

היבטים הינוכיים-ערכיים בפירוש "הכתב והקבלה" על התורה

לאה רות ריפל

שלמי תודה לרב יהודה קופרמן אֶשֶׁר פתח בפני אֹהֵר לפרשנותו
שֶׁל צֶעַל "הכתב והקבלה" לחורה צהותי חלמידה במכללה

מבוא

רבי יעקב צבי מקלנבורג (1785–1865), בעל פירוש "הכתב והקבלה" על התורה, חי באירופה בתקופת ההשכלה ובראשית התפתחותה של התנועה הרפורמית. פירושו לתורה, שבו נעיין במאמר זה, הנו הפירוש השלם הראשון על התורה אשר נכתב על מנת להתמודד עם הגישה הרפורמית.¹

במסגרת המאמר נעיין בפירושו של בעל "הכתב והקבלה" לאור התקופה שבה הוא נכתב ולאור התמורות אשר התחוללו בה.² הבנת הרקע ההיסטורי שבו נכתב פירושו תהווה נדבך בעל משמעות להבנת הפירוש ומגמתו. במהלך העיון בפירושו ננסה להוכיח כי מעבר למגמה המוצהרת של הרי"צ מקלנבורג (להלן: הרי"צ) משולבות בפירושו מגמות הינוכיות-ערכיות כלליות יותר. סקירה כללית של פירושו של הרי"צ על רקע פירושים אחרים בני אותה תקופה נמצאת אצל מ' גרוס,³ וכן באופן נרחב יותר אצל הרב י' קופרמן.⁴ כמו כן בחן י' האריס את פירושו של הרי"צ לאור סוגיות היסטוריות העוסקות במקורם של דברי חז"ל.⁵ י' ברויאר בחן פירוש זה לאור הקשר בין ההשכלה בגרמניה במאה ה-18 לבין עלייתה של האורתודוקסיה הגרמנית.⁶ מ' דל עמדה בהרחבה על הפולמוס הפנים-יהודי שעמד ברקע פירושו של בעל "הכתב

1 ראה סקירה על הפרשנות לתורה שנכתבה במאה ה-19 במאמרו של מ' גרוס, "דרכי פרשנות לתורה במאה הי"ט לאור הפולמוס הפנים-דתי של התקופה", מיום מדליו – שנתון המכללה האקדמית למורים ע"ש רא"מ ליפשיץ, 13 (תשס"ב), עמ' 107–138.

2 א' טויטו, "בין פשט לדרש – עיון במושגתו הפרשנית של המלבי"ם", דעות, מח (תש"ם), עמ' 193. על פי דבריו של פרופ' אלעזר טויטו, על מחקר הפרשנות היהודית של המקרא להתחקות אחר הרקע ההיסטורי שבו נכתב הפירוש, זאת על מנת להבין את טיב הסוגיות אשר בעניינן קבע הפרשן עמדה בפירושו.

3 גרוס (לעיל, הערה 1).

4 הרב י' קופרמן, מבואות לפרשנות האחרונים, ירושלים תשנ"ב.

5 J. Harris, *How Do We Know This*, Albany 1995

6 E. Breuer, "Between Haskalah and Orthodoxy: The Writings of R. Jacob Zvi Meklenburg", *HUCA*, 66 (1995), pp. 259–287.

והקבלה⁷. במסגרת עבודתה היא אף התייחסה לפירושים מספר שבהם הרי"צ משלב היגדים חינוכיים-ערכיים, אולם היגדים אלו מובאים אגב הפירוש המרכזי לפסוק. אנו נעיין בחמישה פירושים שבהם חרג הפרשן מן המגמה המרכזית אשר הציב בהקדמה לפירושו, ונסה לעמוד על פשר הריגה זו.⁸

הרקע ההיסטורי לפירושו של בעל "הכתב והקבלה"

בשלהי המאה ה-18 החלו לנשב באירופה רוחות חדשות. במהלך תקופה זו אשר אופיינה בפריצת דרך מחשבתית התפתחה תנועת ההשכלה. תנועה זו הציבה את נאורות האדם בקדמת הבמה ופיתחה יסודות משמעותיים רבים, כגון שוויון בין בני האדם, חופש דיבור וסובלנות. לתנועת ההשכלה הייתה השפעה מכרעת על יהדות אירופה של אותם ימים, השפעה אשר הובילה להיווצרותם של זרמים חדשים ביהדות, ובראשם הרפורמה, ולעומתה האורתודוקסיה אשר קמה בתגובה לרפורמה.⁹

רוחות השוויון אשר קיבלו את אופיין הרשמי בדמות האמנציפציה יצרו מתח בין רצון היהודים להשתלב בחברה האירופאית לבין רצונם לדבוק במסורת היהודית. בקרב יהודי מערב אירופה החלה מגמת התרחקות מן המסורת, תוך התערות בחברה הנוצרית הסובבת.

תפיסת תנועת ההשכלה אשר העמידה את שכלו של האדם במרכז מצאה את מקומה בקרב יהודים אשר ביקשו, בהשפעתה, לנתח ולאמוד את התורה ואת המצוות שבה באומדנים רציונליים אנושיים. תפיסה זו הובילה אף להתרחקותם של יהודים מן המסורת הרבנית, מתוך סברה שההכרעה בסוגיות הלכתיות ופרשניות היא הכרעה רציונלית ועל כן אין היא נחלתם הבלעדית של הרבנים. הסמכות הרבנית נחלשה, ומעמדו של אורח החיים המסורתי התערער. קיומו של אורח חיים דתי לא נותר עוד נחלת הכלל, וחדל להיות מובן מאליו. מספרם של היהודים אשר חדלו לשמור תורה ומצוות הלך וגדל.

בסוף המאה ה-18 החלו להישמע קולות בדבר הצורך לעריכת שינויים ביהדות המסורתית. שני פולמוסים פומביים בסוגיה זו התקיימו בראשית המאה ה-19, ואלו אילצו את הרבנות האורתודוקסית לנקוט עמדה כלפי אותם "מתקני הדת".

הפולמוס הראשון מבין השניים, אשר התקיים בשנת 1819, נסוב סביב הקמת היכל תפילה רפורמי בעיר המבורג אשר בגרמניה. מקימי היכל זה ביקשו לשנות את לשון התפילה מעברית לגרמנית, לערוך שינויים בנוסח התפילה ולכלול בתפילת השבת נגינה על עוגב שבו ננגן גוי. הקמת היכל התפילה הרפורמי במבורג היוותה נקודת מפנה. לא דובר עוד על יחידים אשר חדלו לקיים מצוות, אלא על קבוצה מגובשת אשר ביקשה לשנות את דפוסי הפולחן הציבוריים

7 מ' דל, "פרשנות אורתודוקסית לתורה בעידן של תמורות – הפולמוס בפירושיהם של רי"צ מקלנבורג ומלבי"ם", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ח.

8 קיימים הבדלים בין ההקדמות לפירוש במהדורות השונות. במאמר זה הסתמכתי על פירוש "הכתב והקבלה על התורה", הוצאת "עם עולם", ירושלים תשכ"ט. הוצאה זו היא העתק של המהדורה הרביעית לפירוש אשר יצא לאור בשנת 1880, חמש עשרה שנה לאחר פטירתו של הרי"צ מקלנבורג.

9 מ' מיכאל, תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, ב, ירושלים 1997.

ואף התיימרה, בלשונו של פרופ' יעקב כץ, "להיות עדה יהודית לא פחות מאשר עדת המחזיקים בישנות".¹⁰ נקודת מפנה זו נתנה את אותותיה ביחסה של ההנהגה האורתודוקסית כלפי "מתקני הדת". ההנהגה הרבנית התחבטה בדבר אופן התגובה ההולם להקמת היכל התפילה הרפורמי. חברי בית הדין בהמבורג פנו לרבני קהילות אירופה בדבר הקמת היכל, אך לא היו בידי ההנהגה הרבנית האמצעים לכופף את "מתקני הדת" להדול ממעשיהם או להדירים מקרב הקהילה.

הפולמוס המשמעותי השני התקיים בשנת 1844. בשנה זו התקיימה בעיר בראונשווייג התכנסות של רבני הקהילה הרפורמית. בכינוס זה דנו הרבנים הרפורמים בין השאר בשינוי התפילה על מנת להקנות לה צביון מודרני יותר, ובהתרת נישואי תערובת, זאת בתנאי שחינוך הילדים יהיה חינוך יהודי. באספה זו השתתפו אמנם רק עשרים ושבעה איש, אך הפרוטוקולים אשר התפרסמו עם סיומה של האספה עוררו הד רב. לצד פרסום הפרוטוקולים הודיעו חברי האספה כי בכוונתם לערוך כינוס דומה בשנה שלאחר מכן. כוונתם של הרבנים הרפורמים לכוון מוסד רבני רפורמי בעל השפעה ציבורית עוררה חששות גדולים בקרב ההנהגה האורתודוקסית. ההנהגה האורתודוקסית אמנם פרסמה גילויי דעת בגנות כינוס הרבנים הרפורמי, אך למעשה היא הייתה חסרת אונים נוכח התגברות הרפורמה.¹¹

עם זאת, ההתמודדות עם הרפורמה קיבלה ביטוי חדש בדמות פרשנות חדשה לתורה אשר נכתבה מתוך מגמה להציב תמונת נגד לרפורמה.¹² בפרשנות לתורה שנכתבה בתקופה זו ניתן למצוא ביטוי להתמודדות עם הפולמוס הפנים-דתי, אף אם התמודדות זו לא הייתה מגמתם המוצהרת של כלל הפרשנים בני התקופה. יותר משרצתה פרשנות התורה במאה ה-19 לבאר את התורה, ביקשה להנחיל השקפת עולם תורנית בדבר הסוגיות האקטואליות שהעסיקו את החברה היהודית של אותם הימים.¹³

מבין הפירושים לתורה בני התקופה ניתן למנות את פירושיהם של הר"צ מקלנבורג ("הכתב והקבלה"), הרב מאיר ליבוש ווייסר (המלבי"ם), שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), הרב שמשון רפאל הירש, הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב, "העמק דבר"), הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ("משך חכמה") והרב דוד צבי הופמן.¹⁴ פרשנים אלו אמנם נבדלו זה מזה בסגנונם ובדרכם הפרשנית, אך בכלם ניתן למצוא ביטוי לפולמוס הפנים-דתי בן התקופה. פרשנותם שימשה כלי אינדיאולוגי לשכנוע בצדקת הדרך האורתודוקסית ולשלילת הדעות הסוטות ממנה.

