעומת מה שגזר לעשות. גם כאן מתבטא ההבדל בדרך כתיבת הדברים בכתוב, וכתוצאה מכך באופן הבנתם המיוחדת של תז"ל את הכתוב. בחומש במדבר (כ, יב) בענין חטא מריבה, נאמר: ... "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם". ומפרש רש"י בד"ה יען לא האמנתם: גלה הכתוב שאלולי חטא זה בלבד היו נכנסים לארץ, כדי שלא יאמרו עליהם כעון שאר דור המדבר שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ כך היה עון משה ואהרן ... דברי רש"י אלה לכאורה אינם עולים בקנה אחד עם הנאמר בכמה מקומות אחרים, מהם משתמע כי מאז ומתמיד ידע משה רבינו כי אין סופו להיכנס לארץ. גם כאן בולט ההבדל בין הר"א מזרחי מחד ורבינו המהר"ל מאידך. וז"ל הרא"ם: ... וא"ת, והלא גם בזולת התטא הזה לא היה נכנס לארץ, שכבר נגזר עליו (שמות ו, ב) "עתה תראה (אשר אעשה לפרעה)" — ולא העשוי למלחמת שלושים ואחד מלכים כשאביאם לארץ, כדפרש"י. ואעפ"י שי"ל שאעפ"י שנגזר עליו שלא לראות מלחמת שלושים ואחד מלכים, לא נגזר שלא יכנס לארץ, שאפשר שיכנס וימות בטרם מלחמת השלושים ואחד מלכים, מ"מ קשיא מההיא דשמות רבה (ה, כג) שאמרו: "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" — במלחמת פרעה אתה רואה, ואין אתה רואה במלחמת שלושים ואחד מלכים שיעשה בהם נקמה יהושע תלמידך. מכאן אתה לומד שנטל משה עכשיו את הדין שלא יכנס לארץ (עכ"ל המדרש). י"ל דמיירי בכיבוש הארץ, כאילו אמר שלא יכנס עמהם בכבוש הארץ. אבל ממה שכתב רש"י גבי (שמות ד, יג) "שלח נא ביד תשלח" — ביד אחר שתוצה לשלות, שאני אין סופי להכניסם לארץ (עכ"ל), לא קשיא, דאיכא למימר שהשם הודיעו בנבואתו שלא יכניסם הוא לארץ כמו דבר ומנהיג, והיה סבור שלפחות יכנס עמהם כשאר העם. (עכ"ל).

לדעת הרא"ם, כבר בתחילת שליחותו של משה ("שלח נא ביד תשלח") היה ברור לו כי לא יכניס את ישראל לארץ ישראל⁵¹. על אי כניסתו בתפקיד זה כמנהיג נמסר לו בעונש של "עתה תראה"⁵². לכן עדיין בשיחתו עם חותנו⁵³ הוא רואה את עצמו כמועמד לכניסה

אפוא, שרק להם נולדו, לעומת לאביהם שלא נולד אחר המבול (ולכן לא "ויוולידו בנים ובנות"). מפי תלמידה חכמה שמעתי.

[על פי דרכנו (עיין פרקי מבוא פרק 1), ענינו בזה על שאלת "הכיצד". עתה שנהיר לנו כיצד הבינו חז"ל את הענין כפי שהבינו, עלינו להפנות את מבטנו אל הקב"ה, ולשאל אותו מדוע כתב "ראה" כאשר הכוונה לעשייה? ועיין בזה בפירושו רבינו בחיי לשמות כא, כו"כ בקשר שבין יציאה מעבדות של עבד כנעני בשן ("ויגד") ועין ("וירא"), ובין עצם התהוות אדם כעבד כנעני על ידי "ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו"!]

51. ואמנם סתם הרא"ם ולא פירש מדוע כך היה צריך להיות, עוד טרם נפגש משה עם העם, ועוד טרם הראו בני ישראל את כוחם ודרגתם ביציאת מצרים.

52. ותמוה לפי הרא"ם מדוע מודיעים למשה על עונשו אחרי שהוא כבר יודע על כך, כנראה שלא במסגרת עונש אלא כקביעה עומדת ומובנת מאליה!

53. במדבר י, כט "נוסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אותנו אתו לכם".

לא"י כאדם פרטי, וכניסה זו כאדם פרטי היא אשר נשללה ממנו כעונש על חטא מי מריבה⁵⁴.

