



כתב עת למקרא

גיליון שמונה עשר

עורך:
ישראל הלפרין

חברי המערכת:
ישי הבלין
שמואל בן שלום
ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

לקבלת כתב העת באופן קבוע למייל, יש לשלוח 'צרף אותי' לכתובת הנ"ל

**כתב העת מקבל מודעות לפרסום
בדבר כנסים תורניים וספרים חדשים**

תוכן עניינים

מאמר מערכת.....4

שער ראשון

מאמרים על ספר שמות

"ארץ זבת חלב ודבש"

חלב שאינו מבעלי חיים, דבש שאינו מדבורים – הרב אברהם קוסמן.....7

וידעתם כי אני ה' – הרב דוד פרסמן.....24

קידוש בכורות לפשוטו של מקרא – הרב צבי ישי דמן.....28

פרשת אתם ראיתם – הרב משה גרינהוט.....34

עירוב פרשיות כתוב כאן – הרב יחיאל ורטהימר.....39

חידושי דינים מהכתוב 'מכשפה לא תחיה' – הרב מיכאל ספראי.....42

'סמוכים' מן התורה מנין – הרב יחיאל מאיר.....49

בקודש הסך נסך שכר – הרב שלמה זלמן שיינברגר.....62

משבצות האפוד ומשבצות החושן – הרב ישראל מאיר בריסקמן.....70

הערות והארות

הערות ומאמרים קצרים על ספר שמות:

הרב חגי ולוסקי / הרב ישראל מאיר בריסקמן / הרב ישראל הלפרין / הרב אברהם מנחם הורוויץ /

הרב צבי ישי דמן / הרב יעקב נוימן / הרב יצחק מאיר יעבץ.....76

שער שני

סופרים וספרים

ממשנתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל

עיון בסוגיית "עין תחת עין"

פש"מ מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד כפשוטו במישור ההלכתי.....106

נספח: ליקוט מראשי ישיבות בסוגיא זו.....119

ספרים שנתקבלו במערכת

קונטרס "לעשות את השבת" הרב יחיאל משה ורטהימר שליט"א / ספר 'להתהלך' –

ספר שמות – משיעוריו של הרב אורי הולצמן שליט"א.....128

מאמר מערכת

בשם ה' נעשה ונצליח.

אנו זוכים להוציא לאור גיליון זה היום בערב שבת קודש פרשת משפטים (בה גם נכריז על השקלים), "ואלה המשפטים אשר תשים לפניך" - מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני. וכנאמר להלן: "ויבוא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים" ומבואר בזה "כי אלו יסודות התורה העיקריים, אשר בני ישראל נדרשים לקיימם כדי להעמיד את 'מבנה העם' הרצוי לפני ה'. כי כך היא צורתו הנכונה של עם ה'. וזה כולל הן את החובה הבסיסית של 'עבודת ה'', כמבואר בפסוקי 'לא תעשון אתי אלוהי כסף', 'מזבח אדמה תעשה לי'. והן לנהוג ביושר על פי ה' צדקה ומשפט', כמבואר בכל פרשת משפטים"¹.

בגיליון זה נאספו בסייעתא דשמיא מספר חידושים, על דרך דרישת פשוטו של מקרא ועומק הכתוב, ובדגש על מקראות משפטי התורה שבפרשתנו.

השער הראשון פותח במאמרו המכונן והמחודש מעטו של **הרב אברהם קוסמן**, בו הוא מבאר מחדש על פי הפשט ועל פי כמה מדרשים והלכות - מהו ה'חלב' המוזכר בכתוב "ארץ זבת חלב ודבש" ובכתובים רבים. המאמר מסתעף לכמה יסודות ופירושים מרתקים נוספים. **הרב דוד פרסמן** עוקב אחר פסוקי התורה לברר מהי המטרה של המכות ויציאת מצרים? האם זו פניה לעם ישראל לדעת את ה', או שמא למצרים, שישבו בתשובה? כך גם מתבהר התהליך שעברו ישראל באמונת היחוד מתחילת יציאתם ממצרים, עד קריעת ים סוף, שירת הים ומתן תורה. **הרב צבי ישי דמן** מציע השערה מחודשת אשר תפתור סתירה העולה בפרשיות פדיון בכור - איך מיישבים את מצוות פדיון בכור אדם מספר במדבר, ואת ההנחה כי אלמלא החטא היו הם הכהנים, עם המצווה המקורית בארץ מצרים לפדות את הבכורים? הצעה זו, גם מאירה באור חדש סוגיא במסכת בכורות. **הרב משה גרינהוט** מפרש פירוש חדש את פרשת 'אתם ראיתם' ומציע כי היא מתייחסת לקרבנות היחידים הקרבים בעקבות מעמד הר סיני, וקובעת להם חוקים. הוא גם מראה כי חוקים אלו אינם חלים לדורות כמבואר בספר ויקרא. **הרב יחיאל ורטהיימר** מבאר עומק דרשת חז"ל על שבועת מודה במקצת הנדרשת מהפסוק "אשר יאמר כי הוא זה". הוא מראה כי דרשא זו מיוסדת בעומק משמעות הכתוב. **הרב מיכאל ספראי** מתחקה אחר שינוי לשון הכתוב בחיוב מיתתה של המכשפה משאר חייבי מיתה, ופורס את דברי המפרשים, תוך התמקדות בפירושים המחודש של ר"י בכור שור והחזקוני, ואף מצביע על מקור לשיטתם המחודשת בעיון סוגיות הש"ס. במאמר מנומק ומקיף, מצביע **הרב יחיאל מאיר** על מקור חדש בתורה שבכתב לדין 'דיינים סמוכים', ומבאר את משמעות דרשת 'לפניהם ולא לפני הדיוטות', ואיך 'אלהים' מתפרש כדיינים? ומאיר מחדש את הקשר שאנו מוצאים בכמה מקומות בין מזבח וקרבנות לשופטים ומשפטים. מתוך הדברים נתבארו גם לשונות הכתוב, וגם דרשות החכמים והלכותיהם. **הרב שלמה זלמן שיינברגר** מראה כי בפרשת תמיד של בין הערביים שבסדר 'פינחס', ישנה כפילות תמוהה. הוא מציע שכדי ליישבה אל נכון עלינו להשוות פרשה זו לפרשת התמיד בתצוה. מתוך הדברים עולה שהתוספת העיקרית בפינחס

¹ בן מלך, ריש פרשת משפטים.

היא בפסוק 'בקודש הסך נסך שכר לה', ורוב השינויים בין הפרשיות ממנו הם נובעים. התבוננות בטעמי שינויים אלו פותחת לנו פתח לבקש טעם ולהעמיק חקר במהות עבודת ניסוך היין. **הרב ישראל מאיר בריסקמן** מצביע במאמרו כי משבצות הזהב שעל כתפות האפוד של כהן גדול, נזכרו בתורה בשני הקשרים שונים: א' אבני האפוד, שנאמר עליהם "מוסבות משבצות זהב תעשה אותם", ב' שרשרות החושן, שנאמר עליהן "ונתתה את שרשרות העבותות על המשבצות". במאמרו הוא דן, האם אמנם מדובר באותו זוג משבצות עצמו שמשמש לשתי המטרות גם יחד, או שמא הם שני זוגות נפרדים של משבצות שכל זוג מהם משמש למטרה שונה. במסגרת זו גם מתבררים שיטות הראשונים בנושא, ומתוך כך גם מתבהרים כמה מקראות.

שער ראשון חותם במדור **מאמרים קצרים והערות** שנתקבלו במערכת ונבחנו בידי העורכים.

השער השני המכונה 'ספרים וסופרים' מחולק לשני חלקים:

השער פותח במדור '**מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל**'.

במסגרת המדור אנו מפרסמים בכל פעם פרק אחד, ממשנתו של הרב זצ"ל, מתוך יסודות המצויים במאמרו של הרב קופרמן הכנוסים בספרו 'פשוטו של מקרא' – על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה' ופזורים בשאר ספריו, שם הוא מבאר מעשה אומן, כי נותן התורה העביר לנו מסרים נוספים דרך פשוטו של מקרא. דהיינו, במקביל לתפקיד הדרש קיים תפקיד לפשט, ובא ללמדנו לעיתים הלכה ולעיתים השקפה, במקביל לפירוש הנמסר מסיני ובא בדרשה.

בגיליון זה נערך מחדש מאמרו - עיון בסוגיית "עין תחת עין" - פשש"מ מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד כפשוטו במישור ההלכתי.

למדור זה מצורף נספח - ליקוט מראשי הישיבות על סוגיא זו, מדברי הגאונים:

- א. הגאון רבי יוסף דוב הלוי סלוביניצ'יק זצ"ל. ב. הגאון רבי צבי קושלבסקי שליט"א.
- ג. הגאון רבי יונתן דוד דינור שליט"א

הקובץ חותם במדור '**ספרים שנתקבלו במערכת**' בו סקרנו בקצרה את דרכם של שני ספרים שהובאו בפנינו ואשר יצאו לאור בחודשים האחרונים, הלא המה:

- א. **קונטרס "לעשות את השבת"** - ענייני שבת קודש באגדה ומחשבה - מאת הרב יחיאל משה ורטהיימר שליט"א.
- ב. **ספר 'להתהלך'** - ספר שמות - משיעוריו של הרב אורי הולצמן על ספר שמות. הגיליון הבא יופיע אי"ה בחודש ניסן תשפ"ג הבעל"ט. הגיליון ייסוב על ספר ויקרא. ניתן לשלוח מאמרים לקובץ הנ"ל לא יאוחר מראש חודש ניסן תשפ"ג.

ישראל הלפרין

עורך

מייל המערכת: pshtot@gmail.com

שער ראשון

מאמרים על ספר שמות



הרב אברהם קוסמן

ירושלים

"ארץ זבת חלב ודבש"

חלב שאינו מבעלי חיים, דבש שאינו מדבורים

מהו החלב הנזכר בפסוק? מדוע אי אפשר לפרשו כחלב של בעלי חיים? מדוע לא הביאו המרגלים גבינות וחמאה בחזרתם מא"י? איזה חלב נמזג עם היין לשתייה? מי מכבס את בגדיו ביין ומי בחלב? במה נשתבחה א"י בפירות או בפרות?

תוכן העניינים:

פתיח

- א. הפרשנות המקובלת – חלב בעלי חיים
- ב. מדוע לא הביאו המרגלים גבינות וחמאה
- ג. ארץ ישראל נשתבחה בפירותיה ולא בפרותיה
- ד. מדוע לא מביאים ביכורים מחלב?
- ה. ברכה בטעם הפירות ולא בטעם החלב
- ו. מדוע העדיפו בני גד ובני ראובן את עבר הירדן?
- ז. מדוע לא מביאים ביכורים מעבר הירדן?
- ח. שתיית יין מזוג בחלב – צירוף לא מוצלח?
- ט. מהו המשקה העיקרי והבריא: יין או חלב?
- י. הצימוד גפן ותאנה
- יא. היין האדום והיין הלבן
- יב. החלב שבא מהצומח
- יג. מחלוקת התנאים בפרשנות הביטוי "ארץ זבת חלב ודבש"
- יד. הכיצד חלב חייב בתרומה, ומדוע חכם ששתה חלב אסור לו להורות?
- טו. מהו הדבש?
- טז. מעלת החקלאי על רועה הצאן
- יז. סיכום ומסקנות

פתיח

ארץ חמדתנו¹ – ארץ ישראל שני כתרים לה, הכתר הרוחני והכתר הגשמי. הכתר הרוחני הוא כמובן העיקרי "אַרְץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֶיךָ דִּרְשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מִרְשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד

¹ מאמרנו זה התפרסם לראשונה בביטאון התורני "קולמוס" (גיליון שבט תשס"ח, מצורף לעיתון "משפחה"), וזכה בס"ד לתגובות רבות. המאמר כאן מתפרסם עם הוספות חשובות (במיוחד הצד ההלכתי של החידוש הגדול, שבפסוק לא מדובר על חלב של בעלי חיים) ומתייחס גם לרבות מהתגובות שקיבלנו בזמנו.

אַחֲרֵית שָׁנָה", פסגת הסגולות הרוחניות. מבחר המקום, הארץ המיוחדת לאלוקי ישראל ואין המעשים שלמים אלא בה (עפ"י ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי).

אמנם תודה"ק מבטיחה "והיה אם שמוע תשמעו" וכו', ארץ זו תהיה גם מבחר הארצות מבחינה חומרית, "וְאֶסְפֹּת דָּגָנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדֶךָ לְבִהֶמְתֶּךָ וְאֶכְלֶתָ וְשָׂבַעְתָּ" (דברים ז, יב-יד). בהרבה שבחים נִשְׁתַּבְּחָה ארץ ישראל: הארץ הטובה, ארץ חמדה, ועוד. אולם השבח המפורסם ביותר הוא הביטוי "אַרְץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ".

גולת הכותרת של ארץ ישראל

הביטוי "אַרְץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ". הוא הביטוי השכיח ביותר בשבחה של א"י. הוא מופיע עשרים פעם בתנ"ך (חמש עשרה פעם בתורה ועוד חמש פעמים בספרי הנביאים²). ביטוי זה מהווה גולת הכותרת של שבח ארץ ישראל.

כשבני ישראל מתענים תחת ידי המצרים, שולח הקב"ה את משה לבשרם כי ה' שמע אל צעקתם ורואה במכאובם, ויקיים את הבטחתו להעלותם ממצרים, ולתת להם את ארץ ישראל שהיא "זבת חלב ודבש" (שמות ג, ח).

הבטחה זו חוזרת, בתוספת שבח זה, פעמים נוספות.

אף משלחת המרגלים בחזרתם מתור את הארץ, אינם מסתירים את התפעלותם מטיב הארץ ופוריותה, ומספרים: אכן "בָּאֵנוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ הִוא, וְזֶה פְּרִיָּהּ. אִפֹּס כִּי עַז הָעָם הַיֹּשֵׁב בָּאָרֶץ" וכו' (במדבר יג, כז).

במקרה היוצא מגדר הרגיל מוסב שבח זה דווקא על ארץ מצרים. דתן ואבירם המצטרפים לעדת קורח, רוצים לעורר את העם למרוד במשה, ומשום כך הם מסלפים את המציאות ולוקחים את השבח המיוחד לארץ ישראל, ומכתירים בו את אדמת מצרים הצחיחה ברובה³, (במדבר טז, יג): "... וַיֹּאמְרוּ לֹא נַעֲלֶה: הִמָּעַט כִּי הָעֲלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ לְהַמִּיתָנוּ בַּמִּדְבָּר" וכו'.

החזרה המרובה בתנ"ך על ביטוי זה מבטאת את השפע הרב הניגר ("זבת") מאדמת ארץ ישראל הפורייה והמשובחת⁴.

² ואלו הם המקומות: (1) ספר שמות פרק ג פסוק ח (2) ספר שמות פרק ג פסוק יז (3) ספר שמות פרק יג פסוק ה (4) ספר שמות פרק לג פסוק ג (5) ספר ויקרא פרק כ פסוק כד (6) ספר במדבר פרק יג פסוק כז (7) ספר במדבר פרק יד פסוק ח (8) ספר במדבר פרק טז פסוק יג (9) ספר במדבר פרק טז פסוק יד (10) ספר דברים פרק ו פסוק ג (11) ספר דברים פרק יא פסוק ט (12) ספר דברים פרק כו פסוק ט (11) ספר דברים פרק יא פסוק ט (12) ספר דברים פרק כו פסוק ט (13) ספר דברים פרק כו פסוק טו (14) ספר דברים פרק כז פסוק ג (15) ספר דברים פרק לא פסוק כ (16) ספר יהושע פרק ה פסוק ו (17) ספר ירמיה פרק יא פסוק ה (18) ספר ירמיה פרק לב פסוק כב (19) ספר יחזקאל פרק כ פסוק ו (20) ספר יחזקאל פרק כ פסוק טו.

³ רוב שטחה של מצרים הוא מדבר צחיח, ורק כשני אחוזים משטחה של מצרים ניתנים לעיבוד חקלאי, רובם בהשקיה סביב הנילוס.

⁴ להבדיל אלף אלפי הבדלות, בממצאים ארכיאולוגיים נמצא תיאור של פקיד מצרי בכיר בשם "שאנהת", המתאר בלשון מליצית את שבחה של ארץ כנען: הייתה זו ארץ טובה, תאנים היו בה וענבים, רב היה בה היין יותר ממים. דבשה היה שופע ושמנה עצום. כל פרי היה על עצייה, היו בה שעורים וגם חיטים.

חקר הביטוי: "אַרץ זבת חֶלֶב וְדִבֶּשׁ"

כמדומה שהראשון שהרחיב בחקר ביטוי זה היה הרב ראובן מרגליות זצ"ל.

מאמרו נתפרסם לראשונה בירחון ההד (ירושלים תרצ"ו חוברת י"ב)⁵. תגליתו המפתיעה עוררה תדהמה בקרב ת"ח רבים ובקרב העוסקים בתנ"ך. על תגליתו המפתיעה (תובא להלן) הגיב ת"ח בשם הרב שבתאי סגל: "...תגלית מפתיעה, הביאור [לביטוי ארץ זבת חלב ודבש], הוא כל כך מתקבל על הלב, עד שתמהים אנחנו על הפרשנים והמתרגמים שלא עמדו על זה עד עתה". במאמרנו זה נוכיח שאכן תגליתו של הרב מרגליות הייתה ידועה כבר לחז"ל. כמו כן פרשנים קדומים היו מודעים לחלק מהדברים, והזכירו חידוש זה במילים ספורות⁶.

במאמרנו זה נסקור את ההוכחות השונות שחלקן הובאו כבר ע"י חכמים שונים, שעפ"י פשוטו של מקרא לכאורה אי אפשר להסביר ש"ארץ זבת חלב" - כוונתו לחלב של בהמות וצאן, אלא כוונתו לדבר אחר לגמרי. נוסיף על כך ראיות שונות עם השלכות מרחיקות לכת הנובעות לכאורה מ"תגלית" מפתיעה זו.

א. הפרשנות המקובלת - חלב בעלי חיים

כמדומה שאין ילד שאינו מכיר את הסיפור הידוע המובא במסכת כתובות (קיא, ב)⁷ על האמורא רמי בר יחזקאל שביקר בעיר "בני ברק" הקדומה שהייתה מקום חקלאי פורה. (יש המזהים את בני ברק הקדומה בתל "מסובין" הסמוך ל"מחלף מסובין"⁸) שם הוא ראה עיזים האוכלות מתחת עצי תאנה, כש"דבש" התאנים (מיץ התאנה הבשלה והעסיסית) נוטף מהן ומתערב עם החלב הנוטף מהעיזים האוכלות. על כך התבטא רמי בר יחזקאל: "היינו ארץ זבת חלב ודבש".

סיפור דומה מובא במדרש תנחומא⁹ על אחד מהאמוראים, רבי יונתן בן אלעזר, שישב תחת עץ תאנה בימות הקיץ. עץ התאנה היה מלא בתאנים יפות ועסיסיות שנטפו דבש (מיץ) על גבי הקרקע. לאחר מכן הגיעה עז שנטף ממנה חלב על אותו מקום, ונתערב החלב בדבש (מיץ התאנים) שנטף ע"ג הקרקע. התפעל מכך רבי יונתן וקרא לתלמידיו באומרו "בואו ראו דוגמא של מעין עולם הבא".

⁵ נדפס אח"כ בספרו "המקרא והמסורה" (עמ' סב-טד).

⁶ עיין להלן: תוספות יו"ט, רמ"ש שטראשון ועוד. באורם נסב כלפי פסוקים אחרים, ולא ברור האם היו מודעים לפרשנות שהזכירו גם בהקשר לביטוי "זבת חלב ודבש" מאמר חשוב נוסף שנכתב בנושא זה הוא של הרה"ג דוד מצגר שליט"א (המעין ניסן תשל"ה), שהוסיף נדבך חשוב בחקר נושא זה.

⁷ כתובות (דף קיא, ב): "רמי בר יחזקאל איקלע לבני ברק, חזנהו להנהו עיזי דקאכלן תותי תאיני, וקנטיף דובשא מתאיני וחלבא טייף מנייהו ומיערב בהדי הדדי, אמר היינו זבת חלב ודבש".

⁸ השם "מסובין" נלקח מהברייתא הידועה המובאת בהגדה של פסח "מעשה בר' עקיבא... שהיו 'מסובין' בבני ברק" וכו'. ד"א: יש להעיר שמקורה של ברייתא זו אבד מאיתנו, והיא נשתמרה רק בהגדה של פסח.

⁹ מדרש תנחומא (תצוה פרק יג): "מעשה ברבי יונתן בן אלעזר שהיה יושב תחת תאנה אחת בימות הקיץ, והיתה התאנה מלאה תאנים יפות, יצא הטל והיו אותם התאנים שואבות דבש ומורידין, והיה הרוח מגבלו בעפר, ובא עז אחת והיתה מנטפת חלב לתוך הדבש ונתערב החלב והדבש, קרא לתלמידיו אמר להם בואו ראו מעין דוגמא של עולם הבא".

כעין זה מובא גם בירושלמי מסכת פאה¹⁰. אמנם יש לציין שסיפורים אלו (בתנחומא ובירושלמי) לא הובאו בצורה מפורשת כלפי הפס' "ארץ זבת חלב ודבש".

פרשנות זו לכאורה מתחזקת מדברי הגמרא במסכת בבכורות¹¹ השואלת מנין לנו שחלב בהמה טהורה מותר באכילה, שהרי אולי הוא אסור מטעם איסור "אבר מן החי". על כך עונה הגמרא (באחד מהתירוצים), שהרי נא' בפסוק "ארץ זבת חלב ודבש", ואילו החלב היה אסור באכילה, לא הייתה התורה משתבחת בו כשבח לארץ ישראל.

עפ"י פרשנות זו ניתן לכאורה להבין שארץ ישראל הייתה מלאה בשטחי מרעה נרחבים, פרות כבשים ועיזים הסתובבו כאן לרבבותיהם, החלב ניגר כמים והוא הוא המשקה העיקרי של הארץ הנבחרת, ארץ ישראל יצואנית של מוצרי חלב שונים: חלב – בהמות וצאן, גבינות וחמאה.

כפי שניווכח להלן, מפסוקי התורה והנ"ך נראה שהדברים אינם כך.

להלן יובאו הוכחות רבות המבססות את ההנחה שעפ"י "פשוטו של מקרא" לכאורה אי אפשר להסביר שהביטוי "אַרְץ זֹבַת חֶלֶב וְדִבֶּשׁ" – כוונתו לחלב של בהמות וצאן, ומכאן למסקנה המפתיעה, מהו אכן החלב עפ"י "פשוטו של מקרא".

ב. מדוע לא הביאו המרגלים גבינות וחמאה

כאשר חזרו המרגלים מתור את ארץ כנען, בליבם כבר הייתה מתוכננת היטב המזימה הרעה להניא את עם ישראל מלעלות לא"י, ולכובשה. כדי לשכנע את עם ישראל במזימה זו, הם נזקקו להראות כאנשים אמינים המוסרים אינפורמציה מדויקת על תכונותיה של ארץ ישראל, על מעלותיה ועל חסרונותיה. רק כך הם יוכלו להראות אמינים ולהמריד את העם נגד ה' ונגד משה. לשם כך, בתחילת דבריהם הם משבחים את ארץ ישראל על טוב פירותיה, ומציגים את עצמם כאובייקטיבים לחלוטין. הם אפי' מתאמצים ומביאים דוגמאות של הפירות המעולים של ארץ ישראל: "וַיָּבֹאוּ עַד נַחַל אֲשַׁכּוֹל וַיִּכְרְתוּ מִשָּׁם זֵמֹרָה וְאֲשַׁכּוֹל עֲנָבִים אָחָד וַיִּשְׁאַהֲוּ בְּמוֹט בִּשְׁנָיִם וּמִן הָרִמּוֹנִים וּמִן הַתְּאֵנִים" (במדבר פרק יג כג-כז).

מסקנת דבריהם: "בָּאֵנוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זֹבַת חֶלֶב וְדִבֶּשׁ הוּא וְזֶה פְּרִיָּה".

הלא ייפלא: מדוע הביאו המרגלים רק פירות ("זוה פריה"), ולא הביאו גם גבינות וחמאה (חלב היה מחמיץ¹²) כדי להראות ולהמחיש (לצורך מזימתם) את מעלותיה של א"י כיצרנית תוצרי החלב המעולים – "זבת חלב"?

¹⁰ ירושלמי מסכת פאה (דף לגא): "רבי חונא בשם רב אידי: מעשה באחד שקשר עז לתאינה, ובא ומצא דבש וחלב מעורבין".

¹¹ מסכת בכורות (דף ו,ב): "וחלב דבהמה טהורה מנלן דשרי, אילימא מדאסר רחמנא בשר בחלב- הא לחודיה שרי, ואימא חלב לחודיה אסור באכילה ומותר בהנאה בשר בחלב בהנאה נמי אסור... ואיבעית אימא מהכא "ארץ זבת חלב ודבש", ואי לא דשרי, משתבח לן קרא במידי דלא חזי!?"...

¹² בעולם העתיק הגבינות היו רובן ככולן גבינות קשות בדרגות שונות, והיו להן "חיי מדף" ארוכים. אף המעיין בסוגיות ההלכתיות העוסקות במלאכת מגבן, רואה זאת בבירור.

יש לשים לב: המילים "וזה פריה" מוסבים ישירות על "ארץ זבת חלב ודבש" – משמע, הפירות עצמם מראים שהארץ משופעת בחלב ודבש.

ג. ארץ ישראל נשתבחה בפירותיה ולא בפרותיה

הפסוקים המפורסמים ביותר העוסקים בשבחה של א"י מופיעים בפרשת עקב (דברים ח). משה רבנו מודיע לבני ישראל לפני פטירתו, שהם עתידים להגיע לארץ טובה ומשובחת, וחלילה להם שמתוך השפע הכלכלי הזה ישכחו את ה' ואת מצוותיו (דברים ח, ז-ט):

"כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבִיאָךְ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נָחְלִי מִיָּמַי עֵינֶיךָ וְתִהְיֶה יִצְאִים בְּבִקְעָה וּבְהָרִים: אֶרֶץ חֹטֶה וְשֹׁעֵרָה וְגִפְנֵי וְתֵאֵנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וְדִבְשׁ: אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכָּנָה תֹאכַל בָּהּ לֶחֶם לֹא תִחְסַר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ אֲשֶׁר אֲבִנֶיהָ בְּרֹזֶל וּמַהֲרֶיהָ תִּחְצֹב נְחֹשֶׁת."

שבחה של א"י מתמקד עפ"י הפסוקים בגידולי הצומח, שהם יבולי הדגן – חיטה ושעורה, התירוש – הגפן, והיצהר – שמן הזית. בפסוקים אין איזכור כלל על שפע החלב והגבינות שיש בארץ המשובחת הזו.

כך גם לשון הפסוקים בפרשת "וזאת הברכה" (דברים לג, כח): "... אֶל אֶרֶץ דָּגָן וְתִירוֹשׁ אֶף שָׁמִיר יִעָרְפוּ טָל". כך גם מברך יצחק את יעקב (בראשית כז, כח): " וַיִּתֵּן לָהּ הָאֱלֹקִים מִטַּל הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ וְרֵב דָּגָן וְתִירוֹשׁ".

כך גם מבטיח רבשקה בשם סנחריב מלך אשור, כשצר על ירושלים: אל תשמעו לחזקיהו אלא תיכנעו: "וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ פָּאֲרָצְכֶם אֶרֶץ דָּגָן וְתִירוֹשׁ אֶרֶץ לֶחֶם וּכְרָמִים אֶרֶץ זֵית יִצְהָר וְדִבְשׁ וְחִיו וְלֹא תָמָתוּ וְאֵל תִּשְׁמְעוּ אֶל חֲזַקְיָהוּ ... (מלכים ב יח, לב). בפסוקים לא נזכרו כלל בעלי חיים המסוגלים לתת שפע חלב.

ד. מדוע לא מביאים ביכורים מחלב?

מצוות הבאת הביכורים אל הכהן בבית המקדש היא רק משבעת המינים. מצווה זו נועדה לחזק את האדם שכל השפע שקיבל ביבוליו הוא מאת השי"ת, ולא בכוחו עשה את החיל הזה (עי' במפרשים שם). למצווה זו נוסף ציווי של "מקרא ביכורים" בה האדם מודה לקב"ה על שהוציאנו ממצרים והביאנו אל הארץ המובחרת – ארץ ישראל. וכך נא' שם (דברים כו, ה-י):

"... וְעֵינֶיךָ וְאָמְרֶךָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִם וַיִּגֶר שָׁם בְּמִתֵּי מִעֹט ... וַיּוֹצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה וּבְמִדְּוָה גָּדֹל וּבְאֵתוֹת וּבְמִפְתִּים: וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבֶת חֶלֶב וְדִבְשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי."

שוב, הלא ייפלא: אם "ארץ זבת חלב" הכוונה לחלב צאן ובקר, מדוע נא' בפס' מיד אח"כ "הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה", הרי הייתה התורה צריכה לצוות על הבאת הביכורים גם מחלב הצאן והבקר?

גם כאן, המילים: "הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאָדָמָה" מוסבים ישירות על "ארץ זבת חלב ודבש" – משמע, הפירות עצמם מראים שהארץ משופעת בחלב ודבש, ומהם מייצרים דבש וחלב.

ה. ברכה בטעם הפירות ולא בטעם החלב

כדברים הללו, שהפסו' "ארץ זבת חלב" מדבר רק על פירות ולא על בעלי חיים, משמע גם מהמשנה במסכת מעשר שני (ה, יג) המדברת על מצות "וידוי מעשרות" ועל פרוש הפסוקים הנאמרים בוידוי זה. וכך נא' בה:

"הִשְׁקִיפָה מִמַּעַן קִדְשָׁךְ מִן הַשָּׁמַיִם, עֲשֵׂינוּ מַה שִּׁגְזַרְתָּ עָלֵינוּ, אֲף אֶתָּה עֹשֶׂה מַה שֶׁהִבְטַחְתָּנוּ, הִשְׁקִיפָה מִמַּעַן קִדְשָׁךְ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרַךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵלכַּאֲשֶׁר נִשְׁפַּעְתָּ לְאַבוֹתֵינוּ אֶרֶץ זֹבֶת חֶלֶב וְדֶבֶשׁ, כְּדֵי שֶׁתֵּתֵן טַעַם בַּפְּרוֹת".

אם "זבת חלב" פירושו חלב הבא מבעלי חיים, א"כ צריכה הייתה המשנה לומר שהאומר "וידוי מעשרות" יבקש מהקב"ה ברכה: כדי שתתן טעם בחלב ובפירות. גם כאן משמע, שהפירות הם המקור לחלב ודבש.

ו. מדוע העדיפו בני גד ובני ראובן את עבר הירדן?

פרשיית בני גד ובני ראובן ידועה. בגלל העושר הגדול שנתברכו בצאן ובקר הם העדיפו את עבר הירדן שהיו בו שטחי מרעה נרחבים, מאשר את ארץ כנען בה עיקר השטח הוא אדמה פורייה ביותר, המיועדת לגידולים חקלאיים. וכן לשון הפסוקים (במדבר לב, א-ה):

"וּמִקֵּנָה רַב הָיָה לְבְנֵי רְאוּבֵן וּלְבְנֵי גָד עֵצוֹם מְאֹד וַיֵּרְאוּ אֶת אֶרֶץ יַעֲזֹר וְאֶת אֶרֶץ גִּלְעָד וְהִנֵּה הַמָּקוֹם מְקוֹם מִקְנֶה: וַיֵּבֹאוּ בְנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל נְשִׂאֵי הָעֵדָה לֵאמֹר: עֲטֹרוֹת וְדִיבָן וַיַּעֲזֹר וְנִמְרָה וְחִשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלָה וְשִׁבְמָה וְנָבֹו וְגִעֹן: הָאֶרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה ה' לִפְנֵי עַדְת יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֶה הוּא וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה: וַיֹּאמְרוּ אִם מִצָּאֵנוּ חֵן בְּעֵינֶיךָ יִתֵּן אֶת הָאֶרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לְאַחֲזָהּ אֵל תַּעֲבִירֵנוּ אֶת הַיַּרְדֵּן".

המשמעות הפשוטה של הפסוקים, ארץ כנען אינה המקום המשובח לגידול צאן ובקר. כך גם משמע מהריב שהיה בין רועי אברהם לרועי מקנה לוט המופיע בפרשת לך לך (בראשית יג, ה-ז):

"וְגַם לָלוֹט הֵחָלַף אֶת אֲבָרָם הָיָה צֹאן וּבָקָר וְאַהֲלִיִּם: וְלֹא נָשָׂא אֹתָם הָאֶרֶץ לְשִׁבְתָּ יַחְדָּו כִּי הָיָה רְבוּשָׁם רַב וְלֹא יָכְלוּ לְשִׁבְתָּ יַחְדָּו: וַיְהִי רִיב בֵּין רְעֵי מִקְנֶה אֲבָרָם וּבֵין רְעֵי מִקְנֶה לוֹט ..."

מכל הנ"ל מסתבר שעבר הירדן הוא המקום המשובח לגידול צאן ובקר, וכדברי הפסוק הידוע "פרות הבשן" (עמוס ד, א) הנאמר כנגדאי לגבירות השומרון, החיות חיי הוללות ורוצצות אביונים.

מסתבר מכך, שגם החלב שם הוא המשובח ביותר, ולא בארץ כנען, שאין בה די שטחי מרעה לפיטום הבקר.

לא רק זו אלא שבארץ ישראל גזרו חכמים שאסור לגדל בהמה דקה (כבשים ועיזים), מפני שדרכם לרעות בשדות אחרים וגורמים הפסד לזרעים¹³, ורק בסוריה ובמדבריות ארץ ישראל מותר לגדלן (מסכת בבא קמא ז, ז). ולא רק זו, אלא שרצו חכמים לגזור אף על בהמה גסה (שוורים ופרות) שלא יגדלום בא"י, אלא שאין גוזרים גזירה על הציבור, אלא אם רוב הציבור יכול לעמוד בה (גמ' שם דף עט, ב), שהרי הן נצרכות להובלת משאות ולחרישה בשדות (עפ"י רש"י שם).

הלא ייפלא: ארץ שנשתבחה בחלב, יבואו חכמים ויגזרו שאין לגדל בה בהמה דקה וגסה, ורק יגדלו במקומות המרוחקים ממנה!?

ז. מדוע לא מביאים ביכורים מעבר הירדן?

לפי מה שנוכחנו שעבר הירדן הוא מקום אידיאלי לגידול צאן ובקר, בגלל שטחי המרעה העצומים שיש בו. לעומת זה ארץ כנען עיקר קרקעותיה מיועדות לגידול יבולים, ואדרבא הבהמות מזיקות ליבולים הללו (עיין לעיל), ייפלא מאד: מדוע אין להביא ביכורים מעבר הירדן, לדעת רבי יוסי הגלילי, שדעתו מובאת במשנה (בכורים א, י):

"וְאֵלּוּ מִבִּיאֵין וְקוֹרִין: מִן הָעֵצֶרֶת וְעַד הַחֶגֶג, ...רַבִּי יוֹסִי הַגָּלִילִי אוֹמֵר: אֵין מִבִּיאֵין בְּכוֹרִים מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, שֶׁאֵינָה אֶרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ."

לפי ההבנה הפשוטה, שחלב הנזכר בפסוק הוא הבא מבעלי חיים, הרי לכאורה הדברים הפוכים לגמרי, דווקא עבר הירדן הוא ארץ "זבת חלב" יותר מארץ כנען, שהרי ארץ זו אידיאלית לגידול בקר וצאן?

ח. שתיית יין מזוג בחלב – צירוף לא מוצלח?

פסוקים ידועים בשיר השירים מתארים את כניסת הדוד אל הפרדס הנהדר, ה"גן". שיר השירים (ה, א):

"בָּאתִי לִגְנֵי אַחֲתֵי כָלָה:
אֶרֶצִּי מוֹרֵי עֵם בְּשָׁמִי.
אֶכְלָתִי יַעֲרֵי עֵם דְּבָשִׁי,
שְׁתִּיתִי יַיִן עִם חֲלָבִי,
אֶכְלֹו רְעִים שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ דוֹדִים."

¹³ עיי' רמב"ם (נזקי ממון ה, ב) ושו"ע חו"מ (תט, א). ועיי' תוס' (שם ד"ה אין), ר' פרץ, רא"ש, רשב"א ועוד, שאיסור זה אפי' למי שמגדלם בביתו, ואפי' קשורה למיטתו (עיי' טור וב"י שם סי' תט, ומהרש"ל יש"ש סי' לה).

בפסוק זה ישנן ארבע צלעות, כשכל צלע מחולקת לשני דברים מקבילים.

סוגי בושם: "אֶרֶז מִזֵּי עֵץ בְּשֵׁמִי", מור עם בושם (שני סוגים של צמחי ריח, זיהויים אינו מוחלט). **סוגי מתיקה:** "אכלתי יערי – עם דבשי", יערה עם דבש (הכוונה עפ"י רש"י לקנה סוכר. יערה - הקנה עצמו, דבש – מציצת ה"סוכר" מתוכו, "ומרוב חיבה אכלתי יערי עם דבשי, אכלתי הקנה עם הדבש..."). **סוגי שתייה:** שתיתי "ייני עם חלבי" - יין עם חלב?!

אם "חלב" הכוונה לחלב בעלי חיים, מי הוא זה שימזוג יין (חומצי) עם חלב (בסיסי) וישתם יחדיו.

גם מהמשך הפסוק נראה ברור, שהחלב המדובר כאן הוא משקה משכר - "אֶכְלוּ יַרְעִים שְׁתוּ וְשָׁכְרוּ דוֹדִים".

גם כאן נצטרך לומר לכאורה שאין המדובר על חלב בעלי חיים, ואם כן עולה השאלה: מהו ה"חלב" בו נשתבחה ארץ ישראל, ובו עוסק אף פסוקנו?

ט. מהו המשקה העיקרי, ומהו המשקה הבריא: יין או חלב?

אם נבין את הפס' "ארץ זבת חלב" שכוונתו לחלב בעלי חיים, ייפלא מאוד מדוע לא הזכירה התורה את המשקה העיקרי בימי קדם – יין (גם בימינו הוא המשקה החשוב ביותר). עובדה זו, שהיין הוא המשקה המובחר נזכר בפסוקים רבים מאד. לעומת זה חלב בעלי חיים לא נחשב משקה חשוב:

מלכי צדק הוציא לחם ויין לקראת אברהם אבינו (בראשית יד, יח). יעקב המחופש לעשיו מגיש ליצחק אוכל עם יין - "ויבא לו יין וישת" (בראשית כז, כה). לאחר מכן יצחק מברך את יעקב "ויתן לך האלוקים... ורוב דגן ותירוש" (יין). הגבעונים לוקחים עמהם לחם יבש ונאדות יין בלים, כדי להערים על יהושע ועם ישראל (יהושע ט, ד-יד). איש הלוי במעשה פילגש בגבעה נושא עמו לחם ויין (שופטים יט, יט). ציבא מביא אספקה לדוד: תאנים (קיץ) ויין לשתות (שמואל ב טז, ב). רבשקה מבטיח בשם סנחריב שאם ייכנעו לו, יביאם לארץ לחם וכרמים (יין) כדוגמת ארץ ישראל (מלכים ב יח, לב). ועוד פסוקים רבים.

היין הוא מהדברים ההכרחיים לחיי נפש, ולכך אסור לאצור פירות שיש בהם חיי נפש, כיינות שמנים וסלתות (עי' בבא בתרא ד, ב).

עיקר הסעודה של האדם הייתה מלחם ויין. יין סועד את הגוף ומשמח את האדם, ולכן קבעו לו ברכה מיוחדת (ברכות לה, ב).

לאור זאת תמוה מאד, מדוע שבחה של ארץ ישראל הוא דווקא בחלב בעלי חיים, ולא ביין שהוא המשקה החשוב ביותר.

בנוסף לאמור לעיל שחלב לא היה המשקה הנפוץ בימי קדם, גם ערכו הבריאותי אינו מוחלט. במסכת ברכות (נז, ב) אמרו חז"ל שהחלב והגבינה הם מהדברים שמחזירים את החולה לחוליו.

לעומת זאת היין נחשב בימי קדם כתרופת פלא להרבה מחלות¹⁴, ואף כיום מייחסים לו תכונות רפואיות רבות¹⁵.

י. הצימוד גפן ותאנה

אחד הביטויים הנפוצים מאד בתנ"ך בקשר לשבחה של ארץ ישראל, עוסק בצמד, גפן ותאנה: "אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֲנָתוֹ"¹⁶. להלן מבחר דוגמאות:

המצב הכלכלי והבטחוני המזהיר בימי שלמה המלך מתואר כך (מלכים א ה, ה): "וישב יהודה ישראל לבטח אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֲנָתוֹ מִדֶּן וְעַד בָּאֵר שֶׁבַע, כֹּל יְמֵי שְׁלֹמֹה".

בשבעת המינים שנשבחה בהן ארץ ישראל, מוצמדים הגפן והתאנה (דברים ח, ח): "ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה" וכו'. רבשקה מנסה לשכנע את עם ישראל שייכנעו לפניו ולא ישמעו לחזקיהו (מלכים ב יח, לא; ישעיה לו, טז): "אל תשמעו אל חזקיהו... וצאו אלי ואכלו אִישׁ גִּפְנוֹ וְאִישׁ תְּאֲנָתוֹ". כשיש שפע ביבולי השדה מתאר הפסוק (יואל ב, כב): "כי עץ נשא פִּרְיוֹ תֵאֲנָה וּגִפֶּן נִתְּנוֹ חִילִם". וכן: "הַתֵּאֲנָה חֲנֹטָה פִּגְיָה וְהַגִּפְנִים סִמְדָּר" (שה"ש ב, יג).

לעומת זאת בימי צרה ומצוקה (ירמיהו ח, יג): "אֲסוּף אֲסִיפָם... אֵין עֲנָבִים בַּגֶּפֶן וְאֵין תְּאֲנִים בַּתֵּאֲנָה". וכן: (יואל א, יב): "הַגֶּפֶן הוֹבִישָׁה וְהַתֵּאֲנָה אֹמְלִלָה", "וְעַד הַגֶּפֶן וְהַתֵּאֲנָה" (חגי ב, יט). "וַיֵּךְ גִּפְנִים וְתֵאֲנֹתָם" (תהלים קה, לג).

וכן בתוכחות הנביאים: המזהירים מפני האויב שיבוא ו"יאכל גִּפְנֶךָ וְתֵאֲנֶתְךָ" (ירמיהו ה, יז), "כִּרְמִיכֶם וְתֵאֲנִיכֶם יֹאכַל הַגֶּזֶם" (עמוס ד, ט), "וְהִשְׁמֹתִי גִפְנָה וְתֵאֲנֶתָה" (הושע ב, יד).

הצימוד גפן ותאנה מתואר גם בשפע הכללי שיהיה בעת הגאולה (זכריה פרק ג, י): "ביום ההוא... תִּקְרְאוּ אִישׁ לִרְעֵהוּ אֶל תַּחַת גֶּפֶן וְאֶל תַּחַת תֵּאֲנָה". ועוד פסוקים רבים.

מכל הנ"ל ייפלא איפוא מדוע הביטוי "ארץ זבת חלב ודבש" חורג מהביטוי הנפוץ ביותר של צירוף גפן ותאנה. הרי הביטוי "דבש" שבפסוק מכוון בעיקר למתיקת התאנים (עי' להלן: מהו הדבש) כמובא בגמ' כתובות (קיא, ב) ועוד, במיץ שנטף מהתאנים העסיסיות. אך מה עם ה"חלב" מדוע הוא חורג מהצירוף המקובל ועוסק בבעלי חיים?

או שמא גם ה"חלב" של פסוקנו אכן גם הוא מקביל אל היין?!

¹⁴ היין נחשב כראש התרופות עי' בבא בתרא (נח, ב): "בראש כל אסון אנה חמר". (עי' רשב"ם שם, שפירש שהכוונה לשתיית יין כתרופה מונעת: "שאם ישתה יין כהלכה וכראוי לא יבא לידי חולי"). לביטוי המיוחד על היין יש גם פנימיות מחשבתית (עי' מהרש"א שם ובפי' הגר"א המובא בס' מעלות התורה) ומ"מ ודאי שגם הפשט נכון.

¹⁵ במחקרים מודרניים מתקדמים הוכחה תכונתו הבריאותית של היין. שתיית יין אדום מעכבת את חמצון הכולסטרול וזאת הודות לחומרים הנקראים פלבנואידים המופקים מקליפת הענב, המצויים במיוחד ביין אדום, ומעכבים את תהליך חמצון הכולסטרול (כולסטרול גבוה בדם הינו גורם סיכון להתקפי לב ולשבץ מוחי).

¹⁶ דבש התאנים הוא הנפוץ ביותר, לעומ"ז דבש התמרים הוא משובח, אך הם היו שכיחים בעיקר באזור יריחו, כנאמר בפסוקים: יריחו עיר התמרים – דברים לד, ג ועוד.