משפחה הנאמנות למסורת לנחלת המיעוט נזקק מיעוט זה לתמיכה, אינטלקטואלית ורוחנית

10 י' כץ, "פולמוס ה'היכל' בהמבורג ואסיפת בראונשווייג – אבני דרך בהתהוות האורתודוקסיה", ההלכה במיצר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 52.

11 הר"צ מקלנבורג נמנה עם 116 הרבנים האורתודוקסים אשר חתמו על כרוזי האזהרה כנגד אספת התנועה הרפורמית. ראה מ' מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, ירושלים 1989, עמ' 160.

12 השימוש בפרשנות ככלי תגובה למאורעות אקטואליים אינו ייחודי לתקופה זו. כבר רס"ג, במאה ה-10, השתמש בפירושו לפולמוס עם הקראים. כמו כן, פירושיהם של רש"י ורשב"ם מושפעים מן הפולמוס היהודי-נוצרי. ראה: ח' בן שמואי, "יצירתו הפרשנית וההגותית של רס"ג: מפעלו של מנהיג", פעמים, 54 (חורף תשנ"ג), עמ' 63-81; א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים 2001, עמ' 26-27.

13 גרוס (לעיל, הערה 1), עמ' 114.

14 הארים (לעיל, הערה 5), עמ' 211-220; גרוס, שם, עמ' 107.

כאחת, בעצם נאמנותו למורשת אבותיו.¹⁵

רבי יעקב צבי מקלנבורג ומגמתו העיקרית של פירושו על התורה

רבי יעקב צבי מקלנבורג, המכונה "בעל הכתב והקבלה", נולד בשנת 1785 בעיר אינובצלב אשר בפולין.¹⁶ העיר אינובצלב נכללה בשטחה של פולין, ובשנת 1793 היא עברה לידי פרוסיה. הרי"צ היה תלמידו של רבי עקיבא איגר, ובראשית דרכו היה סוחר מאחר שלא רצה להתפרנס מן הרבנות.¹⁷ משלא הצליח להתפרנס כראוי נענה הרי"צ להצעה לשמש כרבה של העיר קניגסבורג אשר בפרוסיה המזרחית. הרי"צ כיהן כרבה של העיר החל משנת 1831 ועד לשנת 1865, שנת פטירתו. העיר קניגסבורג הייתה מרכז מסחרי בחלקה הצפון-מזרחי של הקיסרות הגרמנית. קרבתה הגאוגרפית לרוסיה הפכה אותה למרכז כלכלי חשוב, ונמל קניגסבורג ששכן על חוף הים הבלטי היווה כוח משיכה רב לרבים, בהם גם יהודים. בדומה לעיר ברלין היוותה העיר קניגסבורג מרכז השכלה. רבים מתושביה היהודים דמו לנוצרים בלשונם ובלבושם, ורבו בה יהודים אשר המירו את דתם.¹⁸

פירושו של בעל "הכתב והקבלה" לתורה הודפס במהדורות מספר, והראשונה שבהן יצאה לאור בשנת 1839. הרי"צ היה הראשון שכתב פירוש שלם על התורה במגמה להתמודד עם שאלת המחויבות למסורת ההלכתית ולתורה שבעל פה, שאלה שהתעוררה ביתר שאת באותם הימים לאור התפתחותה של תנועת הרפורמה.¹⁹ לשם מגמה זו ביקש בעל "הכתב והקבלה" להוכיח בפירושו כי מצוות התורה שבעל פה מעוגנות בתורה שבכתב. מגמה זו באה לידי ביטוי בשמו המלא של הפירוש, "הכתב והקבלה – ביאור על חמישה חומשי תורה המפרש את המקראות על דרך הפשט לאחדם עם התורה שבעל פה". מגמה זו מנוסחת בבירור על ידי "בעל הכתב והקבלה" עצמו ב"מאמר התורה", מאמר המהווה מעין מבוא לפירושו. הרי"צ כותב: "ויהיה הכתב והקבלה לאחדים בידי אנשי ברית... ומה לו לגוף הכתב בלא נשמת הקבלה".²⁰ דברים אלו משקפים את מגמת הפירוש להראות כי למסורת הפרשנית שהועברה בקבלה בתורה שבעל פה יש אחיזה במבנה הלשוני של פשט הכתובים, וכי בקריאה נכונה של התורה נמצא את כל החלכות הידועות לנו.²¹

15 'י כין, "האורתודוקסיה כתגובה ליציאה מן הגטו ולתנועת הרפורמה", ההלכה כמייצר (לעיל, הערה 10), ובמיוחד עמ' 20.

16 לעיר הולדתו של בעל "הכתב והקבלה" היו שמות מספר, כפי שעולה מפירושו לשמות כ, ח שבו הוא מציין את עיר הולדתו בשם לעסלא. ד' דרוק עומד על כך במאמרו "הגאון רבי יעקב צבי מקלנבורג", חורב, ד (1937).

17 הרב 'י קופרמן, מבואות לפרשנות האחרונים (לעיל, הערה 4), עמ' ב; ח"י רבינוביץ, 'ר' יעקב צבי מקלנבורג למלאות מאה שנה לפטירתו", סיני, נז (תשכ"ח), עמ' סח-עה; T. Preschel, "Meklenburg, Jacob", *Zvi*, *Encyclopedia Judaica*, 11, Jerusalem 1972, pp. 1271-1272.

18 מ' מאיר (עורך), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, ב, ירושלים 2000, וכן ע' שוחט, עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים 1960, ובמיוחד עמ' 70, 92.

19 ראה לעיל, הערה 1, וכן הארים (לעיל, הערה 5), עמ' 212.

20 ראה לעיל, הערה 8.

21 הארים, שם, עמ' 214.

בהערותיו ל"מאמר התורה" הרי"צ מדגיש שלשון המקרא היא המאפשרת את הפירושים השונים הנלמדים על ידי חז"ל לפשט הכתובים, ובכך ייחודה. דוגמה מובהקת למגמתו של בעל "הכתב והקבלה" ניתן למצוא בפירושו לכתוב בספר שמות, "עין תחת עין":²² "ולזה מן החיוב עלינו ההשתדלות לבאר את לשון המקרא בדרך שיובן בו עונש הממון כפי האמת". הרי"צ מבקש להוכיח כי הוראת המילה "תחת" מגלמת בתוכה את מסורת חז"ל שעל פיה אין להוציא את העין ממש אלא על המזיק לשלם שווה כסף לניזוק. בדרך זו "לשון המקרא מבואר בדרך הפשט מוסכם עם קבלת רבותינו".

דוגמה נוספת למגמה זו של הרי"צ אנו מוצאים בפירושו לפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו".²³ גם בפירוש זה הוא מצהיר על מגמת פירושו: "וחל עלינו חובת ההשתדלות להבין בלשון עצמו ענין האכילה". בפירושו הוא מוכיח שההוראה הלשונית של הכתוב כוללת בתוכה את מסורת חז"ל, דהיינו שהאיסור "לא תבשל" האמור בכתוב כולל בתוכו גם את איסור האכילה, כפי שמבואר במסורת חז"ל.²⁴

פירושים אלו משקפים את מגמתו של הרי"צ להראות כי מסורת הפסיקה העולה מן התורה שבעל פה מעוגנת בתורה שבכתב, זאת כנגד טענתם של "מתקני הדת" אשר ביקשו להפריד בין השתיים.

לסברתו של בעל "הכתב והקבלה", מדרשי חז"ל אינם מהווים דרך פרשנות נוספת לפשט הכתובים אלא הם חלק ממסורת התורה שבעל פה אשר ניתנה בסיני. הוא מתייחס לעניין זה אף בסיומו של פירושו, שם הוא אומר: "כי התורה הכתובה והתורה המקובלת תאומות הנה ושתיהן צדקו יחדיו... כי בידי רועה אחד נאמן ביתך נתנו".²⁵ מסורת חז"ל, אליבא דרי"צ, היא היא אמת פשט הכתוב.

מגמת פירושו של בעל "הכתב והקבלה" להראות כי תורה שבכתב ותורה שבעל פה אחת הן מישתקפת אף בשניים ממכתביו.²⁶

במכתב שכתב בשנת 1856 לחותנו, ר' ברוך גאלוב, הרי"צ מתייחס לפירושו על התורה: "שמחני בדבריו להודיע שנתקבלו דברי הכתב והקבלה בעיני הבריות. מי ייתן ויושג מהם התכלית המכוון בהם, להשפיל גאון זדים, המתחכמים לפרוץ פרצות בגדר תורתנו הקדושה ולהגדיל התורה שבעל פה נגד פניהם עם התורה שבכתב".

במכתב שכתב בשנת 1857 לרבה של העיר גרידיץ, הרב אליהו גוטמאכער, הרי"צ מגדיר את מטרת פירושו על התורה: "לגדור פרצת המינות שגברה בעונינו, לדבר תועה על רבותינו חכמי התורה שבעל פה... מי יתן! וישתברו מלתעות המלעיגים, ושיני הרשעים האלה תקהינה, ותחזור עטרת לימוד התורה לישנה".²⁷

22 שמות כא, כד.

23 שמות כג, ט.

24 תלמוד בבלי, חולין קטו ע"ב.

25 פירוש "הכתב והקבלה" על התורה, חלק ב, עמ' צה.