אבחנות אלה של הרא"ם בין תקופות שונות ובין חטאים שונים, אינן תופסות כל מקום אצל המהר"ל, המתמודד עם הסתירות שבכתובים השונים בהתאם לתפיסתו את הדרגות השונות של נבואות ה' וגזירותיו. דרגות אלה משתקפות יפה בכתובים עצמם למי שמבין את השפה כלשון הקודש, דהיינו כלי המבטא את מחשבת הקב"ה. וז"ל המהר"ל בפרשת חוקת שם: מכאן משמע שחטא משה היה שנגזר עליו שלא יביא אותם לארץ בשביל מי מריבה, ואילו בפרשת שמות משמע בשביל שאמר (שמות ה, כג) "ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך וכו'" נגזר עליו שלא יבא לארץ, כדפירש רש"י שם. ונראה דודאי במה שאמר לו הקב"ה (שם ו, א) "עתה תראה" — ולא העשוי לשלושים ואחד מלכים, לא נשמע אלא מכוח דיוק, שכך אמר: את זה תראה, אבל לא אחד ושלושים מלכים. אבל לא קאמר⁵⁵ שלא תראה, דאם כן הוי גזירה גמורה, שכל דבר שאינו יוצא מפי ה' אינו גזירה⁵⁶. ושלושה דברים הם: (א) האחד קודם הגזירה (ב) גזירה בלא שבועה (ג) דין שיש עמו שבועה. (א) קודם גזר דין, קודם שגזר הקב"ה שכך יהיה, אלא שכך הוא רוצה לעשות, והוא הנקרא "עלה במחשבה", ואין צריך כל כך תפילה וזכות גדולה שתתבטל. (ב) אבל כשנגזרה, אי אפשר שתתבטל אלא על ידי תפילה וצעקה גדולה וזכות גדולה. (ג) ואחר גזר דין שיש עמו שבועה אין מועיל לא תפילה ולא צעקה. ופשוט הוא זה החילוק. ותמצא כגון אלו החלוקים כמו באדם, לפעמים יחשוב לעשות דבר, וכאשר הוא גומר לעשות, אז הוא מוציא את הדבר בפה, ולפעמים הוא נשבע שיעשה דבר פלוני או ענין פלוני. כן כביכול למעלה: עלה במחשבה קודם שגזר, ואחר שגזר, וגזר דין שיש עמו שבועה⁵⁷.

[וממשיך המהר"ל] —

ואל יקשה לך שרש"י פירש בפרשת שמות "שלח נא ביד תשלח" — עם אותו שאתה תשלח להכניסם לארץ, אני אין סופי להכניסם לארץ, ובפרשת בשלח פירש רש"י (טו, כג) "תביאמו ותטעמו" — נתנבא הוא שלא יכניסם לארץ ויביאם אחר לארץ. ובפרשת בהעלותך פירש רש"י על "נוסעים אנחנו" — שיתף משה את עצמו עמהם כסבור שיכנס לארץ שעדיין

54. לפי זה מדויק הכתוב דברים א, לו "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם". אבל קשה דוקא מן הכתוב בחטא מי מריבה (במדבר, כ, יב) "לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם!" במסגרת הלימוד בפרק זה, בשיטת המהר"ל בפשוטו של מקרא, אין זה מענינו לעסוק בכל ההיבטים של אי כניסת משה לארץ ישראל. אנו עוסקים אך ורק בשיטת המהר"ל כפי שהיא מתבטאת בפשוטו של מקרא. ועיין במדור ב פרקים 5, 6 שם הרחבנו את הדיבור בשיטת המהר"ל.

55. הקב"ה בצורה מפורשת.

56. תפיסת המהר"ל כאן דומה מאוד למושג של לאו הבא מכלל עשה. גם כאן הקב"ה "גוזר" את מצוותיו; יש והציווי בא בצורת לאו מוחלט, ויש שהוא נלמד מלשון העשה, בבחינת "דברי תורה נדרשים מכלל הן אתה שומע לאו". ברור כי יש הבדל בין לאו הנאמר במפורש, ובין לאו הבא מכלל עשה (אין בו מלקות וכו'). פחותה העוצמה של השני מן הראשון, ודבר זה מתבטא בהלכה ובעונשים. כן נאמר אנן בגזירותיו הפרטיות של הקב"ה (כגון זו על משה רבינו כאן) — גזירה הנלמדת מכוח עשה, פחותה בעוצמתה מזו הנאמרת בצורה מפורשת כלאו. סדנא דתורה חד הוא!