יא. היין האדום והיין הלבן

בברכת יעקב ליהודה המופיעה בפ' ויחי מתואר שפע היין שתתברך בו נחלת יהודה (בראשית מט, יא-יב):

”אֶסְרִי לְגֶפֶן (עִירָה) [עִירוֹ]
וְלִשְׂרָקָה בְּנֵי אֶתְנֹו
כֶּבֶס בֵּיין לְבָשׁוּ
וּבְדָם עֲנָבִים (סוּתָה) [סוּתוֹ]
חֲכָלִילִי עֵינַיִם מֵיין וּלְבָן שְׁנַיִם מִחֶלֶב”

פסוקים אלו עוסקים כולם בשפע הגפנים והיין שנחלת יהודה. בפסוקים ישנה תקבולת פנימית בין הגפנים: **גפן** – **שורקה** (גפן משובחת, ויש מפרשים זמורה של גפן) ובין סוגי יין: **יין** – **דם ענבים**. ובסוף הפסוק השפעת המשקה על הגוף: עיניים ושיניים.

לאור זאת ייפלא מאוד מה עושה כאן החלב מבעלי החיים? מהו הקשר בין **יין לחלב**? כמדומה שלא נותרה בידינו ברירה אלא לומר שאכן גם ה"חלב" בפסוקנו עוסק בסוג יין – לא סתם יין אלא **היין הלבן**!

כדברים אלו אומר במפורש המדרש (בראשית רבה פר' צח):
”כבס ביין לבושו – זה החלב (יין לבן), ובדם ענבים סוּתָה – זה (היין) האדום”. בדברים אלו יוצא הפסוק מאיר עיניים.

הפסוקים מתארים את שפע היין שנחלת יהודה:

כדי לבצור את תנובת הגפן, יש להביא עִיר (בן החמור), וכדי לטעון את תנובת הגפן המשובחת (שורקה), יש להביא את בן האתון. שפע היין רב, עד כדי כך שאת הבגד הבהיר (לבוש) מכבסים ביין לבן, שהרי אינו רוצה שיוכתם לבושו בצבע אדום. אמנם את הבגד הכהה (כסות) מכבסים ביין אדום. ובהמשך הפסוקים בא תיאור השפעת היין על הגוף, ואיכותו: העיניים מאדימות (חכלילי לשון אודם – רש"י) מרוב יין, והשיניים צחורות ומלבינות מהיין הלבן, הקרוי "חלב".

בספרים עתיקים מתואר היין הלבן כתכשיר בעל עוצמה לניקוי שומנים ולכלוך¹⁷.

כדברים הללו אומר גם התרגום על שיר השירים. על הפסוק: "שתיתי ייני עם חלבי" (שיר השירים ה, א בתרגום לעברית): התקבלו ברצון לפני, **ניסוך היין האדום והיין הלבן**, שניסכו הכהנים על המזבח¹⁸ (חמר סומך וחמר חיוור).

¹⁷ גם כיום היין הלבן ידוע כקוטל חיידקים רב עוצמה, וכמועיל לטיפול בעור שומני, באקנה ועוד.

¹⁸ עי' תשב"ץ (ח"א סי': נז, פה ד"ה מיהו) שיש להבדיל בין היין הלבן מטבעו, שהוא חשוב ומשובח וכשר לנסכים, כמובא בתרגום כאן. אמנם יין אדום שמחמת קלקולו נתלבן – פסול (עי' ב"ב צז, ב ומנחות פז, א).

הרי לנו שה"חלב" המוזכר בפסוקים הנ"ל אכן מדבר על "חלב" הבא מהצומח – היין הלבן.

ליין הלבן ישנו כינוי נוסף בפסוקים. ביחזקאל (כז, יח) נאמר:

"דַּמְשֶׁק סַחֲרָתָהּ בָּרַב מַעֲשֶׂיהָ
מִרַב כָּל הוֹן
בְּיַיִן חֶלְבוֹן וְצֶמֶר צָהָר."

"יַיִן חֶלְבוֹן" באורו – יין לבן (עפ"י רש"י, ר"י קרא ועוד) המקביל לצמר הלבן¹⁹. בפ"י של בעל התוספות יו"ט "מעדני יו"ט"²⁰ כתב ש"צחור" פ"י צבע לבן, "ויגיד עליו רעו" בַּיַּיִן חֶלְבוֹן", דכתיב גביה [שהכוונה ליין לבן], ושמעתי מפי חכם שהיה מארץ ישראל, שער היום קורין שם ליין הלבן – יין חלבון".

כדוגמת זה מבאר המדרש (ברייטא דל"ב מידות) את הפסו' (ישעיה נה, א): "הוי כל צמא לכו למים... ולכו שברו בלוא כסף ובלוא מחיר יין וחלב":

"יכול (דברי תורה הם רק) כמים שאינם משמחים ... תלמוד לומר: יין וחלב", דהיינו שניהם גורמים להתבסמות ומשמחים²¹ ואף דברי תורה משמחים. הדבר תמוה, הכיצד חלב יכול לשמח!?

בפירוש "מדרש תנאים" למהרז"ו על המדרש שם²² אכן תמה: כיצד יכול חלב לשמח, ונדחק לבאר שחלב הובא במדרש רק כבדרך אגב.

אך הר"מ שטאראשון²³ העיר שם שניתן לפרש: "ע"פ מש"כ במדרש ב"ר, (פ' צ"ח, הובא לעיל): כבס ביין לבושו – זה החלב... ופי' המתנות כהונה: כלומר יין לבן ... גם כאן הברייטא (ברייטא דל"ב מידות) תפרש חלב, דכתיב כאן: ".. מחיר יין וחלב" – יין חלבון, והוא (היין הלבן) ודאי משמח".

כעין זה נראה לפרש גם בגמ' מסכת כתובות (קי"א:):

"מאי דכתיב 'אוסרי לגפן עירה' – אין לך כל גפן וגפן שבא"י שאין צורך עייר אחת לבצור. ולשורקה בני אתוננו' – אין לך כל אילן סרק שבא"י שאינו מוציא משוי שתי אתונות. ושמא תאמר אין בו יין? ת"ל 'כבס ביין לבושו'. ושמא תאמר אינו אדום? ת"ל 'זדם ענב תשתה חמר'. ושמא תאמר אינו מרווה? ת"ל 'סותה'. ושמא תאמר אין בו טעם? ת"ל 'חכלילי עיניים מייין'. כל חיק שטועמו אומר לי לי. ושמא תאמר לנערים יפה ולזקנים אינו יפה? ת"ל 'שיניים מחלב'. אל תיקרי 'לבן שיניים' אלא 'לָבָן שְׁנִי' (היינו זקן רב בשנים).

¹⁹ ע"י גם בפ"י ראב"ע שיש מפרשים שהכוונה ליין הבא מהעיר חלב שמצפון לדמשק (כתחילת הפסוק: "דמשק סחרתך"). ונראה לכאורה שיש כאן תקבולת כפולה: יין לבן הבא מהעיר חלב (מקביל לדמשק ולצמר הלבן). כשיטת רש"י ועוד, משמע גם מהמדרש (ע"י לעיל) "...ולבן שינים מחלב זה החלבון". עפ"י גירסת הרד"ל שם.

²⁰ על הרא"ש מס' ברכות פ' תשיעי סי' יב, אות ה.

²¹ משמח היינו דבר שיש בו לגרום שכרות (או קרוב לכך), ובחלב בע"ח אין זה אפשרי, וע"י רד"ק שם שפי' בענין אחר. ²² "ברייטא דשלושים ושתים מידות" עם פ"י מדרש תנאים להג"מ זאב וואלף...איינהורן (בעל פי מהרז"ו על מדרש רבה...)

עם חידושים מגאוני וילנא...מר' מתתיהו שטראשון ז"ל ... וילנא תרפ"ה. ²³ בנו של הרש"ש.

לכאורה גם לפי זה ה'חלב' שבפסוק מדבר על יין ששתייתו יפה אף לזקנים²⁴ (ועי' מהרש"א שנתקשה בכך ותירץ באופן אחר).

יב. החלב שבא מהצומח

לפי המדרש המובא לעיל, ועפ"י המדרשים שנזכרו לעיל לכאורה יפתרו כל הקושיות:

א. המרגלים לא הביאו גבינות וחמאה, כי ה"חלב" מובנו "היין הלבן" והם אכן הביאו "אשכול ענבים אחד"²⁵ (במדבר יג, כג).

ב. ארץ ישראל אכן נשתבחה בפירותיה (צומח) ולא בפרותיה (בע"ח), וגם ה"חלב", במספר מקומות הוא כינוי ליין הלבן הבא מהצומח (יש להדגיש: רק במספר מקומות, שניתן לפי ההקשר להבין כך, ולא חלילה שכך הפירוש בכל מקום שנזכר חלב).

ג. ביכורים אכן באים רק מהצומח – שבעת המינים, שהרי א"י לא נשתבחה בבע"ח. ומשום כך העדיפו בני גד ובני ראובן את עבר הירדן כמקום המועדף למקנה על פני ארץ כנען.

ד. שטח עבר הירדן אכן אינו "זבת חלב ודבש", שהרי לא נשתבח בגפנים תאנים וכו'.

ה. המשקה העיקרי הוא אכן יין לסוגיו השונים²⁶. היין הלבן הוא יין משובח וחזק²⁷. וכן מובא בברייתא של פיטום הקטורת (כריתות ו, א) שאת הציפורן היו משרים ביין קפריסין כדי להעצים את ריחה. ואם לא מצא יין כזה מביא יין לבן ישן, שגם בו יש כדי לחזק את ריח הציפורן.

ו. הצירוף "זבת חלב ודבש" אכן מקביל לצירוף "גפן ותאנה". הדבש ברובו בא מהתאנים²⁸ כמובא בגמרות ובמדרשים (עי' לעיל, וכן בגמ' כתובות קיא, ב מסופר על ר' יעקב בן דוסתאי שהלך מלוד לאונו, כשהדרך הייתה מוצפת בדבש תאנים). וה"חלב" – היין הלבן מקביל ל"גפן"²⁹.

²⁴ תודתי לרה"ג הרב משה שמואל שוורץ שליט"א שהאיר עיני למקור זה.
²⁵ היין האדום וגם הלבן מקורם מאותם ענבים, אלא שתהליך הפקתו של יין אדום, בניגוד ליין לבן, נעשה ע"י מגע ממושך של קליפת הענבים עם המיץ (תוך כדי התסיסה), על מנת למצות את הצבע והטעם. יין אדום מיוצר מענבים שחורים או אדומים, הצבע מתקבל מהקליפות שתוססות יחד עם עסיס הענבים. יין לבן אפשר לייצר גם מענבים כהים, אלא שבדרך כלל הוא מופק מענבים לבנים. בתהליך התסיסה מופרדות קליפות הענבים מהעסיס וכך מתקבל יין שקוף-צהבהב. כשמכינים יין מענבים כהים מאוד ומשאירים את הקליפות לתקופת תסיסה קצרה, מתקבל לרוב יין סמוק שצבעו ודרדר.

²⁶ עי' גם ראב"ע (דניאל א, ה) על מנהגי שתיית סוגי היין אצל המלכים.
²⁷ עי' מהרש"א (כתובות קיא, ב ד"ה שמא) שהיין האדום משובח בטעמו, אך היין הלבן בריא יותר, ולכך הוא מוקדם לברכה. כוונת המהרש"א לדברי ר"ת המובאים במרדכי (סו"פ ערבי פסחים) שהשוותה יין אדום והביאו לו אח"כ יין לבן, מברך הטוב והמטיב, משום שהוא בריא יותר. כן גם פסק הרמ"א בשו"ע (או"ח קעה, ב).

²⁸ עיין לעיל הערה 16, הדבש הנפוץ בא"י בא מהתאנים.
²⁹ עי' גם במאמרו של הרב מרגליות (שם, הע' 1) שבדרך כלל גפן קודמת לתאנה בגלל חשיבותה, אך בפסוק בשה"ש ויואל הוקדמה התאנה לגפן, שהרי שם מדובר על גידול הפירות, ותאנה ממהרת להיגמל (ירושלמי דמאי א, א; תוספתא שביעית ח, ב).

ז. הפסוקים התמוהים לכאורה, שמזכירים יין וחלב בסמיכות (עיין לעיל), הופכים למובנים ומאירי עיניים. השילוב בין היין האדום ללבן היה שילוב נפוץ, עם בעלי מקצוע מיוחדים, שהיו בחצרות המלכים, והיו ממונים על כך (עיין דניאל (א,ה) וכחלק מתפקידיו של שר המשקים).

יג. מחלוקת התנאים בפירוש ארץ זבת חלב ודבש

כל הדברים דלעיל אינם אלא בבחינת הקדמה למחלוקת התנאים המפורשת במכילתא דרשב"י (שמות יג, ה):

"ארץ זבת חלב ודבש ר' אליעזר אומר: חלב – זה חלב הפירות, דבש – זה דבש תמרים. ר' עקיבה אומר: חלב – זה חלב ודאי, וכן הוא אומר "וזה ביום ההוא יטיפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב" (יואל ד יח) דבש – זה דבש היערות, וכן הוא אומר "ויבא העם אל היער והנה הלך דבש" (ש"א יד כו).".

בהמשך המכילתא מובא שר' יוסי הגלילי סובר שאין להביא ביכורים מעבר הירדן שאינה "זבת חלב ודבש" (עי' גם לעיל במשנה בכורים א, י). עפ"י הדברים דלעיל ודאי שהוא סובר כדעת ר' אליעזר, ש"חלב" בא מהצומח, היינו חלב פירות, וכן כל המקורות מחז"ל שהובאו לעיל.

שיטת רבי אליעזר נצמדת לפשט הכתובים, ששבחה של ארץ ישראל הוא בפירותיה, ומשום כך הדבש החלב הם תוצר הפירות. חלב לשיטתו, מובנו מיץ פירות שהותסס, ונעשה משקה משכר. כפי שכתבנו לעיל פשט הכתובים במספר מקומות, מראה שמדובר על תוצר של ענבים, והוא אכן ה"חלב" המשובח ביותר של הפירות. אך גם משאר פירות ניתן להפיק משקה מותסס לבנבן.

שיטת רבי עקיבא היא לכאורה תמוהה מאד, ובפשטות לשיטתו החלב וגם הדבש שניהם באים מבעלי חיים (עיין רד"ק שם ש"דבש היערות" בא מדבורים, ותמה על רש"י שפירש דבש – סוכר קנים). אף אם נאמר שהדבש (לחלק מהמפרשים) מקורו מדבש של קנים, מ"מ לשיטת רבי עקיבא ודאי אינו בא מפירות, כפשט הפסוקים.

כבר הקשו על דברי רבי עקיבא מדוע אכן הוציא את הפסוק ממשוטו, שהרי רבי אליעזר אינו מביא שום ראיות לדבריו מהמקראות, שהרי כך הוא לכאורה פשוטו של מקרא העוסק בפירות א"י ולא בפרות (בע"ח) של א"י. כמו כן קשה מאד על ראיותיו של ר' עקיבא, הרי "ערביך ערבא צריך", הפסוק ביואל מתפרש יפה מאוד על חלב פירות כמקבילה של "עסיס"³⁰.

יתכן אולי לפרש שרבי עקיבא אינו חולק על פשט הפסוק, שאכן מדובר על חלב מהפירות, אלא כוונתו לומר שבזה שהפסוק השתמש בלשון מושאלת מחלב של בע"ח, אם כן ברכת הארץ היא גם בחלב ודבש של בעלי החיים. לפי הסבר זה, ניתן לפרש את המקורות שהובאו לעיל, אף לפי דעת ר' עקיבא.

³⁰ "עסיס" הוא יין, כנא' ביואל (שם א) "הקיצו שכורים ובכו, והלילו כל שותי יין על עסיס כי נכרת מפיהם" (אחרי מכת הארבה).

יד. הכיצד חלב חייב בתרומה, ומדוע חכם ששתה חלב אסור לו להורות?

להפתעתנו מתברר שלחידוש שהבאנו לעיל ישנם גם היבטים הלכתיים חשובים ביותר.

בירושלמי (שבת יט, ה; יבמות ח, א) נשאלה שאלה האם מותר להאכיל תינוק שאחזתו חמה ב"חלב תרומה"³¹. שאלה זו מוזרה מאד, שהרי לא מצינו בשום מקום שיש לתת תרומות ומעשרות מחלב בעלי חיים. א"כ בודאי מדובר כאן על חלב שבא מהצומח (להלן יפורט ענין זה).

בדומה לכך מצאנו תוספתא (כריתות א, יב, מופיעה בבלי במספר מקומות³²) האומרת שכהן ששתה חלב ודבש פסול לעבודה וכו'. וכן הדין לגבי חכם שאסור לו להורות, מפני השכרות.

"רבי יהודה אומר: על היין במיתה, ועל המשכרין באזהרה. לפיכך אם אכל דבילה קעילית או ששתה חלב ודבש, הרי זו לוקה ארבעים ועובר בלא תעשה. וכשם שאם היה כהן פסול בעבודה, וחייב במיתה, כך אם היה חכם או תלמיד חכם, אסור ללמד ולהורות...".

הפוסקים כתבו שכך הדין גם לגבי נשיאת כפיים, שכהן ששתה משקה משכר לא ישא כפיו (עיין סי' קכ"ח בית יוסף ושם בט"ז ס"ק ל"ח).

גם כאן עולה התמיהה הנ"ל, היכן מצאנו שחלב יכול לגרום לשכרות?

עפ"י האמור לעיל "היין הלבן" מכונה "חלב" בגלל צבעו הלבנבן כחלב. אך כפי שהובא לעיל, ניתן להפיק משקה משכר גם מהתססה של פירות נוספים, ובלשון חז"ל "חלב" משמש ככינוי למשקה מותסס גם מפירות נוספים.

בברייתא זו אכן צריך לפרש שהכוונה ל"חלב" של שאר פירות. שהרי אם המדובר על חלב – יין לבן, הרי זה פשוט שכהן כזה חייב מיתה, כדין יין רגיל. מפני כך יש לפרש שמדובר על משקה מותסס משאר הפירות שצבעו לבנבן, והאיסור עליו הוא רק בלאו. ועיין גם בפ' של הערוך השלם שהכוונה ליין (שכר) של תמרים לבנים³³, שהוא אכן חריף וגורם לשכרות.

צד הלכתי נוסף העולה ממה שהעלנו, הוא לגבי הבדלה על חלב. יש המצריכים ב"חמר מדינה" דווקא משקה המשכר (כך דעת "הלכות קטנות", וכך נמסר בשם ר"ח מוואלוז'ין, וכך נראה מהסוגיה בפסחים קז, א ואכהמ"ל). המהרש"ם (דעת תורה סי' רצ"ו) והרוגוצ'ובר (צפנת פענח ח"ב סי' לד) כתבו שאף לדעת הסוברים כך, ניתן להבדיל על חלב, משום שנאמר מפורש בחז"ל (עי' לעיל) שהוא משקה משכר. הפוסקים בד"כ לא סברו כך, וכתבו שכיום אין לקדש או להבדיל על חלב, משום שנשתנו הטבעים, ובדורות הקודמים החלב היה מרווה ומשכר, ובזמננו לא

³¹ "שמואל אמר: אחזתו חמה (חום גבוה בתינוק שנולד) ממתינין לו שלושים יום. אותם שלושים יום, מהו להאכילו חלב תרומה? מהו לסוכו שמן תרומה?".

³² יומא עו, א; נזיר ד, א; סנהדרין ע, ב; שבועות כג, א; כריתות יג, ב.

³³ יש שפירשו בירושלמי שם שהכוונה דווקא לשיכר מחיטים, וכינהו יין ע"ש "חלב חיטים", אך כפי שכתבנו, עדיף לפרש על שיכר מפירות או מתמרים לבנים (עי' ערוך השלם שהביא את פרושו של "מתנות כהונה" (ב"ר צח) יין לבן בלשון ערבית קרוי "חלאבין" וכונתו לשיכר של תמרים לבנים).

(עיין שו"ת שם משמעון או"ח סי' יד, ועי' יבי"ע ח"ד או"ח סי' י"ב ועוד). ויש שכתבו שחלב אמנם "מדמדם" את המוח ומבלבל את המחשבה, מפני שמביא את האדם לידי שינה" (מפניני הרב, עמ' עב). אמנם לפי מה שהבאנו א"צ בכל ההידחקות, חלב שנזכר בחז"ל הוא משקה פירות מותסס, או יין לבן כדלעיל.

טו. מהו הדבש?

לכאורה ניתן לומר שדבש מקביל לחלב, וכשם שחלב היינו חלב בעלי חיים (פרות ועיזים) כך הדבש כוונתו לדבש דבורים (כמובן כבר הוכחנו ש"חלב" לרוב הדעות בא מהפירות). למעשה בפסוקי התנ"ך דבש סתם משמעותו דבש הבא מהפירות. כדברי הכתוב (ויקרא ב, יא): "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו" - כל מתיקת פרי קרויה דבש (רש"י שם)³⁴. של כל פירות האילן³⁵. כך גם בציווי של יעקב לבניו (בראשית מג, יא) שיורידו עמם למצרים "מזמרת הארץ": דבש, בוטנים ושקדים - כולם מהצומח.

וכן אולי במלחמת שאול ויונתן בפלשתים (שמואל א יד, כה-כז) "וכל הארץ באו ביער, ויהי דבש על פני השדה" וכו', מובנו הדבש שנטף מהקנים הגדלים בארץ ישראל הקרויים קני סוכר (רש"י שם)³⁶. וכן בפרדס המתואר בשיר השירים (ה, א): "אכלתי יערי עם דבשי", שמרוב חיבה אכלתי הקנה עם הדבש (רש"י שם).

סתם דבש בלשון הכתובים כוונתו לנוזל המתקתק היוצא מכלל הפירות, אמנם ישנם מקומות שהכוונה דווקא לדבש תמרים או גם לדבש תאנים. בפסוק העוסק בשבעת המינים (דברים ח, ח) "...ארץ זית שמן ודבש" קיבלו חז"ל שכוונתו לתמרים³⁷.

בביטוי שלנו "ארץ זבת חלב ודבש" - מובנו של הדבש הן לתמרים והן לתאנים (רש"י שמות יג, ה). וכן משמע מהסיפורים שהובאו בגמ' (כתובות שם) על דבש התאנים שהתערב בחלב העזים (עי' לעיל).

למעשה רק בפסוקים בודדים ברור שהכתוב מדבר על דבש דבורים. אצל שמשון נזכר במפורש (שופטים יז, ח; וגם בהמשך: ט, יח) "והנה עדת דבורים בגויית האריה, ודבש".

וכך צריך לפרש את הפסוקים: "ויניקוהו דבש מסלע" (דברים לב, יג) "ומצור דבש אשביעך" (תהלים פא, יז). המדברים על כוורת דבורים שהייתה חצובה בסלע.

בלשון חכמים לעומת זאת, סתם דבש הוא דבש דבורים³⁸. וכן בלשון בני אדם שאומרים "דבש" כוונתם לדבש דבורים, ומשום כך: הנודר הנאה מהדבש - אסור בדבש דבורים, ומותר בדבש תמרים וכדו'³⁹.

³⁴ וכן רש"י סוכה (ו, א ד"ה דבש), תוס' מעילה (יב, ב ד"ה כל).

³⁵ רש"י שבועות (יב, ב ד"ה וכל) ותוס' מעילה (שם).

³⁶ וכן משמעות המפרשים להלן כך על הפסוק בשה"ש (ה, א). אמנם הרד"ק והרלב"ג פי' דבש דבורים.

³⁷ רש"י (שם), ירושלמי (בכורים א, ג) עפ"י גירסת הגר"א.

³⁸ עי' ר"ש ורע"ב מכשירין (ו, ד).

³⁹ משנה נדרים (ו, ט).

לסיכום: בביטוי "ארץ זבת חלב ודבש", "דבש" הכוונה למתיקה הבאה מהפירות שעיקרם התמרים והתאנים. כך גם משמע מדברי המרגלים (במדבר יג, כז) שאמרו: "זבת חלב ודבש – וזה פריה" ולא הביאו דבש דבורים.

בכך גם מקביל הביטוי "ארץ זבת חלב ודבש" לצרוף **גפן ותאנה** כמו שהובא לעיל.

טז. מעלת החקלאי על רועה הצאן

כפי שהובא לעיל מעלת ארץ ישראל היא בפירות ולא בפרות – בעלי חיים. החקלאי הוא אדם המקושר לקרקע, לעומת זאת רועה הצאן נד ממקום למקום לפי אזורי המרעה.

יתכן אולי להסביר שאבותינו הקדושים כל עוד היו בחו"ל או שעדיין לא נחלו בפועל את ארץ ישראל התעסקו ברעיית הצאן. ורק יצחק שהיה עולה תמימה ונאסרה עליו היציאה לחו"ל נאמר לו (בראשית כו, ב): "אל תרד מצרימה, שכן בארץ אשר אומר אליך גור בארץ הזאת", ולכן **"ויזרע יצחק בארץ" – עסק גם בחקלאות.**

אמנם עם ישראל בעלותו ממצרים ולאחר קבלת התורה הובטח על ארץ ישראל שבה יהיו תושבי קבע, ולכך הם מצווים בארץ ישראל על יישובה והורשתה מיד עמי כנען, ומצווים בכל המצוות התלויות בארץ, שרובן תלויות בעבודות השדה (אמנם במצרים היו רועי צאן דווקא – בראשית מו, לד).

בדומה לכך כתב רבנו החת"ם סופר (מס' סוכה לו, א) בהקשר למחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י: "נלע"ד: ר' ישמעאל נמי לא אמר מקרא "ואספת דגנך" אלא בארץ ישראל ורוב ישראל שרויין, **שהעבודה בקרקע גופה מצוה, משום יישוב ארץ ישראל, ולהוציא פירותיה הקדושים**, ועל זה ציוותה התורה ואספת דגנך. ובוועז זורה גורן השעורים בלילה משום מצוה [ואלישע שנים עשר צמדים לפניו (מלכ"א יט, יט)]⁴⁰ ... ואפשר אפי' שארי אומניות שיש בהם יישוב העולם, הכל בכלל מצוה. אבל כשאנו מפוזרים בעו"ה בין האומות, וכל שמרבה העולם יישוב מוסיף עבודת ה' חורבן – מודה ר' ישמעאל לרשב"י. ועל זה אנו סומכים על ר' נהוראי (במתני' סוף קידושין): "מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה – היינו בחוץ לארץ, וכנ"ל".

יז. סיכום ומסקנות

א. פסוקים רבים וכן מקורות רבים ומפורשים בדברי חז"ל, מוכיחים שפשט הפסוק "ארץ זבת חלב" מדבר על "יין לבן" או "חלב פירות". החלב המקורי הוא ודאי חלב בעלי חיים, ובתור **"לשון**

⁴⁰ תוספת עפ"י תורת משה (פ' שופטים ד"ה מי האיש). יש להעיר שלכאורה ישנה סתירה בדברי החת"ם. כאן (חידושי סוכה) כתב שר"י חולק על רשב"י רק בא"י ומודה לו בחו"ל. אולם בתורת משה (שם) כתב להפך שרשב"י ור' נהוראי דיברו רק על חו"ל, שיש שם מספיק בעלי אומניות, אך בא"י זו מצוה ומודים לר"י. ועי' חת"ם (דרשות ח"ב פסח תקצו ד"ה: שה"ש) על הפס' "מלך לשדה נעבד", שמדרג את חשיבותם של בעלי המקצוע: החשוב מכולם הוא החקלאי בעל השדה הזורע חורש וקוצר, ואילו השרים והמלך הם הפחותים ביותר מבחינת התועלת לעולם.

מושאלת" מכנה הכתוב את היין הלבן בשם חלב. כך צריך לפרש רק במספר מקומות שהכרח הפשט מחייב.

ב. מספר מקורות בדברי חז"ל (הגמ' בכתובות קיא, ב) – רמי בר יחזקאל, היתר חלב באכילה – הגמ' בבכורות (ו, ב): ניתן לפרשם שעוסקים בדרש הפסוק, ולא בפשוטו של מקרא. ניתן גם לפרש את הגמ' בבכורות, שאילו חלב בעלי חיים היה אסור, הכתוב לא היה משתמש בו אפי' בלשון מושאלת ליין לבן.

ג. יתכן לפרש (לענ"ד) שאף ר"ע מודה ש"פשוטו של מקרא" במקומות רבים, וגם בפסוק "ארץ זבת חלב ודבש" עוסק בצומח ולא בבעלי חיים. אלא שלשיטתו נשתבחה ארץ ישראל גם בדבש וחלב מבעלי חיים.

וידעתם כי אני ה'

תמצית: מהי המטרה של המכות ויציאת מצרים? האם זו פניה לעם ישראל לדעת את ה', או שמא למצרים, שישובו בתשובה? עיון בדברי הכתוב מראה כי שני הדברים נכונים. במאמר נעקוב אחר הפסוקים שבפרשיות יציאת מצרים, ונוכח שקיים סדר מדויק בדברי ה' על ידי משה, פעם לישראל ופעם למצרים. כך גם יתבהר התהליך שעברו ישראל באמונת היחוד מתחילת יציאתם ממצרים, עד קריעת ים סוף, שירת הים ומתן תורה.

מטרתן של עשרת המכות

פרשת וארא פותחת בדברים מפעימים של ה' למשה, בהם הוא מספר לו על מטרתו הסופית, בשלה הוא מוציא את ישראל ממצרים: "וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם, וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים, וַיִּדְעֹתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִמִּצְרַיִם" (ו, ז). המטרה היא שתדעו את ה', מה שמעורר את זכרון הפסוק שנאמר על התהוותה של תכנית זו: "אֲתָה הָרָאָתָ לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֲיֵן עוֹד מְלַבְּדוֹ" (דברים ד, לה). לא בידיעה בעלמא מדובר, כי אם בידיעה של חיבור-אמת.

סיומה של פרשת-פתיחה זו במשפט שללא ספק יש בו הרבה מן האכזבה: "וַיִּדְבֹּר מֹשֶׁה בֵּן אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מְקַצֵּר רוּחַ וּמַעֲבֹדָה קָשָׁה" (ו, ט). החתונה תוכננה, המוזמנים הוזמנו והתאריך נקבע – רק הכלה לא מעוניינת.

הפרשה הבאה מציגה תפנית. מאחר שלא נתיישבו הדברים בלב בני ישראל המטרה מעתה היא פרעה והמצרים עצמם: "וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: בֹּא דַבֵּר אֶל פְּרֹעֶה מֶלֶךְ מִצְרָיִם, וַיִּשְׁלַח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִצְרָאִי" (ו, י-יא). ואכן, מכאן ואילך – עד מכת ארבה – אין ישראל מוזכרים, הגם שהיינו מצפים לשמוע על תגובתם הנגדית, לאחר שלא שמעו אל משה בתחילה.

כל מה שאירע מעתה למצרים היה אפוא למענם. מטרתן של עשרת המכות היתה להשיב את המצרים בתשובה, ועד כמה שהדברים נראים מפליאים הרי הם מפורשים במקראות: "וַיִּדְעוּ מִצְרָיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנֹטְתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרָיִם" (ז, ה); "בֹּזֹאת תִּדְעֶה כִּי אֲנִי ה'" (ז, יז); "לְמַעַן תִּדְעֶה כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ח, ו); "לְמַעַן תִּדְעֶה כִּי אֲנִי ה' בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (ח, יח); "בְּעִבּוֹר תִּדְעֶה כִּי אֲנִי ה' בְּכָל הָאָרֶץ" (ט, יד); "בְּעִבּוֹר זֹאת הָעֲמֻדָּתִיךָ – בְּעִבּוֹר הָרָאָתָךְ אֶת כְּחֹלִי" (ט, טז); "לְמַעַן תִּדְעֶה כִּי אֲנִי ה' בְּקֶרֶב הָאָרֶץ" (ט, כט); "וְאֲתָה וְעַבְדֶּיךָ יִדְעֹתִי כִּי טָרִם תִּירָאוֹן מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים" (ט, ל); "לְמַעַן תִּדְעוּן אֲשֶׁר יִפְּלֶה ה' בֵּין מִצְרָיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל" (יא, ז); "וַיִּדְעוּ מִצְרָיִם כִּי אֲנִי ה' בְּהַכְבִּדִי בְּפִרְעֹה בְּרִכְבוֹ וּבְפִרְשָׁיו" (יד, יח). המטרה היתה שפרעה הרשע, "הַתַּנִּים הַגְּדוֹל הָרֹבֵץ בְּתוֹךְ יִאֲרִיו, אֲשֶׁר אָמַר

לִי יֵאָרִי וְאֲנִי עֲשִׂיתִנִּי" (יחזקאל כט, ג), שהתרברב באמרו "לֹא יִדְעָתִי אֶת ה'" (ה, ב), ידע, בידיעה גמורה, כי להשם הארץ.

וכך אמרו במדרש (רבה יב, א): "... וכן אתה מוצא במשה שהשגיב הקדוש ברוך הוא כחו ללכת בשליחותו ולעשות צויו, והיה מורה לפרעה הרשע שיעשה תשובה שלא חפץ לשלוח המכה עד שיזהירונו שיעשה תשובה, שכן כתיב (ט, יג) הַשֶּׁכֶם בַּבֶּקֶר וְהַתִּינֵצֵב לִפְנֵי פְרָעָה, היה נותן כח במשה להשכים ולהתינצב לפני פרעה והיה מורה דרך לפרעה כדי שיעשה תשובה, שכן כתיב (ט, יג-יד) וְאֶמְרָתָּ אֵלָיו כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרִים, כִּי בַּפֶּעַם הַזֹּאת וְגו'".

"מדה כנגד מדה" שראו חז"ל בעשרת המכות לא היתה, אפוא, רק עונש אלא גם תוכחה למצרים, להעמיד אותם מול מעשיהם הם, ולתקנם.

בחירתו של פרעה

אף על פי כן, הכביד ה' את לב פרעה, ולדעת חז"ל גם נטל ממנו את הבחירה – מה שמתנגש, לכאורה, עם האפשרות שלו לשוב בתשובה. אכן, במדרש (רבה יג, ג) מובא על כך חילוק בין המכות: "כִּי אֲנִי הַכְּבִידְתִּי אֶת לְבֹ (י, א), אמר רבי יוחנן, מכאן פתחון פה למינין לומר לא היתה ממנו שיעשה תשובה... אמר לו רבי שמעון בן לקיש, יסתם פיהם של מינים, אלא אם ללצים הוא יליץ (משלי ג, לד), שהקדוש-ברוך-הוא מתרה בו באדם פעם ראשונה שניה ושלישית ואינו חוזר בו והוא נועל לבו מן התשובה כדי לפרוע ממנו מה שחטא, אף כך פרעה הרשע, כיון ששיגר הקדוש-ברוך-הוא חמש פעמים ולא השגיח על דבריו, אמר לו הקדוש-ברוך-הוא אתה הקשית ערפך והכבדת את לבך הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך, הוי – כִּי אֲנִי הַכְּבִידְתִּי אֶת לְבֹ". כלומר, לא ניטלה הבחירה ממנו אלא לאחר חמש פעמים שלא השגיח על דבריו ה'.

אכן, אין חמש פעמים אלה חמש מכות, כי אם חמש פעמים ששגר אליו ה' את דבריו ולא השגיח עליהם – שעל כך ראוי להענישו, ולא על מכות שלא התרו בו עליהן, כי מנין לו לדעת שמשה אחראי להן – ומאחר ולא התרו בו לפני מכת כנים ושחין, נמצא שהחמישית היא מכת ברד, וממכת ארבה ואילך הוכבד לבו עד שנטל ממנו כח הבחירה שלו.

חמשים עלו בני ישראל מארץ מצרים

בתחילת פרשת בשלח מתארת התורה את בני ישראל ביציאתם ממצרים במילים: "וַחֲמִשָּׁים עָלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (יג, יח), וחז"ל דרשו (תנחומא בשלח): "אחד מחמשה, ויש אומרים אחד מחמשים, ויש אומרים אחד מחמש מאות, רבי נהוראי אומר העבודה לא אחד מחמשת אלפים, ואימתי מתו בימי האפלה, שהיו קוברין ישראל מתייהן ומצרים יושבין בחשך". כלומר, לא יצאו מבני ישראל אלא לכל היותר אחד מחמשה, והיתר מתו במכת חושך. אך דרשה זו נראית תמוהה עד מאד: מה גרם לרבים כל-כך להיות לא ראויים לגאולה? ועוד, איך יתכן שאירוע כה כביר לא מוזכר כי אם ברמז קל?

ברם, אם נזכר באופייה של עבודת-האלילים של מצרים, הרי שהיו עובדים לאֱלִים רבים, וגם פרעה עצמו היה אלוה בעיניהם. נמצא, שאם אמנם ספג אלהיהם מכות קשות מאלקי העברים – לא נוצח כלל, ואדרבה, קם בכל פעם בכחות מחודשים! פרעה לא נכנע – עד מכת בכורות – אלא התעקש והכביד את לבו בגאווה ובהוד אלהי.

בכך נבין את המספר העצום של בני ישראל שלא זכו להגאל, ונבין גם כי הַלֵּךְ-הרוח הזה נושב לאורך תיאורי מכות מצרים, שהרי בני ישראל לא שמעו אל משה, וגם כאשר כבר פסק שעבודם אינם מוזכרים כלל. סיבה טובה היתה להם, כי בעיניהם לא ראו עדיין כל נצחון של אלקיהם על אלהי מצרים.

"וַיְהִי בְשִׁלַּח פְּרָעָה אֶת הָעָם, וְלֹא נָחָם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא, כִּי אָמַר אֱלֹהִים פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בְּרֹאֲתָם מִלַּחְמָה וְשָׁבוּ מִצְרַיִמָּה, וַיִּסַּב אֱלֹהִים אֶת הָעָם דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יָם סוּף. וַחֲמִשִּׁים עָלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (יג, יז-יח). "כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון צער" (מגילה י' ב'). "וכי פרעה שלחם? בלעם אמר אל מוֹצִיָאֵם מִמִּצְרַיִם (במדבר כג, כב), וכאן כתיב וַיְהִי בְשִׁלַּח פְּרָעָה" (מדרש-רבה כ, ג). כי למראית עין נראה היה שפרעה הוא המשלח: הן בסופו של דבר "וַתִּחַזַּק מִצְרַיִם עַל הָעָם לְמַהֵר לְשַׁלְּחָם מִן הָאֶרֶץ" (יב, לג) – עד הרגע האחרון נזקקנו לשירותיהם של המצרים! מהלך זה – לאורך המכות – היה הגורם למותם של רבים כל-כך, וגם אלו היוצאים – "לֹא נָחָם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא, כִּי אָמַר אֱלֹהִים פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בְּרֹאֲתָם מִלַּחְמָה וְשָׁבוּ מִצְרַיִמָּה". כה שברירית היתה אמונתם, עד כי היה חשש פן ינחמו וישוּבוּ.

אזהרה אחרונה לבני ישראל

לפני מכת ארבה, כאמור, נזכרים בני ישראל בפעם הראשונה כמשתתפים פעילים בתכנית האלקית של עשרת המכות. "... וְלִמְעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנִי בְנֶךָ וּבֶן בְּנֶךָ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלָתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֲתֹנִי אֲשֶׁר שִׁמְתִּי בָם, וַיִּדְעֶתֶם כִּי אֲנִי ה'" (י, א-ב). לראשונה מאז תחילת המכות, אנו חוזרים ושומעים על התכנית עליה דובר אז: "וַיִּדְעֶתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלוֹת מִצְרַיִם" (ו, ז).

הדברים נשמעים כמו אזהרה אחרונה. הזדמנות אחרונה שנתנת לבני ישראל לשוב אל אלקיהם. דעו כי אני ה'! זו המכה האחרונה המשתייכת במוצהר למשה. המכה הבאה – חֹשֶׁךְ – תבא ללא התראה. אחריה כבר לא יזכו להמשיך מי שלא יהיו ראויים.

כמה מפעים להִנָּכַח כי דוקא מכת ארבה היתה ההזדמנות האחרונה. שהרי לפי דברי המדרש במכת ארבה כבר לא נתנה לפרעה הבחירה, מוכרח היה להִרְעֶה, ולהכביד את לבו. דוקא במכה זו התרה ה' בישראל לשוב בהם, הגם שדוקא בה אין כבר סיכוי שפרעה יפגע!

אולי, באמת, זה אשר נדרש מהם תמיד: להבין כי מבחן התוצאה – אם נכנע פרעה אם לאו – מבחן מצרי הוא. בני ישראל, אלו שלא שינו שמם ולשונם (מדרש-רבה א, כח), משתמשים

במבחן אחר: מבחן המסורת שבידם מאבותיהם. מסורת זו, אשר למדה אותם על אמונת היחוד, יפה כחה גם מול קרב איתנים לא-מוכרע שכזה. אולי ברמז מתווה להם ה' את הכיוון הזה, באמרו: "למען תספר באזני בנך ובן בנך". שאל אביך ויגדך, וספר זאת גם לבניך.

קריעת ים סוף ושירת הים

אולם גם לאחר מכן, לא זנח ה' את תכניתו באשר למצרים, וקריעת ים סוף מלמדת על כך. כי הנה לא באה קריעת ים סוף להציל את ישראל החונים על הים, שהרי הם כלל לא היו נתונים בסכנה. הן כך מפורש בפסוקים (יד, ב-ד) שאמר ה' למשה "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּשְׁבוּ וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי פִי הַחִירָת", ומטרתו [כפירוש רש"י (פס' ב')] "וְאָמַר פֶּרְעָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִבְכִּים הֵם בְּאֶרֶץ... וַחֲזַקְתִּי אֶת לֵב פֶּרְעָה וַרְדֵּף אַחֲרֵיהֶם", ובזה אגיע אל המטרה "וְאֶכְבְּדָה בְּפֶרְעָה וּבְכָל חֵילוֹ וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'". כלומר, בקריעת ים סוף ידעו כל מצרים – סוף סוף – כי אני ה'!

נפלא יהיה להווכח, כי נס זה הביא לקיום שתי המטרות בפועל: ידיעת מצרים כי אני ה', וידיעת בני ישראל כי אני ה'. שהרי כן כתוב: "וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת ה' וַיֹּאמְינוּ בֹּה' וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ, אֲזַיִּשִׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַה'" (יד, לא - טו, א), הרי ששירתם לה' באה מתוך האמונה שזכו לה, מתוך ידיעתם את ה'. נמצא, ששלב נכבד בידיעת ה' עלו בני ישראל בשירת הים, אף כי יעלו עוד במתן תורה, "לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹקִים" (דברים ד, לה).

יתכן, שהדברים מתבטאים גם בתוכן השירה. כי הנה כל השירות מסתיימות בדברים שלעתידי: שירת הים בביאת הארץ ובמקדש ובמלכות ה' לעתיד לבא, שירת האזינו בנקמת ה' מן הגויים, שירת דבורה באָבוֹד אוֹיְבֵי ה', ושירת דוד בישועת ה' וחסדו לדוד ולזרעו עד עולם. הדבר מורה כי שירה באה מתוך הבנה עמוקה של הנס שאירע, עד כדי ידיעת העתיד מתוך המציאות ההנה. שירה היא הבנת התהליך השלם, בו מוליך הבורא את עולמו.

הרי לנו, אם כן, מושג בגודל ידיעתם את ה' באותה שעה. מושג בחיבור-אמת זה, שהגיע עד כדי הבנה עמוקה כל-כך וראיה אלקית של המציאות.

קידוש בכורות לפשוטו של מקרא

מבוא: מצוות פדיון בכורות מוכרת לנו בצורתה היום, כאשר מלבד קדושת בכורי הבהמה הטהורה הקרבים לגבוה, ומלבד פטרי החמור הנפדים בשה המוענק לכהן, חלה על האב חובה לפדות את בנו בכורו בחמשת סלעים הניתנים לכהן.

ידוע ומפורסם כי אלמלא חטא העגל היו הבכורים זוכים למעמד הכהונה, ומחמת כישלון זה ניטלה מהם ונמסרה לבני אהרן ושבט לוי בכללם. מקובל להניח כי פדיון הבכורות מהווה המרה של הקדושה הטבעית של הבכור, והחלתה על חמשת הסלעים המשמשים כמתנות כהונה, וכעין אותו פדיון שנהג בבכורים שהיו עודפים על מנין הלוויים בעת התמורה הראשונה במדבר.

מהלך זה נתקל בקשיים עת מתבוננים בפרשת קידוש בכורות בספר שמות, משם ניכר כי מצווה זו כבר נמסרה לישראל בארץ מצרים, עוד לפני חטא העגל.

מאמרנו יעסוק בשאלה: איך מיישבים את מצוות פדיון בכור אדם מספר במדבר, ואת ההנחה כי אלמלא החטא היו הם הכהנים, עם המצווה המקורית בארץ מצרים לפדות את הבכורים?

השערה מחודשת תפתור סתירה זו, ואף תביא לאור חדש בסוגיית הגמרא במסכת בכורות.

מצוות קידוש הבכורות בספר שמות

מצוות פדיון בכורות באדם ובבהמה, מתוארת באופן כללי כחובה המוטלת על בני ישראל, על מנת לזכור על ידיה את נס מיתת הבכורות במכה העשירית בתהליך יציאת מצרים. לפי הבנה זו, הבכורות קדושים הם ושייכים לגבוה, בעוד הבהמות הטהורות קרבות על גבי המזבח, פטרי רחם חמוריים נפדים בשה הניתן לשבט הכהונה, והאדם נפדה ופדיונו מוענק אף הוא לבני אהרן הכהנים.

ברצוני לעיין בפרשיות הנוגעות בעניין בספרי שמות ובמדבר, ולעמוד על ההבדלים ביניהם, ומתוך כך להגיע להשערת בביאור מצוות אלו.