26 נ' בן מנחם, "שתי אגרות רבי יעקב צבי מקלנבורג", סיני, סה (1969), עמ' שכז-שלב. מקורן של שתי האיגרות בספריית YU בניו יורק, מעוזונו של הרב ד"ר י"ל לויין.

27 שם, שם.

הרי"צ מתייחס בפירושו לתורה לסוגיות אקטואליות דתיות אשר העסיקו את בני הדור.²⁸ דוגמה לכך ניתן לראות בהתייחסותו הנרחבת למצוות ברית המילה, מצווה אשר היוותה מוקד לדיון בפולמוס הפנים-דתי בן התקופה,²⁹ וכן בהתייחסותו לנישואי התערובת אשר היוו אף הם מוקד לדיון, על רקע האיסור המופיע בתורה להינשא לשבעת העממים.³⁰ נראה כי בפירושו של בעל "הכתב והקבלה" למצוות טבילה במקווה הוא מתייחס לסוגיה נוספת אשר עלתה בפולמוס הפנים-דתי.³¹ בוועידת הרבנים הרפורמיים השנייה, אשר נערכה בעיר פרנקפורט, התירו חברי הוועידה טבילה במקווה של מים שאובים בשל חוסר הניקיון אשר שרר במקווה המקומי. יש בסיס לשער כי הכינוי המופיע בפירושו של הרי"צ, "והשתבשו בזה קלי דעת", מופנה אל אותם רבנים רפורמיים אשר סטו ממסורת הפסיקה. בפירושים אלו נוקט בעל "הכתב והקבלה" בלשון חינוכית, אך מאפיין חינוכי זה אינו עומד בפני עצמו אלא נלווה למגמה העיקרית העומדת בבסיס הפירוש.

היבטים חינוכיים-ערכיים בפירושו של בעל "הכתב והקבלה"

לצד המגמה המוצהרת בפירושו של בעל "הכתב והקבלה" שעליה עמדנו, להוכיח כי מצוות התורה שבעל פה מעוגנות בתורה שבכתב, קיים בפירושו רובד נוסף הנושא אופי חינוכי-ערכי. ניתן לראות בשני רבדים אלו שני פנים בהתמודדותו של בעל "הכתב והקבלה" עם הסערה אשר התחוללה בעולם היהודי הדתי בתקופתו. לצד דחיית טענותיהם של "מתקני הדת" והוכחת צדקת הדרך האורתודוקסית, ביקש הרי"צ לחזק את היהודים אשר דבקו במורשת אבותיהם ולהנחותם בדברי חינוך, ערכים ומוסר. על מנת לעמוד על פשרה של מגמה זו נעיין בחמישה פירושים שבהם ניכרת מגמתו החינוכית-ערכית של בעל "הכתב והקבלה". קיומו של היבט חינוכי זה בולט במיוחד כאשר הוא מובא במסגרת הפירוש אף על פי שאין בו צורך פרשני.

א. "ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר לו איכה" (בראשית ג, ט)

איכה. המבקש לדעת מקום המבוקש יאמר איפה הוא, איפה הם רועי, איפה שמואל ודוד, איפה לקטת היום, אבל השואל איה הוא אינו כ"א מתמי' שלא מצאו במקומו הרגיל (ווא איזט ער געבציבען?) כמו רואיו יאמרו אי, איה חסדיך הראשונים, איה שרה אשתך כלומר מדוע איננה פה עמך, וכן כאן איכה? פי' מדוע נחבאת ואיך במקומך הרגיל (ווא ביסט דוא הינגעקאמען?) לכן לא תסמוך לו פעולה לאמר אי' היית, איה הלכת, כאשר יאמר איפה

28 דל (לעיל, הערה 7).

29 פירוש "הכתב והקבלה" על התורה, בראשית יז, יא; בראשית לד, טו, וכן שמות ד, כד-כו. על הדיון בעניין המילה ראה י' כץ, "המאבק על קיום ברית מילה במחצית הראשונה של המאה הי"ט", ההלכה במיצר (לעיל, הערה 10), עמ' 123-149.

30 פירוש "הכתב והקבלה" על התורה, דברים ז, ג-ד.

31 שם, ויקרא טו, כח.

היית ביסדי ארץ, איפה לקטת, אבל הוא מוכשר לכנוים איו איה איכה ולא כן איפה, ואמרו (סנהדרין) איכה לאן נטה לכך, וכפירוש הגר"א, איכה התבונן בעצמך איך נפלת ממעלתך, איה מדרגתך?³²

עיון בפסוק בבראשית ג, ט מעלה לכאורה שאלה אמונית המתעוררת מפשט הכתובים. הייתכן שהא-להים אשר דבר לא נעלם מנגד עיניו אינו יודע היכן מסתתר האדם? לכאורה ניתן לפרש כי דיברה תורה בלשון בני אדם ואין לדקדק במשמעות המילים המיוחסות לא-ל, אך אין זו הדרך הפרשנית שבה נוקט בעל "הכתב והקבלה".

הרי"צ מבחין בין הוראת המילה "איכה" להוראת המילה "איפה". לסברתו, שתי מילים אלו בעלות משמעות לשונית שונה. המילה "איפה" היא מילת שאלה הבאה לברר את מקום הימצאותו הפיזי של מושא החיפוש. מילה זו מציינת את החיפוש אחר הבלתי נודע. להוכחת דבריו מביא בעל "הכתב והקבלה" שלוש דוגמאות מן המקרא שבהן ישנו שימוש במילה "איפה":

1. "איפה הם רועים" (בראשית לז, טז) – יוסף מבקש לדעת את מקום הימצאותם של אחיו. אינפורמציה זו על אודות מקומם אינה ידועה לו.

2. "איפה שמואל ודוד" (שמואל א יט, כב) – שאול המלך מבקש לדעת לאן הלכו שמואל ודוד.

3. "איפה לקטת היום" (רות ב, יט) – נעמי מבקשת לדעת היכן לקטה רות שעורים, אינפורמציה שאינה ידועה לה.

בשונה מן המילה "איפה", המילה "איה" באה לבטא תמיהה או התפעלות ביחס למקום הימצאותו של הנעלם. התפעלות או תמיהה זו היא על כך שמושא השאלה אינו נמצא במקומו הרגיל או הצפוי, אף שמקומו ידוע (בגרמנית – היכן הוא נשאר? שפירושו מדוע אינו כאן עם השאר). אף בעניין זה הרי"צ מביא שלוש דוגמאות להוכחת דבריו:

1. "ראיו יאמרו איו" (איוב כ, ז) – צופר מבקש להפגין את ארעיותה של גדולת הרשע שסופה לפוג ולהיעלם, ולהשאיר תמיהה בלב מי שראהו בגדולתו.

2. "איה חסדיך הראשונים" (תהלים פט, נ) – המשורר תמה היכן חסדיו של הקב"ה, מפני מה אינו מקיימם?

3. "איה שרה אשתך" (בראשית יח, ט) – המלאכים ידעו היכן הייתה שרה, אך הביעו תמיהה על כך שאינה נוהגת כמנהגה ואינה מקבלת את פני האורחים יחד עם אברהם.

גם בפסוק העומד במרכז עיונו המילה "איכה" מביעה תמיהה על המקום שבו נמצא אדם הראשון. הא-ל שואל את האדם: מדוע נחבאת ואינך נמצא במקום שבו אתה רגיל להיות? (בגרמנית – היכן

נעלמות?).

הרי"צ ממשיך ומסביר שמאחר שהמילה "איה" מביעה תימוהון, לא נסמך אליה פועל כפי שנסמך למילה "איפה". אין אומרים "איה היית" או "איה הלכת". למילה "איפה", לעומת זאת, נסמך פועל, כפי שניתן לראות משתי דוגמאות המובאות בפירושו: "איפה היית ביסדי ארץ" (איוב לח, ד) ו"איפה לקטת" (רות ב, יט). למילה "איה" מצרפים כינוי גוף כדוגמת "איו" (איה הוא) ו"איכה" (איה אתה), זאת בשונה מן המילה "איפה" שאליה לא ניתן לצרף כינוי גוף. על פי פירושו של בעל "הכתב והקבלה", המילה "איכה" אינה מילה נרדפת למילה "איפה" אלא מילה המביעה תמיהה. עם זאת, גם משהופקעה המילה "איכה" ממשמעותה הפשטנית, משמעותה של אותה תמיהה המיוחסת לקב"ה צורכת ביאור. יש לבאר את הפסוק באור שלם אשר יעמוד במבחן כפול, הן מבחן השלמות הלשונית והן מבחן העמדה הפילוסופית-אמונית. על מנת לפרש את הפסוק באופן שלם הרי"צ מסתייע בשני מקורות נוספים: הגמרא במסכת סנהדרין, ופירושו של הגאון מווילנא, "אדרת אליהו", לפסוק זה. כך נאמר בגמרא במסכת סנהדרין דף לח ע"ב:

ויאמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון מין היה שנאמר ויקרא ד' אלקים אל האדם ויאמר לו איכה – אן נטה לבך. (פירוש הרב עדין שטיינזולץ: כוונתו אינה שאלה של מקום אלא לאן נטה לבך? שנראה שנטית מדרך האמת).

פירושו של הגר"א לפסוק מחדד את דברי הגמרא. לדבריו האדם נדרש לערוך חשבון נפש ובדיקה עצמית כיצד קרה שנפל ממעלתו. התשובה לשאלה זו גלויה וידועה לפני הקב"ה. האדם החוטא הוא שצריך לשאול את עצמו איך קרה שהידרדר ממעלתו הראשונה. נראה שבעל "הכתב והקבלה" משמיע בפירושו לפסוק זה דברי מוסר לבני דורו וקורא להם לשאול את עצמם – "איכה?". אמירתו החינוכית-ערכית של הרי"צ אינה הכרחית לביאור הלשוני שאליו הוא נדרש וליישוב השאלה האמונית-פילוסופית העולה מן הפסוק. לשם כך די היה לו להביא את דברי הגמרא בסנהדרין, ללא דבריו של הגר"א. בחירתו להביא את דבריו של הגר"א משקפת את המגמה הנוספת הקיימת בפירושו – הדרכה חינוכית לבני דורו.