57. כל זה עולה בקנה אחד עם משנתנו על סגנון הכתוב — עיין מדור ב בהרחבה.

לא נגזרה הגזירה, לא יקשה לך אהדדי. שכל זמן שהיה משה רבינו עליו השלום מדבר בנבואה, אז היה מתנבא שלא יבא לארץ, כי כך ראה בנבואה אע"פ שעדיין לא חטא, מכל מקום ראה בנבואה מה שיהיה לעתיד. ולפיכך נתנבא שלא יביאם לארץ. ומכל מקום חשב שהגזירה תתבטל בתשובה ובתפילה ובצעקה. ולפיכך בפרשת בהעלותך שהיה הדיבור רק ליתרו, היה משתף עצמו עמם, לפי שהיה סבור שתתבטל הגזירה ויכנס לארץ. ומכל מקום כאשר ידבר בנבואה היה צריך לדבר כאשר הנבואה נותנת הדין מה שהיה. והיה מדבר שלא יביאם לארץ, שהרי כך היה בנבואה עליו. ובמריבה נגזרה גזירה עליו כמו שפרש"י⁵⁸ (עכ"ל). אם לתרגם את המהר"ל לשפת ימינו ניתן לומר: הנבואה משודרת כל העת בתדר מיוחד אל מכשירי הקשר הנמצאים אצל נביאיו נאמני ביתו של הקב"ה. ברור, איפוא, כי כל אימת שעולה הנביא על גל השידור, הוא קולט על פי ההודעה המשודרת. נכון שיש לו — וגם לאחרים — הזדמנות לשנות את הנתון הזה על ידי טיפול ניאות (תפילה וכדומה), אבל כל עוד לא נעשה הדבר, ההודעה המשודרת מחייבת את המאזין במקלט הקשר. במקרים של "שלח נא ביד תשלח", "עתה תראה", "תביאנו ותטעמו", היה משה במצב של נבואה, ולכן הנבואה המשודרת מחייבת. רק "בנוסעים אנחנו" הוריד משה את האזניות, בהיותו בשיחה לא נבואית עם חותנו.

6. "ויקח מאבני המקום".

מחשבת השפה, כאמור, היא היסוד להבנת דקדוק הלשון. ניתן יהיה לזכות להבין את דברי חז"ל אם קודם כל נזכה לרדת לעומק מחשבת שפת הקודש. כל עוד נזהה את ה"פשוט" עם הפירוש לפי כללי הדקדוק הפורמאלי, לא זו בלבד שאין אנו זוכים להבין את פירושי חז"ל, אלא אנו "נוהגים בתורה הפקר" (!). ידועה דרשת חז"ל אודות המריבה שהיתה בין האבנים ששם יעקב אבינו מראשותיו עד שכולן התאחדו ונעשו אבן אחת⁵⁹. את הבסיס לדרשה זו נימק רש"י (בראשית כח, יא) ד"ה וישם מראשותיו: עשאן כמין מרזב סביב

1234567 תחילה

58. ד"ה לכן לא תביאו: בשבועה, כמו (שמואל-א, ג, יד) "לכן נשבעתי לבית עלי", נשבע בקפיצה שלא ירבו בתפילה על כך, עכ"ל. הרי שחטא מי מריבה הוסיף את מרכיב השבועה לנבואה, שהיתה כבר קיימת מאז. דברי המהר"ל כאן תואמים את דבריו בענין הנבואה בכלל, כנתון במישור ההיסטורי. עיין, למשל, בראשית וישלח לב, ח ד"ה שמא ייהרג ... "נבואה שהיא תולה הדבר בעצמו (הקב"ה) לא בשום (אדם) מקבל, רק בענין עצמו שכך יהיה".