לפנינו, ציווי ה' לבני ישראל בארץ מצרים, ביום יציאתם ממנה, כפי המובא בספר שמות (יג):

(מה) וידבר ה' אל משה לאמר: (ב) קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא: (ג) ויאמר משה אל העם וגו'

(יא) והיה כי יבא ה' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבתך ונתנה לך: (יב) והעברת כל פטר רחם לה' וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה': (יג) וכל פטר חמר תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו וכל בכור אדם בבניך תפדה:

(יד) והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים: (טו) ויהי כי תקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם ועד בכור בהמה על פני אגני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה:

קריאה פשטנית של פסוקים אלו, מובילה למסקנה המוכרת כי ה' ציווה על בני ישראל לזבח לה' כל פטר רחם בבהמה, לפדות בשה או לערוף כל פטר חמר, ולפדות כל בכור אדם.

לפיה, פסוק י"ב פותח במתן כותרת להוראות הבאות אחריה, ויש לסדר את הדברים כך:

[כותרת:] והעברת כל פטר רחם לה'

[סעיף א:] כל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה'

[סעיף ב:] וכל פטר חמר תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו

[סעיף ג:] וכל בכור אדם בבניך תפדה

תיאור פריון הבכורות בספר במדבר

בספר במדבר אנו מוצאים פעמיים התייחסויות למעמד הבכורה אחר יציאת מצרים.

לראשונה, בפרק ג (יב - יג):

(יב) ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור פטר רחם מבני ישראל והיו לי הלויים: (יג) כי לי כל בכור ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה':

ה' מנמק את היחס המיוחד לבני לוי בכך שהם ממלאים את מקום ומעמד הבכורים אשר הוחלט עליו ביום מכת בכורות, כאשר אז הוקדשו כל בכור בישראל, בין במין האדם ובין במין הבהמה.

לפי הידוע לנו מן הפרשה הקודמת, אנו אמורים להסיק שלמן החלטה זו ואילך, תחת שייפדו הבכורים בלידתם, הלוויים הם אלו שיצטרכו להיפדות. כי לעת עתה לא מצאנו כל קביעה

אחרת לגבי בכורים, שנוכל להעמיד את הלוויים המוכרים לנו כשומרי משמרת הקודש תחתיהם.

בהמשך הפרק (מ - מא; מה - נא), מוצאים אנו את ההוראות הנובעות מן הנימוק דלעיל ואת ביצוען בפועל:

(מ) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה פֶּקֶד כָּל בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן חֹדֶשׁ וּמַעְלָה וְשָׂא אֶת מִסְפַּר שְׁמֹתָם: (מא) וְלָקַחְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִי אֲנִי ה' תַּחַת כָּל בְּכֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת בְּהֵמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכֹר בְּבֵהֶמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(מה) קַח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת בְּהֵמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֵמַתָּם וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם אֲנִי ה': (מו) וְאֶת פְּדוּיֵי הַשְּׁלֶשָׁה וְהַשְּׁבָעִים וְהַמָּאתִים הָעֶדְפִים עַל הַלְוִיִּם מִבְּכֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: (מז) וְלָקַחְתָּ חֲמִשָּׁת חֲמִשָּׁת שְׁקָלִים לְגִלְגָּלֶת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּקַּח עֲשָׂרִים גֶּרָה הַשְּׁקָל: (מח) וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו פְּדוּיֵי הָעֶדְפִים בָּהֶם: (מט) וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת כֶּסֶף הַפְּדִיּוֹם מֵאֵת הָעֶדְפִים עַל פְּדוּיֵי הַלְוִיִּם: (נ) מֵאֵת בְּכֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָקַח אֶת הַכֶּסֶף חֲמִשָּׁה וְשִׁשִּׁים וְשָׁלֹשׁ מֵאוֹת וְאַלֶּף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: (נא) וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת כֶּסֶף הַפְּדִיּוֹם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו עַל פִּי ה' כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה:

אלמלא אותה פרשה ראשונה בספר שמות, אנו מבינים מפסוקים אלו, כי הבכורים היו מיועדים לתפקידים המעודכן של הלוויים, בהמותיהם של הבכורים, ולא הבכורים שבבהמות, היו מיועדים לגבוה.

בעת ההחלפה, נלקחו הלוויים לעבוד את עבודת ה' תחת כל בכור, והבהמות השייכים ללוויים, נתנו גם הם לגבוה; בעוד הבכורים מעתה שווים במעלה לכל בית ישראל, ובהמותיהם גם הם ירדו מקדושתם.

העובדה שלא מצאנו בתיאור הראשוני של הציווי בעת יציאת מצרים, הוראה לקדש את הבכורים להיות שומרי משמרת ה', או להקריב את כל בהמותיהם לגבוה; וכמו כן, העובדה כי למרות הרושם העולה מספר במדבר שמצוות פדיון בכור האדם באה רק מחמת ההמרה בין הבכורים לשבט הלווייה, כבר הצטוו ישראל עליה כבר ביום יציאתם ממצרים, לכל הפחות על פי פשטות הדברים - פותחת את השער לדרש ולקבלה לומר את דברם ליישב את הדברים על מכונם.

ואני, לא באתי אלא ליישב פשוטו של מקרא, בצורה ההולמת את הדינים המקובלים בידינו מסיני.

קידוש בכורי מצרים וזרעם אחריהם

הבה ונשרטט תהליך אפשרי אשר יעמיד את שתי הפרשיות בשני מרחבים מקבילים, ולכן בלתי סותרים.

בעת יציאת ישראל ממצרים, נאמרו למשה שתי מצוות. האחת, נוגעת בסדרי המעמדות בעם ישראל, כאשר נדרש מעמד מיוחד לעבודת ה' אשר אף יפיץ את התורה לעם; האחרת, היא זו המוכרת לנו כמצוות פדיון בכורות, הבאה להזכיר את ניסי ה' ואת הצלת הבכורים בעת המכה במצרים.

ההוראה הראשונה היא, לקדש לה' כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל. היינו, לייחד את בכורי בני ישראל כאלו הקדושים לה', המשרתים אותו במקדשו והמעבירים את תורתו לעם. קדושה זו חלה עליהם ועל בהמתם. יתכן, שעל מנת לסמל את היותם משרתי ה', נדרשים הם לזבוח את כל מקניהם לה', כאשר הם פוסקים מן העיסוק בפרנסת ביתם, וקדושים הם לגבוה.

נראה לשער, כי נכון לאותה שעה הייתה התוכנית להעמיד את כל הבכורים שניצלו בזמן המכה במעמד הכהונה, כאשר בניהם - בכורים כפשוטים כאחד - יירשום, כפי שאנו רגילים בשבט הלווייה כאשר הקדושה עוברת מאב לבן בייחוס הקודש. בכך, היו כהני ה' משפחות משפחות בתוך כל שבטי ישראל, ולא מטה נפרד כפי שקרה בפועל.

מלבד זאת, קיימת מצווה נוספת אשר אף היא נאמרה על ידי משה, שכל בכור אשר יולד מכאן ואילך, יוענק הוא או פדיונו לה', כאשר כהניו משרתיו, אשר נכון לאותה שעה היו הבכורים וצאצאיהם אחריהם, זוכים בכך משולחן גבוה.

אילו היו הדברים מתנהלים כמתוכנן, היו בכורי ישראל בזמן יציאת מצרים קדושים לה', הם וזרעם אחריהם לדורות עולם. בכורות האדם שהיו נולדים מעת ביאת ישראל לארץ, היו נפדים וכסף חמשת סלעים היה מוענק לאותם בכורים ראשוניים המשמשים ככהנים; בכורות הבהמה הטהורה היו קרבות על גבי המזבח, בעוד פדיון פרטי החמורים ניתן אף הוא לבכורים הכהנים ולזרעם אחריהם.

אלא שדקדוק בפסוקים יוסיף לנו, כי יתכן וההחלטה לקדש את הבכורים למעמד הכהונה אכן התקבלה בשעת הצלתם, אך ביצועה נדחה מלכתחילה למועד כניסת ישראל לארץ, אשר לפי מה שהיה נראה באותה שעה היה צפוי לקרות עוד באותה שנה, כאשר כל בכורי ישראל שבמצרים חיים וקיימים, בתוספת מועטה של הרכים הנולדים.

לפי קריאתנו החדשה, נפרש את הפסוקים כך:

והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' [- היינו, בעוד תקופה קצרה].

[הוראה ראשונה:] והעברת כל פטר רחם לה' [- תקדש את כל בכורי האדם שבאותה שעה למעמד הכהונה].

[הוראה שנייה:] וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה' [- הקרבת כל בכורי הבהמה הטהורה לגבוה].

[הוראה שלישית:] וכל פטר חמר תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו [- פדיון פטרי החמורים או עריפתם].

[הוראה רביעית:] וכל בכור אדם בבניך תפדה [- פדיון בכורי אדם אשר יילדו מכאן ואילך].

בפועל, לא התנהלו העניינים כמצופה. במעמד הר סיני אכן עמדו הבכורים ככהנים לכל דבר, אך מיד לאחר מכן חטאו ישראל והכניסה לארץ נדחתה בארבעים שנה.

הבכורים הוחלפו בבני שבט לוי, ועל מנת לבצע את ההחלפה, קדשו **שוב** כל הבכורים שהיו **נכון לאותה שעה** לאחר חטא העגל, הם **ובהמתם**, קדושה שהועברה והוחלה על בני שבט לוי, **ועל בהמותיהם**. מקנה לוי כולו הועלה על גבי המזבח, בעוד מקנה הבכורים נשאר ברשותם.

מלבד זאת, נשארה מצוות פדיון בכורי אדם ופטרי חמור, והקרבת בכורות בהמה טהורה, כפי שהייתה מאז ומתמיד. השינוי שחל בהם הוא רק בכהנים הזוכים במתנות אלו משולחן גבוה, תחת הבכורים באו הכהנים.

ביאור שיטת ריש לקיש במסכת בכורות

השערה זו, מובילה אותנו היישר לסוגיית הגמרא במסכת בכורות (ד, ב) הדנה בשאלת קדושת הבכורים במדבר.

איתמר, ר' יוחנן אמר: קדשו בכורות במדבר, וריש לקיש אמר: לא קדשו בכורות במדבר;

ר' יוחנן אמר קדשו בכורות במדבר דרחמנא אמר ליקדשו, כדכתיב: קדש לי כל בכור,

וריש לקיש אמר לא קדשו בכורות במדבר מדכתיב: והיה כי יביאך וכתוב בתריה והעברת, מכלל דמעיקרא לא קדוש וכו'.

תא שמע: נמצאת אתה אומר, בשלשה מקומות קדשו בכורות לישראל, במצרים ובמדבר ובכניסתן לישראל לארץ; במצרים מהו אומר - קדש לי כל בכור, במדבר הוא אומר: כי לי כל בכור בבני ישראל, בכניסתם לארץ הוא אומר: והיה כי יביאך והעברת!

אמר רב נחמן בר יצחק: בשלשה מקומות הוזהרו על הבכורות ליקדש - ולא קדשו,

ובמצרים נמי לא קדוש? הא קאמר ר' דקדוש!

ה"ק: מהן קדשו ומהן לא קדשו;

מתקיף לה רב פפא: ובמדבר לא קדשו? והכתיב: פקוד כל בכור זכר לבני ישראל!

אלא, אי איתמר הכי איתמר: רבי יוחנן אמר קדשו ולא פסקו, וריש לקיש אמר קדשו ופסקו, בשלמא ריש לקיש - כדאמר טעם אלא לר' יוחנן - מאי טעמא? אמר ר' אלעזר: ר' יוחנן חזאי בחילמא, דמילתא מעליתא אמינא: אמר קרא לי יהו - בהוייתן יהו. ורבי יוחנן והיה כי יביאך והעברת מאי עביד ליה? ההוא מיבעי ליה לכדתנא דבי רבי ישמעאל: עשה מצוה זו שבשבילה תיכנס לארץ.

בתמצית ובפשטות, נחלקו רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש בשאלת הבכורות שנולדו **במדבר**, ולא היו בעת יציאת מצרים, כאשר לשיטת רבי יוחנן גם אלו קדשו מיד עם לידתם, למרות שעדיין לא באו ישראל לארץ, לדעתו מה שנאמר "והיה כי יביאך" אינו אלא להודיע כי בזכות מצווה זו יכנסו לארץ, ואילו לשיטת ריש לקיש סתם בכורים שנולדו במדבר **לא** קדשו, כי אם אלו שהיו בעת מכת בכורות במצרים, אלו שנולדו מכניסת ישראל לארץ, ופעם אחת בעת מניין הבכורים והמרתם בלויים.

מקובל להבין את דבריו, כמתייחסים לקדושת הבכורים המוכרת לנו כיום, אך לפי ההשערה האמורה, ניתן למצוא בהם טעם מחודש.

בכורי ישראל שניצלו ממכת בכורות קדשו **להיות משרתי ה'** הם וזרעם אחריהם לכל הדורות, לשיטת ריש לקיש קדושה זו חלה רק עליהם ולא על הנולדים אחריהם; בעת המניין כאשר רצה ה' ליקח את שבט הלוייה תחת הבכורים, קידש שוב את הבכורים שהיו קיימים נכון לאותה שעה, כפי שהיה מקדש אותם אילו היו נכנסים לארץ מידית, ואת קדושתם החיל על שבט הלוייה.

לאחר מכן, כמתוכנן מאז יציאת מצרים, בזמן ביאת ישראל לארץ, קדשו כל הבכורים הנולדים מאז והלאה, אך לא לגבי קדושתם העצמית להיות משרתי ה', כי אלו מעולם לא יועדו לכך, אלא כלפי החובה המוטלת על האב לפדותם.

סיכום:

השערה זו, איננה משנה מאומה מן הדינים המסורים בידינו מחז"ל, אלא מחדשת פנים חדשות לרמיזותיהם אודות ההתרחשויות השונות, והתוכניות שלא יצאו לפועל.

תוך כדי דיוקי הכתובים, אנו יכולים להפיק מהלך חדש שאינו מופיע במפורש בדבריהם, אך לאחר שהוא נוצר, הוא "נמצא" מחדש אף בסוגיות הגמרא.

פרשת אתם ראיתם – חוקי הקרבת הקרבנות החגיגיים שבעקבות התגלות ה' בהר סיני

תמצית: במאמר זה נטען כי פרשת 'אתם ראיתם' מתייחסת לקרבנות היחידים הקרבים בעקבות מעמד הר סיני, וקובעת להם חוקים. חוקים אלו אינם חלים לדורות ואף אינם קובעים את אופי הקרבת הקרבנות הציבורית שבברית משפטים. חוקי הקרבנות הקבועים הם שנאמרו עקב להקמת המשכן בספר ויקרא.

בשמות פרק כ, לאחר שאמר ה' את עשרת הדברים על הר סיני, נאמר:

(יט) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם:

(כ) לֹא תַעֲשׂוּן אֵתִי אֱלֹהִי כִסֵּף וְאֱלֹהִי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם:

(כא) מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזִבְחֶתָ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלֵמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרְךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכִיתִּיךָ:

(כב) וְאִם מִזְבֵּחַ אֲבָנִים תַעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתוֹן גִּזִּית כִּי חֲרָבָה הַנֶּפֶת עָלֶיהָ וְתַחלֵּלָהּ:

(כג) וְלֹא תַעֲלֶה בַמַּעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלָה עֲרוֹתְךָ עָלָיו:

תקופת חלות פרשת 'אתם ראיתם' וחוקי ההקרבה במשכן

על פניו פרשה זו קובעת את חוקי העבודה והקרבת הקרבנות, ולפיה אסור לעשות דמות של כסף וזהב, ומותר לעשות מזבח אדמה, ומזבח אבנים שאיננו גזית. לגבי מקום המזבח נאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך', שעולה ממנו ההוראה שניתן להקים את המזבח בכל מקום, וה' מגיע לאותו מקום ומברך את ישראל.

אולם השאלה היא מהי תקופת החלות של חוקי הקרבה אלו? שכן מיד אחרי ברית משפטים נצטוו ישראל 'ויקחו לי תרומה' לעשיית המשכן כולו, ומכאן שאין מקום לעשיית מזבח לבד. יתר על כן, בפרשת אחרי נאסרה הקרבת קרבנות מחוץ לאהל מועד במחנה ושלא במחנה, כשאיסור זה רצוף להקמת המשכן. למרות שבפועל נבדלו הציוויים במעט פחות משנה¹,

¹ ציווי זה נאמר אחרי עשרת הדברות שנאמרו בחודש השלישי (שמות יט א), ע"פ חז"ל (שבת פח א) נאמרו בו' או ז' לחודש השלישי, ומצד הכתוב אפשר לאחר אותו מעט לתאריך אחר בחודש השלישי לצאת בני ישראל מצרים.

הפרש הזמן הגדול נובע בחלקו מחטא העגל, ולולי כן היה מתקיים המשכן מיד ועמו חוקי הקרבנות שבמשכן. אם כן, חוקי הקרבה אלו היו אמורים להיות תקפים רק זמן קצר מאד, מה שמקשה על ראייתם כחוקי הקרבה כלליים.

יתכן גם שחוקי הקרבה אלו נועדו להיות חוקי ההקרבה לכל זמן שבו אין משכן או מקדש, ובכלל זה הזמן הקצר שעד להקמת המשכן. כך כנראה הבין הרמב"ם בספר המצוות עשה כ. אולם גם בכך יש קושי, היות שחוקי הקרבה אלו נראים כנגזרים ממעמד הר סיני, ולעומתם, היות המשכן נראית כנגזרת מברית משפטים. כך שגם אם יש זמן כלשהו שחוקי הקרבה אלו נוגעים בו לאלתר, עדיין מדובר במסקנות שונות מתוך מעמד הר סיני וברית משפטים.

קשיים בפרשה

בנוסף, יש להעיר על קשיים הקיימים בתוכן הפרשה בלי קשר למסגרתה כמגיעה אחרי מעמד הר סיני -

- א. 'אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם' מופיע כנימוק למצוות שבהמשך. ויש להבין שנימוק זה מסביר רק את הציווי 'לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב' שכן דברתי עמכם מהשמים ואינני מאופיין ע"י אלהי כסף וזהב. אולם לא ברור האם ובמה זהו הסבר מתאים למזבח אדמה ולכל המקום אשר אזכיר, ניתן כמובן לחשוב על רעיונות, אולם דומה שהדבר מאולץ קצת.
- ב. המעבר מהאיסור הנאמר בלשון רבים - 'לא תעשון' למצוה הנאמרת בלשון יחיד 'תעשה לי', צריכה הסבר.
- ג. מהי משמעות 'לא תעלה במעלות על מזבחי'.

חתימה מעין פתיחת מעמד הר סיני

נראה שיש לבאר את הפרשה כממשיכה את הפרשה הקודמת למעמד הר סיני, שכן פרשיות אלו משתמשות בלשונות מקבילים.

'אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם' חותם את דברי הפתיחה למתן תורה **'אתם ראיתם'** אשר עשיתי למצרים².

החתימה המקבילה לפתיחה מכוונת לסברה שלא מדובר בקביעת חוקי הקרבת הקרבנות כלקח כללי הנלמד ממעמד הר סיני ועשרת הדברים, אלא בדברים שהם עצמם חתימת המעמד.

המשכן הוקם בראשון לחודש הראשון (שמות מ ב), ומצוות ספר ויקרא רציפות להקמת המשכן, ולפיכך זמנם באותו זמן. התאריך האחרון האפשרי למצוות אלו הינו כ' לחודש השני בו עזבו ישראל את חורב (במדבר י יא). מצוות הקרבנות נאמרו באהל מועד (ויקרא א א) ובהר סיני (ויקרא ז לח).
² 'לא תעלה במעלות' מתכתב עם 'עלות בהר' שקדם למתן תורה.

עבודת הקרבנות כהמשך למעמד הר סיני

נראה שכשם שדברי הפתיחה למעמד הר סיני עוסקים במעמד העם ביחס להתגלות ה' במעמד עצמו, ולכן ה' מצוה אותם שלא לעלות בהר ולא להתקרב אליו וחוזר ומזהיר גם את הכהנים לבל יהרסו אל ה', כך דברי הסיום מתייחסים לנקודה זו עצמה, ומגדירים את אופן העבודה לה' במעמד הר סיני כשפרטי העבודה הינם פרטי העבודה המתייחסת למה שראו ישראל בהתגלות ה' על הר סיני.

העבודה לה' במעמד הר סיני, כיצד? כפי שנראה בתורה ובנביאים במקומות רבים³, בתגובה להתגלות ה' יש לעבדו במקום ההתגלות, בדרך כלל בעבודה המקובלת במקרא שהיא עבודת הקרבנות, ולעתים גם בקריאת שם ה' על המקום. ודאי שזו התגובה המתבקשת כאשר עבודתם של ישראל על הר סיני נקבעה כבר ביחס להתגלות הקודמת של ה' בסנה, עוד טרם יצאו ממצרים נאמר למשה 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה'⁴ וממילא עבודת ה' שבהר סיני מהווה תגובה כפולה: תגובה להתגלות הסנה, ותגובה להתגלות בסיני.

היות שהתגלות ה' על הר סיני היתה לעיני כל ישראל ודאי שישראל אמורים להגיב בעבודה לה', מלבד תגובתם לעבודה הם גם אמורים לקרוא בשם ה' כפירוש להתגלות זו.

דברי ה' הם אפוא מצוות הנוגעות להקרבת הקרבנות כעת.

וכך נאמר - אסורה בהקרבת קרבנות זו עשיית אלהי כסף וזהב, לא רק כפסל ליחיד אלא גם כדמות לציבור - לא תעשון. אולם כל יחיד מצווה⁵ להקריב במזבח אדמה - תעשה לי. בכל מקום, וכן, אפשר לבנות מזבח אבנים אולם אין לעלות על המזבח במעלות משום גילוי ערוה.

משמען של הוראות אלו הוא שכל אחד מבני ישראל החפץ לעבוד את ה' על הר סיני כעת יכול לעבדו ובלבד שיבנה מזבח לה' כפי כללים אלו.

³ אצל אברהם נאמר (בראשית יב ז) 'ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו' וכך נוהגים יצחק (בראשית כו כד-כה) ויעקב (בראשית כח יח, ובראשית לה ז ויד). מנהג זה ממשיך גם בנביאים כשגדעון בונה מזבח במקום התגלות המלאך (שופטים ו כד) וכן דוד בונה מזבח במקום שהמלאך עוצר לפני ירושלים (שמואל ב כד כה). עוד על כך במאמר 'מקומות קדושים בזמן איסור הבמות'.

⁴ אם 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה' איננו האות שנתן ה' למשה (כדברי רשב"ם וראב"ע בשמות ג, ובאופן נוח יותר לדרך ראב"ע ש'וזה לך האות' הינו האות כי אהיה עמך), הרי שמתבקש שבתגובה להתגלות ה' יעבדו משה אותו בקרבן או יבנה מזבח על אתר, ועל כך ה' אומר למשה 'כי אהיה עמך' ואיני עוזב אותך אלא הולך עמך למצרים, לכן, רק בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה שכן בשוכך משליחותך תתמלא התגלות זו.

דבר דומה יש אצל יעקב, שה' מתגלה אליו בבית אל ומבטיח לו שילוה אותו בדרכו, יעקב אמנם מגיב ביציקת שמן על המציבה כדי לקבוע את המקום כבית אלהים. אבל את המזבח העיקרי עושה רק בשובו (בראשית לה ז) כשמסרת ההתגלות הושלמה.

⁵ לא ברור לי אם היה כל אחד ואחד מחויב בהקרבה זו, או שהתאפשרה הקרבת קרבנות לחפצים בה. ומי שרצה יכל להסתפק בהקרבת הקרבנות הציבורית שבסוף משפטים 'הוציאה ידי חובה' את כולם.

בכל המקום אשר אזכיר את שמי

ההוראה 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך' משמעה שאין צורך לעלות לפסגת ההר בסמוך למקום האש, שכאמור בסוף פרשת משפטים המשיכה להיראות על ההר, ההקרה תיעשה במזבח מאדמה או מאבנים. בכך מאשר ה' לכל אחד מישראל להקריב קרבנות ולעבוד את ה' בתגובה למתן תורה.

במשפט 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' קיים קושי, שכן אם ה' יזכיר את שמו הרי ממילא שה' יבא לשם ויברך את ישראל? מפרשי הפשט פירשו שהכוונה שתזכיר אתה את שם ה' ⁶, ויש שהוסיפו לכך דברי דרש להטעים את הענין. אולם נראה שיש לפרש את הדברים בהתאם להקשר הענייני שלהם.

אם אכן התורה באה לאשר את עבודתו של כל יחיד ויחיד על הר סיני, ובכל מקום סביבות ההר ולא רק בראשו, וכפי שנתבאר. הרי שבכל המקום אשר אזכיר את שמי יכול להתפרש על כל המקומות שה' כבר הזכיר בהם את שמו, כשקול ה' נשמע בהם בשעת מעמד הר סיני, מקומות אלו הם שה' ימשיך להזכיר בהם את שמו כשיקריבו לו קרבנות בהם, ויגיב בברכה לקרבנות שיקריבו ישראל.

גם לכך אפשר להוסיף דברי דרש שמשמעם שקריאת שם ה' שהתחילה בשעת מעמד הר סיני כשה' הזכיר את שמו על המקום הזה תמשיך בפיהם של ישראל הקוראים בשם ה', אולם משמעם של דברי דרש אלו היא שהזכרת שם ה' שע"י ה' ממשיכה ע"י ישראל הקוראים בשם ה', ולא שהיא מתחילה על ידם.

בכך 'כל מקום' מטבעו מוגבל סביבות ההר, במקום שישראל נמצאים וטבעי שירצו להקריב קרבנות. אין מדובר על חוק כללי להקרבת קרבנות בכל מקום ⁷, אלא ל'כל מקום' בהקשר הנוכחי שלו - סביבות הר סיני.

היות שמדובר בהקרבת קרבנות כתגובה להתגלות ה' על הר סיני. יש להבין את הציווי 'לא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו' כמתייחס למזבחות אלו, וקובע, שאין לעלות עליהם כלל משום גילוי ערוה.

⁶ וכן תרגם בפשיטתא. לא ברור אם היה לפניו הנוסח 'תזכיר' או שזה פירוש. [מהמקבילה לדברים יב שבהערה הבאה, יש לראות שהיתר הבמות 'יושב' על כך שה' הוא המזכיר את שמו]. (י' אבישור בעולם התנ"ך צידד שהחילוף נובע מהדמיון בצורת האות א בכתב העברי).

⁷ כפי שפירש הרמב"ם בספר המצוות עשה כ.

על הבנה זו יש להעיר מהקשרה. שבדברים יב התורה מגדירה את ההקרבה בבמות כהקרבה 'בכל מקום אשר תראה' ואילו כאן ההיתר הוא 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי'. בחירת המקום שנאסרה היא זו שנעשית על ידי האדם עצמו במקום שהוא רואה, ואילו ההיתר שכאן הינו בכך שה' הוא הבוחר במקום. יתכן שיש הבדל בין המבט על הקרבה בבמות כשזו אסורה, ובכלל זה המבט על הקרבת העבר בבמות שהיא מכילה רכיב של 'בכל מקום אשר תראה'. לעומת המבט על הקרבה בבמות כשהיא מותרת שהיתרה נובע מכך שה' קורא את שמו על המקום.

מזבחות אלו אינם אמורים להיות מזבחות גדולים ומורכבים, אלא מזבחות ביתיים, שהעלייה עליהם אינה נצרכת בשביל העבודה, כך שהסיבה העיקרית לעלות על המזבחות היא כהתקרבות לה', פרקטיקה כזו מצינו אצל נביאי הבעל במלכים א יח וַיִּפְסְחוּ עַל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה, יתכן שזו נועדה לבקש התגלות מקומית, ואם כן, ציווי זה נועד להשאיר את האמירה 'אבוא אליך וברכתיך' בגבולות של ברכת ה' ולמנוע ציפייה להתגלות של ה' על המזבח. יתכן שהמשמעות של פסיחה על המזבח היא אחרת, מכל מקום פרקטיקה זו מקושרת בתורה לגילוי ערוה וממילא נאסרת 'אשר לא תגלה ערותך עליו'.

לעומתם, למזבחות הקבועים הגדולים נצרכת העלייה כדי לאפשר את עבודת הקרבנות. וכפי שמאשרת ההלכה⁸.

הקרבת קרבנות הציבור בברית משפטים

פרשה זו מתארת את הקרבת הקרבנות הפרטית שבעקבות מעמד הר סיני, אולם מלבדה התרחשה גם הקרבת הקרבנות ציבורית בבניית המצבות והמזבח שאגב כריתת הברית שבסוף פרשת משפטים. כשהקרבת הקרבנות הציבורית התאפיינה במספר הבדלים מהקרבת הקרבנות הפרטית. א. משה הוא שבנה את המזבח ולא ישראל. ב. נעשה רק מזבח אבנים. ג. למזבח צורפו מצבות. ד. המקריבים היו נערי בני ישראל בשליחות משה. כל זה בשונה מהמזבחות הפרטיים א. שנעשו ע"י כל אחד ואחד. ב. חלקם עשו מזבחות אדמה וחלקם מזבח אבנים. ג. לא נעשו מציבות. ד. הקריבו בעצמם ולא בשליחות.

מעתה ברור ההבדל במסקנות הנובעות ממעמד הר סיני ומברית משפטים: חוקי ההקרבה שבמעמד הר סיני הם חוקי ההקרבה להקרבה המגיעה כתגובה להתגלות סיני, והם נגזרים ממעמד הר סיני. אולם מברית משפטים, והתמשכות הופעת ה' על הר סיני, נגזרת הקרבת קרבנות קבועה, המתבטאת בציווי המשכן והקרבת קרבנות בו.

⁸ רק שההלכה דורשת שעלייה זו תתבצע רק על גבי כבש, ולא על גבי מדרגות כדרש ללשון 'מעלות'.

הרב יחיאל משה ורטהיימר

ביתר עלית

עורך ראשי במכון כתבי 'בן מלך'

עירוב פרשיות כתוב כאן

תמצית: שבועת מודה במקצת נדרשת מהפסוק "אשר יאמר כי הוא זה", רבים נתקשו בהבנת דרשא זו שהרי הכתוב דיבר בשבועת שומרין. כן יש להבין עניין 'עירוב פרשיות'. במאמר נראה שדרשא זו מיוסדת בעומק המשמעות של הכתוב.

יסוד מוסד שלמדנו בבי מדרשא של רבינו הגר"ל מינצברג זצ"ל, שדרשות חכמים מיוסדות על עומק המשמעות של הכתוב. ובוזה ארחיב מעט בעז"ה בדוגמא העוסקת בסוגיא יסודית ומקיפה במשפטי התורה.

אחד העניינים בדרשות חז"ל הטעונים ביאור ביותר הוא דרשת הכתובים מהם נלמד דין 'שבועת מודה במקצת', שנדרש לכאורה באופן רחוק מאד מפשוטו של מקרא.

הפסוק במקורו עוסק בפרשת השומרין ושם נאמר כתוב - אם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלוקים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. על כל דבר פשע על שור וגו' על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה, עד האלוקים יבא דבר שניהם, אשר ירשיעון אלוקים ישלם שניים לרעהו (שמות כב, ז).

ופירש רש"י - ונקרב בעל הבית אל האלוקים - קריבה זו שבועה וכו' אשר יאמר כי הוא זה - לפי פשוטו אשר יאמר העד כי הוא זה שנשבעת עליו הרי הוא אצלך, עד הדיינין יבא דבר שניהם ויחקרו את העדות אם כשרים הם וירשיעוהו לשומר זה ישלם שנים, וכו'. ורז"ל דרשו כי הוא זה, ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת לומר לך כך וכך אני חייב לך והמותר נגנב ממני.

ולכאורה הדבר תמוה מהיכי תיתי לדרוש באופן כזה, מאחר שבפשוטו עוסק הכתוב בשומר שהעדים מעידים שהפקדון נגנב על ידי השומר, ומהיכן למדו שמדובר כאן במודה במקצת.

וביותר תמוה הדבר לפי מה שאיתא בגמרא (ב"ק קז:): שבשומרין עצמם חייבין שבועה גם כשאין מודה במקצת, ודרשא זו של "כי הוא זה" נוגעת רק למלווה, ואם כן הדרשא אינה במקומה כלל, ואכן אמרו בגמרא שם - "עירוב פרשיות כתוב כאן". וברש"י שם - פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו, דהאי כי הוא זה באם כסף תלוה הוה ליה למכתביה דהתם קאי.

וזה בוודאי צריך ביאור מדוע נדדה הדרשא ממקומה, ונכתבה בפרשה אחרת. וכבר ביאר רבינו זצ"ל בכמה מקומות שאף שאין מוקדם ומאוחר בתורה, היינו שאין הסדר דווקא לפי תולדות ההתרחשויות, אבל בוודאי שיש סדר נפלא מאין כמותו לתורה, ספר האלוקים, ומי שיעמיק

להבין ולהשכיל בוודאי בכוחו לגלות כיצד הסדר של התורה הוא מוכרח, וכשם שהעיון בקביעת סדר ההלכות שברמב"ם מסייע להבין על פי זה עומק גדריהם, כל שכן וק"ו שכך הוא בסדר התורה שבכתב, שהוא בוודאי הספר המסודר ביותר על פי עומק האמת ויסודי גדרי ההלכות. ובכדי להבין כיצד באו ללמוד יסוד דין שבועת מודה במקצת דווקא בתוך פרשת השומרים, יש להקדים ולבאר גדר דין שבועה זו.

דהנה כלל גדול בתורה המוציא מחבירו עליו הראיה. ולכן אם לתובע יש ראיה אין כל כח בשבועה לפטור את הנתבע. וכל שאין לתובע ראיה והנתבע כופר הכל, אין בכוחו של התובע להישבע ולהוציא ממון. הרי שלשבועה אין כל כח להוציא ממון או להחזיק ממון נגד ראיה. ואם כן היכן מקומה של שבועה.

ונראה גדר הדברים שהשבועה באה במקום שכבר מוסכם שיש מסגרת של חיוב ויחס של חוב בין התובע והנתבע, וכל הנידון הוא רק בתוך המסגרת והיחס הזה על גובה החוב או על פרטי החוב. כי כל עוד שאין יחס של חוב ביניהם אין לשבועה כל משמעות, והנתבע אינו משועבד לתובע לברר לו את צדקתו בשבועה. אולם כאשר מוסכם שיש ביניהם מסגרת של חוב, מכיוון שהוא בעל חובו של התובע, אזי בכוחו לאלצו להישבע, כלומר שכבר מחוייב הוא להשיב על טענתו ולטעון במלוא האמת את צדקת טענתו בדבר גובה החוב או פרטיו. ועיין תוס' כתובות (יח: ד"ה מפני בסה"ד) ועוד מודה מקצת יש להשביעו שחייב לו ממון שהודה, ועל ידי כך מגלגל עליו שבועה כעין גלגול, אבל כופר הכל נסתלק לגמרי ממנו.

[ובאמת עניינים אלו הם רחבים מני ים, והגדרתם המדויקת נעוצה בסוגיות עמוקות הנלמדות בישיבות זמנים טובא, ודברי כאן הם רק הגדרה כללית מקופיא במה שנוגע לענייננו בדרשת הכתובים].

והנה יסוד דבר זה הוא בשומרים שיש מסגרת חיוב משום שאין וויכוח על עצם הפקדון והוא "שומר" שלו ומשועבד לו להשיב לו את פקדונו, רק שבתוך זה יש לו טענת גניבה ואבידה או נאנסו, וקבעה תורה שלתובע יש זכות שהנתבע ישבע ויברר את צדקת טענתו.

ודרשו חכמים דכמו כן במודה במקצת שמודה בעצם מסגרת החיוב רק שטוען שאינו מאה רק חמשים, 'אשר יאמר כי הוא זה' גם כן ישבע על טענתו, משום שאינו כופר במסגרת החוב ואינו מתנער מעצם שעבודו אלא מאמת ומצדיק את טענתו בדבר גודל החוב שאינו מאה אלא חמישים.

ובזה יש לבאר מה שדרשו זאת בפרשת השומרים, ששם כאמור, יסוד הדבר שקיים מסגרת של חיוב, ועל הנתבע לברר את פרטיה. ומודה במקצת הוא היכי תמצי שיש מציאות כזאת גם במלוה, שעצם המסגרת של מצב החוב מוסכם, והרי הוא "בעל חובו"¹, ובכל זאת יש דין ודברים ביניהם על גובה החיוב, ולכן הוא משועבד לו לאמת לו טענתו.

¹ . 'חוב' הוא מציאות משפטית מיוחדת, שאין למלוה שום ממון ממשי, והלווה חייב לו ממון כהתחייבות אישית, וכל מה שיש למלוה אצלו קיים במסגרת חובתו המוסרית, וזה המעמד המשפטי שיש למלוה, שכל עוד שקיימת חובה כזאת,



ובהבנת דבר זה יבוארו כל ההלכות שנאמרו בשבועת מודה במקצת, ויש להרחיב בזה רבות ויוזכר כאן בקצרה.

א. 'אין נשבעין על הקרקעות'. דין זה הנלמד במידות כלל ופרט, נראה לכאורה כגזירת הכתוב בלא טעם, אולם לפי הגדר הנ"ל הדבר מבואר שפיר כיון שקרקע לעולם אינו נעשה "חוב", אלא כל הדיון הוא "למי" שייך הקרקע, ובזה לא נוצר כל מסגרת של חוב בין האדם לבעל דינו, ואינו נעשה "בעל חובו" שחייב לאמת לו טענותיו, אלא יש כאן ויכוח חיצוני של מי הקרקע.

ב. וכמו כן מבואר בזה הדין שצריך שבין הכפירה ובין ההודאה יהיו על מטלטלין. כדתנן להדיא במסכת שבועות (לח:): **טענו כלים וקרקעות והודה בכלים וכפר בקרקעות, בקרקעות וכפר בכלים פטור**. ולכאורה תמוה, דבשלמא מה דבעינן שהכפירה תהיה מטלטלין ולא קרקעות, מובן שפיר, שהרי שבועתו מוסבת על הקרקעות לקיים את כפירתו. אבל מה איכפת לן שההודאה המחייבת את השבועה היא קרקעות. אכן לפי האמור בכדי ליצור מסגרת חיוב אנו צריכים דווקא למטלטלין, והודאת הקרקעות אינה יוצרת מסגרת חיוב בין שניהם.

ג. מבואר בריש פרק שניים אוחזין דין 'הילך' שאם אמר לו מנה לי בידך והלה אומר לו אין לך בידי אלא חמישים והילך, ונחלקו בזה אמוראים, ונקטינן ד'הילך' פטור, משום "דהני זוזי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי". ולכאורה הדבר טעון ביאור, דמה בכך שנותן לו את סכום ההודאה ו'נקיט להו מלוה', הרי סוף סוף תבעו מנה והודה לו חמישים, ואין לומר שבכך מפרידם לשני טענות דהא מצינו שהתביעה היא הקובעת מה כלול בטענה, שהרי תבעו חיטין ושעורין והודה לו בחיטין חייב. ואין הנתבע יכול להפרידם לשני תביעות, וגם כאן הרי תבעו מנה ולמה ייפטר משבועה על ידי החזרת החמישים.

אכן לפי האמור, הדבר מבואר שפיר שהרי בשבועת מודה במקצת אין השבועה רק על הכחשת הכפירה, אלא הוא נשבע על ההודאה ומעמיד את מסגרת חובו שאינו אלא חמישים, ואם כן מאחר שכבר נתן לו את סכום ההודאה, אין כבר מסגרת חיוב ומצב חיוב בין שניהם ואין לו על מה להישבע.

ד. עוד מבואר שם בריש שניים אוחזין דינא ד"רבי חייא קמייתא" שחיוב שבועת מודה במקצת אינו רק כשמודה על חמישים, אלא גם אם תובע אותו מנה ובאו עדים ומעידים אותו שחייב חמישים זוז, גם כן חייב שבועה. ולמד זאת מק"ו. ולכאורה אם נבוא לסברא, מה עניין זה לשבועת מודה במקצת הרי לא הודה לו כלל. אולם הדברים מבוארים שפיר לפי האמור שאין כל הבדל איך נוצר מסגרת החיוב, וכיון שהעדים מעידים אותו על חמישים הרי הוא נעשה בעל חובו בעל-כרחו, וכיון שתובעו מנה והוא מכחישו עליו להשבע ולברר את גובה חובו.

ויש הרבה להאריך בזה ותן לחכם ויחכם עוד.

(על פי הודאת הלווה) יש לו זכות תביעה והלווה משועבד לו לאמת ולוודא בפניו באופן הכי ברור ששייך, שמבחינת הצדק שלו הוא ממלא את חובתו.

חידושי דינים הנלמדים מהמקרא 'מכשפה לא תחיה'

תמצית: בתורה נשתנה לשון הכתוב בחיוב מיתתה של המכשפה משאר חייבי מיתה, ורבותינו מפרשי התורה לדורותם ביארו שינוי זה במספר דרכים, וחלקם אף למדו חידושי הלכות משינוי המקרא. במאמר זה נפרוס את דעות הראשונים, תוך התמקדות בפירושם המחודש של ר"י בכור שור והחזקוני, ויתכן ואף נמצא לחידושם מקור בעיון סוגיות הש"ס.

א) ביאור הראשונים בתוספת עבירת לא תעשה על אי הריגת המכשפה.

רבותינו הראשונים עמדו על שינוי לשון התורה בדין המכשפה משאר חייבי מיתות בית דין בהם מצינו לשון כללית של 'מות יומת' או 'סקל יסקל' 'באש ישרפו', ונשתנה מהם דין המכשפה שנאמר בה לשון 'לא תחיה'.

הרשב"ם פירש:

לפי שדרך נשים כשפניות לעשות מעשיהם בסתר במחבואות במערות כמו שמצינו בשמונים נשים באשקלון שתלה שמעון בן שטח לכן הוא אומר לא תחיה לא תתיאש מלחקור אחריהם לא תניחם לחיות על ידי עצלות אלא חקור אחריהם להורגן.

משינוי לשון התורה למד הרמב"ן חידוש הלכתי:

אמר למעלה בכל חייבי מיתות 'מות יומת', והטעם שהוא חייב מיתה, ומצות עשה עלינו להמית אותו ממה שנאמר 'ובערת הרע מקרבך' או מזה עצמו שיצווה יומת, אבל בכאן לא אמר מכשפה מות תמות כי החמיר בה להזהיר אותנו בלאו לא נחיה אותה. והטעם מפני שהיא טומאת השם רבת המהומה והשוטים נפתים אחריה החמיר בה בלאו, וכן בכל מרובי התקלה כגון שאמר במסית 'ולא תחמול ולא תכסה עליו' ואמר ברוצח 'ולא תיקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות'.

פירוש זה עולה בקנה אחד עם פסק הרמב"ם (פי"ד מסנהדרין ה"ג):

כל מחויב מיתת בית דין שלא המיתו אותו בית דין ביטלו מצות עשה ולא עברו על מצות לא תעשה חוץ מן המכשף¹ שאם לא המיתוהו עברו על מצות לא תעשה שנאמר מכשפה לא תחיה².

¹ אמנם מתבאר מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן האם מכשפה היא המקום היחיד בו אמרה התורה שאם נמנע מלהורגה עובר בלא תעשה כדברי הרמב"ם, או שמכשפה היא דוגמה לאחת מכמה עבירות שיש בהם תקלה מרובה שהצד השווה בכולם הוא שהחמירה התורה שיש לאו על המניעה מלהורגם כרמב"ן.

² ועי' במנחת חינוך ריש מצוה ס"ב שנחלק על הרמב"ם וספר החינוך, וס"ל שאחר שנגמר דינו של המכשף בבית דין מצוה על כל אחד מישראל שיכול להורגו שיהרג אותו, ושונה משאר חייבי מיתת בית דין שכל הרמב"ם פי"ד מסנהדרין ה"ח שאין רשות לשאר העם להמיתו, ולכן כתב שנוהג לאו זה בין בזכרים ובין בנקבות, ע"ש.

גם רש"י הרגיש בשינוי הלשון, ולכן פירש:

מכשפה לא תחיה אלא תומת בבית דין.

וביאר המזרחי:

ולא כמו לא תחיה כל נשמה שכל אדם מותר להורגו אלא תומת בבית דין, ונחלקו בו חכמי ישראל י"א בסייף כמו לא תחיה כל נשמה וי"א בסקילה כמו אם בהמה אם איש לא יחיה.

ב) האם האיסור נאמר על מכשפה גויה או על מכשפה ישראלית.

האבן עזרא בפירושו הקצר חידש חידוש הלכתי אחר משינוי הלשון:

וטעם לא תחיה שהיא חייבת מיתה, ואם אין זאת המכשפה ישראלית אסר הכתוב למכור ישראל ממנה שום מחיה, והעיקר שלא תהנה מישראל שום הנאה.

וביאר דבריו לכאורה הוא בהקדם דברי הגמ' (סנהדרין נו: ס.) שלדעת רבי שמעון ורבי יוסי בני נח מוזהרים על הכישוף, אמנם דעת חכמים שאין בני נח מוזהרים על הכישוף, וכן פסק הרמב"ם פ"י מלכים ה"ו, ועי' בכס"מ פ"א מעבודה זרה ה"ד.