ב. "ויהי בונה עיר" (בראשית ד, יז)

ויהי בונה עיר. רבים אמרו לתכלית מה בנה קין עיר והוא היה אדם השלישי ע"פ כל הארץ ואין צריך לעיר לו ולבניו, גם קשה שאדם יחיד יבנה עיר מבלי עזר רבים ומבלי כלי מלאכה נמצאים, ובערכין (פ"ט מ"ו) נקרא עיר שלש חצרות ובכל אחד שני בתים, ויאמר הרו"ה ידענו כי קדמוני בני אדם היה להם נקרות סלעים וחורי עפר וכפים למחסה ולמסתור מזרם וממטר, ועוד היום נמצאים כאלו לרוב במדינות אסיה והמה כעת מאין יושב ובמדינות אפריקי עדיין יש יושבי מערות ונקראים טרוגלודיטין (האהלענבעוואהנער) ומסתבר כי קין היה הראשון אשר הכין מערה כזאת לו ולמשפחתו והיא היתה נקראת עיר בלשון עברי בהנחתה הראשונה

כאשר עדיין נקראת כן בלשון ערבי, ונשאר השם עיר גם אחרי אשר החלו לבנות בתים ע"פ ארץ, ויתכן כי כן טעם בעיר מצור כלומר כאילו אני בעיר מצור כי לא היה דוד בעיר מצור כ"א נחבה במערה והאמת כי עיר ומערה שניהם מיסוד אחד הם ויאבה לו הדקדוק: שם העיר כשם בנו חנוך. לדעת הודיענו הכתוב קריאת שם בנו ושהעיר אשר בנה היה קורא בשם חנוך; להודיענו כי אחר שיצא קין מלפני ה' שמח מפני שנתקבלה תשובתו לפני אב הרחמים, והיה משתדל להמציא תחבולה להרגיל בו נפשו ביום ההוא והלאה להתחנך במעשים רצוים לפני ה', כי כעת נתן אל לבו כמה קשה עליו לשרש שרשי טבעו הרע שהיה בו עד הנה אשר ממנו היה פורה אליו רוש לתענוגי תבל ולענה למחמדי חמירותו עד שהגיעה ההשחיתה אל נפשו להתגעל בהריגת נפש אחיו הצדיק, לכן המציא עצה בנפשו לקרוא שם בנו ושם עירו חנוך, ושם זה יהיה לו לאות וסימן תמידי להזכירו שהוא כתינוק הנצרך אל החנוך והרגילות, להתרגל מעט מעט להתקרב אל ה', ובכל שעה ושעה שיעלה שם זה על שפתו יתעורר לשום מחשבתו על כל תנועה שבמוג טבעו הרע, וישמור את נפשו לבלי הלכד עוד הפעם ברשת אשר יטמין למוקש אדם, לבלע את הקודש (ושוני השם הוא אחד מן הדברים שמקרעין גז"ד של אדם [ר"ה טז ע"ב] והוא מדרכי התשובה כמ"ש הרמב"ם פ"ב מתשובה, שזה גורם לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח) הנה התבאר שאין ענין קין והבל ספור מעשה לבד, אבל ילמדנו גודל כח התשובה, עד שלעון היותר חמור הועילה התשובה, גם יודיענו ההשתדלות המצטרפת לשב לשום משמרת לפניו בל ישוב עוד הפעם לכסלה.³³

קריאת הפסוק בבראשית ד, יז מעוררת שאלה לשונית. מדוע נקט הכתוב בלשון פעולה נמשכת, "ויהי בונה", ולא בלשון עבר, "ויבן"? אף שתחום העיסוק הלשוני מהווה תחום משמעותי בפרשנותו של בעל "הכתב והקבלה", בפסוק שלפנינו הוא מתעלם מן הבעיה הלשונית.³⁴ הוא מתייחס לשאלות אחרות העולות מפשט הכתוב, מה הצורך בבניית עיר בעולם בעל אוכלוסייה מצומצמת כל כך וכיצד מסוגל אדם אחד לבנות עיר, ללא עזרת אחרים וללא כלי עבודה? בעל "הכתב והקבלה" נותן בפירושו שני הסברים המהווים פתרון לשאלות אלו. להסבר הראשון הוא מסתייע בדברי המשנה במסכת ערכין, שם מוגדרת עיר כשלוש חצרות אשר בכל אחת מהן שני בתים.³⁵ את ההסבר השני הוא מביא מדבריו של וולף היידנהיים, הרוו"ה.³⁶ הרוו"ה נעזר בידע כללי על אודות יושבי מערות באסיה ובאפריקה ומוסיף ניתוח לשוני של המילה "עיר",

33 שם, בראשית ד, יז.

34 המלבי"ם מתייחס לשאלה הלשונית בפסוק שלפנינו: "...ויען שהיה עדיין נודד היה בונה עיר שייסד את העיר ולא השלימה, רק עסק בבניין, לכן לא אמר ויבן עיר... כי חפץ שהנוך בנו ישלים אותה...". המלבי"ם (1809–1879) היה בן דורו של הרי"צ. כאמור לעיל, פירושו לתורה נכתב אף הוא על רקע הפולמוס הפנים-יהודי של התקופה.

35 ערכין ט, ו.

36 וולף (בנימין זאב) היידנהיים, 1757–1832, היה יהודי גרמני שהתמסר לחקר המקרא והלשון העברית, נודע כדקדקן ומומחה לבלשנות (S. Temkin, "Heidenheim, Wolf", *Encyclopedia Judaica*, 8, p. 258 [לעיל, הערה 17]). מעניין שהרי"צ מצטט את היידנהיים אף שהוא הדפיס בשנת 1831 את "הסידור לבני ישראל" ובו תרגום לגרמנית באותיות גרמניות, סידור שכמחווה לרפורמים הושמטו ממנו חלקים אחדים מן התפילה.

אותה הוא קושר למילה "מערה". הרוו"ה מגיע למסקנה כי קין לא בנה עיר ובה בתים רבים, אלא הכין מערה שבה תוכל משפחתו לגור. המילה "עיר" שימשה במקורה להגדרת מגורים במערה, כפי שהיא, לדברי הרוו"ה, עדיין קיימת בשפה הערבית. השם "עיר" השתמר גם כאשר חל שינוי באופי המגורים של בני האדם.

בעל "הכתב והקבלה" אינו מסיים בכך את פירושו לפסוק. באופן מפתיע הוא בוחר להתייחס למשמעות השם שקין מעניק לבנו וכן לעיר שבנה, חנוך.³⁷ הרעיון המרכזי העולה מדבריו הוא ערכה ומורכבותה של התשובה. קין, ששמח כאשר קיבל הקב"ה ברוב רחמיו את תשובתו לאחר שרצה את אחיו, ער לכך שטרם שירש את מידותיו הרעות. קין נדרש למאבק קשה בטבעו, ביצרו ובהרגליו. השם "חנוך" שנותן קין הן לבנו והן לעיר שבנה נועד לשמש תמרור אזהרה שקין מציב לעצמו כתזכורת לכך שהוא זקוק לחינוך תמידי לבל ישוב וייכשל. על קין להתחנך מחדש בהדרגה, כתינוק. השמעת השם "חנוך" שוב ושוב תעורר את קין לחשוב על מעשיו ותשמור אותו מלהיכשל ולחטוא.³⁸ הרי"צ רואה במעשה נתינת השם "חנוך" על ידי קין מקבילה לשינוי שמו של החוזר בתשובה מחטאו: "אמר רבי יצחק, ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם אלו הן, צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי המעשה".³⁹ הרי"צ אף מציין שגם בהלכות תשובה לרמב"ם מופיע שינוי השם כאחת מדרכי התשובה.⁴⁰

דברים אלו על אודות שינוי השם מופיעים בפירוש זה בסוגריים. ייתכן שעורך הפירוש, ואולי בעל הפירוש עצמו, חש בבעייתיות הדברים. הן בגמרא והן בפסקי הרמב"ם מיוחס שינוי השם לחוטא החוזר בתשובה, ואילו קין אינו משנה את שמו לחנוך אלא נותן שם זה לבנו ולעירו. על פי בעל "הכתב והקבלה" סיפור קין והבל אינו מסתכם בהיותו סיפור על רצח של אדם בידי אחיו. סיפור זה טומן בחובו לימוד על אודות כוחה של התשובה אשר ביכולתה להועיל אף לחמורה שבעברות, וכן מלמד על ההשתדלות הנדרשת מצד החוזר בתשובה לבל יחזור שוב לסורו. ייתכן שבדברים אלו הרי"צ מבקש לפנות אל לבם של הקוראים המתמודדים עם רוחות הזמן הסוערות, ולעודדם שגם אם פנו מדרך התורה שערי תשובה פתוחים בפניהם.

ג. "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה" (בראשית כג, א)

שני חיי שרה, התעוררו המפרשים על יתור מאמר זה אחר שכבר הקדים ויהיו חיי שרה וגו', ונ"ל שידוענו בזה מעלה גדולה ונפלאה של שרה אמנו וזה: האדם למעלתו על כל הנבראים מצד הרכבתו מחומר העפר והנפש הרוחני, יש לו מעלה עליהם מצד הנהגתו א"ע, כי כל בראי מטה אינם חיים רק חיי גשמי, והברואים העליונים חיים הרוחני לבד, אבל האדם מיועד כ"ז

37 בפירושו לשמות עדה וצילה המופיעים בבראשית ד, ט הרי"צ מתייחס למשמעות שמות הנשים, אך שם יש מתאם עם התושב"ע, "קבלת רבותינו".

38 על החינוך כדבר תמידי ראה: פחד יצחק, חנוכה, ניו יורק תשמ"ה, מאמר ו פרק א סעיף ג.