59. אין זה מענייננו כאן לתת את הסברו של המהר"ל (או כל הסבר אחר) לתוכן דברי חז"ל תמוהים אלה. כל מאמר חז"ל דורש לימוד בשני מישורים: (א) כיצד דרשו חז"ל את אשר למדו מתוך הכתוב שהם מסתמכים עליו. (ב) מה ביקשו חז"ל לומר במדרשם, האם לפרש את המדרש "כפשוטו" ("אדם הראשון היה מסוף העולם ועד סופו" — ממש?!) או שהפירוש "המדרשי" של המדרש (כלומר, האידיאה שבו) הוא פשוטו! דוקא המהר"ל עסק בשני היבטים אלה של לימוד מדרשי חז"ל, וידיו רב לו בשניהם גם יחד. בעוד בספרו "באר הגולה" הוא עוסק הרכה בהיבט השני (להסיר לזות שפתיים מדברי חז"ל), הרי במאמרנו זה באנו לברר את דרכו המיוחדת והייחודית בהיבט הראשון — אופן ודרך לימוד חז"ל את הכתוב "בפשוט", כלומר שלא באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. שיטתו המיוחדת בתחום זה באה לידי ביטוי דוקא בפירושו גור אריה לרש"י עה"ת, כאשר דברי רש"י מעוגנים בדברי חז"ל. לא פעם יש תחושה והרגשה שהמהר"ל 'ניצל' את ההזדמנות של פירוש רש"י. כדי לומר את דבריו בהבנת דברי חז"ל.

לראשו, שהיה ירא מפני חיות רעות. התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת "עלי יניח צדיק את ראשו" וזאת אומרת "עלי יניח". מיד עשאן הקב"ה אבן אחת, וזהו שנאמר "ויקח את האבן אשר שם מראשותיו". ומקורו בחולין צא, ב: כתיב "ויקח מאבני המקום" וכתיב "ויקח את האבן"! א"ר יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחת ואחת אומרת "עלי יניח צדיק זה ראשו". תנא וכולן נבלעו באחד, עכ"ל. במקרה דנן, לא רק ראב"ע פירש לפי פשוטו, ללא כל צורך במדרש חז"ל⁶⁰, אלא אף בעלי התוספות הכירו בכך כי גם כשהמדרש יידרש, עדיין הפשט ייפשט⁶¹.

והנה רבינו המהר"ל, נאמן לשיטתו כי המדרש הוא מוכרח ולא רק אפשרי, תוקף בחריפות את אלה המפרשים כי "מאבני המקום" — אחת מאבני המקום. וזה לשונו: ויש מפרשים, מאי "מאבני המקום" — אחת מאבני המקום. ואלו האנשים מצאו תורה של הפקר לפרש בה כרצונם. כי אף הדיוט אינו מדבר כדברים האלה, דמאתר שלא לקח רק (=אלא) אבן אחת, לא הוי ליה למכתב רק 'ויקח אבן'⁶². כי אחר שלקח אבן יחידה, מה לו לכתוב ולשתף אותו עם שאר אבני המקום לכתוב "מאבני". אבל אם רבים לקח מרבים שייך בו "אבני המקום", כי לקח מקצת⁶³ אבנים. כי רבים מרבים הם "מאבני המקום", אבל אבן יחידה אין זה מקצת, (עכ"ל). השכיל המהר"ל לראות כי אם באחת מדובר אסור היה לכתוב "מאבני", כי בלשון "מאבני" הוא מיחס את היחיד אל הכלל, והרי במה הוא יחיד אם לא בזה שהוא נבדל מן הכלל?! האחד הוא גם יחיד, כי רק בזה הוא אינו מתיחס אל כלל כל שהוא, וניתן לכנות אותו בשם אחד! ואחרי טענתו העקרונית בדבר ההבדל בין אחד ובין רבים, עובר המהר"ל להתקפה נגד "רודפי הפשט" וז"ל: ודבר זה ברור למשכיל, רק מפני שרדפו אחר פשט הכתוב נהגו בתורה הפקר ... הוכרחנו לכתוב דברים אלה להראות לאנשים עורי לב, אשר שמים דברים אשר הם כבשונו של עולם לדברי תוהו, כאילו אין בהם ממש, ודבריהם אשר הם תפל בלי טעם וריח לדברים אשר הם ברומו של עולם ... (עכ"ל).

60. "מאבני המקום" — טעמו, אחת מאבני המקום.

61. חולין צא, ב ד"ה כחוב ויקח את האבן: לפי פשוטו יש לפרש שלקח אבן אחת מאבני המקום.

62. ואמנם הרא"ם העיר כי בפרשת בשלח כתוב "ויקחו אבן וישימו תחתיו", ולא נאמר "ויקחו מאבני

המקום וישימו תחתיו"! הערה זו אמנם נותנת הצדקה מסוימת לדרשת חז"ל אצלנו, אבל עדיין

לשלב מוכרח לא הגיע. רבינו טוען, כפי שייראה מיד, כי אילו היה מדובר רק על אבן אחת בלבד,

אסור היה על פי מחשבת השפה לכתוב "מאבני המקום" אודות אותה אבן.

63. כלומר יותר מאחת.