ונראה מדברי האבן עזרא חידוש דין שאף על פי שקיי"ל שאין בן נח נהרג על הכישוף, מכל מקום מצווים ישראל שלא להחיותו ולהנותו כל מיני הנאה.

המהר"ל בגור אריה ביאר שרש"י בא להפקיע מפירוש זה:

דאין פירוש הכתוב שלא יתנו לה מזון להחיות אותה כמו וחי אחיך עמך, זה אינו. אלא תומת בבית דין, ומה שהוצרך (-רש"י) להוסיף בבית דין שלא תאמר שפירושו שלא ימכרו לה מזון ומפני זה תומת לפיכך הוצרך להוסיף בבית דין, ואף על גב דלא כתיב כאן מיתה רק כתיב לא תחיה דכאן אם היו בית דין מניחים אותה ולא ימיתו אותה הרי נותנים לה חיים שכל בית דין בעולם הדנים ומנהיגין את ישראל הם המפרנסים ומחיים את העם כי לכך יקרא המנהיג פרנס כי הפרנס מחיה את העם ואם יניחו אותה הרי נותנים לה חיות ועוד הכלל מחיה את הפרט ואם יניחו אותה הרי נותנים לה חיים ולפיכך פירשו אלא תומת בבית דין.

אמנם המעיין יראה שכל טענות המהר"ל שאין לפרש 'לא יחיה' שלא לפרנסה כי בית דין וכלל ישראל אם לא יהרגו אותה הרי יתנו לה חיים ופרנסה, אינם אלא לפירושו שמדובר במכשפה ישראלית אשר בית דין והכלל מצווים להחיותה ולהחזיקה, אך לאבן עזרא שפירש שמדובר במכשפה גויה יש מקום לומר שאין ציווי בפועל על הריגתה ומספיק שלא יתנו לה בני ישראל רחמנים פרנסה וחיות, וממילא תמצא את מותה, ואין צריך להורגה בפועל.

גם הנצי"ב בהעמק דבר הסב את כוונת הכתוב על מכשפה גויה, אך לדבריו מצאנו חידוש דין הפוך בפסוק:

לפי הפשט מיירי אפילו בכותית אפילו למ"ד שאינן מוזהרים על הכישוף מכל מקום לא תחיה משום סכנה לבני אדם והויא כרודף.

ומפורש בדבריו שאף למאי דקיי"ל שאין בני נח מוזהרים על הכישוף, ואינם חייבים מיתה על עצם מעשה הכישוף, מכל מקום כיוון שהכישוף הוא רדיפת בני אדם יש לדון את המכשף כרודף.

ודין רודף זה אינו כדין הרודף אחר חברו להורגו ששם לא הותרה הריגתו אלא בשעת הרדיפה ממשי, ולא לפנייה או לאחריה. אלא דין רודף זה הוא כדין המוסר שפסק הרמב"ם פ"ט מחובל ומזיק ה"י שמי שהוחזק למסור מותר להורגו שמא ימסור אחרים. וביאר הכתב סופר (שו"ת יו"ד סי' קל"ז) שנידון כרודף כיוון שמעותד ומוחזק למסור אחרים ולכן הורגים אותו כדי להציל אחרים³. או כעין שכתב המהרצ"ח (תורת נביאים פ"ז) שמורד במלכות נהרג מפני שהוא כרודף כיוון שממשלת המלך הוא הטבה כללית לעם והפרט שרוצה למרוד ולהרוס יסודי החברה והנהגה הישרה, ומן המרידה יוכל להסתבב ולהסתעף מלחמות והריגות ושפיכות דם נקיים.

יתכן שגם מקור דברי האבן עזרא שלא לתת חיות למכשפה גויה נובע מתפיסת המכשף כרודף, אך אי אפשר להורגו בפועל כל עוד אין כאן מעשה רדיפה בפועל שיכול לגרום להריגת אדם מישראל, ולכן לא ציווה הכתוב אלא למנוע מגע ושייכות בין ישראל למכשפי עכו"ם ואסר עליהם לישא ולתת עמהם כדי שלא יבואו לידי מצב בו יכושפו על ידי העכו"ם.

ג) חידושם של ר"י בכור שור והחזקוני.

ומצינו דרך נוספת בביאור המקראות בדברי רבי יוסף בכור שור:

לא תחיה משמע שלא יעמידה בדין סנהדרין אלא כיוון שיודע כי היא מכשפה כל הקודם לפגיעה זכה שאם יביאנה לבית דין תעשה מכשפות להינצל או תעשה שום רעה וכן הוא אומר גבי הכנענית לא תחיה כל נשמה ולא שיביאו לבית דין והכי נמי מכשפה לא תחיה ולא שתבוא לבית דין וכן מצינו בשמעון בן שטח שתלה פ' נשים באשקלון ביום אחד.

וחבר לדרך זו החזקוני שכתב:

סתם לך מיתתה ללמדך כל הקודם לפגוע בה זכה שאם תשהה אותה עד שתעמוד בדין תעשה מכשפות להנצל⁴.

³ ויש לדון לפי זה האם צריך שיהיה מוחזק המכשף כדי שיהיה בו משפט מוות, אך במעשה כישוף יחידי לא יהיה מותר להרוג בן נח שכישף.

⁴ גם האזנים לתורה בפירושו הרגיש שהתורה בשינוי הלשון באה להורות על הקושי שיש בהריגת מכשפה, אך הוא נזהר מלחדש דין בעקבות זאת אלא פירש:

ובצידה לדרך נתקשה מאד בדברי החזקוני וכתב:

ואני אומר אף גם זאת אינו מדברי הרב המחבר החזקוני אלא איזה תלמיד טועה כתב כן בגיליון בחוץ וכתבוהו הסופרים בפנים. שהרי משנה שלימה בסנהדרין (סז.) מני מכשף בהדי נסקלין וכו' מבואר באר היטב דדין האישה שוה לדין האיש לענין מכשף שדינו בסקילה ודווקא על ידי בית דין ומכאן הוציא רש"י מה שפירש לא תחיה אלא תומת בבית דין וכו' ובלי ספק שהרב המחבר לא נתן אכן נגף ובור מכשול לפני המעיינים בספרו להתיר את האסור ובפרט בדיני נפשות כדי שלא ליתן מקום למינים לרדות בו ואל תתמה על החפץ שנתוספו דברים בחבור שאינם מדברי הרב המחבר כי כבר מצינו כן בשאר ספרים קדמונים כהנה וכהנה לאין מספר.

אמנם אחרי שמצינו שני נביאים שנתנבאו בסגנון אחד, רבנו יוסף בכור שור והחזקוני, קשה לפטור פירוש זה בטענה שתלמיד טועה כתב את הדברים בשני מקורות אלו, ושומה עלינו לנסות ולהבין את דבריהם הקדושים שלכאורה קשים מכמה אנפי:

א. קושיית הצידה לדרך שבמשנה נמנה המכשף בין הנסקלים במיתת בית דין, והיאך נפרש שתהיה מיתתו בכל דבר שאפשר, ושלא בפני בית דין.

ב. קושיה נוספת שהקשה הצידה לדרך היאך ייתכן שהתורה תיתן את האפשרות להרוג שלא בפני בית דין, ושלא בעדים והתראה, ודבר זה הוא פתח למכשול גדול.

ג. בגמ' סנהדרין מבואר שאחד מתנאי הדיינים שבסנהדרין הוא שיהיו בעלי כשפים, ופי' רש"י שאם יעשו המכשפים כישוף כדי להמלט מעונשם, יוכלו הדיינים לבטלו, ואם כן שוב אין החשש של ר"י בכור שור והחזקוני שיהיו עושים המכשפים כישוף כדי להינצל. ואמנם ר"י בכור שור הוסיף חשש שעד ההעמדה בדין יעשו המכשפים רעה נוספת, אך לכאורה חשש זה קיים גם בבעלי עבירה נוספים.⁵

ד) התמיהות במעשה של רבי שמעון בן שטח ושמונים מכשפות באשקלון.

ר"י בכור שור הזכיר בדבריו את המעשה ברבי שמעון בן שטח שהרג פ' מכשפות באשקלון ביום אחד, וזה תוכן המעשה⁶ המופיע בירושלמי חגיגה פ"ב:

"ולא נאמר מות תמות, כי קשה להמיתה. ומעשה של שמעון בן שטח בשמונים מכשפות באשקלון יוכיח, וכו' כי כל זמן שהמכשפות על הארץ אי אפשר לשלוח בהן יד, ולפיכך נאמר לא תחיה שתעשה בעורמה שלא תחיה." ⁵ אם כי יתכן שבעלי עבירה אחרים אין חשש בהזיקם כי בית דין יכולים ליתנם במשמר ולמנוע היזק עתידי, משא"כ במכשפים אע"פ שיתנום במשמר עדיין יכולים להזיק ממרחק. ומצאתי רעיון זה שיש כח לבית דין לחבוש במשמר מחמת סכנה לנזק עתידי, בדברי הערוך לנר (סנהדרין עט: ד"ה הכא) שביאר בשיטת הרמב"ם רוצח פ"ד ה"ד) שבמקרה שהתערב רוצח באנשים אחרים כשרים אוסרים בית דין את כולם כדי להרחיק את הרוצח שלא יוכל להזיק עוד, אך הכסף משנה (שם) ביאר שהמאסר הוא עד שיברר מי רצח, ולפי זה לא מצאנו מקור על חבישה במאסר כדי למנוע נזק עתידי. ⁶ העתקתי מביאורו של מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל על הירושלמי.

מיד עמד שמעון בן שטח ביום סגריר ולקח עמו שמונים בחורים ונתן בידיהם שמונים לבושים נקיים ונתנום בתוך קדירות חדשות והפכו קדרות ונתנום על ראשיהם [כדי להגן על הבגדים מן הגשמים] ואמר להם אם אצפצף פעם אחת תלבשו בגדיכם ואם אצפצף פעם שניה אתם נכנסים למערה כולם כאחד וכיוון שאתם באים כל אחד מכם יגפף אחת מן המכשפות פי' יגביהנה מן הקרקע שזה עסקו של הכישוף הזה הגבהתו מן הקרקע אין בכוחו לעשות כלום. הלך ועמד אצל פתח המערה וקרא להם בלשונם 'אויים אויים פתחו לי משלכם אני', אמרו לו והיאך באת לכאן ביום סגריר כזה אמר להם בין הטיפות הייתי מהלך אמרו לו ולמה באת אמר ללמוד וללמד כל אחד שרוצה יעשה מה שהוא יודע, והיתה כל אחת אומרת מה שאומרת פי' איזה כישוף ומביאה פת השנייה אמרה מה שאמרה ומביאה בשר אחת מביאה תבשיל ואחת יין אמרו לו מה כח יש בכך לעשות אמר אם אני מצפצף ב' צפצופים אני מביא לכם שמונים אנשים בחורים שיהיו עמכם שמחים ומשמחים לכם אמרו לו בזה אנחנו רוצים צפצף אחד ולבשו בגדיהם צפצף שניה ונכנסו כולם כאחד אמר כל מי שרוצה ימצא זוגתו והגביהום והלכו ותלאום.

ולכאורה מעשהו של שמעון בן שטח לא היה בכללי מיתות בית דין הרגילים, שהרי לא היה כאן עדים והתראה במכשפות אלו⁷, ומכאן הביא ר"י בכור שור מקור לדבריו שעל הריגת מכשפה אין חלים הכללים הרגילים של מיתת בית דין כשאר חייבי מיתות בית דין אלא יש את הרשות להרוג את המכשפות מחוץ לבית דין.

אמנם פירוש זה במעשה של שמעון בן שטח הוא תמוה, כי הירושלמי עצמו מקשה על שמעון בן שטח:

ואין דנים שנים ביום אחד? אלא ששעה היתה צריכה לכך. תני א"ר אלעזר בן יעקב שמעתי שעונשין שלא כהלכה ועונשין שלא כתורה.

בסמוך לזה מביא הירושלמי דוגמאות נוספות להריגה שלא על פי דין תורה:

מעשה באחד שיצא לדרך רכוב על סוסו בשבת והביאוהו לבית דין וסקלוהו והלא שבות הוית אלא שהיתה השעה צריכה לכן. שוב מעשה באחד שיצא לדרך ואשתו עמו ופנה לאחורי הגדר ועשה צרכיו עמה והביאוהו לב"ד והלקוהו והלא אשתו הוות אלא שנהג עצמו בבזיון.

ואם כן לכאורה דחוק לומר שמכאן למד ר"י בכור שור שדין מכשפה הוא להורגה מחוץ לבית הדין, והרי מעשה של שמעון בן שטח נכלל בגדרה של 'הוראת שעה' ולא כהלכה היה כמו שאר המעשים הנידונים בסוגיא שם שהיו שלא כהלכה.

⁷ כמו שכתב הרמב"ם פכ"ד מסנהדרין ה"ד והב"ח (חו"מ סי' ב' ד"ה ונראה שאפילו אין בדבר) שלא היה במעשה של שמעון בן שטח עדות ברורה דרישה וחקירה והתראה, ומה שתמה החידושי הרי"ם שלא ידע היכן מבואר שלא היה עדים במעשה זה, אינו מובן לענ"ד שהרי ריהטת המעשה המופיע בירושלמי בפירוט לא מוזכר מאומה שהיו עדים בדבר בלתי שמעון בן שטח לבדו.

ה) ביאור המיוחדות בהריגת מכשפה שלא כסדרי בית דין.

ויש לומר בביאור הדבר, שבעצם יש חילוק בין המעשה של שמעון בן שטח לשאר המעשים שנידונו בהם למיתה שלא על פי דיון, שהרי מי שרוכב על סוס בשבת ואינו עובר אלא על שבות, וכן מי שמתנהג עם אשתו שלא בצניעות לא עשו כלל מעשה המחייב מיתה, אלא הוראת השעה היא להרוג גם על מעשה קל כדי למיגדר מילתא בדברים שהדור פרוץ בהם. אבל מכשפה הוא איסור תורה שיש בו עונש של מיתת בית דין, אלא שמעון בן שטח נהג שלא כהלכה בזה שלא נצרך לכל הפרטים המצטרפים תמיד כדי לבצע מיתת בית דין.

ונראה לומר שבחידוש התורה 'מכשפה לא תחיה' נאמר היתר על ביצוע עונש מיתה בהוראת שעה לפי הצורך הנראה לדיינים בעושי מעשה כישוף אף על פי שלא התמלאו כל התנאים הנצרכים למיתת בית דין כמו בשאר העונשים, ולא מצאנו שבשאר עבירות שיש בהם עונש מיתה שיהיה בהם מיגדר מילתא על ידי בית דין שיהרגו את הנידון בהם שלא על ידי עדים והתראה⁸.

ולכאורה למדו חז"ל דין זה משינוי לשון הפסוק שלא נאמר במכשפה אותו הלשון של מיתה שנאמר בכל מחויבי מיתות בי"ד אלא 'לא תחיה', ולכן הותר להורגה אפילו שלא בבית דין על ידי כל מי שקודם ובידו להורגה, והיינו אחר שתקבע מיתתה על פי דיינים כמו שעשה שמעון בן שטח יהיה אפשרי הדבר להורגה מיד, כדי שלא תוכל המכשפה לעשות כשפים ולהציל עצמה ממשפט מוות.

אמנם ודאי הדבר שמצוותה העיקרית היא להרוג את המכשפה בבית דין במיתת סקילה כראוי לה, אך התווסף בה דין נוסף להורגה במהירות האפשרית שלא בבית דין ושלא בעדים והתראה כאשר קיים חשש שאם יביאנה לבית דין לא יוכלו לקיים בה את דינה כראוי⁹.

ו) יישוב דברי רבי אליעזר שהאישה נתלית.

ולפי זה יש לבאר דברי המשנה סנהדרין מה: נחלקו התנאים האם האישה נתלית או לא:

האיש תולין אותו פניו כלפי העם והאשה פניה כלפי העץ דברי רבי אליעזר וחכ"א האיש נתלה ואין האישה נתלית אמר (להן) רבי אליעזר והלא שמעון בן שטח תלה נשים באשקלון אמרו לו שמונים נשים תלה ואין דנין שנים ביום אחד.

⁸ אמנם מצינו שמשפט המלך הוא להרוג כהאי גוונא כמו שהאריך הר"ן בדרשותיו (דרוש י"א) ואין זה מתפקידי בית הדין.
⁹ ועי' במנחת חינוך מצ' ס"ב שדייק מדברי החינוך שאם בי"ד לא עשו משפט במכשף עברו על לאו של לא תחיה כל נשמה, והקשה עליו שנראה שכל זמן שלא דנו ונתחייב אינם עוברים בית דין על לאו זה, אלא רק על מ"ע לדון דיני נפשות כשאר חייבי מיתה, ורק אחר שנגמר דינו עוברים על לאו זה.
אמנם לדברינו יש מקום לדברי החינוך, שכיוון שמוטל על בית דין להרוג המכשף אף במקום שאין גמר דין א"כ עוברים בלאו זה גם קודם שנגמר דינו של המכשף להריגה.
ועיין בהג' מנחת דבר על המנח"ח (למחן הגר"ד לנדו שליט"א, שם אות א) שדן שבכרואה מי שעושה כישוף האם שרי להצילו כשהוא בסכנה, אפילו בזמן הזה שליכא בית דין ואין דנים דיני נפשות.

ופירש רש"י את תשובת חכמים:

ושמעון בן שטח שעה שהוצרכה לכך שהיו בנות ישראל פרוצות בכשפים ועשה סייג לשעה ותלאן לפרסומא למילתא ודן את כולן ביום אחד.

ולכאורה טענת חכמים צודקת, שודאי מעשהו של שמעון בן שטח לא נכנס לגדרים ההלכתיים של מיתת בית דין מכמה וכמה טעמים, ואם כן היאך הוכיח רבי אליעזר שאישה נתלית כאשר הורגים אותה במיתת בית דין.

אמנם לפי מש"כ יש לבאר שמיתת מכשפה בהוראת שעה איננה מנותקת לגמרי מהגדרים של מיתת בית דין, אלא יש ככל האפשר לעשות בה דין מיתה הראוי לה בבית דין, אלא שאם רואים שאם יביאנה לבית דין וידינוה בסדר דין הרגיל לא תבוא לידי מיתה, רשאים וצריכים הדיינים להורגה מיד מוקדם ככל האפשר, אך עדיין לא יצאה לגמרי מפרשת מיתת בית דין, ואם שמעון בן שטח הרג את שמונים המכשפות בתלייה, ולא הרג אותם בדרך אחרת שיותר קרובה למיתת בית דין, אם כן מבואר שאישה נתלית, ויש ללמוד משמונים המכשפות שכל אישה שנידונה בבית דין לסקילה תהיה נתלית.

הרב יחיאל מאיר

ירושלים

'סמוכים' מן התורה מנין

תמצית המאמר: לבאר מנין מקור דין 'דיינים סמוכים' בתורה שבכתב. • משמעות דרשת 'לפניהם ולא לפני הדיוטות'. • איך 'אלהים' מתפרש כדיינים? • הקשר שאנו מוצאים בכמה מקומות בין מזבח וקרבנות לשופטים ומשפטים. • בעז"ה מתוך הדברים יתבארו לשונות הכתוב, ודרשות החכמים והלכותיהם.

וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׂים לִפְנֵיהֶם:

לפניהם – ולא לפני עובדי כוכבים.

דבר אחר: לפניהם – ולא לפני הדיוטות.

(גיטין פח:)

א. התמיהות על מקור דין סמוכים והגדרת 'אלהים'

יש להבין, מהיכן למדו חכמים ש'לפניהם' היינו לפני דיינים סמוכים. הרי בפשטות פרשת משפטים היא המשך של סו"פ יתרו ו'יאמר ה' אל משה כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם... ואלה המשפטים...', וא"כ נאמרה פרשה זו לכל ישראל מראשיו ושופטיו עד חוטבי עציו, ואיך הוציאו מכאן הדיוטות? וסמוכים ומומחין היכן הוזכרו כאן?¹

ורמב"ן כתב "ודרשו עוד לפניהם, ולא לפני הדיוטות, מפני שכתב במשפטים והגישו אדוניו אל האלהים, עד האלהים יבא דבר שניהם, וכתוב גם כן ונתן בפלילים, שהם הדיינים המומחין הסמוכים עד משה רבינו. ולכך אמר בכאן שהמשפטים האלה ישימו אותם לפני האלהים שיזכיר". ולכאן עדיין צ"ב שהרי בפשוטו 'לפניהם' נסמך על הפסוקים שלפניו, ולא על דברים שעדיין לא נאמרו.

ועוד יש להבין מנין לנו ש'אלהים' היינו 'דיינים סמוכים', שמא כל דיינים בכלל 'אלהים' אף שאינם סמוכים איש מפי איש עד משה רבינו? - ובכלל יש לנו לדעת עיקר דין 'סמוכים' מנין

¹ שוב מצאתי במכילתא דרשב"י (כא,א) דרשה זו באופן אחר 'אשר תשים לפניהם לפני בני ישראל לא נאמר כן אלא לפניהם לפנים שבהם מלמד שאין שוין בדיני ממונות לעם הארץ', ולפי"ז המקור הוא מדרשה ש'לפניהם' היינו לפני האומה' ולא להדיוטות שבה [ומה שהקשו במכילתא 'לפני בני ישראל לא נאמר', צ"ע שהרי הדיבור למשה התחיל ב'כה תאמר אל בני ישראל']. אמנם לא נראה שזה מיירי בסמוכים דווקא, שהרי מדובר כאן על הלימוד הראשוני של דיני ממונות. אמנם לפי מה שיתבאר להלן אולי יתיישב שאף הלימוד הראשוני של הסמוכים בימי משה היה לאחר שכבר נסמכו, וא"א אפשר לאחד את הדרשות זה עם זה.

לנו? והרמב"ם (סנהדרין ד,א) כתב 'אחד בית דין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלשה צריך שיהיה אחד מהן סמוך מפי הסמוך, ומשה רבינו סמך יהושע ביד שנאמר ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו, וכן השבעים זקנים משה רבינו סמכם ושרתה עליהן שכינה, ואותן הזקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים ונמצאו הסמוכים איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו'. והנה אמנם מצינו בסנהדרין (יג:) שהבינה הגמ' שסמיכת יהושע הייתה כדין סמיכה ודנו בזה להלכה. אך עדיין צ"ב, שהרי ודאי דנו בדיני ממונות ודיני נפשות לפני סמיכת יהושע, ואם לאו היאך סקלו את המגדף ואת המקושש, וודאי עוד דיני תורה שהיו. וכן מה שכתב שנלמד גם מאסיפת השבעים זקנים, לכאן לא מצינו לזה מקור בתלמוד², רק ראינו (סנהדרין ג:) שמשם נלמד מנין הסנהדרין, אך לכאורה היו כבר סמוכים לפני כן, וכדמשמע מלשון הכתוב 'אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו' משמע שכבר לפני כן שפטו ודנו, ורק שבחר שבעים איש מתוך הזקנים והשוטרים. וכן בדין שהרי עד שהתלונן משה 'לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל משא העם הזה כי כבד הוא ממני' לא היו סמוכים בעולם?

ויתירה מזו יש לנו להבין איך מתיישב בפשוטו של מקרא ביאור חז"ל ש'עד האלהים יבא דבר שניהם' היינו דיינים, והרי סתם 'אלהים' במקרא, היינו הקב"ה, ואיך יבין הקורא שכאן 'אלהים' היינו דיינים. שאלה זו מתעצמת לאור הפסוק שבדברים (יט,יז) 'וְעַמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי הוֹי"ה לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַיָּמִים הָהֵם' והרי שם ודאי 'הוֹי"ה' הכוונה להי"ת ולא לדיינים ח"ו, וא"כ אף לכאורה אף 'אלהים' האמור כאן קודש ולא חול³.

ב. הקריאה של חז"ל את ההקשר של 'ואלה המשפטים'

ונראה לומר שחז"ל פירשו את 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' בהקשר לפעם הקודמת שמצינו בתורה את ענין המשפטים והשופטים, והבינו שמבחינה לשונית, פרשת 'ואלה המשפטים' ממשיכה ומתקשרת לפרשה הקודמת של שופטים ומשפטים, והיינו לפרשת עצת יתרו למנות שרי האלפים, מאות, חמישים, ועשרות שישפטו את ישראל.

² ובקריית מלך מצא לזה מקור מב"ר (צטו) 'האספו ואגידה לכם... מלמד שעשאו זקנים כמו שנאמר אספה לי שבעים איש', ורוחק לומר שע"ז סמך הרמב"ם.

³ ובמכילתא (נזיקין טו) 'ונקרב בעל הבית אל האלהים, שומע אני באורים ותומים ת"ל אשר ירשיעון לא אמרתי אלא אלהים שהם מרשיעים'. והנה בפשוטו אמנם ודאי יש כאן בני אדם העומדים ומרשיעים ולא קול אלוהי של האורים ותומים וכדו', אך היה מקום להבין דהיינו דווקא כאשר השופטים והדיינים נמצאים במקום אשר יבחר ה' או במשכנו, ואז אכן רוח האלהים שוכנת עליהם והרי הם דנים מטעמו. וכן משמע מהפסוק הנ"ל בדברים שכתוב 'לפני הכהנים והשופטים' ובפשטות המקום שכהנים ושופטים נמצאים זה 'במקום אשר יבחר', וכמו שכתוב לעיל מיניה (יז,ח) 'כִּי יִפְּלֹא מִקֶּדֶר דָּבָר לְמִשְׁפַּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין וּבֵין נָגַע לְנָגַע דְּבָרֵי רִיבֹת בְּשַׁעֲרֵיךָ וְקָמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְכָאֵת אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַיָּמִים הָהֵם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לָךְ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט', וא"כ מבואר ש'הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם' נמצאים במקום אשר יבחר, ולכאורה בפשוטו לכן כתוב 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני הוֹי"ה' כפשוטו. ומאחר שכן אף ב'עד האלהים' יש מקום לפרש כך, וכבר עמדו חז"ל על סמיכות המשפטים למזבח, וא"כ מנין להם להוציא הכתוב מפשוטו. - ובאמת ב'לפני הוֹי"ה' ביארו דהיינו לפני הי"ת במובן ה' נמצא עם הדיינים, וכמו שאמרו בסנהדרין (י:ו) 'ויהו עדים יודעים את מי הן מעידין, ולפני מי הן מעידין, ומי עתיד ליפרע מהן, שנאמר ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני הוֹי"ה', אך מאחר שכאן התפרש כך, לכאורה אף ב'עד האלהים' יש לפרש כאן, ואי"ז חול אלא קודש.

ולהאמור, עיקר דין 'דיינים סמוכים' נלמד מפרשת עצת יתרו שהסכימה שכינה על ידו, ומחמתה מונו שופטים לישראל, ואז נאמרו גדרי ודיני השופטים שמונו ע"י משה עצמו, ככתוב (יח, כא) 'וְאַתָּה תִּחְזָה מִכָּל הָעָם אֲנָשִׁי חֵיל יִרְאֵי אֱלֹהִים אֲנָשִׁי אֱמֶת שֹׁנְאֵי בָצַע וְשֹׂמֵת עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֹת: וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת', ומינויים לדיינים זוהי סמיכתם⁴.

ונראה שכאן מצינו אף את הדין שסמוך מפי משה שסומך אחרים תחתיו וכן הלאה עד סוף כל הדורות, שהרי קרוב הדבר ששרי האלפים הם הממנים ומסמיכים את שרי המאות והחמישים והם את שרי העשרות, ולא משה לבדו עמד וסמך את כל השבעים ושמונה אלף ושש מאות (!) שרים [וכפי שחישבו בסנהדרין (יח.)]⁵.

⁴ ואף שפרשת מתן תורה מפסיקה ביניהם, אך כידוע כל סדר זמנים של פרשת יתרו משפטים טעונה בירור. וכידוע שנחלקו בזה תנאים במכילתא וכן הראשונים, דלר' יהושע וכ"ד הרמב"ן יתרו בא לאחר מלחמת עמלק קודם מ"ת כסדר הכתוב, ולר' אלעזר המודעי וכ"ד ראב"ע לא בא אלא לאחר מ"ת ואין מוקדם ומאוחר בתורה. ועי"ש מפני מה הפסיקה ביניהם פרשת מ"ת. ומפי' ראב"מ נ"ל שיצא מיד ששמע על קרי"ס ומלחמת עמלק קודם שהיה מ"ת או קודם ששמע על מ"ת ולכך נסמכה למלחמת עמלק. וכ"נ בפשטות. ואכמ"ל. - והנה לדעת רמב"ן שהכתוב יספר הדברים כסדר, מוכן שאמנם מינוי השופטים היה קודם מ"ת ולימוד המשפטים היה לאחריו, הלכך נסדר כפי זמן המאורעות שמתן תורה הפסיק ביניהם, ולפי"ז מוכן בפשטות ש'אלה המשפטים אשר תשים לפניהם' מוסב על השופטים.

אלא שלפי ר"א המודעי וראב"ע וראב"מ נמצא שפרשת 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' נאמרה קודם בוא יתרו למחנה ישראל, וכמובן קודם מינוי השופטים. וא"כ יקשה איך נפרש 'לפניהם' על השופטים. אך נראה שאין זה קשה, שמכלל העיקרון ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה', שהתורה אינה נכתבת דווקא ע"פ סדר הזמנים, אלא יותר ע"פ סדר העניינים, ועל כן כשם שענין יתרו נסמך למלחמת עמלק ואף כל עצת יתרו, לכך נכתב לפי סדר הענין אף קודם מ"ת, כן אף סדר הענין שהמשפטים צריכים להינתן לפני השופטים גם סודר בסמיכות הענין מפני זה. ואף יתכן שכאשר פרשה זו עקורה ממקומה בתורה וכתובה במגילה לבדה [כמ"ד בגיטין ס. 'מגילות מגילות נתנה'] מתפרש 'לפניהם' דווקא 'לא לפני נכרים'. וכאשר פרשה זו ניתנה במקומה שבתורה סמוכה יחד עם מתן תורה לפרשת מינוי הדיינים, מתפרש ה'לפניהם' אף על השופטים המוזכרים לעיל. ומחמת זה ועוד סיבות נסמכו זה לזה, שמאחר ובסיפור יתרו ועצתו שהתקבלה מוזכרים חוקי האלהים ותורותיו ומוזכרים השופטים, לכך זה המקום לסמוך לזה את פרשת מתן תורה והלכות המשפטים שניתנים לפני השופטים.

ושם מצאתי בשמו"ר (משפטים ל, ג) "ואלה המשפטים. מה כתיב למעלה מן הפרשה ושפטו את העם בכל עת. ואמר כאן ואלה המשפטים והדברות באמצע. התורה דינן מלפניה ודינן מאחריה והיא באמצע". מבואר מדרשה זו שפרשת משפטים קשורה לפרשת מינוי השופטים אלא שבכוונה תחילה קטעה אותה התורה באמצע ע"י פרשת מתן תורה כדי שתהא התורה משפטים לפני ולאחריה. וגם בזה יש קצת ראייה לעיקר יסוד הדברים שנתבאר. - ולהלן אי"ה יתבאר שסמיכות פרשת משפטים למתן תורה, היא משום שמיד לאחר מתן תורה התפרשו דיני המזבח ועיקר עבודת ה' בקרבנות, והיינו כיון שעיקר ההקרבה היא לפני הארון שבו לוחות הברית שחקוקים בהם עשרת הדברים שנאמרו אז, והם הם המכילים את שכינת הצדק והאמת האלוהית בעולם, ולכך העבודה לפניהם. ולכך גם המשפט סמוך לקרבנות. ולפי"ז מתבאר המדרש בעומק יותר.

⁵ ונראה שבדיוק זה של שרי עשרות, חמישים, מאות, אלפים, עד משה רבינו המדבר עם ה', יש גם הקבלה ברורה לברייתא ששנינו בסנהדרין (פח: - ועי"ש גם במשנה פו:) 'מתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל, אלא בית דין של שבעים ואחד יושבין בלשכת הגזית, ושני בתי דינין של עשרים ושלושה, אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה, ושאר בתי דינין של עשרים ושלושה יושבין בכל עיירות ישראל. הוצרך הדבר לשאול שואלין מבית דין שבעיר, אם שמעו אמרו להן, ואם לאו באין לזה שסמוך לעיר, אם שמעו אמרו להם, ואם לאו באין לזה שעל פתח הר הבית. אם שמעו אמרו להם, ואם לאו באין לזה שעל פתח העזרה, ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבירי, כך למדתי וכך למדו חבירי, אם שמעו אמרו להם, ואם לאו אלו ואלו באין ללשכת הגזית... אם שמעו אמרו להם, ואם לאו עומדין למנין', וזה ממש כעין הסדר שיש כאן משרי עשרות עד משה רבינו, כאשר את הדבר הקטן ישפטו הם ואת הדבר

ומאוד מתיישב הדבר על הלב שדין סמוכים נלמד בפשטות מעיקר דין מינוי הדיינים בישראל. ובדברים חוזר משה על כל פרשה זו של מינוי הדיינים [ולהלן נבאר גם פרשה זו], ומצינו שם להדיא בספרי (יג) שמפרשה זו למדנו דין סמוכים ע"י משה בדווקא ולא אם מינוי ישראל שלא ע"פ משה ואשימם בראשיכם, יכול אם מיניתם אתם ממונים ואם לאו אינם ממונים, תלמוד לומר ואשימם בראשיכם אם אני ממנה אותם הרי הם ממונים אם לאו אינם ממונים', ועי"ש. ומבואר שמכאן נלמד שצריכים להתמנות ע"י משה בדווקא, ולכאורה זהו דין סמוכים⁶.

ובאמת מצינו שרוב הלכות הדיינים [שמעיקר הדין היינו דווקא סמוכים, לולי דין 'שליחותיהו' כמבואר בסוגיה בגיטין פח: ובב"ק פד: ובראשונים שם], למדו מפרשה זו של מינוי השופטים, וכמו שכתב הרמב"ם (סנהדרין ב,ז) ושו"ע (ז,יא) "בית דין של שלשה צריך שיהא בכל אחד מהן שבעה דברים ואלו הן: חכמה, וענוה, ויראה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להן, ובעלי שם טוב, וכל אלו הדברים מפורשין הן בתורה, הרי הוא אומר אנשים חכמים ונבונים הרי בעלי חכמה אמור, וידועים לשבטיכם אלו שרוח הבריות נוחה מהם... אנשי חיל שיהיה להן לב אמיץ להציל עשוק מיד עושקו... יראי אלהים כמשמעו, שונאי בצע אף ממון שלהם אינן נבהלין עליו, ולא רודפין לקבץ הממון, שכל מי שהוא נבהל להון חסר יבואנו, אנשי אמת שיהיו רודפין אחר הצדק מחמת עצמן בדעתן, אוהבין את האמת ושונאין את החמס ובורחין מכל מיני העול".

וכן מצינו בחז"ל שלמדו הלכות דיינים מפרשה זו: א. מ'ושפטו את העם בכל עת' למדו בסנהדרין (לד:): שגמר דיני ממונות בלילה, ובירושלמי (ד,ה) שבדיעבד אף אם התחילו בלילה דינם דין. ב. ולמדו (יז.) מ'ונשאו אתך' שסנהדרין צריכים להיות מנוקים מכל מום. ג. ובגמ' (יז:): מבואר שרב נחמיה ורבי למדו את גודל העיר שמעמידים בה סנהדרין שיהיה על כל דין אחד עשרה אנשים שיהא לכל הפחות כשרי עשרות'. - הרי מבואר לנו מדברי חז"ל שהבינו שמינוי השרים השופטים הם הם דיני הדיינים הסמוכים ע"פ התורה [ועי' להלן מה שנביא בזה להלן מספרי דברים]. ד. ולמדו (טז:): שאין מעמידים סנהדרין אלא ע"פ בי"ד של ע"א, ממינוי משה את

הגדול יביאון אל משה, והסנהדרין הם העומדים עם משה או לפני ה' במקום אשר יבחר, והם אינם מכללים בשרי האלפים, ועי' להלן מה שנכתוב על מקומם של השבעים איש בכל מערך זה של השופטים

⁶ יש בנותן עניין לציין כאן למריבה הראשונה בעם ישראל כאשר יוצא משה ורועה בסבלות אחיו 'יורא איש עברי מכה איש עברי מאחיו' ומיד הרי הוא שופט אותם 'ויאמר לרשע למה תכה רעך'. ויענו אותו 'מי שמך לאיש שר ושופט עלינו'. וסופו של דבר משה הוא הממנה ומשים שרים ושופטים על העם [וש"מ 'היינו שר היינו שופט' מוסמך ש'שמו אותו']. וכל בחירתו של משה היא מחמת קנאותו למען הצדק והאמת. וזה מה שבחרה התורה לספר לנו עליו בשלושת הסיפורים [הריגת המצרי, שני עברים ניצים, הצלת בנות יתרון] שקודם בחירתו. ודווקא קנאותו לצדק היא אשר בסופו של דבר אכן 'שמה אותו' לשופט, ולמשים שופטים עליהם ועל בניהם ועל כל ישראל. עד שכנגד 'מי שמך לאיש שר ושופט עלינו', אדרבה לא רק שהוא נעשה לשר ושופט עליהם, אלא אין לך 'שימת שר ושופט' שאינה באה ממנו, ורק 'שימה' זו שלו נחשבת ושל אחרים אינה נחשבת.

⁷ ויש כאן מקום לדון, אם ע"פ ספרי זה יש לשלול את חידושו הידוע של הרמב"ם (סנהדרין ד,יא) שאם אין סמוכים, יכולים חכמי ישראל להתקבץ ולמנות עליהם חכם שיחדש את הסמיכה, והניחו הרמב"ם ב'הדבר צריך הכרע'. שהרי הספרי כאן שולל להדיא מינוי שע"י ישראל עצמם. אמנם יתכן לדחות שכ"ז כשיש סמוכים, אבל כשאין סמוכים אף מינוי של עם ישראל יש לזה דין סמיכה. ויל"ע בזה

שרי האלפים המאות והעשרות [ד'משה במקום ע"א']. ה. ולמדו (טז). שדברים הגדולים נידונים דווקא אצל הסנהדרין מ'הדבר הגדול [ו'הקשה] יביאון אליך' [ועי' רמב"ם (ה,א)].

ועל זה דרשו חכמים 'לפניהם, ולא לפני הדיוטות' והיינו שתשים את המשפטים דווקא לפני השרים והשופטים הממונים האמורים לעיל, ולא לפני דיינים שאינם מוסמכים ע"י משה והשושלת הנמשכת ממנו⁸.

ג. פרשת מינוי השופטים בספר דברים

ונראה שכדברי חז"ל אלו מבואר בפשוטו של מקרא מתוך דברי משה בדברים (א,טו-יח) וְאָקַח אֶת רֹאשֵׁי שְׁבִטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְיָדָעִים וְאָתַן אוֹתָם רֹאשִׁים עֲלֵיכֶם שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי מֵאוֹת וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֵת וְשֹׁטְרִים לְשִׁבְטֵיכֶם: וְאָצוּהָ אֶת שְׁפָטֵיכֶם בְּעֵת הַהוּא לֵאמֹר שְׁמַע בֵּין אַחֵיכֶם וּשְׁפָטְתֶם צֶדֶק... וְאָצוּהָ אֶתְכֶם בְּעֵת הַהוּא אֶת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן. ובפשוטו נראה ש'ואצוה אתכם' נאמר בהקשר של מינוי השופטים. ולכאורה כוונת משה לנאמר בסוף פרשת משפטים (כד,ג) וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים, וכאן אומר משה שהמשפטים נאמרו 'בעת ההיא' של מינוי השופטים. א"כ הרי לנו שפרשת משפטים נאמרה לתוך ההקשר של מינוי השופטים [ומה שכתוב 'ויספר לעם' משמע שאמר את זה לכול העם ולא רק לשופטים, יבואר אי"ה להלן].

ואמנם מצינו שני פירושים ל'ואצוה אתכם בעם ההיא', רש"י הביא מהספרי (יח) 'ואצוה אתכם בעת ההיא לאמר את כל הדברים אשר תעשון, אלו עשרה דברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות'. וכתב על זה הרמב"ן (א,יח) 'ואם כן [א.ה. כרש"י וספרי הנ"ל], עם השופטים הנזכרים ידבר, ויקצר בעשרה הדברים שכולם נדרשים מן הכתובים. ועל דרך הפשט, הם החוקים והתורות הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשון, כי הכל יצוה ויזהיר וילמד לישראל מפיו', והיינו שלפי הספרי ורש"י 'ואצוה אתכם' הולך על הדיינים הממונים האמורים לעיל בפרשה, ולפי רמב"ן עם כל ישראל ידבר וציוה אותם את החוקים ולכאורה היינו את סוף פרשת יתרו וכל פרשת משפטים.

אך להמבואר נראה ש'אלו ואלו דברי אלהים חיים', והיינו שבאמת יש כאן משמעות הדבר נצטווה לכל ישראל שהרי הוא אומר 'ואצוה אתכם', מאידך משמע שזה קשור למינוי הדיינים שהרי כתוב 'ואצוה אתכם בעת ההיא' וכן נראה מתוך כל ההקשר. ולכן נראה שודאי אמר את זה לכל ישראל, וכמו שכתוב 'ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים', אך מאידך נראה שכשאמר את זה לעם לא היה זה אלא בצורת 'סיפור דברים' ולא בצורת לימוד. ואילו ה' ציוה אותו 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', והיינו שיהיו המשפטים קבועים ומושמים

⁸ ושוב מצאתי שלכאורה כן מתבאר אף מתוך פירושו של הבכור שור שכתב וז"ל 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם: רבותינו פירשו לפניהם ולא לפני גוים... ולפי הפשט, מאחר שעשה משה דיינין, והעמיד שרי אלפים ושרי מאות, אמר לו הקדוש ברוך הוא הרי העמדת שופטים, ואלה המשפטים אשר תשים לפני השופטים'. אלא שהוא כדרכו פירש את זה כפשוטו של מקרא אף בניגוד לדברי חז"ל ש'לפניהם ולא לפני גוים'. אך באמת בפירוש זה ראינו כמו ישרו ועמקו דברי חז"ל, והרי זה תומך בדרשה השנייה 'לפניהם ולא לפני הדיוטות'.

לפניהם, וודאי לא נראה כוונה ה' שרק יאמר להם דרך סיפור בעלמא. אלא נראה שאכן משה אמר את זה לכל ישראל, וכפשט הכתוב בסוף פרשת יתרו 'כה תאמר אל בני ישראל... ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', אלא שלכל ישראל אין זה אלא בדרך סיפור כיון שלא הם הדנים בזה, ורק כדי שידעו את המשפטים בידיעה בעלמא, אבל לפני הדיינים היה זה בדרך שימה ולימוד כשולחן ערוך. וכך מובן מצד פשט הענין וטבעו, שכל העם שומע את דברי ה', אך הדגש המרכזי הוא לגבי הדיינים הצריכים ליישם ולפסוק ולכפות משפטים אלו [ובסנהדרין ח. 'ואצוה אתכם בעת ההיא את כל הדברים אשר תעשו, אזהרה לציבור שתהא אימת דיין עליהם', ולכאו' אי"ז אלא ציווי אחד, ומהו 'את כל הדברים', אלא ודאי דהיינו לכל המשפטים ששופטים השופטים שנאמרו בפרשת משפטים, ובהם צריך שתהא אימת דיין עליהם].

ולכך באמת 'לפניהם' ממעט גם 'לא לפני גוים' וגם 'ולא לפני הדיוטות', היות ו'לפניהם' משמש בצורה דו-משמעית וכפנייה כפולה, לישראל ולדיינים. הפניה לישראל ממעטת גוים [ושלא כדברי הבכור שור שהובא לעיל שכתב שדרשה זו אינה תואמת לפשוטו של מקרא], והפניה לדיינים ממעטת הדיוטות שאינם סמוכים.

ולהמבואר ש'ואצוה אתכם' נאמר בתוך ההקשר של מינוי הדיינים, נראה שלכך גם פירשו חכמים בספרי שלימד אותם את העשרה דברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות, משום שעתה ממנה וסומך את השופטים, הממונים הן על דיני נפשות והן על דיני ממונות, וצריך ללמד אותם את צורת המשפט של זה ושל זה⁹.

ד. 'אלהים' שבפרשת משפטים כממשיך את פרשת מינוי הדיינים

ובדברינו תתבאר גם המשמעות של 'אלהים' כדיינים בכל מקום שהם, מתוך פרשת עצת יתרו על מינוי הדיינים.

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹתְנוֹ כִּי יָבֹא אֵלַי הָעָם לְדֹרֵשׁ אֱלֹהִים: כִּי יִהְיֶה לָהֶם דִּבָּר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטֹתִי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו: וַיֹּאמֶר חֹתֵן מֹשֶׁה אֵלָיו לֹא טוֹב הַדִּבָּר אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה: נָבֵל תִּבְלֶה גַם אַתָּה גַם הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי כְבֹד מִמֶּךָ הַדִּבָּר לֹא תֻכַּל עֲשֹׂהוּ לְבִדָּךְ: עֲתָה שָׁמַע בְּקֻלִּי אֵינֶנּוּ וַיְהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הִנֵּה אַתָּה לָעָם מוֹל הָאֱלֹהִים וְהִבֵּאתָ אֶתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים.