39 ראש השנה טז ע"ב.

40 הלכות תשובה לרמב"ם ב, ד.

היותו לחיות חיים כפולים, חיות גשמי וחיות רוחני' כי מן הצורך אליו להשיג תמיד אל דברים הנצרכים אל חיי גופני כאכילה שתייה ושינה, גם לכל דברים האמצעים שהם הכנה לקיום גופו כמו עבודת אדם ועסקיו ומו"מ שלו שאינם רק מצרכי עוה"ז לבד, גם מן החיוב עליו לחיות חיות הרוחני מצד נפשו העליונה, והוא העסק בעניינים רוחניים כמו העיון בתורה ובקיום מצוותיה, ושני מיני החיים האלה המיועדים לכל אדם מצד היותו מובחר הבריאה צריכים להיות אגודים אחוזים ונצמדים יחד לא יתפרדו לעולם, כי גם בעסקו בענייני צרכי גופו לא יהיה תכלית המכוון ממנו רק צרכי העוה"ז, אבל צריך שיתלווה אליו תועלת רוחנית ונפשו שהם חיי עוה"ב, כי אם תהיה עסקו באכילה שתייה והליכה ושינה וקיימה ותשמיש ושיחה לצרכי גופו לבד להנאת עצמו ולהשלמת חפצו ותאותו לבד, הנה הוא מתדמה אל הברואים הפחותים ממנו במדרגה, אל הבהמות והחיות שאינם מתעסקים רק בצרכי גופם לבד, אבל מן החיוב לו להיות עובד את בוראו תמיד גם בעסקו בצרכי גופו, באכילה להבריאה את גופו להיות ראוי לעבודת בוראו, בשינה לתת לגופו מנוחה לצורך הבריאות שלא תטרף עליו דעתו מחמת מניעת השינה, כלל הדבר, האדם מצד מעלתו צריך תמיד לשקול במאזני שכלו לצרף תכלית נפשי ורוחני בכל תשמישי ארציים וגופניים, כי רק בדרך זה ממלא התכלית המכוון בהרכבת גשמייתו עם רוחניותו, אם יצרף ענין הרוחני ונפשי גם בעסקו גופני גשמי, והאדם הנמנע מלשום לב על שני מיני החיים האלה ואינו משיגה רק בעסקו עניינים ארציים, אף שהוא חי אין חיותו רק מצד גופו וכחיי הבהמה, אבל הוא מת מצד נשמתו כמאמרם, הרשעים בחייהם קרויים מתים, מבואר מזה כי האושר האמתי לאדם הוא בהיותו חי חיים כפולים, חיי הגוף עם חיי נפשי, מתעסק בענייני גשמי בכוונת תועלת רוחני, ועד"ז הוא חי עוה"ז מצורף עם חיי עוה"ב, וזהו שהעידה התורה על שרה אמנו שבכל משך זמן עמידתה בארץ הנשמה הלזו, היתה חיה חיים כפולים הנזכרים, וזהו שאה"כ שני חיי שרה (דאם צווייפאכע לעבען שרה'ס), ר"ל שלא היתה חיותה חיות גופני לבד, אבל היתה מצורף אליה גם חיות הרוחני, ולפי זה מלת שני שם למספר זוגי וזה שאמר ברבה מה צריך לומר שני חיי שרה באחרונה לומר לך שחביב חייהם של צדיקים לפני המקום בעוה"ז ובעוה"ב, והדברים מכוונים עם מה שאמרנו.⁴¹

בפירושו לפסוק זה הרי"צ מתמודד עם בעיה לשונית שאליה נדרשו המפרשים והיא כפילות הכתוב, "ויהיו חיי שרה... שני חיי שרה". הרי"צ פותח את פירושו בהערה כי המפרשים השונים היו ערים לקושי זה, אך אין הוא מביא בפירושו את תירוציהם.⁴² הרי"צ סובר כי אין לייחס לתורה תכונות ספרותיות ועל כן יש לדייק בפירוש משמעותה של כל מילה ומילה בכתוב. כך גם בפירוש הפסוק שלפנינו, אין הוא מוכן לפרש שהמילים הנכפלות הן בעלות משמעות זהה ונכפלו לצורך עיצוב תקבולת ספרותית או יצירת מקצב מסוים. לדבריו המילים "שני חיי שרה" באות להאיר מעלה ממעלותיה של שרה אמנו, ובלשונו: "שיודיענו בזה מעלה גדולה ונפלאה של שרה אמנו". חייה של שרה אמנו מהווים, על פי פירוש זה, דוגמת מופת

41 פירוש "הכתב והקבלה" על התורה, בראשית כג, א.

42 שם, שם. "התעוררו המפרשים על ייתור מאמר זה אחר שכבר הקדים ויהיו חיי שרה וגו'".

43 הרב י' קופרמן, מבואות לפרשנות האחרונים (לעיל, הערה 4), עמ' טו.

לחיים המאחדים בתוכם, בשלמות הרמונית, הן את הרובד הגשמי שבאדם והן את הרובד הרוחני שבו. המילה "שני" אינה נגזרת מן המילה "שנים", כפי שיכול היה להשתמע מפשט הכתוב,⁴⁴ אלא מן המילה "שניים", המורה על דואליות. הביטוי "שני חיי שרה" מסמל, אם כן, את הכפילות בחייה של שרה. שרה חיה בבחינת "חיים כפולים", בכך שצירפה בחייה את הקיום הגשמי לקיום הרוחני. ההבחנה שעושה הרי"צ בין הופעת הביטוי "חיי שרה" ברישא של הפסוק, כמורה על שנות חייה של שרה, לבין הופעתו בסיפא של הפסוק, כמורה על השניות בחייה, מיישבת את הקושיה הלשונית שבה פתח.

הרי"צ מוסיף ומביא את דברי חז"ל במדרש בראשית רבה המפרשים אף הם את המילה "שני" כשניים ולא כשנים.⁴⁵ דברי המדרש מובאים לכאורה כחזוק לפירושו של בעל "הכתב והקבלה", אך נראה שעצם הבאתם מביעה אמירה עקרונית מעבר לפירוש הקונקרטי של הפסוק. העובדה שהמדרש תואם את הסבר פשט הכתובים, כפי שמבאר הרי"צ, מחזקת את המגמה העומדת בבסיס הפירוש כולו, והיא כאמור הטענה כי למסורת חז"ל ישנה אחיזה במבנה הלשוני של הכתוב. עם זאת, לשם יישוב בעיית הכפילות בפסוק תוך הצבעה על הקשר שבין מסורת חז"ל לפשט הכתובים די היה להביא את דברי המדרש. עיקרו של הפירוש, הנאמר בהרחבה ואף מנוסח כמעין דרשה הנאמרת בעל פה, משקף את המגמה החינוכית הקיימת בפירוש "הכתב והקבלה". כבר לאחר הצגת הקושי הלשוני העולה מן הפסוק מייחד הרי"צ את פירושו להיגד ערכי-חינוכי אשר בא לידי ביטוי בדרשה נרחבת המהווה את רובו של פירוש זה. דרשה זו אינה מתייחסת באופן ישיר לעניין הכתוב אלא למעמדו המוסרי של האדם ולמשמעות קיומו הרוחני.

בעל "הכתב והקבלה" מעמיד בפני הקורא את המתח הקיומי הקיים בתודעתו של האדם בין קיומו הפיזי על כל צרכיו, תאוותיו ורגשותיו, לבין הרובד הרוחני שבו המבקש להעניק לחייו ערך ומשמעות לבד מן הקיום הפיזי. בעלי חיים שקיומם אינו אלא קיום פיזי בלבד מותנים מעצם קיומם לשמירת הקיום הפיזי, בלא כל צורך בהתמודדות רוחנית וערכית. העולם המטפיזי, העליון, משולל כל דחפים וצרכים וקיומו הוא קיום רוחני בלבד.⁴⁶ האדם מכיל את שני הרבדים, הגשמי והרוחני, ובכך נדרש לחיות "חיים כפולים".⁴⁷ לא זו בלבד שעליו לחיות בשני המישורים, אלא נדרש ממנו לשלב את שני המישורים זה בזה. הקיום הרוחני של ערכיו אמור להעניק משמעות לקיומו הגשמי. המתח בין הקיום הפיזי לקיום הרוחני, כמו גם הצורך לשמור על החיבור ביניהם, הם המעניקים לחייו של האדם את משמעותם. עבודת הבורא היא יכולת החיבור של שני הרבדים ויצירת חיים הרמוניים, שאינם מפוצלים, של חיי הגוף וחיי הרוח.

עד כאן עניינה של הדרשה. בנקודה זו שב הרי"צ לדיון ענייני בפסוק באמרו שהתורה העידה על שרה שכל חייה היו "חיים כפולים", ובכך מיישב כאמור את השאלה הלשונית שבה פתח.

44 כפי שמסביר רש"י על אתר, "כולן שווין לטובה". כולן – כל השנים.

45 בראשית רבה, פרשה נח, א.

46 מסיבה זו טענו מלאכי השרת שאין האדם ראוי לקבל את התורה: "...מה לילוד אשה בינינו... שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא..." (תלמוד בבלי, שבת פח ע"ב).

47 דברים ברוח זו כתב הרמב"ן בפירושו לתורה, בראשית א, כד: "...ואמר בצלמנו כדמותנו כי ידמה לשניהם במתכונת גופו לארץ אשר לוקח ממנה וידמה ברוח לעליונים שאינה גוף..."

מגמתו החינוכית של בעל "הכתב והקבלה" ניכרת בבירור בפירוש הפסוק שלפנינו. נראה כי הרי"צ בחר במבנה האמור בפירושו זה על מנת לשמור על מתח פנימי אשר ישמר את עניינו של הקורא בשאלה הלשונית עד לסיום הדרשה. כך מוודא בעל הפירוש כי הקורא לא יוותר על קריאת הדרשה על משמעויותיה החינוכיות-ערכיות.