הרי מוצאים אנו שפרשת עצת יתרו סובבת סביב 'אלהים', וכאשר יתרו שואל את משה 'מדוע אַתָּה יוֹשֵׁב לְבִדָּךְ וְכָל הָעָם נֹצֵב עֲלֶיךָ מִן בֶּקֶר עַד עֶרֶב', עונה לו משה 'כִּי יָבֹא אֵלַי הָעָם לְדֹרֵשׁ אֱלֹהִים', וכשיתרו מציע את עצתו הוא אומר 'עֲתָה שָׁמַע בְּקֻלִּי אֵינֶנּוּ וַיְהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הִנֵּה אַתָּה לָעָם מוֹל הָאֱלֹהִים וְהִבֵּאתָ אֶתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים'. ומבואר שענין הדין הוא ש'יהי אלהים עמך' כאשר משה הוא הממצע בין הנידונים לבין האלהים, והוא המביא את דבריהם

⁹ ומזה גם ראינו שהיו סמוכים קודם 'אספה לי שבעים איש' וקודם סמיכת יהושע, שהרי כבר הם היו צריכים לדון דיני ממונות וקנסות ודיני נפשות.

אל האלהים ומורה להם את דבר האלהים על המקרה והריב שביניהם. וא"כ מובן מאליו מתוך הדברים שכל ענין המשפט הוא מול האלהים.

עתה לא רק משה מייצג את האלהים, אלא אף כל השופטים המוסמכים מטעמו וממצעים בינו לבין העם, כאשר הם מורים או דנים בדבר קטן וקל, אף אם הוא שר עשרה או מאה, הרי הוא מייצג את האלהים ומורה להם את דברו. ומתוך הקשר זה מובן ש'ונקרב בעל הבית אל האלהים' היינו למשה ושופטיו העומדים לעם מול האלהים ומביאים את דבר העם אל האלהים ולהיפך. ולכך כל השופטים המוסמכים ע"י משה והנסמכים מהם נכללים תחת הכינוי 'אלהים'.

ואכן אנו מוצאים את הלשונות של הדין לפני האלהים מקבילים לפרשת עצת יתרו. א. 'ונקרב בעל הבית אל האלהים' מקביל ל'הדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו', וכן אנו מוצאים 'ותקרבנה בנות צלפחד... ויקרב משה את משפטן לפני ה', יש כאן קרבה אחר קרבה מהקל אל הכבד עד שבאים הדברים לפני ה'. ב. 'עד האלהים יבא דבר שניהם', מקביל ל'והבאת אתה את הדברים אל האלהים', ובוה גם תבאר הלשון 'עד האלהים יבא דבר שניהם', הלשון 'עד' משתמעת כדרך וכמרחק שצריכים לעבור עד שבאים אליו, והיינו משום שהדיון מתחיל לפני שרי העשרות, ועולה לשרי החמישים, ואם לא מצליחים להכריעו, והרי הוא מכלל 'הדבר קשה' מביאים אותו עד האלהים ממש ומשה מקריב את המשפט לפני ה', אך כאשר שר העשרה יודע את ההלכה והמשפט, הרי אף כאשר הדברים באים אליו הוא מייצג בזה את האלהים. ג. בספר דברים מזהיר משה את הדיינים עצמם 'כי המשפט לאלהים הוא', וזה מקביל ל'אשר ירשיעון אלהים', והיינו שההרשעה והמשפט באה מה'אלהים' מחוקיו ומשפטיו שמודיע משה לשופטים.

קצרו של דבר: כל מה שדיינים נקראים 'אלהים' בסתמא לא בא אלא כהמשך לפרשת עצת יתרו, ומהעם שבא לדרוש אלהים, וממשה שמביא לעם את דבר אלהים, ומכל מערכת השופטים הממצעת בין העם למשה ולאלהים.

ה. דיני ממונות בשלושה - יחיד מומחה - מומחה לרבים דן אפילו יחיד

שנינו בתחילת סנהדרין 'דיני ממונות בשלושה', וביארו בגמרא (ג:) שזה נלמד מ'שלושה אלהים האמורים בפרשה'¹⁰. אך לעיל (ג.) איתא 'רב אחא בריה דרב איקא אמר מדאורייתא חד נמי כשר, שנאמר בצדק תשפט עמיתך, אלא משום יושבי קרנות בתלתא אי אפשר דלית בהו חד דגמיר', ורוב הראשונים פירשו שדברי רב אחא בריה דרב איקא הם דווקא בהודאות והלוואות בכל דיני ממונות, משום שסובר ש'אלהים' האמור בפרשה לא נאמר לגבי הודאות והלוואות [ולית ליה עירוב פרשיות]. אמנם הרמב"ם (סנהדרין ב,י) כתב 'אף על פי שאין בית דין פחות משלושה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך ומדברי סופרים עד שיהיו

¹⁰ ובירושלמי (א,א) בשם רבי למדו בפשטות יותר 'אשר ירשיעון' משמע רבים, וכיון שאין בי"ד שקול, ע"כ שכאן 'מיעוט רבים שלושה' ולא שנים כרגיל. אלא שהבבלי סבר כהמכילתא (נזיקין טו) והתוספתא (שבועות ג,ח) דלרבי משום דרשה זו צריך ה' דיינים, ועכ"פ בפשוטו של מקרא יש ללמוד ג' דיינים כמו שלמד הירושלמי בדעת רבי.

שלשה', ונראה שפסק כן לגבי כל דיני ממונות, ונראה שדעתו שרב אחא בריה דרב איקא שסובר שדיין אחד יכול לדון, אינו חולק על עיקר הדין דבית דין אינו אלא בשלושה דיינים וכמו שלמדנו מ'שלושה אלהים האמורים בפרשה', ובאמת הש"ך (חו"מ ג,א) האריך לתמוה ולחלוק על הרמב"ם. וכבר מבואר בדברי הרמב"ם (עי' קצה"ח ג,ב) שסובר שדין בי"ד לכפייה אינה אלא בשלושה דיינים, אך דיין אחד אין לו כל כח כפייה ואי"ז אלא כפסק באיסור והיתר, ואינו מועיל אלא אם נתרצו בעלי דינים לקבלו עליו כדיין. וכן מבואר בביריתא שהובאה בירושלמי (סנהדרין א,א) 'במה דברים אמורים שלא קיבלו עליהן אבל אם קיבלו עליהן דן אפילו יחידי'.

עוד שנינו בביריתא (ד-ה.) 'דיני ממונות בשלושה ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי'. ומבואר מדברי הפוסקים שזה ודאי נכון להלכה מדרבנן אף בזמננו, וכ"כ הרמב"ם (ב,יא) 'אחד שהיה מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין הרי זה מותר לו לדון יחידי אבל אינו חשוב בית דין', וכ"פ שו"ע (ג,א-ב). וכתבו הרא"ש והטור ד'מומחה לרבים' שדן אפילו יחידי 'היינו **דחשיב כר"נ בדורו** ופקיע במשנה ובתלמוד ופקיע נמי בשיקול הדעת ומעייין בדין כמה שנין ומנסין ליה זימנין סגי' ואלא הווי ביה טעות כגון האי הוי מומחה לרבים'. ונראה מזה שדין מומחה לרבים אינו אלא יחידים ממש בכל דור. וכגון רב נחמן שהיה ראש הדיינים והממונה מטעם חמיו הריש גלותא¹¹, והלכתא כוותיה בדינא, ולא כל דיין סמוך בכלל זה.

ועתה נבוא לבאר שורש כל זה מפרשת מינוי הדיינים כפי שנתבאר.

מומחה לרבים דן אפילו יחידי - לכאורה מצינו מומחה לרבים הדן יחידי, וכפי שאומר יתרו למשה 'מדוע אתה יושב לבדך וכל העם נצב עליך מן בוקר עד ערב'. ונראה שודאי כוונת הגמרא שעיקר דין זה ותחילתו היה אצל משה, שהרי בר"ה כה: מבואר שראש בי"ד לבד אינו יכול לקדש את החודש וביארו בגמרא ש'אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו, וקאמר ליה הקדוש ברוך הוא עד דאיכא אהרן בהדך, דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם', ומבואר שבדיני ממונות משה לבדו דן [ועי' תוס' שם]. ומבואר מזה ג"כ ש'מומחה לרבים' היינו מישהו שהוא מעין דרגתו של משה במקומו ובזמנו, והוא העומד כנגד 'ראש בית דין' שבארץ ישראל המקדשים החודש. - והיינו שלמרות שהציע יתרו את עצתו למינוי שופטים שעליהם נאמר את מנן הדיינים [כפי שיבואר להלן], עדיין הצורה הראשונה שמשה דן לבדו, יש לה תוקף.

יחיד מומחה דן אפילו יחידי כשקבלים אותו, שלושה דיינים כשלא קיבלו עליהם - לכאורה כשמשה ממנה שרי אלפים, מאות, חמישים, ועשרות, יכול השר לדון את מי שעומד תחתיו, ולא שמענו שצריך הוא להזדקק ל'שר' או שופט נוסף כדי לדון. אך מאידך ודאי אינו יכול לדון

¹¹ וכמו שמצינו בב"ק (צו:) 'אנא ושבור מלכא אחי בדינא', ובב"מ (סו.) אמר 'דכולי עלמא לגבי ידי בדינא דרדקי נינהו', וכתב רש"י בקידושין ע. (ד"ה לא מיבעי) 'רב נחמן ראש בנהרדעא ודיין לראש גלותא', ובגיטין (יט:) כתב 'רב נחמן - דיין היה ממונה מפי ריש גלותא וחתנא דבי נשיאה וסופרי הדיינים יראים ממנו ולא משקרי'. ורא"ש (ב"ב ג,כג) כתב 'רב נחמן שהיה דיין מומחה מפי ריש גלותא היה כח בידו לתת למי שירצה'¹¹, ונראה מכל זה שרב נחמן היה לו מעמד מיוחד של דיין שאין אלא לאחד מעיר. - יישר כח לידידי הגאונים ר' יוסי בן ארזא ור' אלחנן סבתו שעזרוני במקורות אלו.



אלא את מי שנמצא תחתיו ואין לו כל יכולת כפייה והוראה למי שאינו תחתיו. ואם כן קרוב הדבר, שכאשר יריבון שניים מתוך אותה עשירייה, הולכים הם ל'שר העשרה' הממונה עליהם, והוא מקובל עליהם [הוא הרב שלהם...], ולבדו דין אותם ודינו דין, ועל זה נאמר 'בצדק תשפוט עמיתך'. אך ודאי אם יריבון שני אנשים, זה מעשירייה זו וזה מעשירייה אחרת, אם שני שרי העשרות שלהם סוברים שהדין עם אחד מהם, הרי נגמר הדין בזה, משום שאף הוא מקבל את דברי שר העשרה שלו המחייבו ומזכה את בן העשירייה האחרת. אך אם שר עשרה זה סבור שבן עשירייתו צודק, ושר עשרה זה סובר שבן עשירייתו צודק, הרי אין כאן שר ושופט המקובל על שניהם, וזה בורר לו שר עשרה שלו הסובר כמוהו, וזה בורר לו שר עשרה שלו הסובר כמותו, ושניהם יחד בוררים להם שר ושופט בעל דרגה גבוהה משלהם, ופונים לשר חמישים ששניהם כפופים לו, ויחד דנים בדבר¹². והרי כאן בי"ד של שלושה¹³.

ו. מקומם של ה'שבעים איש' ביחס לשרי אלפים

הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם (ד,א) שמקור ותחילת ענין הסמיכה הוא כאשר משה רבינו סמך את יהושע וכאשר אסף את השבעים זקנים, ותמהתי עליו שלכאורה ודאי משמע שאף לפני כן הייתה סמיכת דיינים בישראל. אלא מקור דין הסמיכה הוא בפרשת מינוי השרים והשופטים שבעצת יתרו כפי שמתואר שם ובתחילת ספר דברים. וככל מה שנתבאר עד הנה.

אמנם בכל אופן נראה שמבחינה מהותית יש מקום לדברי הרמב"ם, והיינו למרות שמצד סדר זמנים אכן התחילה סמיכת הדיינים בישראל מפרשת מינוי השרים והשופטים שבעצת יתרו. מ"מ עתה לאחר שמונה יהושע ומונו שבעים הזקנים לסנהדרין, עתה הרי הם עומדים גבוה מעל כל השרי אלפים ומאות חמישים ועשרות, עתה הם הממצעים בין משה לבין השופטים. וכדלהלן.

לכאורה גם מינוי שרי האלפים המאות החמישים והעשרות, וגם מינוי השבעים זקנים, באים כפיתרון ומענה לחשש קריסתו של משה מחמת המשא הכבד אשר עליו, במינוי השרים זה מחמת שיתרו אומר לו 'נָבַל תָּבֵל גַּם אֶתָּה גַּם הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי כָבֵד מִמֶּךָ הַדָּבָר לֹא תוּכַל עֲשֹׂהוּ לְבַדְּךָ', ואילו קודם אסיפת השבעים זקנים אומר משה עצמו לה' (במדבר יא,יד) 'לֹא אוּכַל אֲנֹכִי לְבַדִּי לְשִׂאת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי'. אמנם מלבד הבדל זה, יש הבדל משמעותי בהרבה בין שני סוגי המינויים הללו.

¹² ומסתבר שאף אם נחלק אדם מאלפיה זו עם אדם מאלפיה אחרת, ואין אדם אחד שיש לו שררה על שני שרי עשרה אלו אלא משה רבינו עצמו, אין אנו אומרים שהוא יהיה הבורר השלישי בין שני שרי העשרות הללו, שהרי א"כ שוב נבול יכול מעומס הדינים, אלא מסתבר שאף אם לא מצאו מישהו בעל סמכות מעל שניהם הולכים לגדול מהם שיהא השלישי ביניהם, ואף אם שניהם אינם תחת אותו חמישים או מאה או אלף.

¹³ ועיקר בי"ד של שלושה הוא באופן של 'זה בורר' וכפשט המשנה (כג). 'דיני ממונות בשלושה. זה בורר לו אחד, וזה בורר לו אחד, ושניהן בוררין להן עוד אחד', הרי מבואר שזה עיקר הצורה של 'דיני ממונות בשלושה'. וכן מבואר בגמ' שזו הצורה המועדפת של בי"ד של שלושה 'מתוך שזה בורר לו דיין אחד וזה בורר לו דיין אחד, ושניהן בוררין להן עוד אחד יצא הדין לאמיתו'. וכ"כ הנמו"י (רי"ף ג:) 'מדקתני זה בורר משמע דהכי שפיר למעבד'. וצ"ע על הרמב"ם (ד,א) שמשמע שאי"ז עיקר צורת בי"ד של שלושה אלא רק אם דרש את זה אחד מהבעלי דינים.

מינוי השרים והשופטים, אינו מחשש קריסת משה מכובד הנהגת העם, אלא מחמת ריבוי השואלים בדבר תורה והלכה, או במריבות בין איש לבין רעהו, אך בעצם הנהגתם במדבר לא היה צריך עזרה והשתתפות. ואילו לאחר המתאוננים משה אינו יכול לשאת את משא העם הזה, לא מחמת ריבוי השואלים והפניות שהוא מקבל, אלא מחמת שברוחו אינו יכול להכיל עוד את העם המתאונן, עתה הוא צריך שותפים להנהגה, שותפים שכביכול יחלקו איתו את רוחו הגדולה, אף הם יקבלו את רוח השכינה הנוססת עליו, ונכך ינהיגו עימו ביחד את העם, וכמו שאכן אומר לו ה' (במדבר יא, טז) 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֶסְפָּה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵדְעָתָּ כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלִקְחָתָּ אִתָּם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךְ: וְיִרְדְּתִי וְדִבַּרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאֶצְלָתִי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשִׁמְתִּי עֲלֵיהֶם וְנִשְׁאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁאֵ הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אִתָּךְ לְבַדְּךָ', עתה השבעים איש עומדים יחד עם משה לפני השכינה, ומצד הענין של הנהגת העם הרי הם שותפים למשה, ויחד שומעים עימו את דבר ה', הרי הם חולקים עם משה את רוחו, רוח ה' הנחה עליו. עתה הרי הם עומדים קצת בדרגתו של משה, ורוח אלהים שורה אף עליהם. וזה אומרם בסנהדרין (טז:): 'משה במקום שבעים וחד קאי'. וזה בניגוד לשרים ולשופטים שכל הדבר הקשה יביאון אל משה והוא לבדו עומד מול האלהים ומקריב הדברים אליו. וכן כל הדברים ששנינו בסנהדרין (ב.) שטעונים בי"ד הגדול, למדו מ'את הדבר הקשה יביאון אל משה', וכמו שלמדו בגמ' (טז.) [ועי' רמב"ם (הא,)], והיינו שלהדיא הגדירה הגמרא את הסנהדרין כעומדים במקומו של משה, ואת כל שאר הסנהדראות ובתי דינים שתחתם כשופטים שתחת משה.

וכן אנו מוצאים אף בסמיכת יהושע שהוא מקבל מרוחו של משה, וכמו שנאמר בבמדבר (כז, יח-כ) 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לָךְ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסִמְכָתָּ אֶת יָדְךָ עָלָיו... וְנִתְּתָה מֵהוֹדְךָ עָלָיו', אף כאן יהושע אינו עוד ממצע בין משה לבין העם, אלא הוא ממשיכו אשר מקבל את הודו ורוחו עליו.

נמצא א"כ שיהושע ושבעים הזקנים כל אחד בדרגתו הוא, אף הם עומדים לפני האלהים ושכינה שורה עליהם, וכשם שהייתה שכינה על משה, כן אף עליהם ברמה מסויימת. - עתה יש המשכיות לא רק לשרים ולשופטים מוסרי ההלכות, אלא אף המשכיות לשריית השכינה והאלהים על מנהיגי ישראל.

ואף לדורות כן, כשם שמשה נכנס למחנה שכינה לשמוע את קול ה' מדבר אליו, וכך מקריב את דברי העם אל ה', ומביא את הדברים אל האלהים, ומשם מודיע לעם את דברי האלהים ואת תורותיו, ככתוב (ויקרא א, א) 'ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר'. כך אף הסנהדרין יושבים במקום אשר יבחר ה' לשום את שמו ושכינתו שם, ומשם מעם פני האלהים, הרי הם מייצגים את דברו ואת חוקיו ומשפטיו, והם העומדים יחד במקומו של משה רבינו, ונשיא ישראל נשיא הסנהדרין הוא העומד ממש במקומו של משה רבינו ושל יהושע שקיבל ממנו בייחוד, וכמו שכתב הרמב"ם (סנהדרין א, ג) 'הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו'.

וכל הסדר של סמיכת הדיינים שהייתה עד משה רבינו לבדו שהוא העומד לפני האלהים, עתה ממשיך דרך כל הסנהדרין העומדים יחד לפני האלהים, ועתה הם הם עיקר התורה ופירושה, וכשם שעיקר התורה שבע"פ היא 'הלכה למשה מסיני', עתה כל דברי הסנהדרין הם עיקר התושבע"פ, וכמו שפתח הרמב"ם את הלכות ממרים 'בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן'.

ולכך אמנם מצד סדר זמנים, השבעים זקנים נאספו והוסמכו למעמדם הרם, אחרי מינוי השופטים, וק"ו יהושע שלא מונה אלא סמוך למיתת משה, אך אעפ"כ מצד סדר הדרגות, יהושע עומד בראש, ואח"כ שבעים השקנים, ואח"כ שרי האלפים, המאות, החמישים והעשרות. ולא עוד אלא שהם עומדים במקום של המפגש עם ה'אלהים' כפשוטו. לפני ה' בביתו ובהיכלו. - ועל כן מבחינה מהותית צדקו דברי הרמב"ם שהסמיכה בשורשה מתחילה מיהושע ושבעים זקנים.

ויתכן שהשבעים זקנים הם מעין 'שרי ריבואות', ועיקר השבעים זקנים הם שישים, אלא שבסופו של דבר יש שבעים כי צריך עוד עשר שאינם קשורים דווקא לריבואות ישראל, אלא קשורים יותר למשה רבינו ולסדרי הדין, וסמך לדבר ממה שמצינו בירושלמי (סנהדרין א, ב) 'א"ר יונתן מיכן לסנהדרין גדולה של כל ישראל ויקח שר הטבחים את שריה כהן הראש ואת צפניה כהן הרי שנים ושבעה אנשים מרואי פני המלך הרי תשעה ושישים איש מעם הארץ הרי שבעים חסר אחד ומן העיר סריס אחד הרי שבעים', ומבואר מזה שעיקר מנין הסנהדרין הוא בשישים מעם הארץ, והיינו שישים המייצגים את עם הארץ, כל אחד כנגד ריבוא אחד, ונוספו עליהם שבעה גבוהים ונעלים מהם, שהם רואי פני המלך, ועוד שני כהנים וסריס אחד. ולפי"ז נמצא שכאשר כשלו רגליו של משה מלשאת את משא העם עליו, הוסיף ה' חוליה נוספת לדרגת אלפים מאות חמישים עשרות, ומינה שרי ריבואות שהם קרובים יותר למשה, ועתה הרי הם מעל השרי אלפים שהתמנו לפניהם, משום שהם כ'שרי ריבואות' [ושכינה שורה ברבבות¹⁴], וכמשנ"ת ששבעים זקנים הם המשכת רוח השכינה שעל משה], ומבחינה מהותית קודמים לשרי האלפים.

ועתה כאשר השבעים זקנים העומדים במחנה שכינה, הם העומדים מעל כל שרי ושופטי ודייני ישראל, הרי עליהם מתפרש הכתוב כפשוטו 'עד האלהים יבוא דבר שניהם', וכן הכתוב 'ועמדו שני אנשים אשר להם הריב לפני הוי"ה לפני הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם' נתבאר

¹⁴ וכמו ששינוי בברכות (מט): 'בריבוא הוא אומר ברוך ה' אלהי ישראל אלהי הצבאות יושב הכרובים', הרי שברכות השכינה כבר שורה בישראל, וכדכתיב בתהלים (סח, יח) 'רָכַב אֱלֹהִים רַפְתִּים אֶלְפֵי שָׁנָן אֶדְנִי גַם סִינִי בַקָּדָשׁ', ואיתא בספרי במדבר (פד) 'ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל, מגיד הכתוב כשהיו ישראל נוסעים אלפים וחונים רבבות כביכול אמר משה לפני המקום איני מניח את השכינה לשרות עד שתעשה לישראל אלפים ורבבות... ובנחה יאמר, מגיד הכתוב שאין שכינה שורה למעלה אלא באלפים ורבבות שנא' רכב אלהים רבותים אלפי שנאן (תהלים סח יח) וכשם שאין שכינה שורה למעלה אלא באלפים וברבבות כך אין שכינה שורה למטה אלא באלפים ורבבות לכך נאמר ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל'.

שלכאורה פשוטו של מקרא דהיינו הכהנים והשופטים שבמקדש, שממילא העומד לפניו כעומד לפני השכינה, ואף הם כמשה עומדים לעם מול האלהים. ומחמת המיצוע שלהם בין ה' ומקדשו ושכינתו לבין דרגות הסנהדראות והבתי דינים, אף כל הבתי דינים והדיינים די בכל אתר ואתר, נקראים אף הם 'אלהים' לאחר שחוברו דרכם אל המקום אשר יבחר ה' לשום שמו שם. וכמשה בשעתו.

ז. 'עד האלהים יבא דבר שניהם' חול או קודש

נוסיף כאן בקצרה לגבי שייכות המשפט לה' ולמזבחו ומקדשו.

לכאורה להמבואר ש'אלהים' היינו נציגי האלהים ודברו, א"כ אין המשמעות ב'אלהים' רק דיינים בעלמא, אלא המשמעות היא דיינים המייצגים את האלהים, והמשמעות המקורית של 'אלהים' שבפרשה זו היא קודש. - וכעין הכתוב 'כי המשפט לאלהים הוא', 'אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט', ויהושפט אומר לשופטים (דהי"ב יט, ח) 'כִּי לֹא לְאָדָם תִּשְׁפֹּטוּ כִּי לַה' וְעִמָּכֶם בְּדִבְרֵי מִשְׁפָּט: ... וְגַם בִּירוּשָׁלַם הָעֵמִיד יְהוֹשֵׁפֶט מִן הַלְוִיִּם וְהַכֹּהֲנִים וּמֵרָאשֵׁי הָעָבֹת לְיִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפַּט ה' וְלָרִיב'¹⁵.

ונראה שהסיבה ש'אלהים' של דיינים חול הוא, מפני שיכולים לבחור לשפוט בעוולה ובשקר, ואז אינם מייצגים את ה', ולכך 'אינם אלהים' וכן אומר אסף (תהלים פב) על דייני השקר 'אֲנִי אֶמְרָתִי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כָּלֶכֶם: אָכֵן כָּאָדָם תִּמּוֹתוּן וּכְאָחַד הַשָּׁרִים תִּפְּלוּ', הקשר שלהם לאלהים מנותק, ואינם כבני עליון, אלא כאדם וכשר שסרח ונפל. ולכך א"א להניח עליהם שם אלהים בסתמא [בניגוד למלאכים שנקראים לפעמים 'אלהים' קודש, משום שאין להם בחירה].

ומצינו בכמה מקומות את הקשר בין מזבח וקרבנות למשפט צדק. א. סוף פרשת יתרו העוסקת בהלכות מזבח סמוכה ל'ואלה המשפטי' [וברש"י הביא ממכילתא שמכאן לסנהדרין שיהיו בצד המזבח]. ב. וכן בפרשת 'שופטים' ושוטרים תתן לך בכל שעריך' נסמכים לזה דיני מזבח ואיסור

¹⁵ וכמה הלכתא גבירתא איכא למשמע מהאי פרשתא. א. אנו רואים גם שהכהנים והלויים שבירושלים נקראים 'משפט הוי"ה' בייחוד יותר מאשר שאר הדיינים שהעמיד. ב. 'ועמכם בדבר המשפט' לכאורה מקביל 'ויהיה אלהים עמך' שהוא הלשון שאומר יתרו למשה, ומשמעותו לא רק ברכה בסגנון 'ה' עמך גבור החיל' אלא שאכן ה' יהיה עם הדיינים במשפט, ויתן יושר לישרים בליבותם לכוון לדבר אמת וצדק. ג. 'כי לא לאדם תשפוטו כי להוי"ה', כשהדיין שופט יש לו לראות כביכול כאילו הוא שופט את ה', ויש בזה שתי בחינות, הן מצד שמכריע את האמת האלוהית איך היא תאיר ותתפשט בעולם, ולא עוד אלא אם מטה משפט, הרי הוא מחלל שם שמים ומקבע את אמיתותו בצורה מעוותת, ואין השכינה יכולה לסבול את הצורה המעוותת שאומר בשמה ומלביש עליה, ומסתלקת מישראל וכמו שאמרו בסנהדרין ז. 'כל דיין שאין דין אמת לאמיתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל. ועוד יש בזה בחינה עמוקה יותר, שהרי עיקר איסור רציחה ומחילת כל שאר איסורים של בין אדם לחבירו, הם מחמת ש'בצלם אלהים עשה את האדם', וכאשר פוגע האדם ברעהו יש לו לראות כאילו פוגע בהי"ת, ולכך 'לא לאדם תשפוטו כי להוי"ה' [אמנם הרמב"ם (כגח), כתב 'את מה הוא דן', וכדרכו להימלט מסרך הגשמה, וביאר 'מה' דהיינו את התורה. אך בתוספתא בבלי וירושלמי איתא 'את מי', ויעוין בירושלמי (א,א) ששאלו על זה 'וכי אפשר לו לאדם לדון את בוראו' ותירצו שמטריח את ה' להחזיר אם דן לשקר, וא"כ ודאי הכוונה שדן את ה', אלא שהירושלמי תירץ ע"ז בדרך דרוש שאם עיוותו הדין מטריחים את ה' להחזיר. אך נראה שעומק הדבר כמשנ"ת. [וכעין הירושלמי פי' רש"י ו: ד"ה את מי, ע"פ הגמ' ח., אך בבבלי אי"ז נראה כ"כ, ורש"י פי' ע"פ הירושלמי וכעין שעשה לעיל ה: ד"ה רבי עיי"ש].

מצבה [ולמדו מזה בסנהדרין ז: על חומר המעמיד דיין שאינו הגון]. ג. וכן הלשון שמצינו בתורה ובתהלים 'זבחי צדק'. הרי שהזבחים אחוזים בצדק. ד. ובתפילת שלמה במלכים (א ח, לח-לט) 'ובא אלה לפני מזבחך בבית הזה' נראה שהיו באים להישבע בדין תורה ליד המזבח (עי"ש רד"ק ומצו"ד).

וזה משום שאכן המשפט כולו מתחיל מ'ה' אלהים' בביתו ובמקדשו, שם יושבים הסנהדרין ומשם משתלשל המשפט לכל ישראל. ולכך המשפט והדיינים כולם מיוחסים ל'אלהים', וזהו 'ונקרב בעל הבית אל האלהים'. - ושורש הדבר בעיקר השראת השכינה בארון שמשם עיקרי ושורשי חוקי הצדקה והמשפט והקדושה, וזהו מכון כסאו של ה' יושב הכרובים'. ואף המזבח שהוא מקומו של אדם 'שממקום כפרתו נברא' ודרכו עומד לפני ה' בעבודת הקרבנות, הרי הוא נעשה בצורה של יושר וצדק, ולא חלילה כקרבנות הבאים להחניף להי"ת ולהכשיר את העוול והרשע, וכפי שזעקו הנביאים 'למה לי רוב זבחיכם' ו'לא דברתי את אבותיכם ולא ציויתים על דברי עולה וזבח', היות וכל ענין הזבחים הוא רק מתוך העמידה לפני הארון בו נמצאים יסודות האמת הצדק והקדושה, וזבחים שאינם 'זבחי צדק', לא לרצון יהיו לפניו.

ולכך מיד לאחר עשרת הדברות הנתונים בארון ששם כסא ה', נתפרשו הלכות המזבח שצריך להיות נקי מכל סרך ע"ז '[לא תעשון איתי אלהי כסף]' רציחה '[לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה]' וגילוי עריות [ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו]. שצריך המזבח שלפני השכינה והארון להיות מנוקה מכל דבר המנוגד לדבר ה' היוצא מן הארון, והם שלושת שורשי התורה, בין אדם למקום, לעצמו, ולחבירו. - וההמשך של זה הוא פרשת משפטים שהם פירוט של המשפט היוצא מעם האלהים ממקדשו וממעון קדשו וכסא כבודו 'צדק ומשפט מכון כסאו'.

כך שהמזבח והארון קשורים זה בזה, המזבח מבטא את עמידת האדם לפני ה' המתגלה בתורה ובלוחות, ואף עמידתו וזבחיו נהיים 'זבחי צדק', ומאידך השופטים הנמצאים אצל המזבח ומביאים את המקום של השבר האנושי לפני ה' 'והבאת אתה את הדברים אל הא-להים', ומשם אף השפעה על עצם התורה שבארון, וזה ענין תושבע"פ הבאה מהזיווג קוב"ה וכנס"י, מזבח וארון, עד שפירשו חז"ל שהכרובים הסוככים ושומרים על הארון הם זיווג קוב"ה וכנס"י, והיינו תושב"כ ותושבע"פ. כידוע¹⁶.

¹⁶ וההשפעה ההדדית של הארון על המזבח ושל המזבח על הארון וחוזר חלילה. צריכה לבוא לידי ביטוי בעולמנו בקשר בין התפילה לתורה היות ותפילות כנגד קרבנות התמיד תיקנום, וזהו עבודה שבלב. וזהו שאמר בברכות ח. 'לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא', וכמשנ"ת שעיקר מקומה של התפילה אצל התורה. וזה המקור לדבריו הידועים של ר"נ מברסלב 'לעשות מהתורות תפילות', ולהאמור נראה שאף 'מהתפילות צריך לעשות תורות'. ואף החזו"א באגרותיו (א, ב) כתב 'הלימוד והתפילה קשורים זה בזה. עמל הלימוד עוזר לאור התפילה, והתפילה עוזרת את הלימוד'. תפילה בבחינת קבע מרחיקה את הלימוד, והלימוד בעצלתיים מונע תפילה'.

הרב שלמה זלמן שיינברגר

מח"ס 'אבן שלמה'

בית שמש

בקודש הסך נסך שכר

תמצית: בתמיד של בין הערביים בפרשת פינחס ישנה כפילות תמוהה שכדי ליישבה אל נכון עלינו להשוות פרשה זו לפרשת התמיד בתצוה. מתוך הדברים עולה שהתוספת העיקרית בפינחס היא בפסוק 'בקודש הסך נסך שכר לה', ורוב השינויים בין הפרשיות ממנו הם נובעים. התבוננות בטעמי שינויים אלו תפתח לנו פתח לבקש טעם ולהעמיק חקר במהות עבודת ניסוך היין.

א. פרשת התמיד בקרבנות המועדים

א. וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. ב. צוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֵת קָרְבָּנִי לַחֲמִי לְאִשֵּׁי רִיחַ נִיחָחִי תִשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְמוֹעֵדָיו. ג. וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרִיבוּ לָהּ כִּבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תְּמִיד. ד. אֵת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֶּקֶר וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְפִּים. ה. וְעִשִּׂירִית הָאִיפָה סֶלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן בְּתִית רְבִיעֵת הֵהִין. ו. עֹלֹת תְּמִיד תַּעֲשֶׂה בָהֶם סִינִי לְרִיחַ נִיחָח אִשָּׁה לָהּ. ז. וְנִסְכּוֹ רְבִיעֵת הֵהִין לְכֶבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֶּךְ נִסְכְּ שֶׁכֶר לָהּ. ח. וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְפִּים בְּמִנְחַת הַבֶּקֶר וּבְנִסְכּוֹ תַעֲשֶׂה אִשָּׁה רִיחַ נִיחָח לָהּ. (במדבר כח).

לפי ריהטת הלשון, אם נתבונן רק בפסוקים א-ז תתפרש שיטת הכתוב כך: (ג) יש להקריב שני כבשים ליום, (ד) אחד בבוקר ואחד בין הערבים, (ה) ועל שניהם גם יחד מוסיף הכתוב את שיעור המנחה והשמן (שכן אין הפסוק מדבר על 'הכבש הראשון' דייקא), (ו) כל הנ"ל הם - עולת תמיד .. אשה לה', (ז) לאחר שנשלם חלק ה'אשה' נוסף גם הנסך - רביעית לכל כבש ('לכבש האחד' היינו לכל כבש).

אלא שכל זה נסתר בפסוק ח' בו חוזר הכתוב ומצוה על הכבש השני ומנחתו ונסכו, והרי פסוק זה כחידה סתומה, כי כבר נתפרשו המנחה והנסך שבשני הכבשים, כנ"ל. שהרי המנחה ושמנה נזכרו בכללות בפסוק ה' וקשה מאוד להגביל ולומר שעוסקות בכבש הראשון בלבד, שלא נרמז הדבר לא לפניו ולא לאחריו. ואם כן מה בא פסוק ח' ללמדנו, ומה טעם הישנות הכבש השני פעמיים¹.

¹ ודוחק גדול יהיה לומר שפסוקים ז' וח' עוסקים כבר בנסך, ונאמר ש'לכבש האחד' הנאמר בנסך היינו 'לכבש הראשון' (ולא 'לכל אחד מהכבשים'), ופסוק ח' מוסיף את היות הנסך גם בכבש השני. דבר זה אי אפשר להולמו בלשון הכתוב,

ואם אמנם בדיעבד נוכל ליישב כל דיבור ולדרוש כל יתר, עדיין לפי ריהטת הלשון נראה הדבר כמין כפילות, ואכתי פשוטו של מקרא אינו מתיישב על הלב. ובמטותא, התבונן נא במקראות הללו חזור ושנן בשימת לב, ותבין אל נכון כמה קשה להלום כל פירוש אחר בסדר הפסוקים.

והנראה שאכן פרשה זו כאשר לעצמה יקשה ביאורה מאוד, אלא שכל פסוקי פרשה זו סמוכים ועומדים על הקדמת פרשה אחרת תחילה. ואכן פרשייתנו יש בה לכאורה 'מראה מקום' לפרשה קודמת בספר שמות, כנאמר - **עולת תמיד העשויה בהר סיני**, ופירש"י - כאותן שנעשו בימי המילואים, עיי"ש פירוש נוסף, וכן פירש הרמב"ן בויקרא (ז לח). ועלינו לחזור איפוא אל פרשת עולת התמיד כפי שנאמרה בהר סיני לאחר מצוות ימי המילואים.

ב. פרשת התמיד בהקמת המשכן והמזבח

וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל הַמִּזְבֵּחַ כְּבָשִׁים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנָיִם לַיּוֹם תָּמִיד. אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבִים. וְעֶשְׂרֵן סֹלֶת בָּלוּל בְּשֶׁמֶן כָּתִית רֶבַע הֶהָיִן וְנִסְךְ רִבְעֵת הֶהָיִן יִזֶּן לְכֶבֶשׂ הָאֶחָד. וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבִים בְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּבְנִסְכָּהּ תַעֲשֶׂה לָּהּ לְרִיחַ נִיחּוֹחַ אֲשֶׁה לָּהּ. עֹלֹת תָּמִיד לְדֹרֹתֵיכֶם וְגו'.
(שמות כט.)

בפרשה זו מתיישב כל דבר על אופנו, תחילה נצטוו בכללות על כבש אחד בבוקר וכבש שני בין הערבים. ואז נתפרשו הסולת השמן והנסך - ומיד הוגבלו כולם להיות רק 'לכבש האחד', וממשיך הכתוב ומצוה שגם ב'כבש השני' יוקרבו המנחה והנסך כמבואר בכבש הראשון. ובסדר כתובים שכזה ברור ש'לכבש האחד' אין משמעו 'לכל אחד מהכבשים' אלא 'לכבש הראשון'. (ו'לריח ניחוח אשה לה' שבסוף, איירי בשני הכבשים).

ובכל זאת לכאורה אם נחזור לפרשת פינחס אין דרך זו מתיישבת בתוך הפסוקים, כי שם נפרדו המנחה ושמןה לעצמן ונסגר עניינן ונחתם בפסוק 'עולת תמיד העשויה בהר סיני' וגו', וקשה מאוד להחיל למפרע את לשון 'לכבש האחד' הנאמר שם בהמשך רק בנסך, ולהחילו גם על המנחה, והבן.

ועל כרחנו לומר, שכל עיקר פרשת התמיד בפינחס נאמרה כחזרה ממש על הפרשה שבתצוה, וכל מה שנוסף בה, נוסף כמין 'מאמר המוסגר' בינות לדברים, וכפי שנבאר עניינם, אך כל עיקר הפרשה היא חזרה על מה שנאמר כבר, אם בשל הדברים שנוספו ונתפרשו בה יותר, ואם משום 'להיות הכל' (-כל קרבנות המועדים) סדור בפרשה אחת' (רמב"ן).

וכבר זכרנו את ההוראה בתוך פרשה זו עצמה המצביעה אל עבר פרשת התמיד בספר שמות - 'עולת תמיד העשויה בהר סיני', ע"פ חלק מהמפרשים. ומכאן שאין זו רק מצוה שחזרה

כי הפסוק כולו עוסק בכלל הכבש השני - הקרבתו בין הערבים ומנחת הבוקר, ורק תיבה אחת - 'וכנסכו' - הוקדשה לעניין הנסך. וגם הלשון הנאמר בסופו 'אשה ריח ניחוח' - הלא איירי בכבש ובמנחה, ובדאי לא בנסך שאיננו בכלל אישים.

ונשנית משום עניין אחר וכביכול מזווית שונה ומחודשת, אלא יש כאן חזרה מפורשת וגלויה על לשון הפרשה שנאמרה כבר². ואשר על כן, הדברים שנוספו בפרשה זו אינם מהווים שינוי בכל סדר הפרשה ואופן הבנתה, אלא נקראים ונעשים כמין 'מאמר המוסגר' - תוספת וחידוש דברים ביחס לאמור כבר בפרשה הקודמת. ומהאי טעמא אין ב'תוספות' הללו כדי לשנות את אופן הבנת כל שאר הדברים שהרי משותפים הם בשתי הפרשיות, ונבאר הדברים להלן.

וכל זאת, כי לא נוכל להימלט מהשוואת הלשונות והקבלתן בין שתי הפרשיות, ואם נסדר הכתובים בטבלה³ זה לקבל זה הלא נראה בחוש שהן הן הדברים, ו'לכבש האחד' האמור בתצוה הוא הנאמר גם בפינחס, וכן כל הפרשה. וכדלהלן (עיקרי השינויים הושמו בדגש):

שמות כט	במדבר כח
וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל הַמִּזְבֵּחַ כִּבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנִים לְיוֹם תָּמִיד:	ג. ... זֶה הָאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּקְרִיבוּ לַה' כִּבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנִים לְיוֹם תָּמִיד עֹלָה תָּמִיד:
אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בִּבְקָר וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעֲרֵבִים:	ד. אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בִּבְקָר וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעֲרֵבִים:
וְעֹשֶׂרֶן סֹלֶת בָּלוּל בְּשֶׁמֶן כֶּתִית רֹבֵעַ הַהֵין -	ה. וְעֹשֶׂרֶת הָאִיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בָּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כֶּתִית רֹבֵיעַת הַהֵין:
וְנִסַּךְ רֹבֵיעַת הַהֵין יֵינן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד:	ו. עֹלֹת תָּמִיד הָעֹשֶׂיָה בָּהֶר סִינִי לְרִיחַ נִיחֹחַ אִשָּׁה לַה':
וְנִסַּךְ רֹבֵיעַת הַהֵין יֵינן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד:	ז. וְנִסְכּוֹ רֹבֵיעַת הַהֵין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בִּקְדָשׁ הַסֵּךְ נִסֵּךְ שֶׁכֶר לַה':
וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעֲרֵבִים כְּמִנְחַת הַבֶּקָר וְכִנְסָהּ תַּעֲשֶׂה לָהּ לְרִיחַ נִיחֹחַ אִשָּׁה לַה':	ח. וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעֲרֵבִים כְּמִנְחַת הַבֶּקָר וְכִנְסָהּ תַּעֲשֶׂה לָהּ לְרִיחַ נִיחֹחַ אִשָּׁה לַה':
עֹלֹת תָּמִיד לְדִרְתִּיכֶם וְגו'	

הנה כי כן, ללא ספק מחובר הוא פסוק ז' העוסק בנסך אל פסוק ה' המדבר במנחה ושמנה, שהרי בפרשת תצוה מהווים שניהם פסוק אחד ממש, וכשם ש'לכבש האחד' האמור שם היינו

² רצוני לומר, ישנן מצוות אשר נשנה עניינן במקום אחר באופן שונה ומנקזות מבט שונה, ושם עלינו למצוא דרך לחבר ביניהם ולאחדם לכדי מצוה אחת. אבל פרשה זו כל עניינה חזרה, והרי זה דומה יותר לקרבנות הנשיאים או כיו"ב, והבן.

³ תודתי נתונה להרב נריה קליין שליט"א על הארות והערות מחכימות למאמר זה, ועל הצעת ועריכת טבלה מאירת עיניים זו, שעל ידה ניתן לעמוד על כמה וכמה מהדברים המתבארים במאמר זה.

'לכבש הראשון', כך גם כאן⁴. ועל כרחך מה שנוסף בפסוק ו' אינו מפסיק ביניהם כפי שנדמה היה לפי ריהטת הלשון, אלא מהוה תוספת של מאמר מוסגר.

ומעתה הרי לפנינו שתי תוספות מחודשות בפרשה זו - א. לאחר מצוות המנחה - 'עולת תמיד העשויה בהר סיני לריח ניחוח אשה לה'. ב. לאחר מצוות הנסך - 'בקודש הסך נסך שכר לה'. ובהיות שני הפסוקים באים זה אחר המנחה וזה אחר הנסך, הדבר מלמד כמדומה על כלל התוספת, שהיא באה לפרש ולהגדיר טעם הכבש והמנחה ושמנה - לעומת קרבן הנסך. ודבר זה נתפרש באמת בפרשה זו דייקא, דהיינו בקרבן הראשון מבין קרבנות המועדים⁵.

ובכך יתיישב קצת עניין ה'סיכום' של קרבן העולה בפסוק ו' - 'עולת תמיד.. אישה לה', אף שעדיין טרם נזכר הכבש השני, והלא מסתמא גם הכבש השני כלול בשם 'עולת תמיד', (ואכן בתצוה נזכר לשון ה'סיכום' 'עולת תמיד לדורותיכם' רק בסיום הפרשה). אלא שעיקר העניין הוא לחלק בין טעם הכבש עם סלתה ושמנה שהם כולם 'עולת תמיד' ו'אשה לה', לבין טעם היין שהוא 'נסך שכר', וכדנבאר.

ובאמת הסיום של 'עולה ריח ניחוח אשה לה' נאמר גם להלן בקרבן ר"ח לאחר המנחה אך קודם לנסך, והטעם כנ"ל, שהנסך איננו מעיקר העולה ועכ"פ איננו 'אישה לה'. אבל כאן בעולת

⁴ אמנם לפי האמת עלינו לסייג גם נקודה זו, כי באמת לא בכדי נאמר בשתי הפרשיות 'לכבש האחד' ולא כמשפט הלשון בכ"מ - 'לכבש הראשון'.

[ובאמת מצאנו ליום אחד' בבראשית, יעו"י רמב"ן ועוד. ואף גם בפרשייתן הלא נאמר תחילה 'את הכבש האחד תעשה בבוקר'. אך כמדומה דכך הוא משפט הלשון בתחילת כל דבר, וכגון בארבעה הראשים של נהרות גן עדן, נאמר 'שם האחד פישון.. ושם הנהר השני' וגו'. והטעם כי עדיין אין הלשון מחויב להתחשב בבא אחריו, כי אין אחר שנוכל להתייחס אליו, ורק השני אינו בא אלא כנוסף על הראשון, והבן. ומעתה גם בכבשי התמיד, תחילה נתחדש כבש אחד בבוקר ואז נוסף כבש שני בין הערבים. אבל בהמשך הפרשה ה"ל כמדומה לכתוב 'לכבש הראשון' כי כבר שניהם נתפרשו ונתפרטו לעיל. אך אי משום הא ניתן היה לדחוק ולפרש שמשפתח ב'אחד' המשיך בלשון זה. אך עיקר דברי סמוכים על מה שנבאר להלן מהמשך הפרשה בפינחס].

אלא באמת לשון זה נזכר גם להלן במוסף של ראש חודש 'ועשרון.. לכבש האחד', אלא ששם נזכר גם שיעור המנחה והשמן 'לפר האחד' ו'לאיל האחד', ובדאי הכוונה בכולם 'לכל אחד' משבעת הכבשים או משני הפרים, ולא 'לאיל הראשון'. ועוד נאמר לשון זה של 'לכבש האחד' בפרשת הנסכים (במדבר טו). ואם כן כל לשונות 'לכבש האחד' בתורה ופרט בפרשייתנו, בכולם הכוונה ליכל אחד מהכבשים.

ומעתה שיעור הכתוב בפרשת התמיד כך הוא, על המנחה להיות בשיעור פלוני, אך שמא תחשוב ששיעור זה מספיק לשני הכבשים גם יחד, לכן מסיים בה הכתוב שכל זה 'לכבש האחד' (שהוא במקרה גם הכבש הראשון), ואילו 'לכבש השני' צריך שוב שיעור דומה. נמצא לשון 'לכבש האחד' מכוון לעניין 'לכל אחד מהכבשים', אך הכתוב מוסיף ומפרש דבר זה עצמו לאמר שזהו רק לכבש האחד, ועדיין 'לכבש השני' צריך עבודה דומה.

ועלה בידינו כמדומה עיקר הטעם לעצם הישנות הכבש השני כפסוק בפני עצמו, כי לא נתבאר בדברינו עד כאן באמת למה היה צורך לפרש שוב את עבודת 'הכבש השני', אלא ששיעור הכתוב בתצוה - 'ועשרון סולת.. לכבש האחד, ואת הכבש השני.. כמנחת הבוקר וכנסכה תעשה לה', וכנ"ל דהיינו הרחבה וביאור להיות השיעור בפסוק הראשון אך ורק 'לכבש האחד'. והוא הביאור גם בפרשת פינחס, אף שקשה יותר להולמו בתוך הפסוקים, אך כמבואר בדברינו שיש לקרוא את תוספות הדברים בפינחס כמין מאמר המוסגר שאינו משנה את אופן הבנת שארי הדברים.

⁵ כי הלא זהו גם הטעם לעצם פירוט שיעורי היין לכבש בעולת התמיד - רביעית ההין, מה שלא נאמר בשאר המועדים (אלא בראש חודש, כי שם נוספו הפרים והאילים לראשונה, רמב"ן). וכל זה כי פרשה זו יש בה פתיחה לביאור כל קרבנות המועדים.

התמיד קדם 'סיכום' זה גם לכבש השני, וכל זאת כי אין זה באמת רק סיכום, אלא ביאור והבדלה בין חלק העולה והאשה לבין החלק שהוא 'נסך שכו'. והבן, וע"ע בהערה ⁶, ובה יתבארו גם שינויי לשון נוספים בין ב' הפרשיות הנזכרות.

ובטעם השינוי בפתיחת ב' הפרשיות, שבתצוה לא נזכר לשון עולה ואף לשון אשה אלא בסופה, עי' בהערה ⁷. ובס"ד נתבארו רובי השינויים בין שני הפרשיות בתצוה ובפינחס לכל פרטיהן ודקדוקיהן, ותן לחכם וכו'.

⁶ והנה בשאר המועדים מצינו גם שייאמר לשון 'סיכום' זה של 'ריח ניחוח אשה לה' אף לאחר התיבות כגון 'ונסכיהם' (בקרן ראש השנה), וכאילו גם הנסכים בכלל 'אשה'. אך היות שנזכרו הנסכים רק ברמיזה ובתיבה אחת, אין כאן משמעות שאף הנסך חשוב כאישה, אלא לשון 'אשה' נאמר על כללות הקרבן, ופשוט. ומינה תיתי גם לפרשייתנו, פרשת התמיד, בה מסיים הכתוב 'כמנחת הבוקר ונסכו תעשה אשה ריח ניחוח לה', שבדאי אין הדבר מלמד שהנסך הוא אשה כי איירי בכללות הקרבן.

וכאן המקום להוסיף באר בעניין חילוק נוסף שבין שתי הפרשיות האמורות, שבתצוה נאמר 'כמנחת הבוקר ונסכה תעשה לה לריח ניחוח אשה לה', ואילו כאן נאמר 'כמנחת הבוקר ונסכו תעשה אשה ריח ניחוח לה'. ותורף החילוק הוא ששם מדבר לגבי הנסך בלשון נקבה וכאן בלשון זכר. ואם נבקש שם אחר נקבה בכל הפרשה לא נמצאנה אלא רק בהמשך בפסוק שאחריו 'עולת תמיד לדורותיכם' (וקודם לכן לא נזכר כלל השם עולה). [ואין לומר שהכוונה היא: ונסכה - של המנחה, תעשה לה - למנחה. א. שלא מצינו כלל בכל לשונות 'ונסכה' 'ונסכיהם' בכל המועדים להלן שיהיו מוסבים על המנחה, ודוק. ב. שלא מצינו שום סברא לפרש את הנסך כנסכה של המנחה, כי הנסך הוא על כלל הקרבן ועל הכבש. ג. מאחר שמצאנו בפסוק המקביל בפינחס שנאמר 'כמנחת הבוקר ונסכו' ששם לא יתכן שהכוונה למנחה שהיא לשון נקבה, א"א לחלק כל כך בין ב' הפרשיות, שכאמור קרובות מאוד בלשון זו לזו].

אך כמדומה שאכן לכך הכוונה, ונסמך אלאחריו: ונסכה תעשה לה (לה - לעולה כפי שיבוא מיד בהמשך) לריח ניחוח אשה לה' - עולת תמיד. שכן כל הפרשה סמוכה על הסבר זה, כי בתחילת הפרשה נאמר רק 'וזה אשר תעשה' ורק לקראת סופה נתבאר דהיינו 'עולה', וכמו שנבאר עוד להלן, ולכן בסמוך ממש לביאור זה יש מקום כבר ללשון נקבה, ונחשב פסוק זה כחטיבה אחת עם הפסוק שאחריו, וכולו מדבר על 'עולה'. [ולא נאמר שם אלא 'ונסך' - בלשון שאינו מופנה לא לזכר ולא לנקבה, וכביכול הנסך עומד בזכות עצמו, כי אמנם אין שייך עדיין לשון נקבה כי עדיין אינו סמוך לתיבת 'עולה' להלן. אך עיקר הטעם ע"פ מה שיתבאר להלן שבפרשה זו באה המצוה בסגנון מעשי יותר (גם לא נתפרש בה טעם הסולת שהיא 'למנחה'), כי טרם נתבאר בה שם הקרבן, אלא לקראת סופה].

מה שאין כן בפרשייתנו נאמר בתחילתה 'זה האשה אשר תקריבו לה'.. עולה תמיד' כלומר נכלל כאן לשון עולה תחת השם הכולל 'אשה' שהוא לשון זכר (או שמא 'קרבני' או 'לחמי', שגם הם לשון זכר ונזכרים בראש הפרשה), וגם בפסוק ז' כבר נזכר לשון 'ונסכו' - של האשה, ולכן מסיים 'ונסכו תעשה - אשה' וגו'. ועי' בהערה להלן בטעם עצם השינוי בפתיחת הפרשיות.

⁷ בפרשת תצוה נזכר התמיד כהמשך לימי המילואים וחונכת המזבח. בפרשיות אלה נצטוו לראשונה על מצוות קרבן החטאת והעולה וכו', ולכן נזכרה שם כל עבודת החטאת ללא הזכרת השם 'חטאת' אלא רק 'פר' בסתם, ורק עם סיום ביאור עבודת הפר ניתן גם שם לעבודה זו - 'חטאת הוא', כיו"ב בעבודת העולה, ואף גם בקרבן המילואים. ומעתה מסתברא מילתא שהוא הדין והטעם לעבודת קרבן התמיד, שפתח בה ב'וזה אשר תעשה על המזבח', ורק בסיומה נאמר 'לריח ניחוח אשה לה', עולת תמיד לדורותיכם' וגו'.

מה שאין כן בפינחס, כבר בפתיחת הפרשה נאמר 'את קרבני לחמי לאשי' 'זה האשה' 'עולה תמיד', כי כך הוא בכל ספר במדבר, כי כאן ידענו כבר מהי עולה ומה חטאת, ופשוט. [ואכן בכל התורה מלבד בפרשת תצוה נזכרו כל הקרבנות כבר בתחילתם בשמם, מלבד בקרבנות מחודשים, כגון פרה אדומה שנזכר שם חטאת רק בסופה. וגם ישנם כמה פרשיות בהם חוזר הכתוב בסופן ומוסיף 'עולה הוא' 'חטאת הוא', ועיקר טעמם כמדומה משום שיש בכך חידוש, כגון היות העוף או גם המנחה עונה לשם 'חטאת' - בקרבן עולה ויורד, וכן כיו"ב, ואכמ"ל].

ובהערה הקודמת ביארנו שינויים נוספים בין הפרשיות הנובעות משינוי זה שבפתיחת הפרשיות.

ג. אשה ריח ניחוח ונסך שכר

הראינו לדעת כי שתיים הנה התוספות העיקריות בפרשת פינחס, ובאמת התוספת המיוחדת היא רק לשון 'בקודש הסך נסך שכר לה', מה שאין כן התוספת הקודמת לה 'עולת תמיד העשויה בהר סיני לריח ניחוח אשה לה' מבוארת היא גם בתצוה בסוף הפרשה, שם נאמר 'עולת תמיד לדורותיכם'. אלא שבפינחס נאמר פסוק זה בכבש הראשון דוקא בין הכבש והמנחה לבין הנסך, שלא כמשפט הלשון בכל מקום. וזאת בנוסף על סיום הפרשה בלשון 'אשה' ו'ריח ניחוח', בפרשת פינחס כמו בפרשת תצוה.

וכל זה מלמד שתוספת הפסוק והישנות לשון אשה ריח ניחוח פעמיים, עיקר עניינם להפסיק בין המנחה לבין הנסך, כלומר - מאחר שבנסך מוסיפה פרשה זו דבר חדש ומכנה אותו נסך שכר לה', נוסף גם השינוי הראשון ללמדך שהכבש והמנחה הינם 'עולת תמיד' ו'אשה ריח ניחוח', ובכך משונה מהם הנסך שהוא 'נסך שכר לה'.

אם כן איפוא, עיקר החידוש בפרשה זו הוא הוצאת והפרדת הנסך מכלל 'עולה' ובעיקר מכלל 'אשה ריח ניחוח לה', להיותו 'נסך שכר לה', וכל זה צריך טעם. גם לשון 'בקודש' צריך תלמוד, מאי שיאטיה של **מקום** העבודה לפסוק זה דייקא, מה שלא מצאנו בכל פרשיות אלה. וכדי לברר הדבר עלינו להתחקות אחר טעם לשונות 'נסך' ו'שכר', וקצת בעניין טעמים הכללי של הקרבנות, וכדלהלן.

במאמר על עבודות הדם היין והשמן ב'פשוט המתחדשים' (גליון 15 עמ' 9) הרחבנו לבאר שינויי הלשון שנאמרו בעבודת הקרבנות, לשון שפיכה בדם יציקה בשמן וניסוך ביין, וכן גם היוצאים מהכלל בכל אחד מג' הללו. ונתבאר שם ששפיכת הדם עניינה 'איבוד' הנפש, ולכן עיקר הלשון מדבר בשפיכתו מצד מעלה, ואילו יציקת השמן עניינה בקידוש הדבר אליו מגיע השמן כדוגמת המשיחה, ולכן טעם הלשון ההגעה כלפי מטה. ואילו הניסוך עניינו לא למעלה ולא למטה, אלא במרוצת והתנסכות היין בין לבין, הכבוד והשמחה שבדבר.

תרגום 'שכר' בכל מקום הוא 'עתיק' דהיינו יין המשכר, ורק באיסור שנאמר לכהנים 'יין ושכר אל תשת' (ויקרא י) תרגם 'חמר ומרוי לא תשתי' דהיינו שכר שאינו יוצא מן הגפן והוא כדעת ר' יהודה בכריתות (יג). מעצם קיום שתי האפשרויות ניתן ללמוד שגם כאשר ננקט לשון 'שכר' אין זה שם דבר בעלמא אלא ה"ז בא ללמד על היות משקה זה משקה המשכר, ונקרא על שם פעולתו ותוצאת שתייתו⁸.

ובכן נבוא לעניין הקרבנות בכלל, הקרבן מן החי וגם המנחה שניהם מהוים בעיקרם 'מאכל' לאדם, ואילו ניסוך היין משמש למשקה במידת בשר ודם. ואכן בכמה וכמה מקראות ניתן להבחין בחלוקה כללית זו של הקרבנות לפי שני אלו, ובפרט להבדיל בקרבנות עבודה זרה

⁸ ואשר על כן נתון פירושה של תיבה זו לשינויים לפי העניין, כי הכוונה הכללית היא 'דבר המשכר', ואם נכתב בפסוק בנוסף לתיבת 'יין' יתכן לפרשו כתוספת הוראה על 'כל דבר המשכר' מלבד היין עצמו, ויתכן לפרשו גם על סוג היין עצמו שהוא משכר, ואכמ"ל.

שנזכרים בהם ההקטרה לחוד והניסוך לחוד. ואמנם כך הוא באמת מצד האדם המקריב שהוא מפריש ומעלה מתוך עולם מושגיו מאכל ומשתה כלפי מעלה. אך לא כן הדבר בצד התקבלות הקרבן כלפי מעלה, שכן 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה', והכתוב חוזר שוב ושוב ללמדנו על מהות הקרבן שהוא 'ריח ניחוח אשה לה' - לא אכילה ושביעה יש כאן אלא ריח ונחת. ואם אמנם גם הריח מושג חמרי הוא, הרי הכוונה בזה לצד ה'רוחניות' הנשקף בחוש זה ביחס לאכילה ושביעה, ו'ריח ניחוח' היינו ממש 'נחת רוח', והבן.

למה הדבר דומה, לכפרי מפשרי העם העניים ששמע שהמלך עומד לעבור דרך עיירתו, אך לא יהא סיפק בידו לחנות ולרדת אל העם. כפרי זה לא פטר עצמו בכך, אלא הכין סעודה וערך שולחן ככל שהשיגה ידו, אל מול הדרך העוברת לצד העיירה. כאשר עברה שיירת המלך הציץ המלך מחלון מרכבתו ותגדל שמחתו ואהבתו אל פשוטי העם, והיה נחשב אצלו ריח סעודת העני העולה באפיו יותר ממעדני המלכים שעל שולחנו.

נתבאר איפוא מעמד הקרבנות כריח ניחוח וכ'אשה', ובכך נשלל מצד מעלה עניין האכילה והשביעה. ומעתה עלינו לתת את הדעת אף לחלק המשקה, שאכן מצד המקריב עניינו מבואר, כי לצד כל סעודת אכילה יש לצרף משקה כי אין אכילה בלא שתיה. אמנם בצד ההתקבלות כלפי מעלה הלא ודאי לא שתיה יש כאן ולא רוויה, וכמדומה שאל כך מכוונים דברי הפסוק הנ"ל.

כלומר, אחר שנזכרו הכבש הסולת והשמן, נוסף בפרשייתנו מין 'הסבר' שכל אלו הם 'אשה ריח ניחוח לה' - ולא אכילה ושביעה, ואז נוסף גם היין ומיד ניתן שוברו בצידו - 'בקודש הסך נסך שכר לה' - ולא שתיה ורוויה. ואף שבחלק הדרש מלמד לשון 'שכר' על סוג היין שיהא יין המשכר (רש"י), עדיין תורף הלשון עוסק כבר בצורת העבודה ומהותה, דאם לא כן ה"ל למיכתב כבר לעיל 'ונסכו רביעית ההין (יין) שכר', ולא כאן שכר איירי בחלק ההסבר לאותו ניסוך⁹.

ומעתה תורף העניין כזה הוא - מהות עבודת היין היא שיתקיים בבית המקדש עניין של שמחה וכבוד, וכטעם ההלל והזמרה, כי אין שירה אלא על היין. והדבר בא לידי ביטוי בהוראה על שפע והרחבה המסומלת בעצם שפיכת היין ומזיגתו ע"ג המזבח, והיינו לשון 'ניסוך' ככל הנתבאר - עצם שפעת היין והתנסכותו באוויר שבין הכלי לבין המזבח. הא למה זה דומה - למנהג 'לחיים' המשמש כהוראה על שמחה בזמן מעמד מכובד. והיינו לשון 'שכר' דייקא, שאין זה כמים המרווים את הצמאון בזמן האכילה, אלא עיקר המכוון הוא אל צד השכרות והשמחה, וגם השתיה לשכרה היא שתיה שהיא מעבר לצורך של צמאון, שתיה הבאה בשפע וביין המשתפך מעבר לגדותיו דייקא. ובהאזינו (דברים לב) 'אשכיר חצי מדם', שכביכול יהיו החיצים משופעים כל כך בדם האדום כיון - עד לכדי שכרון.

⁹ אמנם מה שנאמר כאן 'ונסכו רביעית ההין' ולא נאמר 'ונסכו רביעית ההין יין' כמו שנכתב בפרשת תצוה. מסתמא הדבר סמוך על סיפא דקרא הנוסף כאן בפנחס, שהכתוב כבר מסיים ואומר 'נסך שכר', וה'שכר' היינו ה'יין' כי באמת עניינם אחד במצוה זו.



ושיטת הכתוב מלמדת אותנו שאין זה משקה הנוסף ומצטרף אל הנתינה שבקרבת, אלא מין חגיגה המתקיימת 'במעמד ההקרבה' - במקום המקדש והמזבח, והיינו בקודש הסך נסך שכר לה', שיתקיים במעמד הקרבן על המזבח מעמד של 'ניסוך משכר', וכמין 'שמחת בית השואבה' בזעיר אנפין, ו'בקודש' היינו קצת כמו 'לפני ה'". שאין הנסכים מוקרבים אלא נחגגים 'בקודש', והבן.

ומינה תבוא לדרשת חז"ל - אמר ריש לקיש, בזמן שמנסכין יין על גבי המזבח פוקקין את השיתין לקיים מה שנאמר בקדש הסך נסך שכר לה', מאי משמע, אמר רב פפא שכר - לשון שתיה, לשון שביעה, לשון שכרות. אמר רב פפא שמע מינה כי שבע איניש חמרא מגרוניה שבע, (סוכה מט). וברש"י - פוקקין את השיתין - את נקב שבראש המזבח שהנסכים יורדין בו לשיתין, שיראה היין עליו כגרון מלא ושבע. שכר - לשון שכרות, ושמחה ונסיכה. מגרוניה שבע - על ידי ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע, ולא על ידי שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעיו על ידי לגימות דקות, ואינן כאוכלין, ששובע שלהם בא במילוי כרס, ע"כ. והן הן הדברים בס"ד.

משבצות האפוד ומשבצות החושן

תמצית: משבצות הזהב שעל כתפות האפוד של כהן גדול, נזכרו בתורה בשני הקשרים שונים: א' אבני האפוד, שנאמר עליהם "מוסבות משבצות זהב תעשה אותם", ב' שרשרות החושן, שנאמר עליהן "ונתתה את שרשרות העבותות על המשבצות". מאמר זה עוסק בשאלה האם אמנם מדובר באותו זוג משבצות עצמו שמשמש לשתי המטרות גם יחד, או שמא הם שני זוגות נפרדים של משבצות שכל זוג מהם משמש למטרה שונה. במסגרת זו יתבררו שיטות הראשונים בנושא, ומתוך כך גם יתבהרו כמה מקראות בס"ד.

(א) נאמר בפרשת תצוה (כח, כה) "ונתתה [רש"י: המשבצות] על כתפות האפוד אל מול פניו". ויש להעיר למה בפרשת האפוד (לעיל שם, יב) נאמר על המשבצות [עם האבנים המוסבות בהן] שיהיו "על כתפות האפוד" סתם, ולא נאמר שם "אל מול פניו", ואילו כאן בפרשת החושן נאמר על המשבצות "על כתפות האפוד אל מול פניו".¹

(ב) והנראה בזה, דהנה יש לעיין כמה משבצות היו על כתפות האפוד, האם היו ארבע משבצות (ר"ל שתיים על כל כתף), ומהן שתיים לאבני האפוד ושתיים אחרות לשרשרות החושן, או שלא היו אלא שתי משבצות, כלומר שאותן המשבצות שמשו הן לאבנים והן לשרשרות.

(ג) ונראה שנחלקו בזה הראשונים, דהנה כתב רבנו יוסף בכור שור (שם, יד) וז"ל: וכן נראה שהשרשרות באות מהמשבצות שאבני השוהם שם, אל הטבעות החושן, ונתלה החושן אל האפוד באותן השרשרות. עכ"ל. ומבואר שלדעתו לא היו אלא שתי משבצות, שמשו הן לאבנים והן לשרשרות.

וכן משמע באבן עזרא (הקצר) לעיל (כה, ז) עה"כ (שם, ג) "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחשת", וז"ל: ובראשית הנדבה הזכיר הנכבד והוא הזהב, וכו', והזהב לעשות כפורת עם שני כרובים, וכו', וזר מזבח הקטרת ושתי טבעותיו, ושתי משבצות ושתי שרשרות ושתי

¹ וכן הוא בפרשת פקודי בענין העשיה, שבפרשת האפוד נאמר על המשבצות [עם האבנים המוסבות בהן] שיהיו "על כתפות האפוד" (לט, ז) סתם, ולא נאמר שם "אל מול פניו", ואילו בפרשת החושן נאמר על המשבצות "על כתפות האפוד אל מול פניו". (שם, יח).

טבעות לאפוד, ושרשרות² וארבע טבעות זהב לחשן, וציץ נזר הקודש, וכו', עכ"ל. הרי שבין הכל לא מנה אלא שתי משבצות ולא ארבע.

וכן היא דעת רבנו מיימון אבי הרמב"ם, הובאו דבריו בפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם עה"ת (כח, יג), וז"ל: "ועשית משבצות" וגו' - אמר אבי אבא ז"ל שמשבצות אלה הן אותן שהזכיר לפני זה במאמר "מוסבות משבצות" וגו', עכ"ל, ומה שחזר הכתוב לצוות "ועשית משבצות זהב", אחר שכבר ציוה לעיל בסמוך "מוסבות משבצות זהב תעשה אותם", [אשר מזה העלה רש"י שמשבצות אחרות הן, וכמשנ"ת לקמן], כבר עמד בזה ר"א בן הרמב"ם שם בשם רבנו מיימון, וז"ל: וחזר עליהן כאן (כדי לומר) שיכניסו בהן את השרשרות ויחברו אותן בהן. עכ"ל.³

(ולפי שיטה זו יש להעיר מפני מה אמרה תורה שאותן המשבצות ישמשו לשני ענינים, כלומר לאבני האפוד ולשרשרות החושן, שלכאורה הוא נראה תמוה מה ענינם זה אצל זה, ואשר י"ל בזה שבאמת אין אלו שני ענינים שונים שבמקרה נזדמנו לפונדק אחד, שהרי הן אבני האפוד [הקבועות במשבצות] והן אבני החושן [התלוי בשרשרות על המשבצות] היו עליהם שמות בני ישראל, כמפורש בפרשה, ורק שבאבני האפוד היו השמות כלולים בשני אבנים, ובאבני החושן המשתלשלות מהן, נתפרט כל אחד באבן מיוחדת לעצמו).

(ד) אבל לדעת רש"י נראה שהיו ארבע משבצות על כתפות האפוד, שתיים לאבני האפוד ושתיים לשרשרות החושן.

² ומה שהזכיר הראב"ע "שרשרות" - פעמיים, פעם במעשה האפוד ופעם במעשה החושן, מבואר מזה שסבר כדעת הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ט הל' ח - י), שמשמע מדבריו שלכל אחד מן הבגדים הללו היו שרשרות לעצמו, וז"ל: ונותן בשתי הטבעות של מעלה שהחושן נתלה בהן שתי עבותות הזהב והם הנקראים שרשרות, וכו', האפוד רוחבו וכו', ותופר עליו שתי כתיפות כדי שיהיו על כתפות הכהן וכו', ועושה בכל כתף שתי טבעות וכו', ונותן שתי עבותות זהב בשתי טבעות שלמעלה והם הנקראים שרשרות, ואחר כך מכניס קצות העבותות של חושן בטבעות של מעלה בכתפות האפוד וכו', ומורידין את השרשרות שבטבעות כתפות האפוד עד טבעות החושן העליונות, וכו'. עכ"ל. [ומה שנקט הרמב"ם "טבעות" לענין כתפות האפוד, פירש רבנו אברהם בן הרמב"ם עה"ת (שם, יג) וז"ל: והנראה ממה שפירש אבא מרי ז"ל, שבראש כתפות האפוד שתי טבעות שהשרשרות תלויות בהן, ובכן תהיה (מלת) "משבצות" - כעין "טבעות". עכ"ל].

הרי שהיו שרשרות לחושן שהיו מעלים את קצותן אל כתפות האפוד, ועוד היו שרשרות לאפוד שהיו מורידים את קצותן אל טבעות החושן. ובין הכל ארבע שרשרות.

וכמו שפירש רבנו אברהם בן הרמב"ם (שם, כז) וז"ל: וכבר צייר אבא מרי ז"ל בחיבורו את האפוד וכל מה שתלוי בו וכו', והשרשרות היוצאות מן שתי המשבצות שהן שתי הטבעות אשר בראשי כתפות האפוד, מחוברות בשתי הטבעות אשר בראשי החושן, ושתי העבותות שהן שתי השרשרות היוצאות מן שתי הטבעות שהן בראשי החושן, גם כן מחוברות בשתי המשבצות שהן שתי הטבעות אשר בראשי כתפות האפוד, כדי שיוכלו לחבר ראשי החושן אל ראשי כתפות האפוד על ידי ארבע שלשלאות, בין כל שתי טבעות שתי שלשלאות מורכבות זו על זו. עכ"ל.

וע' מלבי"ם (שם, יד) שביאר מקור שיטת הרמב"ם בזה, דלא ניחא ליה להרמב"ם במש"כ רש"י (שם, יד) וז"ל: "ונתתה את שרשרות" - וכו', ולא זה הוא מקום צוואת עשייתן של שרשרות ולא צוואת קביעותן, ואין "תעשה" האמור כאן לשון צווי, ואין "ונתתה" האמור כאן ל' צווי, אלא ל' עתיד, כי בפרשת החשן חוזר ומצוה על עשייתן ועל קביעותן, ולא נכתב כאן אלא להודיעך מקצת צורך המשבצות שצוה לעשות עם האפוד, וכתב לך זאת לומר לך, המשבצות הללו יוזקו לך לכשתעשה שרשרות מגבלות על החשן, תתנם על המשבצות הללו. עכ"ל. וכן לקמן (שם, כב) וז"ל: "שרשת" - והן שתי שרשרות האמורות למעלה בענין המשבצות. עכ"ל.

משא"כ להרמב"ם אין אותן שרשרות, אלא תחלה הזכיר הכתוב שרשרות האפוד, ואח"כ שרשרות החושן. ועיין.

³ ועי"ש עוד בהמשך דבריו מה שפירש בדעת הרמב"ם התמוהה בהל' כלי המקדש (פ"ט הל' ט).

דהנה נאמר לעיל בפרשת האפוד (שם, ו - יב) "ועשו את האפוד וגו'", ולקחת את שתי אבני שוהם וגו', מעשה חרש אבן וכו' תפתח את שתי האבנים וכו' מוסבות משבצות זהב תעשה אותם, ושמם את שתי האבנים על כתפות האפוד" וגו'.

ואח"כ בין פרשת האפוד לפרשת החושן (שם, יג - יד) נאמר "ועשית משבצות זהב, ושתי שרשרות זהב טהור וכו' ונתתה את שרשרות העבותות על המשבצות".

ואח"כ בפרשת החושן (שם, טו - כה) נאמר "ועשית חשן משפט וגו', ונתתה את שתי עבותות הזהב על שתי הטבעות אל קצות החושן, ואת שתי קצות שתי העבותות תתן על שתי המשבצות ונתתה על כתפות האפוד אל מול פניו".

וכתב רש"י (שם, כה) וז"ל: ואת שתי קצות - של שתי העבותות, וכו', תתן על שתי המשבצות - הן הן הכתובות למעלה (שם, יד) בין פרשת החושן לפרשת האפוד, ולא פירש את צורכן ואת מקומן, עכשיו מפרש לך שיתקע בהן ראשי העבותות התחובות בטבעות החשן לימין ולשמאל אצל הצואר שני ראשי שרשרות הימנית תוקע במשבצות של ימין וכן בשל שמאל שני ראשי שרשרות השמאל. עכ"ל.

ומשמע ברש"י שהמשבצות האמורות בפרשת החושן (וגם בין פרשת החושן לפרשת האפוד) לצורך שרשרות החושן, אינן אותן המשבצות האמורות בפרשת האפוד לצורך אבני השוהם, אלא משבצות אחרות הן.

שאם לא כן, היה לו לרש"י להוסיף ולומר ששתי המשבצות הכתובות בפרשת החושן, הן הן הכתובות למעלה בפרשת האפוד, כלומר אף קודם אותן הכתובות בין פרשת החושן לפרשת האפוד, ועוד, שאל"כ למה כתב רש"י: ולא פירש את צורכן ואת מקומן, עכ"ל, והרי שפיר פירש הכתוב בפרשת האפוד את צורכן - עבור האבנים, ואת מקומן - על כתפות האפוד, אלא על כרחך שאותן משבצות הנזכרות בפרשת האפוד - משבצות אחרות הן לדעת רש"י.

ונראה שרש"י העלה כן ממשמעות הפרשה, דאל"כ צ"ע למה צריך הכתוב לחזור ולצוות (שם, יג) "ועשית משבצות זהב", והרי כבר צויה לעיל בסמוך (שם, יא) "מוסבות משבצות זהב תעשה אותם".

אשר מזה למד רש"י שהיו משבצות מיוחדות לאבנים ומשבצות מיוחדות לשרשרות.⁴

ה) ונראה שרש"י לשיטתו בזה, דהנה רש"י לעיל (שם, ד) כתב וז"ל: והמשבצות הם כמין גומות העשויות בתכשיטי זהב למושב קביעת אבנים טובות ומרגליות, כמו שנאמר באבני האפוד "מוסבות משבצות זהב", ובלע"ז קוראין אותו קשטון"ש (קאסטען). עכ"ל. (וכ"ה ברש"י לעיל כה, ז ולקמן כח, כ עי"ש).

⁴ וכן משמע בפרשת פקודי בענין העשיה, שבפרשת האפוד שם (לס, ו - ז) נאמר "ויעשו את אבני השוהם מוסבות משבצות זהב וגו', וישם אותם על כתפות האפוד" וגו'.

ואח"כ נאמר בפרשת החושן (שם, טז - יח) "ויעשו שתי משבצות זהב וגו', ואת שתי קצות שתי העבותות נתנו על שתי המשבצות ויתנם על כתפות האפוד אל מול פניו".

והקשה עליו הרמב"ן לעיל (כה, ז) וז"ל: ואיננו נכון בעיני כלל, וכו', כי ענין מושב האבנים שאמר הרב שהוא עשוי כמין גומא, איננו כן, אבל הוא כדברי אונקלוס שתרגם מרמזן, והוא שעשו מלמטה מושב כמדת האבן ומוציאין ממנו מזלג שלוש השיניים שיאחזו את האבן, מלשון חכמים ומפקי ליה ברמצא דפרזלא (נדה סב, א), כגון דבזעא ברמצא דפרזלא (שבת קג, א). וכן יעשו גם היום בכל אבן יקרה בטבעות כדי שתתראה מכל צד ולא יטמן יפיה והדרה בתוך הגומא, תדע לך שהוא כן, שהרי שתי שרשרות זהב התחובות בשתי הטבעות שבחשן, תקועים במשבצות שבכתפות האפוד (כח, כה), ואם המשבצות בתים הם למושב אבנים, היאך יתקעו בהן שרשרות, ומה ישמשו שם גומות שבהן. אבל הן מזלגות כמו שאמרנו, ונקבי השרשרות נכנסים בהן. וממנו לפי דעתי כי אחזני השבץ (ש"ב א, ט), אנשים בידם הרמחים ובראשם מזלגות לתפוש הבורחים, כמו שאמר (שם, ו) והנה הרכב ובעלי הפרשים הדביקוהו. ופירוש "מוסבות משבצות" (כח, יא), שיעשה רמצי זהב סביב. ועל דעת אונקלוס שאמר משקען (שם), היו האבנים משוקעות בתוך הבתים, והיו יוצאין מהם רמציין מקיפין אותן ואוחזין בהן מלמעלה. עכ"ל.

ומשמע בלשונו שהקשה על רש"י ב' קושיות מענין השרשרות, א' אם המשבצות בתים הם למושב אבנים, היאך יתקעו בהן שרשרות, ב' מה ישמשו שם גומות שבהן.

ונראה שב' הקושיות יסודן בכך שהמשבצות [לרש"י שהם בתי זהב שעשו בהן גומות] מצד עצם צורתן אינן ראויות אלא לקבוע בהן אבנים ולא לתקוע בהן שרשרות, שהרי גומא אינה נקב המפולש מעבר לעבר, ורק שהקשה עליו הרמב"ן משתי פנים, א' היאך יתקעו בהן שרשרות, מאחר שאינן ראויות לכך, ב' מה ישמשו שם גומות שבהן, כלומר שאף לו יצוייר שיחוברו השרשרות באופן אחר אל המשבצות, (בלא שיתקעום לתוך הגומות שבהן), מ"מ לאיזה צורך נעשו הגומות שבמשבצות, שהרי לא יתכן שנעשו לבטלה.

[והקושיא השנית קשה דוקא לרש"י לשיטתו שהיו משבצות אחרות לצורך השרשרות, כמו שהוכחנו לעיל בדעת רש"י, משא"כ אם משבצות השרשרות הן הן משבצות האבנים, א"כ אף שעדיין קשה היאך יתקעו בהן שרשרות, מ"מ סו"ס הגומות אינן לבטלה, שהרי הן משמשות לאבנים. ומבואר שהרמב"ן נקט בדעת רש"י כמשנ"ת. (וע' רא"ם מה שתירץ בזה על קושית הרמב"ן)].

ומכל זה הוכיח הרמב"ן כשיטתו שהמשבצות הן מזלגות שיאחזו את האבן, ובזה נתיישבו ב' הקושיות, כי הן האבנים אחוזות במזלגות, והן נקבי השרשרות נכנסים במזלגות, כלומר שראשי השרשרות נתפסין בשיני המזלגות, ולא היו שם גומות כלל.

[ויתכן שגם הרמב"ן מודה לרש"י שהיו ארבע משבצות, (ודלא כהראשונים הנ"ל), שמהן שתי משבצות שמשו מזלגותיהן לאחיזת האבנים, ושתי משבצות אחרות שמשו מזלגותיהן לתפישת השרשרות. ואף שלדעת הרמב"ן בפירוש ענין משבצות, הרי שפיר שייך שבמציאות שישמשו אותן משבצות בין לאבנים ובין לשרשרות, כלומר שראשי השרשרות יהיו נתפסין בשיני

המזלגות המקיפות את האבנים, י"ל שמ"מ היה רצון התורה שכל אחד מהם יהיו לו משבצות מיוחדות לעצמו, הואיל וסו"ס שני דברים נפרדים הם].

והנה המהר"ל בגור אריה שם כתב ביישוב שיטת רש"י וז"ל: ומה שהקשה (הרמב"ן) אם "משבצות" כמו גומא היאך יתקע בהן השרשרות, זה לא קשיא, כמו שיכול לקבוע האבן בגומא, יכול הוא לקבוע ראשי השרשרות בגומא, שיהא תקוע שם. עכ"ל. (וכן משמע ברשב"ם כח, יג, יעו"ש).

ובזה נתיישבו ב' קושיות הרמב"ן, כי שפיר שייך לקבוע ראשי השרשרות בגומות, באופן שיהיו תקועים שם בחוזק, ולא יפלו, וא"כ שוב גם אין הגומות עשויות לבטלה.

ולפ"ז נמצא שמה שסבר רש"י שהיו ארבע משבצות על כתפות האפוד, הוא לשיטתו בענין צורת המשבצות, כי מאחר שסבר שהמשבצות הם כמין גומות, וגומות הללו משמשות הן לקביעת האבנים בתוכם והן לקביעת ראשי השרשרות בתוכם, וכמו שביאר המהר"ל ביישוב קושיות הרמב"ן על רש"י, א"כ על כרחך שהיו משבצות מיוחדות לאבנים ומשבצות מיוחדות לשרשרות, שהרי אילו שמשו אותן משבצות הן לאבנים והן לשרשרות, א"כ היאך יתקעו בהן שרשרות, והרי הן כבר ממולאות באבנים.

(ו) והנה לפי מה שנתבאר בדעת רש"י (והרמב"ן) שהמשבצות שזכרו בפרשת האפוד אינן אותן משבצות שזכרו בפרשת החושן, יתיישב מה שהערנו לעיל למה בפרשת האפוד נאמר על המשבצות [עם האבנים המוסבות בהן] שיהיו "על כתפות האפוד" (שם, יב) סתם, ולא נאמר שם "אל מול פניו", ואילו בפרשת החושן נאמר על המשבצות "על כתפות האפוד אל מול פניו". (שם, כה).

אשר לפי מה שנתבאר יוטעם היטב, שהרי המשבצות הראשונות הן לאבני האפוד, והאחרונות לשרשרות החושן, ואמנם דוקא לענין משבצות השרשרות ראוי להוסיף "אל מול פניו", וכמו שיתבאר.

דהנה בביאור הכתוב "אל מול פניו" כתב רש"י (שם, כה) וז"ל: אל מול פניו - של אפוד, שלא יתן המשבצות בעבר הכתפות שכלפי המעיל, אלא בעבר העליון שכלפי החוץ, והוא קרוי מול פניו של אפוד, כי אותו עבר שאינו נראה אינו קרוי פנים. עכ"ל. כלומר שהכתוב "אל מול פניו" ר"ל שיהיו המשבצות על הצד החיצון של כתפות האפוד, ולא על צדן הפנימי הפונה כלפי גופו של כהן גדול.

אשר לפ"ז י"ל שאמנם כל המשבצות היו אל מול פניו של אפוד, ורק שבמשבצות האבנים אין הכתוב צריך להשמיענו זאת, שהרי איזה טעם יש לקבוע אבנים טובות ומרגליות בצד הפנימי

של הבגד ולהטמינם מאין רואה,⁵ והלא תכשיטים הם לקשט בהם בגדי כהן גדול לכבוד ולתפארת.⁶

אבל לענין משבצות השרשרות היה מקום לומר שיהיו קבועים מצדן הפנימי של כתפות האפוד, שהרי אין תכליתן אלא לתלות בהן את החושן, ואין צורך שיהיו גלויים לעין הרואים, ולכן דוקא לענין משבצות הללו הוצרך הכתוב להשמיענו שיהיו גם הם גלויים מבחוץ.

(ז) והנה החזקוני שם פירש באופן אחר את הכתוב "אל מול פניו" וז"ל: ונתתה את שתי המשבצות האלה על קצות כתפות האפוד הנכפלות ויורדות משני צואריו מעט אל מול פניו של אפוד, פירוש מול שפתו העליונה על אפוד שבאה מאחוריו ונכפלת מעט לפניו של כהן גדול על ידי החשב שהוא חוגר. עכ"ל. כלומר שהכתוב "אל מול פניו" ר"ל שיהיו המשבצות על קצות כתפות האפוד היורדות אל פני האפוד שלפני הכהן, ולא באמצע הכתפות שעל כתפי הכהן למעלה.

וגם לפי פירושו יוטעם מה שהוסיף הכתוב "אל מול פניו" דוקא לענין פרשת החושן, לפי מה שנתבאר שרק במשבצות השרשרות הכתוב מדבר שם.

שהרי דין זה אמנם אינו אלא במשבצות השרשרות, משא"כ משבצות האבנים הרי מפורש בכתוב לעיל (שם, יב) שאינן לפני הכהן, שכן נאמר שם "ושמת את שתי האבנים על כתפות האפוד אבני זכרון לבני ישראל ונשא אהרן את שמותם לפני ה' **על שתי כתפיו** לזכרון", הרי שהאבנים המוסבות נתונות על גובה כתפיו למעלה, ולא על קצה הכותפות היורד לפניו.

⁵ והרי לא זו בלבד שקבועים את האבנים על כתפות האפוד מבחוץ, אלא לדעת הרמב"ן (הנ"ל) אף שם לא יהיו קבועים בתוך גומות, אלא אחוזים במזלגות, כדי שלא ייטמן יפיים אף מן הצדדים, וכמש"כ הרמב"ן (לעיל כה, ז) וז"ל: והוא שעשו מלמטה מושב כמדת האבן ומוציאין ממנו מזלג שלוש השיניים שיאחזו את האבן, וכו', וכן יעשו גם היום בכל אבן יקרה בטבעות כדי שתתראה מכל צד ולא יטמן יפיה והדרה בתוך הגומא. עכ"ל.

⁶ שזה ענין בגדי כהן גדול, כמפורש בכתוב לעיל (שם, ב), וכמו שביאר בזה הרמב"ן (שם) וז"ל: "לכבוד ולתפארת" - שיהיה נכבד ומפואר במלבושים נכבדים ומפוארים, כמו שאמר הכתוב כחתן יכהן פאר (ישעיהו סא, י), כי אלה הבגדים לבושי מלכות הן, כדמותן ילבשו המלכים בזמן התורה, וכו'. עכ"ל.

וכל זה לא שייך אלא אם אותם מלבושים נכבדים ומפוארים נראים לעיני בני אדם, וכמבואר בפירוש ר"א בן הרמב"ם (שם) שכתב וז"ל: "לכבוד ולתפארת" - למי שילבש אותם, לעיני מי שיראה אותו. עכ"ל.

הערות והארות

הערות ומאמרים קצרים על ספר שמות

ספר שמות

פרשת שמות

שמצינו בחלומנו, רק ממה שנאמר 'המימה' היינו להסיך רגליו כמו שנאמר 'לשתות את מימי רגליהם', וע"ש במפרשים דקאי אף על המסיך רגליו ולא רק על המטיל מים.

ונראה להוסיף, כי יתכן ויש במשמעות 'המימה', לבית הכסא, כאותה ששנינו [מגילה כ"ז ב'] ולבית המים, וע"ש ברש"י, [ד"ה לבית המים] לכביסה, אי נמי לבית מי רגלים, עכ"ל. וע"ש בהגהות הגר"א דגורס ברש"י רק 'בית מי רגלים', וכן מבואר בתוספתא [פסחים פ"ג]. ועיין בירושלמי [ברכות פ"ב ה"ג] ר' זעירא בשם ר' אבא, לא יכנס אדם לבית המים וספריו ותפיליו בידיו, עכ"ל. וע"ש בפי' החרדים ד'בית המים' הוא בית הכסא, שכן בלשון ערבי קורין לבית הכסא 'אלמה'. ולפי"ז י"ל דלפיכך דרשו ממה שנאמר 'המימה', כלומר, לבית המים, ודו"ק.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

לך אל פרעה בבקר הנה יצא המימה ונצבת לקראתו על שפת היאר וגו'. (ז, ט"ז)

ברש"י, הנה יצא המימה, לנקביו, שהיה עושה עצמו אלוה ואומר שאינו צריך לנקביו, ומשכים ויוצא לנילוס ועושה שם צרכיו, עכ"ל. ומקור דבריו בשמות רבה ובמדרש תנחומא.

וראיתי להגאון הקדמון הרב וידאל הצרפתי בספרו 'אמרי יושר' על מדרש רבה¹, אשר כתב בזה"ל, היה משתבח כו' ואינו יוצא לנקביו, לזה היה יוצא לנהר שלא יראהו, או פירוש 'המימה' כמו [מלכים ב' י"ח כ"ז, ישעי' ל"ו י"ב] 'לשתות את מימי רגליהם', עכ"ל.

ולפי הנראה, כוונתו לבאר מהיכן ראו חז"ל בלשון הפסוק כי הלך לעשות צרכיו, ולזה כתב, או משום שהשכים בבוקר והלך עד היאור, ואין זה אלא מפני רצונו להסתיר את עצמו בשעה שעושה צרכיו, או שדרשו כן מלשון הפסוק יוצא 'המימה', כלומר, דאי משום שהלך בבוקר אל היאור אין מזה ראייה שהלך לעשות צרכיו, שהרי יש לומר שארמונו היה אצל הנהר, והרבה פעמים היה עומד על שפת היאור, כמו

פרשת וארא

דם נאמר [ז' כ'] 'ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם', ולמה אצל מכת כנים לא נאמר 'ויהפכו כל עפר הארץ לכנים'.