ד. "לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך" (שמות כ, יד)

לא תחמוד. רבים יתמהו על זאת המצוה איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו, והלב חומד מעצמו בטבעו נגד בחירת האדם, וע' בראב"ע מממשל הספרי, ויראה כמו שכתב בעל הברית, אחרי שה' צוה אותנו על האהבה באמרו ואהבת את ה"א בכל לבבך, מה מקרא חסר אם היה כתוב ואהבת את ה"א בלבבך, ומה רוצה לומר במלת בכל, אלא שהכוונה שיהיה לבבך מלא באהבת ה', כלומר שלא יהיה בלב רק אהבת ה' לבד, לא שיהיה בו גם אהבת ה' גם חמדת עולם, שאם כן אינו מלא באהבת ה', כי אם חציו לה' וחציו לכם ולא נקרא בכל לבבך, הנה כל איש המקיים זאת המצווה ואחרי שחשקה נפשו להתענג על ה' וכלתה לדבקה בו באהבה רבה בכל עת לחזות בנועם ה' ולטעום מטעם המלך להתענג מזיו כבודו וגם ערב רב ומתיקות נפלא ושמחה ימצא בה, ע"כ לבו מלא כל עת וזמן בזכרון קדוש ה' וחושק לדבקה בו ולבו קשורה עמו בעבותות אהבה, וכזה מקיים בכל לבבך כלומר שלבו מלא על כל גדותיו באהבת ה', אז א"א שיחמוד שום דבר מכל מחמדי עולם הזה, מפני כי מודעת זאת שהחמוד הוא בלב לא באבר אחר, ואשר כבר לבו מלא תמיד באהבת ה' איה המקום בלב אשר יתאוה ויחמוד בו דבר זולתו, ככוס אשר הוא מלא על גדותיו שאין יכולים להוסיף מאומה, כי א"א לאדם לעבור על לא תחמוד אם לא שאינו מקיים מ"ע של ואהבת את ה"א בכל לבבך, אף שהוא אוהב אותו רק לא לבדו אך אוהב אותו ואוהב ג"כ חמדת העולם ותענוגות בני אדם, ונמצא שאינו מקיים בכל לבבך, ואז הלב מעצמו מתאוה על כל מחמדי של העולם הזה אשר לנגד עיניו, אף אם בבחירתו אינו רוצה לחמוד בדעתו שהיא עברה ועון הלב בטבעה תחמוד שלא ברצונו ונגד בחירתו, מפני שא"א שיתחבר בלב אהבת ה' עם אהבת התענוגים כשבת אחים גם יחד, אבל כל אחד דוחה את האחד ויגרשהו, אבל מי שמקיים ואהבת את ה"א בכל לבבך א"א זה כלל אחר שלבו טרוד ומלא תמיד באהבת ה' בשמחה רבה, ועד שהאיש הקשור בעבותות אהבה עם ה' ישחק על כל מחמדיה של העולם הזה הכלים ועוברים ונבזים מצד עצמן, ועל חמדת נשים לא יאווה, ואם חמד אליה' לשבתו עליו אוה למיושב לו ואת זה לתאוה יבקש, נפרד הלב בטבעה מכל תאות עוה"ז ולא יחמוד אותם ותגעל נפשו בהם, אך על שדי יתענג להשתעשע ולדבקה בו ית' באהבה ושמחה, כי הנפש תתנדב בטבעה למה שהטובה עודפת ותעזוב את החסרה.⁴⁸

בדברי הכתוב "לא תחמוד" אין כל סתירה בין פשט הכתובים למסורת חז"ל. כמו כן, אף אין בו בעיה לשונית. אף על פי כן רואה לנכון בעל "הכתב והקבלה" להתמודד בפירושו זה עם שאלה

תאולוגית הנובעת מעצם הציווי לא לחמוד. כיצד ניתן לצוות על האדם דבר שאינו רצוני ואינו נתון לבחירתו? שהרי חמדת הלב אינה תלויה בפעולה רצונית של האדם.⁴⁹

הרי"צ פתח את פירושו בהצגת שאלה זו המנוסחת על פי דבריו של האבן עזרא בפירושו לתורה. הוא מפנה את הקורא לעיין ב"משל הכפרי" שמובא בפירוש הראב"ע כתשובה לשאלה התאולוגית.⁵⁰ לצורך יישוב הקושי הראב"ע מסתייע במשל על אודות כפרי הרואה בת מלך יפה מאוד. לטענת הראב"ע, הכפרי כלל לא יחמוד את בת המלך כיוון שהיא מחוץ לתחום השגתו, זאת כשם שאדם לא יתאוה להיות בעל כנפיים. הראב"ע מסביר כי אין אדם בעל תבונה שייכשל בחמדתם של דברים אסורים אשר דבר איסורם הוטבע בנו מנעורינו, כגון איסורי עריות. הדבר נכון אף לגבי תאוות המין והממון.⁵¹ כאשר האדם יודע שאשת איש אסורה עליו מן התורה, תהיה היא בעיניו כבת המלך בעיני הכפרי וממילא לא יתאוה לה. על פי פירושו של הראב"ע יכול האדם המשכיל לחזק את עצמו שלא לחמוד דברים שאינם ברשותו או שהם אסורים עליו.

בעל "הכתב והקבלה" נוקט בכיוון פרשני שונה. על מנת להשיב על השאלה שבה פתח את פירושו הוא פונה לדיון במצוות אהבת ה', "ואהבת את ה' א-להיך בכל לבבך ובכל נפשך".⁵² כמו באיסור לא תחמוד, אף במצוות אהבת ה' החיוב מוסב על דברים המסורים ללבו של האדם. בשונה מן האיסור לחמוד, בפסוק המצווה על אהבת ה' נוסף לקושי התאולוגי קושי לשוני, הייתור של המילה "כל". מה באה מילה זו לרבות?

לכאורה נראה כי הרי"צ מתמודד כאן עם קושי לשוני, אך השאלה ופתרונה אינם אלא אמצעי בלבד. מטרת דבריו היא להשיב על הבעיה התאולוגית שהעלה בראשית פירושו. המילה "כל", לדעתו, מועידה על טוטליות. הציווי "ואהבת בכל" מורה על אהבה אבסולוטית וטוטלית לקב"ה. אהבה שאינה מותירה מקום לאהבת דבר אחר זולתו.

"מי שחשקה נפשו להתענג על ה'... לבו מלא על כל גדותיו באהבת ה'". אדם כזה אינו יכול לחמוד דבר מחמדות העולם הזה, שכן אין לבו פנוי לחמדה זו. אי קיום מצוות אהבת ה' עלול להביא את האדם להיכשל באיסור "לא תחמוד", המסור אף הוא ללב. אף אם יורה השכל לאדם שלא לחמוד הרי שנטיות לבו יכריעו את שכלו. אך אם האדם מלא באהבת ה' יכיר בארעיותם ובשפלותם של תענוגי העולם הזה ויבז להם. על פי דבריו של בעל "הכתב והקבלה" לא השכל הוא אשר גובר על הלב ומכריעו, אלא הלב עצמו המלא באהבת ה' הוא הגובר על הסכנה לתור אחר הלב ומראה העיניים. על פי פירוש זה, היכולת להימנע מכישלון באיסור "לא תחמוד" אינה תוצאה של חינוך, כפי שסובר הראב"ע, אלא תוצאה הנובעת בהכרח מקיום חיובי של מצוות אהבת ה'.

אם כן, פירושו של בעל "הכתב והקבלה" לפסוק "לא תחמוד" הוא דיון תאולוגי הבא לבטא

49 "ורבים יתמהו על זאת המצווה... והלב חומד מעצמו בטבעו נגד בחירת האדם" (שם).

50 בדפוס המופיע לפנינו כתוב "ממשל הספרי", אך נראה שזו טעות דפוס וכי הכוונה היא ל"משל הכפרי", כפי שמופיע בפירושו של הראב"ע במקום.

51 מספר לא מבוטל של יהודים נטשו את דרך קיום המצוות על רקע פיתויים כלכליים ולא מתוך מניעים אינדואלוגיים. ראה כץ, הלכה במיצר, עמ' 10.

52 דברים ו, ה.

עמדה חינוכית-ערכית. "מרכז הכובד" של פירוש הפסוק מיוחד כולו להיבטים חינוכיים-ערכיים, למשמעות הטוטליות באהבת ה'.

ה. "וספרתם לכם" (ויקרא כג, טו)