אבל במדרש 'שכל טוב' כתב, 'שהיו הכנים גבוהות על הקרקע ברום שתי אמות', עכ"ל. משמע שהיו על הקרקע ולא שהקרקע נתהפך.

כל עפר הארץ היה כנים (ח, יג)

בתרגום יב"ע איתא בזה"ל, 'כל עפרא דארעא איתהפיך למהוי קלמי', עכ"ל. מפורש כי עצם העפר 'נתהפך' להיות כנים. וכן מבואר בתנא דבי אליהו [פרק ז'] 'לפיכך הפך הקב"ה את עפר מצרים לכנים', עכ"ל. ויש להעיר, כי אצל מכת

ואח"כ יטעום המעיין מחכמתו כי רבה, עכ"ל.

¹ אשר כתב עליו הגאון החיד"א בספרו 'שם הגדולים' בזה"ל, ודבריו בקצור מופלג, וצריכים עיון ועומק,

וע"ש בספורנו שכפיה"נ נתקשה למה הקדים מכת ערוב לכנים, ולפיכך כתב לפרש 'ערב' מלשון 'תערובת', וטעמו 'אמר ויבא ערב כנים', שה' אמר ויבא 'תערובת של כנים', וכמו שמצינו במדרש [ילקוט שמעוני רמז קפ"ב, תדב"א פרק ז'] שארבעה עשר מיני כנים היו. ולפי"ז לא הזכיר כאן הכתוב מכת ערוב כלל. וכמו שלא הזכיר מכת דבר ושחין. וכן במקום אחר [תהלים ע"ח] לא הזכיר כל המכות. ולפי דברי הספורנו מפורש ש'באו' הכנים בכל גבול מצרים.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

וכן דייק המלבי"ם ממה שנאמר [ח' י"ג] 'ותהי הכנס באדם ובבהמה כל עפר הארץ היה כנים', כי מתחילה היתה רחישת הכנים באדם ובבהמה, ומהם התפשטה לכל עפר הארץ, ע"ש בכ"ד. ולפי"ז אכן מעולם לא נתהפך העפר להיות כנים, ולפיכך לא נאמר ויהפך כמו אצל דם. ויש להביא סמך לדבריו ממה שנאמר [תהלים ק"ה ל"א] אמר ויבא ערב כנים בכל גבולם, ופשטות טעם 'ויבא' שהוא מושך את עצמו ואחרים עמו, ונתקצר ליופי השיר, וכמו שנאמר, אמר ויבא ערב וכנים בכל גבולם, ולפי"ז נאמר לשון 'ויבא' אצל כנים כמו אצל ערוב, והיינו שבאו הכנים כמו שבאו הערוב, ולא שנתהפך העפר לכנים.

פרשת בא

[י' 'ואם בגבורת שמונים שנה', ואיך חי פרעה מאה שנה. מה גם רשע כמותו, מסתבר שנתקיים בו [תהלים נ"ה כ"ד] 'לא יחצו ימיהם'. אלא ע"כ, דהאי 'וימת מלך מצרים' כבר הי' בנו של המלך החדש, ומשה רבינו הגיע אל נכדו, ושפיר אמר לו 'אבות אבותיך'.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

ואבות אבותיך (י, ו).

מכאן קצת סתירה לדברי האבן עזרא עה"פ [שמות א' ח'] ויקם מלך חדש, כי לא היה מלך החדש מזרע המלוכה, ע"ש. כי משמעות כוונת הפסוק 'אבות אבותיך', שגם זקנו הי' מלך מצרים, כי אם הי' אדם מן השורה אין זה כבוד מלכות להזכירו בפניו, מה גם שעצם הזכרת האבות בכאן בא מפאת היות ענין מאורעות ארץ מצרים ידועים להמלכים יותר משאר העם.

זולת אם נימא, כי פרעה בימי משה כבר הי' דור שלישי ממלך החדש שבתחילת הגזירה, אע"פ שלא נזכר בתורה רק פעם אחת [שמות ב' כ"ג] 'וימת מלך מצרים'. ואמנם מסתבר לומר כן, שהרי האי 'וימת מלך מצרים' נאמר בשעה שהי' משה רבינו בן שמונים שנה, ומלך חדש שגזר להשליכו ליאור הי' לכה"פ בן עשרים שנה במלכו, ומשה רבינו איש האלוקים אמר [תהלים צ'

* * *

מניין בני ישראל במצרים

קיים פסוק מפורסם בקושי שבו, מחמת סתירתו למשמעויות מפסוקים אחרים. זהו המניין אותו מונה תורה למושב בני ישראל בארץ מצרים, וכך נאמר (שמות יב, מ - מא):



וְאֵת מֹשֶׁה וְשְׁנֵי חָיִי עֶמְרָם שִׁבְעָה וְשְׁלֹשִׁים
וּמֵאֵת שָׁנָה:

והפרשה חותמת (שם ז, ז) בגילם של משה
ואהרן בעת יציאת מצרים:

וּמֹשֶׁה בֶּן שְׁמֹנִים שָׁנָה וְאַהֲרֹן בֶּן שְׁלֹשׁ
וּשְׁמֹנִים שָׁנָה בְּדִבְרָם אֶל פְּרָעָה:

כאשר נצרך את מלוא שנות חיי המזכרים כאן,
נגיע לארבע מאות ותשעים שנה. אם ננכה את
ימי חיי לוי אשר חי בארץ כנען טרם ירידתם
למצרים, שהם 43 שנה, נגיע ל-447.

קהת, אף הוא לא ירד למצרים כרך נולד, הוא
היה אח למררי הצעיר ממנו. אנו יכולים לשער
כי היה בגיל 17, ובכך אנו מגיעים למכלול של
430 שנה של ישיבת 4 דורות במצרים. נכון
שרבים מן השנים מקבילים, ואין אפשרות
לומר על כך שבני ישראל ישבו במצרים למשך
תקופה של 430 שנה, אך וודאי שניתן להתייחס
לישיבת בני ישראל במצרים במספר זה.

וודאי שאם הייתה התורה מתייחסת למשפחות
אחרות בישראל, היה ניתן להחשיב את מושב
בני ישראל במצרים ביותר או במעט ממספר זה.
אך התורה מזכירה דווקא את שני חיי ארבעה
דורות אלו, על מנת להגיע למספר זהה למניין
השנים שחלפו מאז ברית בין הבתרים ועד
ליציאת מצרים.

חשבון זה, יתן משמעות מחודשת להבטחת ה'
לאברהם (בראשית טו, טז):

וְדֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה כִּי לֹא שָׁלֹם עוֹן
הָאָמְרִי עַד הֵנָּה.

תקופת ארבע מאות שנה נמנית מיום הופעת
זרע אברהם בעולם, כאשר בתומה יוצאים
צאצאיו בדרכם לארץ כנען; מלבד זאת,
בתצורה מסוימת, מספר השנים שעברו על
ארבעה דורות בארץ מצרים, גם הוא עומד על
כארבע מאות שנה.

הרב צבי ישי דמן

ירושלים

וּמוֹשֵׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרַיִם
שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה: וַיְהִי
מִקֵּץ שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה
וַיְהִי בַעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה יָצְאוּ כָּל צְבָאוֹת ה'
מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם:

באופן כללי, ניכר כי פסוקים אלו באים לבטא
את מימוש גזירת ה' בעת ברית בין הבתרים,
באמרו (בראשית טו, יג):

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדַע תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעֲךָ
בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע
מֵאוֹת שָׁנָה.

אולם, הבעייתיות שבמספר זה נובעת מחשבון
שנות קהת עמרם ומשה האמורים להקיף את
כל שנות בני ישראל במצרים, מכוח היות קהת
בין יורדי מצרים, אשר גם יחד מגיעים לכשלוש
מאות וחמישים שנה, וזאת מבלי שלקחנו
בחשבון את העובדה שמשה נולד לפני מות
אביו, כפי שעמרם נולד לפני מות קהת, וקהת
עצמו לא הגיע למצרים ביום לידתו.

ברצוני ליישב במקצת תמיהה זו, כאשר אחלק
את הפסוקים לשניים. הפסוק הראשון מחשב
את ישיבת בני ישראל במצרים גופא כארבע
מאות ושלשים שנה; בעוד הפסוק השני,
מתייחס למספר זה, כמייצג במקביל את משך
הזמן שעבר מאז חזה אברהם את יציאתם
מ'ארץ לא להם' ועד המימוש בפועל.

בכך מוסברת הכפילות, ואת שינוי הלשון מן
הפסוק הראשון לשני.

על מנת להסביר כיצד מחשב הפסוק את מושב
בני ישראל במצרים ת"ל שנה, אבקש להפנות
זרקור לפרשה הסותרת (שמות ו, טז; יח; כ),
אשר אף היא מעוררת מספר תמיהות.

(טז) וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי לֵוִי לְתֹלְדֹתָם גֵּרְשֹׁן
וְקָהֵת וּמֶרְרִי וְשֵׁנִי חָיִי לֵוִי שִׁבְעָה וְשְׁלֹשִׁים
וּמֵאֵת שָׁנָה: (יח) וּבְנֵי קָהֵת עֶמְרָם וַיֵּצֵאֵהוּ
וַחֲבֵרֹן וְעִזְיָאֵל וְשֵׁנִי חָיִי קָהֵת שְׁלֹשׁ
וְשְׁלֹשִׁים וּמֵאֵת שָׁנָה: (כ) וַיִּקַּח עֶמְרָם אֶת
יוֹכָבֵד בִּתּוֹ לֹא לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת אֶהֱרֹן

וצעקתה, ואעפ"כ לבני ישראל לא יחרץ כלב לשונו לצעוק ולנבוח בהם.¹

ולפ"ז רבותא קמ"ל קרא, דלא מיבעיא שמכת בכורות עצמה לא הזיקה לבני ישראל, אלא אף תולדותיה של מכה זו, כגון צעקת הכלבים, אף הן לא הזיקו לישראל כלל.

אך לכאורה לא נראה שזוהי כונת הבכור שור, שמלבד שלא הזכיר ענין זה של 'מנהג הכלבים', עוד זאת משמע בלשונו דלא מיירי דוקא בהיזק שהוא תולדה ממכת בכורות (כמו מנהג כלבים לצעוק ולנבוח בהומת עיר וצעקתה²), אלא אף בשאר היזקים שבמנהגו של עולם, כלומר דהא גופא קמ"ל קרא, דלא מיבעיא שלא מתו בני ישראל מחמת מכת בכורות, אלא נעשה נס שאף שאר היזק טבעי שאינו מחמת מכת בכורות, אף הוא לא אירע לישראל באותה שעה, וזהו שכתב הבכור שור: שום היזק לא יבוא להם. עכ"ל.

אמנם הא גופא צ"ע, שהרי בשאר מכות לא מצינו שהזכיר הכתוב שגם היזק שאינו מחמת המכה לא אירע לישראל, אלא רק שישראל לא לקו באותה מכה, וא"כ מאי שנא מכת בכורות משאר מכות לענין זה.

ג) והנראה בזה, שאופן ההצלה ממכת בכורות לא היה ע"י שיור והגבלה בכח מכה זו, באופן שלא ילקו בה בני ישראל, שהרי אדרבה מצינו במכה זו שלא הוגבל כוחה, וכדאיתא בגמ' בבא קמא (ס, א) תאני רב יוסף מאי דכתיב ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים. ע"כ.

¹ ורק שלפ"ז אינו המשך הפסוק הקודם דמיירי בצעקה, אלא המשך כל הענין הקודם דמיירי במכת בכורות בכלל.
² או מנהגם לצעוק כשמלאך המות בא לעיר, כמש"כ התוס' והרא"ש הנ"ל בהערה.

* * *

ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו וגו' (יא, ז)

א) פירש הבכור שור וז"ל: שום היזק לא יבוא להם, ואפילו הכלב לא יחרץ לשונו ולצעוק ולנבוח בהם כדי להבעיתם. עכ"ל.

וצ"ע מה ענין כלבים אצל מכת בכורות, והרי עיקר ענין הכתוב הוא שבני ישראל לא ילקו במכת בכורות כמו המצרים, כמבואר מקישור הפסוקים: "ומת כל בכור בארץ מצרים וגו' ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו למאיש ועד בהמה למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל", וא"כ לכאורה היה די בזה שיאמר הכתוב כדכתיב לקמן: "ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים", ומה בא הכתוב להוסיף בזה שלא יחרץ כלב לשונו.

וכבר עמדו בזה הראשונים, וז"ל הרא"ש: יש לשאול ולהקשות, מאי רבותא היא לא יחרץ כלב. עכ"ל. כלומר מהיכ"ת שהיה ראוי שיחרץ כלב לשונו להם מחמת מכת בכורות, וממילא רבותא היא שלא יחרץ.

ב) והנה כתב מהר"י קרא: לא יחרץ כלב - מנהג כלבים לצעוק ולנבוח בהומת עיר וצעקתה, וכולם היו צועקים על מתייהם. עכ"ל.

ולפ"ז יתיישב הענין היטב ע"פ דרכו של הבכור שור הנ"ל, די"ל שהוא המשך הפסוק הקודם (שם, ו) "והיתה צעקה גדולה בכל ארץ מצרים אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסף", והרי מנהג כלבים לצעוק ולנבוח בהומת עיר

¹ וכע"ז י"ל עפמ"ש"כ הרא"ש וז"ל: וי"ל לפי שאחז"ל (ב"ק ס, ב) כשמלאך המות בא לעיר כלבים צועקים, ובאותה הלילה בא מלאך המות בשביל מכת בכורות, ואע"פ כן לא יחרץ כלב לשונו, וזו היא רבותא. עכ"ל. (וכע"ז בדעת זקנים, ע"ש).



ומה ענין הצלה זו אצל שמירה לדורות. אלא על כרחך שכל עיקר ההצלה היתה ע"י שנתחדשה שמירה כללית על ישראל באותו הלילה, ושמירה זו שייך שתימשך אף לדורות.

ד) ובזה יתיישב, שמאחר שלא היתה ההצלה ע"י הגבלת כח המכה עצמה, אלא שנתחדש ענין שמירה על ישראל באותו הלילה, ממילא באותו הלילה נשתמרו ישראל גם משאר מזיקים שאינם מחמת המכה עצמה.

והיינו דקמ"ל קרא: ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו, וזהו שפירש הבכור שור: שום היזק לא יבוא להם, ואפילו הכלב לא יחרץ לשונו ולצעוק ולנבוח בהם כדי להבעיתם. עכ"ל.

ולפ"ז מה שהקשו הראשונים מה ענין כלבים אצל מכת בכורות, הרי לפמשנ"ת נמצא שאדרבה, היא הנותנת, שהכתוב נקט בדוקא דוגמא של היזק שהוא ממנהגו של עולם ואינו

אלא שבליילה זה חידש ה' שמירה מיוחדת על ישראל כדי להגן עליהם מן המכה, כלומר שההצלה היתה באופן של הרחקת הניזק ולא באופן של הרחקת המזיק, וכדכתיב (יב, כג): "וראה את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות וכו' ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף".

וזהו שנאמר (שם, מב) "ליל שמורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם", ופירש רש"י: משומר ובא מן המזיקין, כענין שנאמר ולא יתן המשחית וגו'. עכ"ל.³

וכן משמע ממה שמצינו ששמירה זו היא לדורות, כדכתיב (שם) "הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדורותם". דהנה אילו היתה ההצלה ע"י הגבלת כח המכה, הרי לא היה שייך זה אלא באותו הלילה במצרים שניתן רשות למשחית להשחית, והוגבל כוחו, אבל לדורות הרי בלא"ה אין גזירת מכת בכורות,

סיבות כוללות, שאין רצון השם יתברך שישתנה הטבע כפי איש איש. וכשרצה השי"ת להכות בכורי מצרים, חידש איזה ענין מפסיד ומתייחס (אולי צ"ל המתייחס) לבכורות, כי הבכורות יש ביניהם יחס כולל ומשתף אותם, והוא, שאין ספק שאין הרחם אשר לא נולד בו עובר מעולם, באותה התכונה אשר יהיה הרחם אשר כבר נוצרו בו ולדות, ומצד אותו השינוי יהיה אשר שיהיה, [יש] בבכורות כולם הכנה לקבל איזה דבר נעלם ממנו, ומפני זה היתה מצות קדוש הבכורות תלויה בפטר רחם, כי הבכורה [לאם] נותנת יחס והקשר בין הבכורות. ולא הבכורה לאב כלל, ואע"פ שאמרו במדרש אין שם בכור גדול הבית קרוי בכור, זהו על צד הדרש, אבל כפי פשוטו של דבר, הבכורות שהיו נתלים בפטרי הרחמים הם שלקו. ואם היה ביניהם יחס והקשר אשר מצד היחס ההוא ראוי שילקו גם בכורי ישראל אם יניחם ה' לטבעם, ומפני (אולי צ"ל מפני) זה אמר השי"ת שמפני שהגין בעדם והצילם מהרע שהיה ראוי לחול עליהם - "קדש אותם לי".

הנה נתבאר זה שכאשר נתחדש שפע שופע ממשיך איזה דבר מזיק, יקבל בו היזק גם האיש אשר איננו ראוי שיענש כפי מעשיו, אם לא שיהיה אליו זכות פרטי יגן השי"ת בעדו מההיזק ההוא הנמשך המתחדש. עכ"ל הר"ן.

³ וכן מבואר בדרשות הר"ן (בדרוש השמיני) שכתב וז"ל: ובה הענין יסתלק ספק גדול שיש לשאול ולומר, הנה השם יתברך צוה שיהיו הלויים מיוחדים לעבודת המשכן תחת הבכורות, ואמר שראוי שיהיה שכר הלויים מוטל על ישראל לפרוע מפני שזכו (אולי צ"ל "שזכה", כלומר שהשי"ת זכה) בכל בכורות ישראל כאשר ניצולו ממכת בכורות, וכיון שזכו (אולי צ"ל "שזכה", כנ"ל) בהם, והם בפשעם (בחטא העגל) נפסלו מעבודתם, ראוי שיהיו שוכרים אחרים תחתיהם, והוא אמרו: "כי נתונים נתונים המה לי וגו' [מתוך בני ישראל תחת פטרת כל רחם בכור כל מבני ישראל לקחתי אותם לין] כי לי כל בכור וגו' [בבני ישראל באדם ובבהמה ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים] הקדשתי אתם לי וגו' [ואקח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל]". כלומר שביום (אולי צ"ל ביום) שהכיתי בכורי מצרים שהיו ראויים להענישם, ולא הכה בהם (בבכורי ישראל) שלא חטאו.

[וקשה] היהיה ראוי שיאמר המלך לאדם אחד: "הנה זכיתי בך שתעבוד עבודתי, מאשר הרגתי איש פלוני שהרג את הנפש ולא הרגתי אותך", הנה בלי ספק שאין זה מן הראוי, והנה יראה שיהיה כאן הענין בשוה.

אבל התשובה שאין הפועלים המגיעים בעולם התחתון לאיש איש, על ידי סיבות פרטיות, אבל ע"י

נבילה, כי רק בכורי מצרים ובכורי בהמת מצרים יומתו.

ולאור דברים הללו יש לפרש ענין נפלא, דיעויין בספר יהושע [י' כ"א] וישבו כל העם אל המחנה אל יהושע מקדה בשלום לא חרץ לבני ישראל לאיש את לשונו. וע"ש במהר"י קרא, שהרי זה מקרא קצר, דר"ל שלא חרץ כלב את לשונו. ולפי הנ"ל יתפרש כמין חומר, דדרך חוזרי המלחמה שנושאים עמם כל הפצועים והמתים במלחמה, ואז דרכי הכלבים להיות נובחים על הנבלה או ללקק דם היורד מן הפצועים [ראה מלכים א' כ"א י"ט], אבל עכשיו כאשר חזרו שלם בגופם, ע"כ לא חרץ שום כלב את לשונו עליהם, וק"ל.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

* * *

ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית (יב, ג)

א) פירש רש"י וז"ל: "שה לבית אבות" - למשפחה אחת, הרי שהיו מרובין יכול שה אחד לכולן, תלמוד לומר "שה לבית". עכ"ל.

ויסודו במכילתא דרבי ישמעאל (בא - מס' דפסחא פרשה ג) שאמרו שם, שה לבית אבות, אין לבית אבות אלא למשפחות, שנאמר למשפחותם לבית אבותם (במדבר א ב), והרי שהיו עשר משפחות לבית אב אחד שומע אני שה אחד לכולם. ת"ל שה לבית. ע"כ.

והמבואר בזה, ש"שה לבית אבות" ו"שה לבית", הם שני דינים נפרדים, דהנה "שה לבית אבות" היינו שה אחד לכל משפחה גדולה. (וי"ל דנפק"מ מזה שאם דרים כמה משפחות שונות בבית אחד, כל אחת מהן טעונה שה לעצמה).

ואילו "שה לבית" היינו איש וביתו ממש, כלומר שאם היו בני המשפחה הגדולה מרובין,

שייך למכת בכורות, לומר לך שהשמירה המיוחדת שנתחדשה על בני ישראל באותו הלילה כדי להגן עליהם מפני מכת בכורות, נכלל בה ממילא שגם לא יוזקו משום דבר בעולם מאחר שהם נתונים תחת שמירתו יתברך.

ה) וסמך לזה, ממה שאמרו חז"ל בגמ' פסחים (קט, ב) ולא יפחתו לו מארבעה (כוסות בליל פסח) - היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי (משום סכנת זוגות, כמו שאמרו לקמן שם קי, א ת"ר שותה כפלים דמו בראשו, ע"כ, והיינו משום מזיקים ומשום כשפים, כמבואר בסוגיא שם), אמר רב נחמן אמר קרא (שמות יב) "ליל שמורים" ליל המשומר ובא מן המזיקין. ע"כ.

דהנה אם היתה ההצלה במצרים ע"י הרחקת המזיק של מכת בכורות, הרי לא היה זה מועיל אלא לענין מזיק זה, ולא לענין שאר מזיקים שחוששים להם בכל ימות השנה משום זוגות. אבל מאחר שההצלה ע"י הרחקת הניזק, כלומר שנתחדשה שמירה כללית על ישראל, ממילא אף לשאר מזיקים אין לחוש באותו הלילה. (ולא רק במצרים אלא אף לדורות, כמבואר בגמ' שם, והיינו משום ששמירה זו היתה לדורות, כדכתיב "שמורים לכל בני ישראל לדורותם", וכמשנ"ת לעיל).

הרב ישראל מאיר בריסקמן

ליקווד

* * *

**ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו
למאיש ועד בהמה. (יא, ז)**

הנראה בזה, כי דרך הכלבים לנבוח על נבלות, הנה מבטיח הכתוב שהכלבים שבבתי בני ישראל לא ינבחו על שום נבילה, לא נבלת איש ולא נבלת בהמה, כי לא ימצאו אצלם שום



פעמון זהב ורמון, ופירש רש"י: פעמון זהב, ורמון אצלו).

(ד) ולכן לא הזכיר להם משה אלא שה לבית אבות, וכמו שהובא לעיל שפירש רש"י: "למשפחותיכם" - שה לבית אבות, עכ"ל, דהיינו משום שלפי הפשט לא נצטוו אלא על ענין זה.⁵

הרב ישראל מאיר בריסקמן
לייקווד

* * *

עגת מצות כי לא חמץ (יב, לט)

טעם שם 'עוגה' כי היא עגולה, ומכאן שיש להקפיד לאפות מצות עגולות, בלישני דקרא.⁶ ומצינו אף עיגול בעלמא נקראת 'עוגה', כאותה ששנינו [תענית פ"ג מ"ח] 'עג עוגה'.

ויתכן לפרש גם מה שנאמר [תהלים ל"ה ט"ז] בחנפי לעגי מעוג חרק עלי שנימו, כי דוד המלך ע"ה מתלונן על מצבו ואומר, כי הלצים סבבו אותו ב'מעוג', כלומר בעיגול, וכאשר אחד רוצה להחניף את חבריו להראותן איך יש לאל ידו להתלוצץ על דוד המלך ביותר, חורק עליו בשיניו ומשמיע קולות משונות של לצון, וכולם פוערים פיהם בליצנות. ולפעמים החניפה בא מצד המתלוצצים, כי כולם רוצים להחניף את ראש הלצים, ולפיכך הם מתלוצצים על החריקה שלו. וזוכר אני מימי ילדותי אשר נערים פוחזים נהגו בדומה לענין זה ממש.

הרב אברהם מנחם הורוויץ
בעמח"ס לב מנחם
ברוקלין - ניו יורק

וכללן בתוכן משפחות קטנות רבות, המתחלקות לכמה בתים, הרי כל בית ובית יקח שה לעצמו.

(וכעי"ז פירש הרא"ם בדברי רש"י).⁴

(ב) והנה כשאמר משה לבני ישראל מה שצוהו ה' אליהם, נאמר להלן: ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחותיכם וגו'.

ופירש רש"י: "למשפחותיכם" - שה לבית אבות. עכ"ל.

ולפי המכילתא הנ"ל, יש להעיר למה אמר להם משה רק דין אחד של "שה לבית אבות" ולא את הדין השני של "שה לבית".

(ג) ונראה שאמנם במכילתא דרשו כן רק מיתורא דקרא לפי דרכי הדרש, אבל לפי פשוטו של מקרא "שה לבית אבות" ו"שה לבית" היינו הך, ששניהם פירושם כמו "שה לבית אבות" כלומר למשפחה אחת, ורק שבתחילה פירש הכתוב "בית אבות", ואח"כ סמך על הפעם הראשונה וקיצר לכתוב "בית".

וכונת הכתוב בזה שיקחו שה לכל בית ובית מבתי האבות, וכאילו כתוב "ויקחו להם איש שה לבית אבות, שה לבית אבות".

דהנה מצינו שכן הוא דרך המקרא לכפול הדבר כשבא לומר "כל אחד ואחד", וכגון בויקרא כד, ח: **ביום השבת ביום השבת** יערכנו לפני ה' תמיד וגו', וכן בבמדבר יד, לד: במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום **יום לשנה יום לשנה** תשאו את עונותיכם וגו'. (וכעי"ז מצינו גם בשמות כח, לד: פעמון זהב ורמון

⁴ וכ"מ באבן עזרא: שה לבית אבות אם הם מעוטים, שה לבית אם הם רבים. ואחר שאמר שה לבית אבות אמר שה לכל בית ובית. ובתחלת זה הספר פירשתי בית. עכ"ל. (אבן עזרא שמות א א: איש וביתו - יוצא חלציו. עכ"ל).

⁵ אמנם גם לולי ההערה הנ"ל נראה שכן הוא פשטא דקרא.

⁶ וכ"כ מהר"י אסאד [שו"ת יהודא יעלה או"ח סי' קנ"ז], ועי' בפ' הקצר לראב"ע עה"פ [שמות כ"ט ב'] ולחם מצות וחלת מצת. ועי' בבני יששכר מאמרי ניסן. אבל בשו"ת התעוררות תשובה [ח"ד סי' ל"ז] כתב שאין להקפיד ע"ז.

פרשת בשלח

וצ"ע שהרי המצרים טבעו במים, ולמה הזכירו בשירה לשון אכילת אש.

(והאבן עזרא פירש בזה: ואין לך צורך לכלי ברזל להרסם, רק חרונוך לבדו תשלח ויאכלמו כקש לפני אש, כי החרון - חום דומה לאש. עכ"ל. והוא כמו שמצינו ברש"י לקמן פסוק ח: וכל אף וחרון שבמקרא אני אומר כן, (דברים ז ד) חרה אף, כמו (איוב ל ל) ועצמי חרה מני חורב, לשון שריפה ומוקד, שהנחירים מתחממים ונחרים בעת הקצף. עכ"ל).

(ב) ונראה שהוא מכוון למה שנאמר לעיל: ויהי באשמרת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים.

שתרגם בת"י: ואודיק ה' ברגוז עלוי משריתהון דמצראי בעמודא דאישתא למירמי עליהון גומריין דאישא.

והיינו שה' השליך עליהם גחלי אש מעמוד האש.

וברש"י שם: עמוד ענן יורד ועושה אותו כטיט, ועמוד אש מרתיחו, וטלפי סוסייהם משתמטות. עכ"ל.

וברמב"ן שם: כי הסיר עמוד האש ממחנה ישראל כמנהג כל הימים, ושמו היום משקיף על מחנה מצרים, בינם ובין עמוד הענן אשר ישתמשו בו ישראל ביום. ויהם את מחנה מצרים בהשקיף עמוד האש עליהם, כי יגיע עליהם חומו הגדול ולהבה תלהט רשעים (תהלים קו יח). עכ"ל.

² ומה שנאמר [במדבר ט"ו ל'] 'ביד רמה', היינו כי קאי על מברך את ה', והיינו צועק עליו מתוך כעס, והעושה כן רח"ל רגיל להגבות ידיו כלפי מעלה דרך ביטול ובזיון, וק"ל.

ובני ישראל יצאים ביד רמה (יד, ח)

במכילתא האריך לפרש שהכוונה שהיו נותנים 'שיר ושבח גדולה תהלה ותפארת', וסמכו ע"ז כמה פסוקים של 'רוממות' המורים על השירה. וכע"ז כתב הרמב"ן 'יוצאים בשמחה ובשירים בתוף וכינור', ע"ש בכ"ד¹.

והיה מקום לומר, כי אין כוונתם לפרש 'יד רמה' שהיו בני ישראל 'מגביהין את ידיהם' ממש בכדי להודות ולהלל לה', אלא שמליצת 'יד רמה' מורה על שירה לרומם את ה' אלוקיננו. כי באמת לא מצינו הרמת כפים אלא לתפילה, ולא בתורת הלל וזמרה.

אבל מצאתי כי ישנו כתב עתיק הנקראת 'פרוטו כנעני', אשר יש לה דמיון רב ל'כתב עברי', והיו קוראין לאות הא 'הל', כלומר 'הלל', וצורתה 'אדם המגביה ידיו', ומבואר, כי בימי קדם היו אומרים הלל בידים רמות, ולפי"ז יתכן שיש קשר ישיר בין 'יד רמה' לשירה וזמרה, ודו"ק².

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

* * *

תשלח חרונוך יאכלמו כקש (טו, ז)

(א) תרגם אונקלוס: שיצינון כנורא לקשא. וכע"ז בת"י: תגמר יתהון הי כנורא בערא שלטא בקשא.

¹ ועיין בגמ' [סנהדרין כ"ב א'] 'בכי ושירות'. אבל כפיה"נ הוא הוספה מן הגליון, וליתא בכל הכת"י.

וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בְּרַפְּיָדָם

מה עורר אותו להילחם עם בני ישראל? במדרש שכל טוב כתוב: "מהררי שעיר בא ופסע 400 פרסה, ובא לעשות מלחמה כדי לנקום נקמת עשו זקנו, דכתיב 'וַיִּשְׁטֹם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב'⁵, שכך ציווה עשו את אליפו בכורו להתגרות בבני יעקב, אלא לפי שנתגדל עם איוב וחבריו, והיה מדבר ברוח הקודש, לפיכך לא נתגרה בהם, ובא עמלק בנו ואמר שאין לך שעה מוטבת מזו שישראל מרודין במדבר".

לעומת זאת המלבי"ם מבאר שעמלק נלחם עם בני ישראל, מצד הכפירה באלוקים, כפי שכתוב עליו 'וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים'⁶. כל העמים ששמעו אודות יציאת מצרים, ובהמשך על קריעת ים סוף, האמינו בנפלאות שעשה הקב"ה בים ובמצרים. אמונה זו הביאה את עמלק להקשיח את לבו ולהתכחש לכל הניסים הגדולים. הוא רצה להראות לכולם, שכביכול אין ביכולת ה' להושיעם מידו, ושכל הנסים היו מעשי להטוטים של משה.

עם זאת, מפרשים רבים כורכים את מלחמת עמלק עם מצבם או התייחסותם של בני ישראל. בפסיקתא זוטרתא תולה את הגעתו במצבם של בני ישראל: "על שרפו ידיהם מן המצוות". באופן דומה ביאר אור החיים, שהואיל ו"נתעצלו בתורה", שנמשלה למים ולאש, ולא התעסקו במלחמתה של תורה, הענישם הקב"ה בצמא כנגד בחינת המים ובאש המלחמה של עמלק.

רש"י מבאר על פי סמיכות הפרשיות וכותב: "סמך פרשה זו למקרא זה, לומר: תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם, ואתם אומרים 'הֲיֵשׁ ה' בְּקִרְבָּנוּ אִם אֵין?' חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים אלי ותדעון היכן אני. משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר: אבא, טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכן שניה וכן שלישית. פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן: ראית את אבא? אמר לו אביו: אינך יודע היכן אני? השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו".

וברש"י פסוק כה: ויסר את אפן מרכבתיו - מכח האש נשרפו הגלגלים והמרכבות נגררות, והיושבים בהם נעים ואיברייהן מתפרקין. עכ"ל.

וכ"מ ברש"י שמואל (ב כב, יג) עה"כ: "מנגה נגדו בערו גחלי אש", [שנדרש לענין קריעת ים סוף], וז"ל: ומאותו נוגה אשר לפניו, בערו גחלי אש, שנשתלחו חצים על מצרים. עכ"ל.

אשר נמצא שאמנם נידונו מצרים על הים גם באש, וא"כ י"ל שעל זה הוא שנאמר: תשלח חרנך יאכלמו בקש.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

מזור 'תורתך שאלתי'

הרב חגי ולוסקי

מלחמתו הראשונה של עם ישראל

היערכות בני ישראל למלחמה בעמלק

בסוף פרשת בשלח אנו קוראים על ניסיונו של עמלק להילחם עם בני ישראל, כפי שכתוב "וַיָּבֹא עֲמָלֵק וַיִּלָּחֶם עִם יִשְׂרָאֵל בְּרַפְּיָדָם"³, בדגש על המילה 'וַיָּבֹא'. ביאתו היתה בצורה בזויה ולא מכובדת, כפי שמבואר במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: "רבי יהושע אומר: שהיה נכנס תחת ענני כבוד וגונב נפשות מישראל והורגן, שנאמר 'וְאַתָּה עֵינֶךָ וְיָגַע'⁴". אברבנאל מבאר שהתורה מלמדת על פחיתותו של עמלק ורשעתו, שלא נהג כפי שפועלים כל המלכים המכובדים, שלפני שפותחים במלחמה שולחים שלוחים להתריע שבאים להילחם. עמלק בא באופן פתאומי למלחמה, כמו גנבים.

⁵ בראשית כז, מא.

⁶ דברים כה, יח.

³ שמות יז, ח.

⁴ דברים כה, יח.

הזקנים שמעמידים סמוך לש"ץ, וכן בכהן גדול היה הסגן מימינו וראש בית אב משמאלו.

כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגִבֵּר יִשְׂרָאֵל

על המילים "וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגִבֵּר יִשְׂרָאֵל", שואלים חז"ל במסכת ראש השנה כט ע"א: "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך: כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים - היו מתגברים, ואם לאו - היו נופלים".

בהרמת ידיו התכוון משה להשפיע בתפילתו טובה וישועה. משה הבהיר שלתפילה יש עוצמה רבה, בכוחה לשנות את הטבע. יש ביכולתה לבטל גזירות ולעשות דברים שהם כנגד הסיכויים. על מה שהתרחש בפסגת ההר כותבת התורה "וַיִּדֶּי מֹשֶׁה כְּבָדִּים וַיִּקְחוּ אֶבֶן וַיִּשְׁימוּ תַּחְתָּיו וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ וְאַהֲרֹן וְחוּר תַּמְכוּ בְּיָדָיו מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד וַיְהִי יָדָיו אֲמוֹנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ"⁸.

מדוע היו ידיו כבדות?

במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי כתוב: "יקרו ידיו של משה באותה שעה, כאדם שתלויין בו שני כדי מים, כך דברי רבי יהושע. רבי אלעזר המודעי אומר: מכאן שאין מרשלין לדבר מצוה, שאילו אמר לו משה ליהושע: 'בחר לי אנשים' מיד, לא בא לידי צער ההוא, אלא אמר למחר".

ובמדרש שכל טוב כתוב: "כתיב ידו וכתוב 'וַיִּדֶּי'." לפי שתחילה היה מגביה ידו אחת וממין ידו אחת עד שהתחילו שתי ידיו להיות כבדים. ולמה כבדו שתי ידיו? לפי שהשהה ישועתן של ישראל מהיום למחר, לפיכך נצטער כך והיו ידיו כבדים, כאדם שתלויין לו שתי ידיים בשתי זרועותיו, מיכן שלא ישהה אדם במצוות".

המלבי"ם מבאר שלמשה לא היתה יכולת להרים ידיו, משום שרבו מחוסרי אמונה שלא היה לבבם שלם עם ה'. החומריות גברה על הרוחניות העולה

צא הלחם בעמלק

כהיערכות למלחמה מולו לא יצא משה בעצמו להילחם, אלא הורה ליהושע: "בַּחַר לָנוּ אַנְשִׁים וְצֵא הַלָּחֶם בְּעַמְלֶק". על פי חז"ל, היתה זו הזדמנות ל"אמן" את יהושע, ועל כך אומרים חז"ל "שהיה מבקש להדריכו למלחמה לפי שהוא עתיד להכניס את ישראל לארץ".

משה ידע שיש צורך בתפילה, ואם הוא ילך להילחם תיעצר תפילתו, ולכן הטיל על יהושע את המשימה ואמר לו 'בַּחַר לָנוּ אַנְשִׁים וְצֵא הַלָּחֶם בְּעַמְלֶק', כלומר 'וצא' מהר חורב מסביב הצור, שהיה שם עם הזקנים לענין המים, ולך 'הלחם בְּעַמְלֶק', ויהיה זה 'מִקְרַ', כשבמקביל 'אֲנֹכִי נֶצֶב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה' להתפלל בעבורם.

במקביל, אמר משה ליהושע: "מִקְרַ אֲנֹכִי נֶצֶב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה וּמִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדִי". משה דחה את עלייתו לראש הגבעה ליום המחרת, ולא עלה באותו יום, כדי להסמין את התפילה לזמן המלחמה, שיהושע יהיה בטוח בתפילת משה, שמתפלל בעת המלחמה שיצליח. במעשה זה ביקש משה לחזק את אנשי החיל במלחמה, שיראו אותו שעולה לראש הגבעה, כהסברו של חזקוני.

יהושע, כתלמיד נאמן של משה ממלא אחר ציוויו, כפי שכותבת התורה "וַיַּעַשׂ יְהוֹשֻׁעַ כַּאֲשֶׁר אָמַר לוֹ מֹשֶׁה לְהִלָּחֵם בְּעַמְלֶק". הרב אברהם סבע, בביאורו 'צרור המור' מבאר שהתורה כתבה זאת ללמדנו שעל אף הקושי של יהושע להילחם בעמלק, לאור חוסר ניסיונו בניהול מלחמה, ובפרט שלא רצה ליטול את הכבוד של הניצחון במלחמה בפני משה רבו, הוא קיים את הוראת משה.

במקביל "ומֹשֶׁה אָהֲרֹן וְחוּר עָלוּ רֹאשׁ הַגִּבְעָה", וביאר המלבי"ם, שמלמדת התורה במילים אלו שאת המלחמה הגלויה עשה יהושע, במקביל למלחמה החבויה שעשה משה, כשצירף עמו את אהרן וחוור שעמדו לסייעו בתפילה, כדוגמת שני

⁹ 'וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדָיו' (בפסוק הקודם).

⁷ מדרש רבה כו, ג.
⁸ פסוק יב.



שורות. רבי אלעזר המודעי אומר: לשון נוטריקון ויחל ויאחז וישבר". בפסיקתא זוטרתא כתוב: "וַיַּחֲלֵשׁ", שהיה מכה בהם כאדם שהוא מכה את העכברים ומכתשם". כן רבו הדעות בקרב הראשונים, בביאור מעשיו של יהושע. רש"י מבאר שיהושע לא הרג את כולם, אלא רק את הגיבורים שבהם ('לְפִי חֶרֶב') והשאיר את החלשים. רשב"ם מסביר שיהושע ניצח אותם, כפי שכתוב 'וַאֲנִי קוֹל עֲנֹת חֲלוּשָׁה'¹¹. ובכור שור מסביר שיהושע הרג והחליש אותם, עד שלא יכלו להתגבר עליו עוד, וכך ניצחם.

כְּתָב זֶאת זִכְרוֹן בְּסֵפֶר

את תוצאות המלחמה מול עמלק הורה הקב"ה למשה: "כְּתָב זֶאת זִכְרוֹן בְּסֵפֶר וְשִׁים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ כִּי מָחָה אֶמְחָה אֶת זִכְרֵ עֲמֶלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם" (פסוק יד). הקב"ה ציווה שיכתוב לזכרון לדורות הבאים, שיזכרו להתרחק מעמלק, כמו גם לנקום בו, שהרי בהמשך הדורות רצה עמלק להתחבר לעם ישראל. בכור שור ביאר שהקב"ה ביקש לפרסם בעולם את שעשה עמלק, כדי שיידעו לדורות מדוע ציווה למחות את זכרו. ולעומתו סבור הרמב"ן שציווי 'כְּתָב זֶאת...' מיועד רק עבור בני ישראל, שיזכרו את שעשה עמלק, כמו גם את הציווי למחות את שמו.

בהמשך לפסוק הקודם שכתוב על יהושע 'וַיַּחֲלֵשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת עֲמֶלֶק', ומשמע שלא כילה אותם לחלוטין אלא רק החלישם, ראה הקב"ה צורך לחזקו על שכביכול לא מילא כראוי את ציווי ה', ואמר למשה: 'וְשִׁים בְּאָזְנֵי יְהוֹשֻׁעַ', רק באזניו (ולא כל ישראל), שלא ידאג על הדבר, משום 'כִּי מָחָה אֶמְחָה אֶת זִכְרוֹ...', שיתנחם בידיעה שזה ייעשה בעתיד, ויחשוב שכאילו כבר נעשה¹².

ראוי לציין באופן מיוחד שביקש הקב"ה למחות את זכרו, כפי שכתוב "כִּי מָחָה אֶמְחָה אֶת זִכְרֵ עֲמֶלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם". בביאור מחיית זכרו רבו המפרשים. רש"י מבאר שמכל אומות העולם עמלק היה העם הראשון שבא להילחם עם בני ישראל,

למעלה. אהרן וחור לקחו את האבן שמרמזת על אחדות ישראל ואגודתם להיות עם אחד, כמו שרמזו ליעקב שהתאחדו אבני מראשותיו לאבן אחד.

משהביאו לו את האבן, ישב משה, כפי שכתוב "וַיִּקְחוּ אֹבֶן וַיִּשְׁמְנוּ תַּחְתָּיו וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ". הנצי"ב מוולוז'ין מבאר שמשה ישב על האבן מסיבה "טכנית", משה היה גבוה מאהרן וחור, גובהו היה עשר אמות¹⁰, ולכן הם לא יכלו לתמוך ידיו כשהוא עומד, ולצורך תמיכת ידיו הביאו אבן והוא ישב עליה.

אך חז"ל מסבירים במדרש שכל טוב: "וכי לא היה לו למשה כר אחת או כסת אחת לישב עליה? אלא כדי להצטער בצערן של ישראל. מיכן בזמן שהציבור בצער לא יאמר אדם אלך לביתי ואוכל ואשתה ושלוש עלי נפשי, אלא ישתתף בצערן של ציבור, שכל המשתתף בצערן של ציבור, זוכה לראות בנחמת ציבור, וכן הפורש מן הציבור אינו רואה בנחמת ציבור".

טעם דומה לכך מצינו במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: "מלמד שהיו ישראל בתענית כל אותו היום, כך דברי רבי יהושע. רבי אלעזר המודעי אומר: 'וַיִּדְּ מֹשֶׁה כְּבָדִים', יקר החטא על משה ולא היה יכול לעמוד בו. מה עשה? ניפנה לאבות הראשונים שנאמר 'וַיִּקְחוּ אֹבֶן וַיִּשְׁמְנוּ תַּחְתָּיו', אלו מעשי אבות. 'וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ', אלו מעשה אימהות".

אהרן וחור נדרשו לתמוך בו משום שידיו היו כבדות. מבאר חזקוני שאילו לא היו תומכים בידיו, היו ידיו יורדות ולב העם היה נמס, שהיו חושבים שהעמלקים ניצחו במלחמה.

וַיַּחֲלֵשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת עֲמֶלֶק

בינתיים, למטה בשדה המערכה "וַיַּחֲלֵשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת עֲמֶלֶק" (פסוק יג). בביאור המילה 'וַיַּחֲלֵשׁ' רבו הפירושים. נחלקו הדעות בחז"ל, כפי שמצינו במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: "רבי יהושע אומר: שירד וחתך ראשי גיבורים העומדין בראשי

¹² כביאור אור החיים.

¹⁰ עיין שבת צב ע"א.

¹¹ לקמן לב, יח.

נסו את ה', ועל כן הביאם בנסיון במלחמת עמלק אם ישובו אל האמונה, ב. **נס מלחמה**, כפי שכתוב 'כְּנִשָּׂא נִס הָרִים תִּרְאוּ'¹⁴, שידי משה היו לנס, שעל פיהם גבר ישראל עת הרים ידיו לנס והאמינו והצליחו, ג. **נס ופלא**, שלבסוף עשה להם ניסים ונצחו, וכן בעתיד יעשה הקב"ה ניסים ויאבד עמלק.