וספרתם לכם. מלת לכם אינו לתוספת שאין בו צורך כמו שיראה בתחלת המחשבה שאינו אלא תקון הלשון בלבד, אבל הוא באמת עיקר המכוון במאמר זה, ובא להורות שלא תהיה ספירת שבעת השבועות האלה לבחינת כמות מספרם בעצמותן בלבד כאשר יחשבו ההמוניים, כי אם אמנם עיקר הספירה תהיה לבחינת איכות הנהגת האדם בכל פרטי עניניו ומעשיו, כמו לך לך מארצך הנאמר לאברהם, שיש במלת לך ענין ההטבה לאברהם שאליו הכנוי, וכמ"ש רש"י שם לך לך להנאתך ולטובתך ושם אעשך לגוי גדול, וכן ברוב המקומות יש במלת לך ענין הצורך והטבה למי שאליו הכנוי, שימלאו בו חפצו ורצונו שישמר מן הנוק או יגיע אל המבוקש ממנו, ואף במאמר (שה"ש ב), הגשם חלף הלך לו, יש בו מענין ההוראה הזאת, כי היא מליצה שירית כאלו ברח הגשם מפני עת הנצנים והזמיר והלך לו אל אקלים אחר לרדת שם להשלים טבעו שהוא חפצו ורצונו והטבה אליו, וכן כאן וספרתם לכם, ירמוז במלת הכנוי לתועלת נפש האדם ולטובתו להתקדש ולהתטהר ביותר בהמשך זמן שבעת השבועות האלה מכל תאות הטבעיות ומחשבות הפחותות, כי גם במלת תספור אין המכוון בו לבד לדעת כמות הימים והשבועות, אבל ענינו כאן גם העיון וההשגחה כענין (איוב יד) צעדי תספור, וכן שם (לא) וכל צעדי יספור, שאין ענינם שם לדעת כמות מצעדי רגליו, אבל עיקר המכוון בו ענין ההשגחה והעיון על איכות צעדיו והנהגותיו, וכמו וספר לו שבעת ימים בזב (מצורע טו), וספרה לה שבעת ימים בזב (שם), שאין המכוון בהם ספירת הכמות לבד כ"א גם ספירת האיכות שיהיה שבעת ימים נקיים מזוב, וכן כאן טעם וספרתם לכם תפקחו על עצמכם, ותתבונן על נפשך מה הוא הטוב האמתי שתבחר בו, והרע האמתי שתברח ממנו, ולא תעשה שום מעשה בלי לשקול תחלה במאזני משקל הדעת לראות הטובה היא או רעה, וכמו שיתנהג האדם בקבלו מחברו סך מה מן הדמים, שהוא מקפיד על כמות המספר ועל איכות כל פרטי הנספרים בל תבא לידו גם מטבע אחת החסרה הגרועה והפסולה, ככה תתנהג בספירת שבעת השבועות האלה, שלא תקפידו על כמות מספרם בלבד אבל תדקדקו ביותר על איכות כל פרט ופרט מהמשך זמן זה, שלא יאבד אחד מהם בחסרון שלמות הנפשי המגרע והפוסל מעלת נפש האדם ויתרונה, ובכולם ישמור אל נפשו מאד להיותם בם תמים עם ה'; ויתכן עוד שכללה התורה במלת וספרתם ענין הטהרה והזכוך מלשון אבן ספיר דיחזקאל, ולבנת הספיר (במשפטים) ומצינו הפעל ממנו (איוב כח), אז ראה ויספרה כלומר הפליג זהרה ויקרתה, (שם לח) מי יספר שחקים כלו' מי עשה את השמים בחומר זך ובהיר (ע"ש רש"י), ויהיה טעם וספרתם לכם, שבוטח הנבחר הזה תשגיחו ביותר על נפשכם להיות ספירי מטהר ומזוכך מכל חלאת הבלי הזמן ומזהמת הגשמית; וכעין זה מצאתי בשם בעל המ"ק. ולכונה זו אמר אח"ז תמימות תהיינה, שהמכוון בו על תמימות ושלמות הנפשי, וזה שאמר במכדרשב"י וספרתם

לכם, לכם דייקא לכם לעצמיכם ולמה בגין לאתדכאה ולקבלא אורייתא. ובפרשה תצוה קפב
ב בעי לכפרה על ביתיה ולקדשא לון ובמה מקדש לון בחושבנא דעומר.⁵³

כפי שאמרנו לעיל, בעל "הכתב והקבלה" מצהיר ב"מאמר התורה", המהווה מעין הקדמה
לפירושו, על מגמת חיבורו: "ושיהיה הכתב והקבלה אחדים בידי אנשי בריתה".⁵⁴ לאור מגמה
זו מתבקש היה שבפירושו לפסוק זה יתייחס לקשר בין המסורת הפרשנית שהועברה בקבלה
בתורה שבעל פה לאחיותה בלשון הכתובים. סביר היה שינסה להוכיח כי ניתן ללמוד מן הכתוב
עצמו את החובה ההלכתית של כל אחד ואחד מישראל לספור את ימי העומר.⁵⁵
המלבי"ם, בן תקופתו של בעל "הכתב והקבלה", ביקש כאמור גם הוא בפירושו "התורה
והמצווה" לחבר בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה.⁵⁶ ואכן בפירושו לפסוק זה המלבי"ם
מפרש: "וספרתם לכם... היינו שישפור כל אחד ואחד בפני עצמו". פירוש המלבי"ם נשען על
מדרש ספרי, שם נאמר: "שבעה שבועות תספור לך בב"ד. ומניין לך כל אחד ואחד, ת"ל וספרתם
לכם לכל אחד ואחד".⁵⁷

בעל "הכתב והקבלה" בוחר שלא לפנות בדרך זו ואינו מתייחס כלל בפירושו לפסוק זה למסורת
הפסיקה המעוגנת בלשון הכתוב. בפתח פירושו הוא עומד על משמעותה של המילה "לכם"
בפסוק, אף שלדבריו ניתן היה לחשוב שמילה זו אינה מוסיפה דבר מהותי לציווי "וספרתם לכם"
ואינה מהווה אלא צורך אסתטי לשוני. לדבריו, המילה "לכם" משקפת את אחד מעיקרי הפסוק
והוא שחובת ספירת ימי העומר אינה ספירה כמותית בלבד של מניין הימים, אלא מהווה פנייה
אל האדם לבחון במהלך ימי הספירה את טיב מעשיו. ימים אלו הם לצורך האדם, ימים הבאים
להיטיב עמו על ידי כך שישים את לבו ויעניק משמעות לימיו. הרי"צ טוען שברוב המקומות
שהכינוי "לך" מופיע בהם ישנו צורך והטבה למושא הכינוי.

הרי"צ מביא שתי מובאות מן המקרא לעניין זה. אברהם אבינו מצווה "לך לך מארצך",⁵⁸ ציווי
אשר מכיל טובה עבורו. בפסוק משיר השירים, "הגשם חלף הלך לוי"⁵⁹, הרי"צ רואה את צמד
המילים "הלך לוי" כמקביל לכינוי "לך". שלמה המלך מתאר בפסוק זה את הגשם הבורח מפני
האביב המתקרב, על מנת להמטיר מים במקום שבו עדיין זקוקים להם. זהו טבעו של הגשם, וזו
טובתו.

כך גם בפסוק שלפנינו, המילה "לכם" מצביעה על כך שימי הספירה טומנים בחובם טובה

53 פירוש "הכתב והקבלה" על התורה, ויקרא כג, טו.

54 על מגמות הפירוש ראה בהרחבה במבוא למאמר, ובפרק "רבי יעקב צבי מקלנבורג ומגמתו העיקרית של פירושו
על התורה".

55 שלחן ערוך, אורח חיים, תפט, א; "ומצוה על כל אחד לספור לעצמו".

56 ראה הקדמתו של המלבי"ם לפירושו על ספר ויקרא: "...החיבור הזה היוצא אליכם היום יגיד לכם תעלומות
חכמה כי כפלים לתושיה... הוא הבריה התיכון המבריה מן הקצה אל הקצה ומחבר את הכתב והקבלה בלולאות
והיה המשכן אחד... וכל דברי הקבלה ותורת הפה בכתב מבוארות ובעומק הפשט והמליצה שמורות... וכל דברי
חז"ל מוכרחים ומוטבעים בעומק הלשון וביסודי השפה העבריה...".

57 מדרש ספרי דברים, פ' ראה טו, ט.

58 בראשית יב, א, וכפי שמפרש רש"י במקום: "להנאתך ולטובתך".

59 שיר השירים ב, יא.

לאדם. בימים שבין פסח לעצרת על האדם להתקדש ולהיטהר, וזאת לטובת עידון נפשו. בהמשך דבריו הרי"צ מפרש את המילה "וספרתם" באופן מקורי המסייע לפירושו את הוראת המילה "לכם". על פי פירושו, אין להבין את המילה "וספרתם" אך ורק כפעולה טכנית המציינת מניין ימים ושבועות, אלא כדרישה כלפי האדם לבחון ולעיין במעשיו. השורש ספ"ר מופיע במשמעות זו בספר איוב, "כי עתה צעדי תספור",⁶⁰ "וכל צעדי יספור".⁶¹ בשני פסוקים אלו ספירת הצעדים לא נועדה לדעת את מניינם אלא לבחון את טיבם.

בנוסף לשני פסוקים אלו מביא בעל "הכתב והקבלה" שתי דוגמאות נוספות להוכחת דבריו, מדיני זב וזבה בפרשת מצורע: "וספור לו שבעת ימים לטהרתו"⁶², "וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר".⁶³ בשני הפסוקים כוונת הציווי אינה ספירה כמותית בלבד, אלא ספירת האיכות. כלומר, לא די לספור שבעה ימים, אלא יש לספור שבעה ימים נקיים מזוב.

גם בפסוק שלפנינו מורה המילה "וספרתם" על בחינת האדם את איכות מעשיו ואת עולמו הרוחני. לשם המחשת דבריו מביא בעל "הכתב והקבלה" דוגמה מחיי היום יום של ציבור קוראיו. כשם שאדם המקבל כסף מחברו סופר לא רק את סך כל המטבעות אלא אף בוחן את ערכו של כל מטבע ומטבע, כך כאשר סופר האדם את ימי העומר עליו להקפיד לבחון גם את ערך מעשיו בימים הנספרים ואת המקום הרוחני שבו הוא עומד לאורך תקופת הספירה.

הרי"צ מעלה אפשרות כי למילה "וספרתם" יש משמעות נוספת המורה על זיכור וטהרה, כפי שמופיע בספר שמות, "לבנת הספיר"⁶⁴, ובספר יחזקאל, "אבן הספיר".⁶⁵ ספ"ר אף מופיע כשורש המורה על זוהר וצלילות, כפי שמופיע בספר איוב, "אז ראה ויספרה"⁶⁶ ו"מי יספר שחקים".⁶⁷ אם כן, לשורש ספ"ר שלוש משמעויות אשר כולן באות לידי ביטוי בציווי "וספרתם לכם". הראשונה, ספירה טכנית-כמותית; השנייה, ספירה שיש עמה בחינה ועיון במעשי האדם, והמשמעות השלישית מורה על כך שבתקופה זו על האדם לזכור ולטהר את נפשו, שתהיה "ספירית", כלומר זכה וטהורה. לכן, לדברי הרי"צ, הכתוב מצווה "תמימות תהינה". המילה "תמימות" מוסבת על תמימות ושלמות נפשו של האדם.

בעל "הכתב והקבלה" מסיים את פירושו בשתי פסקאות מן המכילתא דרשב"י העולות בקנה אחד עם פירושו דלעיל. האחת על הפסוק "וספרתם לכם": "לכם דייקא. לכם לעצמכם. ולמה? בגין לאתדכאה ולקבלה אורייתא". בעל המדרש רואה את המילה "לכם" כבעלת משמעות מהותית אשר בגינה המילה מוכרחה להופיע. על פי המדרש הכתוב מלמד שימי הספירה נועדו לאדם. ולמה זאת? להיטהר לפני קבלת התורה.

דברים דומים לכך מוצא הרי"צ במכילתא דרשב"י לפרשת תצווה, שם כתוב: "בעי לכפרה,

60 איוב יד, טז.

61 איוב לא, ד.

62 ויקרא טו, יג.

63 ויקרא טו, כח.

64 שמות כד, י.

65 יחזקאל א, כה.

66 איוב כח, כז.

67 איוב לח, לו.

על ביתיה ולקדשא לון ובמה מקדשא לון בחושבנא דעומר".⁶⁸ כלומר, מי שרוצה לכפר על ביתו ולקדש את ביתו מקדש אותו בספירת העומר. מהות הספירה אינה ספירה טכנית-כמותית אלא כפרת הבית וקידושו.

ניתן לראות כי בפירושו לפסוק זה אין בעל "הכתב והקבלה" מבקש כלל למצוא מתאם בין קבלת חז"ל בתושב"ע לפשט הכתוב, אף על פי שהדבר מתבקש,⁶⁹ אלא פורס בפני הקורא רעיון חינוכי-ערכי המדריך את האדם בעבודתו את ה'.

סיכום

במאמר זה ביקשנו לעמוד על מגמות פירוש "הכתב והקבלה" לתורה אשר נכתב בידי הרב יעקב צבי מקלנבורג. ביקשנו להראות כי מלבד המגמה הבאה לידי ביטוי בשמו של הפירוש, שעליה הצהיר בעל הפירוש בחיבורו "מאמר התורה" וכן באגרות שונות שכתב, קיימת בפירושו מגמה נוספת. לצד המגמה המוצהרת, להוכיח את אחדותן של תורה שבכתב ותורה שבעל פה, קיימת בפירושו של הרי"צ מגמה חינוכית-ערכית.

על מנת לעמוד על המגמה הנוספת בפירוש "הכתב והקבלה" עיינו בחמישה פירושים שבהם משתקפת מגמה זו:

א. "ויקרא ד' אלקים אל האדם ויאמר לו איכה" (בראשית ג, ט) – בפירושו של הרי"צ לפסוק זה ההדרכה החינוכית-ערכית מופיעה במרומז, מובאת כתוספת לפירוש הפסוק וכמעט אינה מורגשת.

ב. "זיהי בונה עיר" (בראשית ד, יז) – בפירוש פסוק זה, אשר נכתב תחילה על מנת לתת מענה לקושי לשוני העולה מפשט המקראות, ההדרכה החינוכית תופסת מקום מרכזי.

ג. "זיהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה" (בראשית כג, א) – לכאורה, גם פירוש זה של בעל "הכתב והקבלה" נכתב תחילה על מנת להשיב על בעיה לשונית בפשט הפסוק, אך דברי ההדרכה החינוכית והערכית תופסים בו מקום מרכזי.

ד. "לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך" (שמות כ, יד) – בעל "הכתב והקבלה" מייחד את פירושו לפסוק זה להיבט החינוכי-ערכי בלבד.

ה. "וספרתם לכם" (ויקרא כג, טז) – בפירוש פסוק זה מתבקש היה כי הרי"צ יתייחס לקשר בין המסורת הפרשנית אשר עברה בקבלה, בתורה שבעל פה, לבין אחיזתה בלשון הכתובים, קשר המהווה יסוד בשיטתו הפרשנית. ברם, ראינו שלא כך הוא נוהג בפירושו זה אלא פורס רעיון חינוכי-ערכי אשר נועד להדריך את האדם בעבודת ה'.

68 בהבאת דברי המכילתא יש לכאורה משום חיבור התושב"ע לפשט הכתובים, אך אין הדברים נוגעים בממד ההלכתי המובהק של הפסוק.

69 ראה לעיל בדברי הפתיחה לסעיף זה.

ניתן לראות ביטוי מרתק לרובד החינוכי-ערכי בפירושו של "הכתב והקבלה" בדבריו על דברים ד, א, ד"ה "אנכי מלמד אתכם":

בכל שאר מקומות יאמר "אשר אנכי מצוה אתכם" (לקמן פ"ב) או "אשר אנכי דובר באזניכם" (לקמן ה) או "אשר אנכי נתן לפניכם" (ראה יב, לב) וכאן שינה לומר "אנכי מלמד אתכם" ויורה בזה ליסוד הגדול הנצרך לדת ישראל, וזה, כי בלשון מצוה, דובר, נתן, אין במשמעותן שהודיע משה לישראל את החקים והמשפטים כמו שהם כתובים לפנינו בתורה, לכן הוסיף כאן לומר "אנכי מלמד אתכם" להורות כי לימד משה לישראל את המכוון האמתי שבכל חק ומשפט, וביאר להם הפירוש הברור והנכון בהם, והיא התורה שבע"פ המקובלת בידינו מרבותינו התנאים והאמוראים חכמי הקבלה מדור דור עד משה רבנו, כי הדבר הנכתב יסבול פירושים שונים ואפשר שיובן בו הבנות מתחלפות עד שאפשר שתהיה בו הבנה הפך דעת נתן התורה ית', לכן כדי להשמר מרשת הטעות ללכת עקלקלות בהבנת המקראות המדברות ממצות ה', ולהבין בהם הפך דעת העליון ית', באה מסורת התורה שבע"פ לעשות בה סייג וגדר לתורה שבכתב, בל יבאו החכמים בעיניהם לפרוץ סייג וגדר בזה, ולפרש מדעתם החלושה כוונה אחרת במצות התורה כי אמנם נדע כי הגיון התורה שבכתב בצירוף התורה שבעל פה הנודעת לנו בנבואה מאבי הנביאים עד הדור האחרון, הן הנה לבדנה גורמים לעוסק בהם הדבקות האלוקי, ומאצילים על אוהביהם רוח אלקים וכל הצלחות הנפשיות העליונות, כי התורה שבע"פ ממרום באה אלינו ע"י נבואה, ועד מרום תנשא הדבק בה והמתאחד עמה, הנה על היסוד הגדול הזה אשר עליו נבנה דת כל בית ישראל בא להורות במה שאמר כאן החקים והמשפטים אשר אנכי מלמד אתכם, ועל כוונה זו אמר (לקמן פ"ה) ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה"א, וכן אמר (דברים ד, יד) "ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים", מדהזכיר לשון למד יורה על התורה שבע"פ, וכן הבינוהו רבותינו (נדרים לו, א) מאי שנא מדרש דלא וכו', ע"ש.

בפירוש זה ניכרת בגלוי מגמת האיחוד בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, כאמור ב"מאמר התורה". הרי"צ אף מתייחס בדבריו ליהודים בני דורו אשר שללו את מקורה האלוקי של התורה שבעל פה, "בל יבואו החכמים בעיניהם לפרוץ סייג וגדר בזה, ולפרש מדעתם החלושה כוונה אחרת במצוות התורה". על דברים אלו מוסיף הרי"צ ומבטא בלשון פיוטית עמדה ערכית בדבר החיבור שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, אשר מקורה בנבואה. בעל "הכתב והקבלה" מתייחס למשמעותו של ערך זה בעבודת ה' ובדבקות בעניין האלוקי, "הן המה לבדנה גורמים לעוסק בהם הדבקות האלוקי, ומאצילים על אוהביהם רוח אלקים... כי התורה שבעל פה ממרום באה אלינו על ידי נבואה, ועד מרום תישא הדבק בה והמתאחד עמה...". אפשר שהמגמה החינוכית-ערכית בפירוש "הכתב והקבלה" אשר לעתים היא נסתרת, לעתים נאמרת במרומז ולעתים נאמרת בגלוי, אף היא אחת ממצוות היסוד במשנתו של הרי"צ, "הנה על היסוד הגדול הזה אשר עליו נבנה דת כל ישראל".

יש מקום להוסיף ולעייין באופן יסודי ושיטתי בפירושו של בעל "הכתב והקבלה" לתורה על מנת לבחון את היקפה של ההדרכה החינוכית הקיימת בפירושו, הן ברובד הסמוי והן ברובד

הגלוי. מגמתו החינוכית-ערכית בפירושו, כמו גם מגמתו המוצהרת, צומחות על רקע הפולמוס הפנים-דתי בן התקופה. אם במגמתו המוצהרת ביקש הרי"צ להוכיח את צדקת האמונה באחדותן של התורה שבכתב והתורה שבעל פה, זאת כנגד טענותיהם של "מתקני הדת", הרי שבמגמתו החינוכית-ערכית ביקש בעל הפירוש לחזק את היהודים אשר דבקו במורשת אבותם, לתמוך בהם ולחזקם, שמא אף אותם תישא רוח הרפורמה. נראה כי הרי"צ כיוון את פירושו ליהודים אשר חשו מחויבים לסמכות הרבנית האורתודוקסית וקיבלו את אמיתות מסורת התורה שבכתב ומסורת התורה שבעל פה.⁷⁰

הרב יעקב צבי מקלנבורג, בעל "הכתב והקבלה", אשר כיהן כרבה של העיר קניגסבורג כשלושים וארבע שנים, ביקש להיות לצד היותו מורה הלכה אף מורה דרך. מעבר לרצונו לפרש את הכתובים ביקש אף להאיר את הדרך לדור הניצב בפרשת דרכים.