כִּי יָד עַל כֶּסֶּיָּה

בסיום המלחמה אמר משה: "וַיֹּאמֶר כִּי יָד עַל כֶּסֶּיָּה" (פסוק טז), כאומר: ידו של הקב"ה הורמה לישיבע בכסאו שתהיה לו מלחמה ואיבה לעד בעמלק. שמו של הקב"ה נכתב, כפי שכתוב במדרש שכל טוב: "ולמה נכתב כאן 'יָה' שם חסר? רבי אלעזר המודעי אומר: נשבע הקב"ה בכסא כבודו, אם אניח נין ונכד לעמלק או זכר בעולם, שלא יהו אומרים: גמל זה רחל זו של עמלק היא, ואימתי אני אמחה את זכרו? בשעה שתעקר עבודה זרה היא ועובדיה מכל תחת מפרס השמים, ואהיה אני יחיד בעולם, שלא תהא אלהות זולתי אלהותי שתהא מיוחדת בכל העולם כולו, ותהא מלכותי שלימה, ואין מלכות בעולם זולתי מלכותי לעולם ולעולמי עולמים, באותה שעה אני מכרית אותם מן העולם".

הרב חגי ולוסקי

מרצה ומחבר סדרת הספרים 'תורתך שאלתי' על התורה, 'כי ישאלך' – על הגדה של פסח, 'מה שאלתך' – על מגילת אסתר.

לתגובות – office@shaalti.co.il

ועל כן ראוי למחות שמו. אבן עזרא, מסביר עפ"י המשל המפורסם של חז"ל, שמובא ברש"י¹³, שלאחר המכות במצרים וקריעת ים סוף, אלופי אדום ומנהיגי מואב ופלשת נבהלו מהקב"ה ומגבורתו והיו יראים ממנו. בניגוד אליהם עמלק, ששמע את גבורות ה' והכעיס את הקב"ה, שבא ממקום רחוק להילחם עם בני ישראל, ללא פחד ומורא ממנו, ועל כן ציווה למחות את שמו.

וַיִּבֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה' נָסִי

משה בנה את המזבח וקרא שמו ה' נסי. בדרך כלל בונים מזבח להקריב עליו קרבנות, אולם מאחר שיהושע לא גבר על עמלק, אלא רק החלישו, בנה משה מזבח, לחזקם מפני השר של עמלק, שלא יגע ויבוא לטמא את מקדש ה'. היה זה חיזוק כדוגמת מגדלים שבונים כחומה מפני אויבים שבאים לצור על עיר (שפתי חיים). רבי אברהם בן הרמב"ם מבאר שמשו הקריב עליו תודה להקב"ה, על טובו ונפלאותיו שעשה לבני ישראל, ובכלל זה ניצחונם במלחמה. לדעת רש"י הירש משה בנה את המזבח לסמל, שבאחרית הימים תתעלה כל הארץ ותיעשה למזבח ה', הפוך מחרבו של עמלק. עוד מבאר רש"י הירש שבמקביל לבניית המזבח שבנה משה במדבר, פותחת המלחמה בעמלק, ולכן קרא שמו ה' נסי, כאומר: ה' קורא אותי למלחמה ומראה לי היכן אלחם. 'נס' אינו כלי נשק או מגן, אלא הדגל המתנוסס מעל ראשי הלוחמים, להראותם כיוונו ומיקומו של הקרב.

מלבי"ם מבאר את המילים ה' נסי בכמה מובנים. למילה נס יש שלוש משמעויות: א. ניסיון, שישראל

פרשת יתרו

בטעם 'גוי קדוש', בלי ניאוף, וכן אמרו בתורת כהנים [פ"א ט"ו] 'כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה', וא"כ הוא דבר הלמד מענינו כי גם 'ממלכת כהנים' מוסב על טהרת היוחס, וכאותה ששנינו [כתובות פ"א מ"ח]

ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש
(יט, ו)

הרבה פירושים נכתבו בטעם 'ממלכת כהנים', ואענה בה חלקי אף אני, דכבר כתב ראב"ם

בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אף על פי שנכוה, הקרה אותה בפני אחרים.
¹⁴ ישעיהו יח, ג.

¹³ דברים כה, יח, ד"ה אשר קר: "לשון קור וחום, צננך והפשירך מרתיחתך. שהיו האומות יראים להלחם בכם, ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים. משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה,



'את האורים ואת התמים', ויש מפרשים דהוא אורים הוא תמים, וכתב שם בס' הכתב והקבלה שמצינו כיוצא בזה שנאמר [בראשית כ"ב ב'] 'את בנך את יחידך'.

ובעצם הענין, כי כביכול יצא קול של אש מפי הגבורה, מצינו כעין זה ממה שנאמר [איוב מ"א י"א] מפיו לפידים יהלכו כידודי אש יתמלטו. ומצאתי כי אף אצל מלאכים השרפים יש ענין כזה, שכן נאמר [ישעיה ו' ד'] וינעו אמות הספים מקול הקורא והבית מלא עשן. וכתב ע"ז בפ"ר אליעזר מבלגנצי בזה"ל, 'שכן דרך שרף, שמוציא עשן ולהבה מפיו', עכ"ל³.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

* * *

מזבח אדמה תעשה לי וגו' (כ, ב)

(א) צ"ע למה נזכר המזבח כאן, ודלא ככל שאר כלי המשכן שלא נזכרו אלא מפרשת תרומה ואילך.

וכע"ז כבר העיר הרמב"ם בספר המצוות (עשה כ), וז"ל: אבל אמרו על המזבח "מזבח אדמה תעשה לי", שאפשר לחשוב על פסוק זה שהוא מצוה בפני עצמה, מלבד מצות מקדש⁴.

⁴ וכוונתו להקשות לשיטתו שבנין המזבח נכלל במצות בנין בית הבחירה, [וכמש"כ לעיל שם: הנה נתבאר לך, שבנין בית הבחירה מצוה בפני עצמה. וכבר ביארנו שהכללות הזאת כוללת פרטים, ושהמורה והשולחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש והכל נקרא "מקדש", גם אם נתייחד ציווי לכל חלק וחלק, עכ"ל], שלפ"ז הוא יותר תמוה, למה נזכר ציווי על המזבח בפני עצמו, קודם שנצטוו על עצם המשכן והמקדש.

ראוה מדברת עם אחד בשוק, אמרו לה, מה טיבו של זה, איש פלוני וכהן הוא, ופי' הברטנורא 'וכהן הוא', מיוחס, עכ"ל. ולפי"ז פתרונו, אתם תהיו לי ממלכה של מיוחסים, שאין מעורב בהם זרע פסול, כי אתם תהיו לי גוי קדוש.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

* * *

וכל העם ראים את הקולת ואת הלפידים (כ, טו)

במכילתא [פ"ט פ"א] רבי עקיבא אומר, רואים ושומעים הנראה, רואין דבור של אש יוצא מפי הגבורה ונחצב על הלוחות, שנאמר [תהלים כ"ט ז'] קול ה' חצב להבות אש, עכ"ל. וכעין זה פי' הנצי"ב בהעמק דבר בזה"ל, ובקול יצאו ניצוצות אש ולפידים כמו אותיות הדיבור¹, והעם ראו את האותיות, וכמוש"כ בס' דברים [ד' ט'] פן תשכח את הדברים אשר 'ראו עיניך', עכ"ל².

ולפי"ז מה שנאמר 'את הקולת ואת הלפידים' אין כאן שני דברים, אלא הוא קולות הוא לפידים. ואין לתמוה מה שנאמר 'את ואת', כי כיוצא בזה מצינו שנאמר [שמות כ"ח ל']

¹ ולכאורה כעין שנחלקו חכמינו ז"ל בכתב על הלוחות אי היו אשורי או עברי, כן יש ספק באותיות הללו, וק"ל.

² ועיין מש"כ בפ' שופטים [דברים י"ח ט"ז].

³ וע"ש באבן עזרא שכתב כי נקראו 'שרפים' ע"ש ששרפו את פיו של ישעיה הנביא. אבל לפי"ד ר"א מבלגנצי ז"ל נראה כי נקראו כן בעבור הלהב השורף היוצא מפיהם.

ונמצא שהכתוב כאן מדבר במזבח הקבוע במשכן ובמקדש, ולא בבמה.

ג) וכן משמע מדכתיב בהמשך הענין כאן (פסוק כב) "ולא תעלה במעלות על **מזבחי**" וגו', ולא כתיב "על המזבח", וכלשון הכתוב לקמן (כא, יד) "מעם **מזבחי** תקחנו למות", דלא כתיב "מעם המזבח".

שעל זה אמרו בגמ' מכות (יב, א) שתי טעויות טעה יואב באותה שעה, [פירש"י: בדרשא דמעם מזבחי תקחנו, ולא מעל מזבחי, וכסבור דהיינו מעל מזבחי], דכתיב וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח, טעה שאינו קולט אלא גגו והוא תפס בקרנותיו, טעה שאינו קולט אלא מזבח בית עולמים והוא תפס מזבח של שילה.

ופירש רש"י: **מזבח בית עולמים, דכתיב מזבחי - המיוחד לי. עכ"ל.** (ויסוד דברי רש"י בגמ' סנהדרין לו, א, יעוי"ש).

וכן משמע מעצם הכתוב מזבח אדמה **תעשה לי** וגו', ואם מזבח אבנים **תעשה לי** וגו', דהיינו מזבח המיוחד לי.

(ומסתבר שכל עיקר מה שנקט הכתוב "ולא תעלה במעלות על מזבחי" וגו', ולא "על המזבח" סתם, הוא משום שהכתוב מדבר באותו מזבח שנאמר עליו בתחילת הענין "מזבח אדמה **תעשה לי** וגו', ואם מזבח אבנים **תעשה לי** וגו'", ולכן נקט הכתוב "מזבחי", דר"ל אותו המזבח

ותירץ הרמב"ם שם וז"ל: הרי עניינו כמו שאתאר לך, פשטא דקרא הרי הוא מדבר בשעת היתר הבמות, שהיה מותר לנו אז לעשות מזבח אדמה בכל מקום ולהקריב עליו. עכ"ל.⁵

ב) אמנם חז"ל פירשו פסוק זה על מזבח הנחושת שבנה משה במשכן, (ע' חגיגה כז, א), ועל מזבח אבנים של בית עולמים. (ע' זבחים נח, א ובעו"מ).⁶

ולכאורה גם מפשטא דקרא משמע דלא כהרמב"ם, דהנה נאמר לקמן בפרשת תרומה (כז, א) ועשית את **המזבח** וגו', וצ"ע למה לענין המזבח הזכירו בה"א הידיעה, כאילו בא לפרש דיני המזבח הידוע שכבר נזכר לעיל,⁷ ודלא כשאר כלי המשכן שלא נאמר ציווים בה"א הידיעה, וכגון: "ועשו ארון" וגו', "ועשית שלחן" וגו', "ועשית מנורת זהב טהור" וגו'. וכבר העיר כן האור החיים שם.

ואשר נראה בזה דהנה אמנם המזבח הוא היחידי מבין כלי המשכן שעיקר ציוויו כבר נזכר לעיל קודם הציווי על המשכן וכליו, דהיינו בכתוב כאן "מזבח אדמה **תעשה לי**" וגו', ובזה יתיישב שעל כן נאמר לקמן "ועשית את המזבח" הידוע, כי הכתוב מדבר באותו מזבח שציוה עליו לעיל "מזבח אדמה **תעשה לי**" וגו', ובא לפרש כיצד מעשהו.⁸

⁷ וכמו שמצינו לעיל (יט, ב) דכתיב: ויחנו במדבר ויחן שם ישראל נגד ההר, ופירש הרשב"ם: נגד ההר - הנזכר למעלה, "תעבדון את האלהים על ההר הזה". עכ"ל.

⁸ ונראה שזה נכלל בכונת הרמב"ם לקמן כח, ל (אף שלא הזכיר שם את המזבח), וז"ל: ועוד תשוב תראה כי לא הזכיר בה"א הידיעה אחד מכל הכלים שלא נזכרו כבר, אבל אמר ועשו ארון (לעיל כה, י), ועשית שלחן (שם, כג), ועשית מנורת (שם, לא), וכן כולם. ובמשכן אמר ואת המשכן תעשה (שם כז, א), בעבור שכבר הזכירו, ועשו לי מקדש (שם כה, ח), וכו'. עכ"ל.

⁵ ויעויין באבן עזרא שכתב שהיה זה ציווי על המזבח שיקמו בהר סיני, כדלקמן בפרשת משפטים, ולפ"ז אתי שפיר מה שנזכר ענין זה כאן.

⁶ ובתוס' חגיגה (כז, א) כתבו: מזבח אדמה תעשה לי, וכי מוקמי לה בזבחים פרק קדשי קדשים גבי מזבח אבנים להאי קרא דמזבח אדמה, אמר הר"ר אלחנן דקאי לתרויהו, ולמורי נראה לפי שהיה מזבח של משה במקום מזבח של אבנים של בית עולמים, וכי האי גוונא דריש התם כי מזבח הנחשת אשר לפני ה' קטן מהכיל, ודריש ליה מזבח אבנים במקום מזבח דנחושת. עכ"ל.

לקמן בפרשת משפטים (כא, יד) "וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות", שאם לא היה מזכירו קודם, לא היה מובן מהו "מעם מזבחי", דמזבח מאן דכר שמיה עד השתא.

ה) ואף שכבר נזכרו בתורה לעיל מזבחות של במה שהקימו נח והאבות ומשה רבינו, מ"מ הרי הכתוב לקמן "מעם מזבחי" וגו', מדבר על המזבח המיוחד לה' שהוא המזבח שבמשכן ובמקדש, שעל כן נאמר "מזבחי" ולא סתם מזבח, וכמו שהובא לעיל, ומזבח זה לא נזכר בתורה קודם לכן, מלבד הכתוב כאן שגם הוא מדבר במזבח זה, כדכתיב "מזבח אבנים תעשה לי וגו', ואם מזבח אבנים תעשה לי וגו', ולא תעלה במעלות על מזבחי וגו'", וכמשנ"ת לעיל.

ובאמת הם שני המקומות היחידים בתורה שנאמר לשון "מזבחי", ואפשר שבזה רמז הכתוב למה שנתבאר, שפרשה זו היא הקדמה לפרשה דלקמן¹⁰).

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

אשר תעשה לי. ועכ"פ משמעות שני הלשונות הללו היא מזבח המיוחד לי).

ולפ"ז הדרא קשיא לדוכתה, למה נזכר המזבח כאן קודם פרשת המשכן.

ד) והנראה בזה עפ"מ שיסוד הרשב"ם בתחילת פירושו לתורה וז"ל: אך זהו עיקר פשוטו לפי דרך המקראות, שרגיל להקדים ולפרש דבר שאין צריך, בשביל דבר הנזכר לפניו במקום אחר, כדכתיב "שם חם ויפת", וכתיב "וחם הוא אבי כנען", אלא מפני שכתוב לפניו "ארור כנען", ואילו לא פורש תחילה מי כנען, לא היינו יודעין למה קללו נח. וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל, למה נכתב כאן וישמע ישראל, והלא לא נכתב כאן שדיבר יעקב מאומה על ראובן, אלא לפי שבשעת פטירתו אמר פחז כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה, לפיכך הקדים וישמע ישראל, שלא תתמה בראותך שהוכיחו על כך בסוף ימיו. וכן בכמה מקומות. עכ"ל.

ו) ועי"ש שהאריך בזה עוד, וכן בעוד מקומות רבים בפירושו לתורה⁹).

ולפ"ז י"ל שהקדים הכתוב כאן מצות מזבח קודם פרשת תרומה, כדי שיובן הדין שנזכר

שמצינו עוד צד השווה בין שני המקראות הללו שבפרשה זו ובפרשת משפטים.

דהנה כאן נאמר: ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה, ופירש רש"י: ותחללה - הא למדת, שאם הנפת עליה ברחל חללת, שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין זה בדיון, שיונף המקצר על המאריך. ועוד, שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך לא יבא עליו כורת ומחבל. עכ"ל.

והרי גם בפרשת משפטים שם, הכתוב מדבר מענין פגם ההריגה כלפי המזבח, שכן נאמר שם: וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות.

⁹ וכן לעיל (ב, כג) דכתיב ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים.

ופירש הרשב"ם: ויהי בימים הרבים ההם, לאחר שהרג משה את המצרי, ובקש פרעה מלך מצרים להרוג את משה, ויברח מפניו עד שהיה עתה בן שמונים שנה כשדיבר הקב"ה עמו, וימת עתה מלך [מצרים] שהיה מבקש להורגו, וישראל נאנחו עד עתה, וראה הקב"ה בעיניו, ומשה היה רועה וגו', ונראה לו הקב"ה וציווה לשוב למצרים, ולא היה משה רוצה כי היה מתיירא, עד שאמר לו הקב"ה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך, זה פרעה שמת. ולכך הוא אומר וימת מלך מצרים להעיד על מה שאמר הקב"ה (אח"כ, ד, יט) כי מתו כל האנשים המבקשים וגו'. כמו וחס הוא אבי כנען. עכ"ל.

¹⁰ והאירני הרה"ג ר' יעקב משה שורקין שליט"א,

פרשת משפטים

* * *

אם בגפו יבא בגפו יצא (כא, ג)

והגישו אל הדלת או אל המזוזה (כא ו)

אונקלוס תרגמו 'ויקרבנה לות דשא או לות מזזתא'. הג"ר רפאל בנימין פוזן ז"ל בספרו 'פרשגן' נתקשה ביותר מפני מה נקט כאן אונקלוס לשון 'לות מזזתא', כי אונקלוס משתמש בנוסח 'מזזתא' רק בנוגע הקלף שכותבים עליו פרשיות המזוזה, וכמו שכתב [דברים ו' ט'] 'ותכתובינן על מזוזין', אבל כל מזוזה דקרא מתרגם 'ספא', ואף ההיא מזוזה [דברים ו' ט'] תרגמו 'ותקבענן בספי ביתך', ורק הוסיף לפנייה כדין ההלכה שכותבו 'על מזוזין', והמזוזה קובע ב'ספי ביתך', וכן תרגם עה"פ [שמות י"ב ז'] ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות, שכתב 'על תרין ספיא'. וא"כ הי' מן הראוי שיתרגם גם כאן 'לות ספא', ונשאר בצ"ע. והנראה בזה, כי מצינו להרב אבן עזרא שכתב כאן בזה"ל, מלת 'אלהים', כמו 'מקימי משפט אלהים בארץ', והמנהג להיותם בשער העיר יושבים, שיש לה דלתים ובריח, וזה טעם 'אל הדלת או אל המזוזה', שיעשה זה לפני יושבי השער, עכ"ל.

וכמדומה לי, כי שערי העיר, על אף שיש להם דלתים ובריח, אבל אין להם מזוזות כלל, כלומר, צירי הדלתים נקבעים תוך אבני החומה, ואין קורות עצים בשתי המזוזות כדרך הבתים. ואם כן הדבר, מה שנאמר כאן 'או אל המזוזה', על כרחך צריכין אנו לומר לפי דעת האבן עזרא, דהיינו מזוזה ממש, כמו שנאמר [דברים ו' ט'] וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, הרי דאף לשערי העיר יש מזוזות של קלף

(א) פירש רש"י: אם בגפו יבא - שלא היה נשוי אשה, כתרגומו אם בלחודוהי. ולשון בגפו - בכנפו, שלא בא אלא כמות שהוא, יחידי בתוך לבושו, בכנף בגדו. עכ"ל.

ומה שכתב: ולשון בגפו - בכנפו, הוא כמו שמצינו בדניאל ז, ד: וגפין די נשר לה, שפירש"י: ולה כנפי נשר.

אך צ"ב למה מי שאינו נשוי אשה נקרא דוקא בלשון זה של יחידי בכנפו. [דהיינו בתוך כנף בגדו].

(ב) ונראה לבאר ע"פ הכתוב ברות (ג, ט) ופרשת כנפך על אמתך וגו', ופירש רש"י: ופרשת כנפך - כנף בגדך, לכסותי בטליתך, והוא לשון נישואין. עכ"ל.

וכן מצינו בדברים כג, א: לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו, וכן בדברים כז, כ: ארור שוכב עם אשת אביו כי גלה כנף אביו.

שפירש הרמב"ן שם וז"ל: דרך כבוד, שלא יקרב אליה כי אין ראוי לגלות כנפו [של אביו] אשר פרש על אשה דרך חופה, כטעם ופרשת כנפך על אמתך (רות ג, ט). עכ"ל.

ומבואר שהנושא אשה הריהו פורש כנפו [דהיינו כנף בגדו] עליה ומכסה אותה בבגדו.¹

ולכן אם אינו נשוי אשה, הריהו בכנפו, כלומר יחידי בתוך כנף בגדו, כי עדיין לא פרש כנפו על אשה.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

¹ ואפשר שמליצה זו יסודה בענין שמצינו בגמ' כתובות (מח, א) האומר אי אפשי אלא אני בבגדי והיא בבגדה, יוציא ונותן כתובה.

שנאה גדולה וידאג למרר את חייו כ'נקמה' על עינו ושינו.

ובדומה לזה כתב החזקוני (לפי ההלכה ש'עין תחת עין' ממון):

"אין לו לעבד ליקח ממון תחת שנו ועינו כי מה יועיל לו שכל מה שקנה עבד קנה רבו, ואפילו מכר עצמו על מנת שאין לרבו רשות בו יכול רבו לדחקו בכמה דברים עד שיתן לו בעל כרחו הממון לפיכך אין לו תקנה אלא חירות."

שיטת ר' אליעזר (ב"ק פד, א) ש"עין תחת עין ממש" – כלומר ששמים את דמי עינו של המזיק, ולא של הניזק. ולדבריו אפשר לומר גם לפי ההלכה ש"לחפשי ישלחנו תחת עינו" היינו תחת עינו של האדון, שכרגיל היה צריך לשלם את דמיה, ולעבדו לא צריך לשלם (או לא מספיק לשלם), אלא ישלחנו לחפשי.

הרב יעקב נוימן

בני ברק

קבועות בהן². והכוונה, שיעשה זה לפני יושבי העיר אשר מקומן אצל הדלת ואצל המזוזה של קלף³. ולפי זה י"ל כי כן הוא גם דעת אונקלוס, ולפיכך לא יכול הי' לתרגמו 'לות ספא', אלא 'לות מזזתא', וק"ל.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

* * *

וְכִי יִכָּה אִישׁ אֶת עֵינָיו עֲבָדוֹ אוֹ אֶת עֵינָיו אֲמוֹתָיו וְשִׁחָתָהּ לַחֲפָשִׁי יִשְׁלָחֵנוּ תַּחַת עֵינָיו: וְאִם שָׁן עֲבָדוֹ אוֹ שָׁן אֲמוֹתָיו יִפֹּל לַחֲפָשִׁי יִשְׁלָחֵנוּ תַּחַת שָׁנוֹ: (שמות כא, כו-כז)

אפשר לפרש שתחת עינו ותחת שינו, הכוונה תחת עינו ושינו של האדון - דהיינו שמקילים עליו שלא יוציאו את עינו ושינו.

ובטעם הדברים י"ל שאם בגלל העבד יוציאו את עינו ושינו של האדון, האדון ישנא את העבד

פרשת תרומה

והאבן עזרא (שם, יא) ביאר בזה וז"ל: קרסי המשכן זהב, כי הוא נכבד, והאהל כמו מכסה, על כן קרסיו נחושת, וכו'. עכ"ל. וכ"כ האבן עזרא בפירושו הקצר: ובעבור היות המשכן נכבד מהאהל, כי האהל כמו מכסה הוא בעבור

ועשית חמישים קרסי זהב וגו', ועשית קרסי נחשת חמישים וגו' (כו, ו - יא)

(א) צ"ב למה היו קרסי יריעות המשכן זהב וקרסי יריעות האהל נחושת.

השער, ומצד אחת היתה קיים הדלת הפתוח, ושמה היתה ההיכר ציר של הדלת, ומצד אחר היתה המזוזה קבוע בה, לפיכך קאמר קרא, והגישו אל האלהים היושבים או בצד הדלת או בצד המזוזה, ודו"ק. ואם צדקו דברינו כי דרכו של אונקלוס שוה עם זו של האבע"ז, יהי' זה גם הסבר למה כתב אונקלוס 'או לות מזזתא' ולא כתב 'דילות מזזתא', וכמו שהקשה בתורה תמימה, ואף שמצא מקצת כתי' 'דילות', ברוכ כתי' וכן בתרגם יב"ע הנוסח 'או לות'.

² ולפי"ז מה שנסתפק הרמב"ן [דברים ו' ט'] אם מצות מזוזה היא מחודשת במשנה תורה או רק מבוארת, ע"ש, הרי מבוארת היא, שכבר נזכרה אצלנו בפרשת משפטים. גם יש להעיר, דכ"ז היא רק אליבא דרמב"ן שכתב [שם] דמה שנאמר 'ובשעריך' היינו שאר שעריך, כגון הערים והמדינות, אבל הריטב"א כתב [יומא י"א א'] דפשוטו של מקרא אינו כן, ושערי הערים והמדינות אין חיובם אלא מדרבנן, ע"ש.

³ ועל דרכו י"ל, כי לפי פשוטו 'או' דקרא משמע או כאן או כאן, ומשום שהיו זקני השער יושבים בכ' צדי

המשכן, כמבואר בגמ' שבת (צט, א) ונראין קרסין בלולאות ככוכבים ברקיע (ופירש הריטב"א: והלולאות היו של תכלת שהוא כעין הרקיע כדאיתא במסכת מנחות מג, ב, והקרסים שהיו נוצצים כעין נחשת קלל היו נראים בהם ככוכבים ברקיע), לכן קרסיהן זהב. ואילו יריעות האהל שמחוץ למשכן, ואינן נראות בתוך המשכן, היו נחושת.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

הגשם, על כן קרסיו זהב וקרסי האהל נחושת, וכו'. עכ"ל.

(ב) והנראה בזה באופן אחר קצת, דהנה מצינו שכל הכלים שבתוך המשכן, שהם הארון, מזבח הקטרת, המנורה והשולחן, היו כולם זהב, (וכדרך כלים שבתוך היכל המלך), וכל הכלים שמחוץ לו, שהם מזבח החיצון והכיוור, היו כולם נחושת.

ולכן הוא הדין לענין יריעות, שיריעות המשכן הנראות מתוך המשכן, (וגם הן עצמן קרויין יריעות המשכן), ואף קרסיהן נראים מתוך

פרשת תצווה

אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי, וזאת התרומה אשר תקחו מאתם" וגו'.

ופירש הספורנו וז"ל: **שגבאים יגבו** בעדי תרומה, וכו'. עכ"ל.

והנה שם לא פירש מי יהיו הלוקחים, דהיינו הגבאים, אלא רק מי יהיו הנותנים להם, (דהיינו כל איש אשר ידבנו לבו), ועתה שב לפרש שחכמי הלב העושים במלאכה, הם עצמם יהיו הגבאים שיקחו מן המתנדבים לתת.

וזהו שכתב רש"י: אותם חכמי לב שיעשו הבגדים, יקבלו מן המתנדבים וכו'. עכ"ל.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

ועשית ציץ זהב טהור ופתחת עליו פתוחי חתם קדש לה' (כה, לו)

באור החיים הקדוש כתב, שהציץ מכפר על זנות שבגלוי כמ"ש [ירמיה ג' ג'] 'ומצח אשה זונה היה לך', וכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה

והם יקחו את הזהב וגו' (כה, ה)

(א) פירש רש"י וז"ל: "והם יקחו" - אותם חכמי לב שיעשו הבגדים, יקבלו מן המתנדבים את הזהב ואת התכלת לעשות מהן את הבגדים. עכ"ל.

וצריך ביאור, דהנה בחוקי הלשון כשמקדים "הם" ל"יקחו", משמע שהכתוב מדבר בקיחה שכבר נזכרה לעיל, שבא לפרש מי יהיו הלוקחים באותה קיחה, וכאילו כתוב "והם יהיו אלה שיקחו".

והרי לכאורה עדיין לא נזכרה קיחה זו מן המתנדבים את הזהב ואת התכלת.

(ב) והנראה בזה, דהנה לשון הכתוב "הזהב" נאמר בה"א הידיעה, והיינו משום שהכתוב מדבר בזהב הידוע כבר, וכמש"כ החזקוני וז"ל: "והם יקחו את הזהב" - המבואר במקום אחר, הוא זהב התרומה המפורש בפרשת תרומה. עכ"ל.

ולפ"ז י"ל שגם הכתוב "יקחו" מתייחס ל'קיחה' המפורשת לעיל בפרשת תרומה, שכן נאמר שם (כה, ב - ג) "ויקחו לי תרומה מאת כל איש

הכהונה השווים לכל הכהנים, ועל גביהם תוספת של ארבעה בגדים מיוחדים לכהן הגדול, הרי שעל פי יחס הפסוקים וסדרם, ארבעת בגדי אהרון הם העיקר. הם קודמים בסדר הציווי, ומתוארים כאמור לפרטי פרטים, ואילו הבגדים הבסיסיים מוזכרים יחד ברשימה קצרצרה, בפסוק אחד עבור אהרון ועוד אחד עבור בניו, ולבסוף המכנסיים בפסוק נוסף וללא כל עיסוק בפרטים.

לשם המחשה, בעוד כל קשירה בין החושן והאפוד מתוארת היטב, הרי האבנטים של בני אהרון לא נאמר אפילו ממה הם נעשים. האמוראים אכן נחלקו אם כל הכהנים נזקקו להיתר המיוחד ללבישת שעטנו שכן האבנט עשוי מתכלת, ארגמן ותולעת שני שהם חוטי צמר ומשש שהוא פשתן, או שרק הכהן הגדול נזקק להיתר מיוחד ללבוש שעטנו, ואילו אבנטי שאר הכהנים עשויים היו משש בלבד כמו כל יתר בגדיהם.

ב. המשותף לארבעת בגדי הכהן הגדול: האפוד, החושן, המעיל והציץ, הוא הזיכרון. בכתפי האפוד שובצו שתי אבני השוהם: "אֲבִנֵי זָכָרֶן לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִשָּׂא אֶהְרֶן אֶת שְׁמוֹתָם לִפְנֵי ה' עַל שְׁתֵּי כְתָפָיו לְזָכָרֶן". החושן על שתיים עשרה אבניו: "וְנִשָּׂא אֶהְרֶן אֶת שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט עַל לְבָבוֹ בָּבָאוּ אֵל הַקֹּדֶשׁ לְזָכָרֶן לִפְנֵי ה' תָּמִיד". המעיל על פעמוני הזהב המשמיעים את קולם: "וְנִשְׁמַע קוֹלוֹ בָּבָאוּ אֵל הַקֹּדֶשׁ לִפְנֵי ה' וּבָצְאָתוֹ וְלֹא יָמוּת", והציץ גם

שם תמצא קדושה, וע"כ היה כתוב עליו קודש לה', עכת"ד.

והנה, הנביא מנבא על עלייה לרגל בימות המשיח מכל משפחת מצרים¹ ואומר [זכריה י"ד כ'] ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה', וכתב ע"ז האברבנאל בזה"ל, שיכתבו ויחוקקו בהם קודש לה', כדי לפרסם שהם מהחוגגים, עכ"ל².

לאור דברי האוהחה"ק יש לפרש, כי משפחת המצריים אשר יחוגגו את חג הסוכות, יחקקו במצלות הסוסים קודש לה', כי מצינו שהמצריים בהיותם שטופי זימה נמשלו לזרמת הסוסים, כמו שנאמר [יחזקאל כ"ג כ'] וזרמת סוסים זרמתם, ופירש"י, שמרבים בתשמיש משאר כל זכרים שבבהמה, עכ"ל. וע"ז באים לרמז כי אין להם עוד מצח זונה, אלא כבר נהפכו זרמת סוסיהם להיות קודש לה', וק"ל³.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

* * *

בגדי כהן גדול

א. בגדי אהרון מתוארים בתורה בפירוט רב, מאבני השוהם ופתילי התכלת ועד הרימון שבשולי המעיל. אם בבואנו לעסוק בבגדי הכהונה אנו מצפים ללמוד על ארבעת בגדי

לסוס בין עיניו יהיה קדש לה', עכ"ל. ופרש"י, שיתנדבו ישראל נדבותיהן למקדש, עכ"ל.
³ עוד טעם י"ל למה יחקקו המצרים על הסוסים קודש לה', לפי שנאמר [זכריה ט' י'] והכרתי רכב מאפרים וסוס מירושלם ונכרתה קשת מלחמה ודבר שלום לגוים וגו', לפיכך כדי שלא יחשדו אותם שבאים עם סוסיהם למלחמה, יחקקו על מצלות סוסיהם קודש לה', להודיע שהם באים רק לחגוג את חג הסוכות בירושלים.

¹ ע"ש דקאי על משפחת מצרים, דעל אף שנזכר שם לפני זה גם כל גויי הארץ, נראה דהבאים עם סוסים קאי על המצריים אשר נשתבחה סוסיהם ביותר, וק"ל.

² אבל בגמ' אמרו [פסחים נ' א'] ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה', מאי 'מצלות הסוס', א"ר יהושע בן לוי, עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים עד שהסוס רץ ומציל, ר' אלעזר אמר, כל מצילות שתולין

של ישראל בשעת מעשה (ולכן גם בהמה טמאה יש בה איסור גיד הנשה, שכן אז לא היה עדיין הבדל בין בהמה טהורה לטמאה) ולדעת חכמים בני ישראל הוא תואר לאומה לאחר מתן תורה (ולכן האיסור נוהג רק בבהמה טהורה). גם לדעת חכמים תיתכן משמעות לביטוי 'בני ישראל' במובן בניו של יעקב, אלא שזהו ביטוי מאוחר, ראו בסוגיה שם בחולין (קא ב.).

האפוד מייצג את אבות השבטים, בניו של יעקב אבינו. הם מופיעים ברשימה ארוכה, כביכול 'הספח של תעודת הזהות של יעקב אבינו'. לכן הם מופיעים על פי סדר הלידה, כבני משפחה ולא כאומה. החושן מייצג את השבטים במובן ההיסטורי, שבטי ישראל המרכיבים את האומה הישראלית. לכל שבט ישנה אבן נפרדת כמו מחנה נפרד במדבר וכמו נחלה נפרדת בארץ. הסדר דומה יותר לסדר הרגיל. מעניין שהגמרא נוקטת דווקא את אבני האפוד כמי שמנעו את יוסף מן החטא: "באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון אמר לו יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם" (הפניה זו מפי דודי ר' יעקב גלס הי"ו).

ה. הרשב"ם מציין כך את מבנה הזיכרון בין הציץ לאפוד והחושן: "על האפוד ועל החושן היו שמות בני ישראל לזכרון, שכפר הקב"ה על עון הקדשים שיקדישו בני ישראל הכתובים למטה מן הציץ באבני האפוד והחושן". כלומר, הקב"ה שהוא המכפר מיוצג למעלה, ובני ישראל שהם המתכפרים מיוצגים למטה. רש"י על זיכרון האפוד כותב: "שיראה הקב"ה השבטים כתובים לפניו ויזכור צדקתם", וזאת כדברינו שהשמות שעל אבני האפוד הם אבות השבטים שבזכותם אנו מבקשים כפרה. נמצא מבנה הזיכרון כך, בארבעה שלבים מלמעלה למטה: הקב"ה ששמו על הציץ, בזכותם של בני יעקב ששמותיהם על כתפות האפוד, מכפר לבניהם

הוא נועד לזכרון: "וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרִצּוֹן לָהֶם לִפְנֵי ה'".

ניתן לסכם כי הציץ מזכיר את שם הקודש, המעיל את אהרון עצמו, ואילו האפוד והחושן מביאים את שמות בני ישראל אל הקודש פנימה. אכן לשון הזיכרון מפורשת בשניהם, שכן הם נעדרים מן המפגש בין הכהן הגדול לאלוקיו, ואילו הציץ והמעיל מייצגים את הנוכחים במפגש, והלשון בהם אינה זיכרון אלא רצון ושמיעה המתקיימים בשעת המפגש עצמו.

ג. בין האפוד והחושן ישנה כפילות תמוהה לכאורה. שני בגדים אלה כוללים אבנים יקרות, המפותחות פיתוחי חותם על שמות בני ישראל. מדוע יש צורך בשתי מערכות זיכרון זהות? מאידך, ישנם כמה הבדלים בין שתי המערכות. באפוד שתי האבנים זהות במינן, ובני ישראל מפורטים בהן ששה ששה, כעין רשימה מקוצרת. בחושן, לכל שבט יש אבן נפרדת, ומינה שונה. נראה שיש כאן ייצוג עצמאי לכל שבט על פי אופיו. באפוד הפירוט הוא "כתולדותם", כלומר לא בסדר שבו הם מופיעים בדרך כלל, על פי החלוקה לאמהות, אלא על פי סדר לידתם ממש (נחלקו התנאים בתלמוד הבבלי סוטה לו, וגם הפרשנים והפוסקים, איך לסדר זאת בפועל). לעומת זאת בחושן לא נאמרה הלכה כזו והסדר דומה לסדר הרגיל של השבטים.

ד. ניתן להציע הבדל ממשי בין שתי מערכות האבנים ושמות בני ישראל שעליהן, ומה שכתוב על אלה לא כתוב על אלה, למרות הזהות במילים. המונח 'בני ישראל' סובל שני פירושים: בניו של ישראל במובן של שְׁנֵי עָשָׂר אֲנָחְנוּ אֲחִים בְּנֵי אֲבִינוּ, או במובן של עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, כמו ברוב הפעמים בתורה. לשם המחשה, במשנה בחולין נחלקו התנאים איך לפרש את הפסוק: "עַל כֵּן לֹא יֵאָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנֶּפֶשׁ". לדעת רבי יהודה אלה הם בניו



חזי מה כתיב בהו (ויקרא טז) השוכן אתם בתוך
טומאתם אפילו בזמן שהן טמאין שכינה שרויה
ביניהן".

כוחו של העם הוא לזכות להשראת השכינה גם
בטומאה. טומאה הותרה בציבור (אין הכוונה
לחילוקים ההלכתיים אלא לעקרון). כוח זה
ניתן לאחוזה שבין בני ישראל. מי שראוי להביא
עמו אחווה זו אל הקודש לפני ה', הוא אהרון
אחיו של משה, שראהו בגדולתו עליו ושמח
בפיו ובלבו, ובכך תיקן את חוסר האחוזה
שנהגו בה בני יעקב. משם זכה אהרון לחושן
הנתון על הלב, ולאפוד המביא את בני יעקב
לזיכרון לפני ה'.

הרב יצחק מאיר יעבץ

בית שמש

ראש ישיבת 'דרך חיים'

* * *

ששמותיהם על אבני החושן על חטאיהם, על
ידי כניסתו של הכהן הגדול המשמיע קולו
בשולי המעיל. המפגש מתקיים בין הקב"ה
למשרתו, למען האומה כולה. הכהן נמצא
בתחתית הזיכרון, שכן הוא אינו בא למפגש
בזכות עצמו, וחשיבותו נובעת רק מכוחם של
בני ישראל הנזכרים לפני ה' על ידו.

ו. הכפרה על טומאת בני ישראל היא בזכות
אחוות בני יעקב, וזכאים לה בניהם כאומה
אחת דווקא. על פי חז"ל, כפרת הציץ היא על
טומאת קדשים. כפרה דומה מביא גם השעיר
הפנימי בעבודת יום הכיפורים: "וְכָפַר עַל
הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְּשָׁעֵיהֶם לְכָל
חַטָּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאַהֲלֵ מוֹעֵד הַשָּׁכֵן אִתָּם
בְּתוֹךְ טְמֵאתָם". בגמרא ביומא מסופר על מפגש
בין רבי חנינא, בן הדור הראשון לאמוראי ארץ
ישראל, לנוצרי שביקש 'להוכיח' את חדלותו
של עם ישראל להיות עם סגולת ה': "אמר ליה
ההוא מינא לר' חנינא השתא ברי טמאים אתון
דכתיב (איכה א) טומאתה בשוליה אמר ליה תא

פרשת כי תישא

כל העבר על הפקדים (ל, יג)

ברש"י, דרך המונין מעבירין את הנמנין זה אחר
זה, וכן לשון [ויקרא כ"ז ל"ב] כל אשר יעבור
תחת השבט, וכן [ירמיה ל"ג י"ג] תעבורנה הצאן
על ידי מונה, עכ"ל. וצ"ע, דהרי כאן לא מנו
הגלגולת רק השקלים, וא"כ מפני מה נאמר בזה
'העבר על הפקדים', הרי לא עברו תחת השבט.
וכבר עמד בזה בס' הכתב והקבלה, ע"ש בכ"ד.

והנה, הרס"ג ז"ל כתב, כי ענין 'כופר נפש' איננה
בשביל שימנו השקלים תחת גלגלותם, רק
שיתנו כופר נפשם תרומה לה' בעבור שלא
ישלוט בהם נגף כאשר יפקדו את גלגלותם.
וכדבריו לכאורה מבואר בדברי הרשב"ם
פרשת מטות [במדבר ל"א מ"ט] שהביא בשם

אביו רבי מאיר ז"ל חתנו של רש"י הקדוש, כי
כאשר באו למנות את ראשי אנשי הצבא
במלחמת מדין, נדרו כי בשובם אל המחנה יתנו
כופר נפשם לזכרון לפני ה' בעבור שלא ישלוט
בהם נגף, ע"ש בכ"ד. הרי דבריו ברור מללו, כי
אם נותנים או נודרין ליתן כופר נפשם לה',
מותר לכתחילה למנות את ראשי בני ישראל.

ולפי דיעות הללו יובן טעם אמרו יתב"ש 'כל
העבר על הפקדים', כי באמת מנו את ראשי בני
ישראל, וק"ל. ולפי"ז מובן ג"כ מה שנאמר להלן
[ל' י"ד] כל העבר על הפקדים מבין עשרים שנה
ומעלה יתן תרומת ה', דמשמע דשייך להיות
'עבר על הפקדים' אבל לא יתן, והתורה הזהירה
שכל העובר יתן, והרי אם עבר על הפקדים

אלו הם "עמך" אשר אתה "העלית מארץ מצרים".¹

אף משה עונה אחר כך בדרך זו ומתנער: "למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה: למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרג אתם בהרים ולכלתם מעל פני האדמה שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך: זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אלהם ארבה את זרעכם ככוכבי השמים וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעלם."

אף תפילתו נענית: "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו".

הרב ישראל הלפרין
עורך

* * *

וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה וגו', (לד, לה)

(א) כתיב "ויכל משה מדבר אתם ויתן על פניו מסוה, ובבא משה לפני ה' לדבר אתו יסיר את המסוה עד צאתו ויצא ודבר אל בני ישראל את אשר יצוה, וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה והשיב משה את המסוה על פניו עד באו לדבר אתו" (לד, לג - לה).

ומבואר שהיה משה נותן על פניו מסוה רק לאחר שכילה לדבר עם ישראל, ואילו בשעה שדיבר עמם לא היה על פניו מסוה.

לא בגדו בה' לגמרי ופנו לאל אחר, אלא עשו עימו אלהי זהב. וכן מוכח ממה שאומר להם אהרן - "חג לה' מחר". ועיין בהעמק דבר בסוף יתרו עה"פ 'אתם ראיכם כי מן השמים דיברתי עמכם'.

בהכרח שנתן, שהרי 'פקדים' ענינה ליתן מחצית השקל אשר פקדו ומנו אותם לבסוף, ואטו מזהיר התורה שלא להיות רמאי, לעבור 'אצל' הפוקדים ולא יתן חלקו במחצית השקל, אבל להנ"ל ניחא, דמזהיר התורה כי כל מי שעבר תחת השבט ופקדו אותו, יתן כופר נפשו תרומה לה', ודו"ק.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

* * *

לך רד כי שיחת עמך אשר העלית

"קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו"

"ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים"

"וידבר ה' אל משה לך רד כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים"

אפשר לשמוע כאן בפסוקים, שלא כפרו בעיקר, אלא ייחסו כח חזק ותפקיד גבוה מדיי למנהיג, למשה 'איש האלהים'.

משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים - איננו, אז חייבים 'ממצע' אחר - עגל - אשר העלוך מארץ מצרים.

אף ה' אומר למשה אולי בנימה של תוכחה - לך רד, כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים.

¹ והחטא לא היה בגידה אלא: "סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה" - הרגע בהר סיני ציוויתם "אתם ראיכם כי מן השמים דברתי עמכם: לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם", דהיינו אפילו עימי לא תעשון כן. אף הם ודאי



ולפי דבריו נמצא שהסרת המסוה לא היתה לצורך ראיית הקירון עצמו, אלא רק לצורך ראיית פני משה בשעה שמלמד תורה אף לולי שקרן עור פניו, ואדרבה, הגם שיראו מגשת אליו מחמת הקירון, מ"מ היה מוכרח להסיר המסוה כדי שיבינו יותר את התורה ע"י ראיית פניו בשעה שמלמד.

ג) אמנם מפשטות הכתוב משמע שהסרת המסוה נצרכה לשם ראיית עצם הקירון, שכן נאמר: "ויצא ודבר אל בני ישראל את אשר יצוה, וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה והשיב משה את המסוה על פניו" וגו'.

וצ"ב מה היה הצורך בזה.⁴

וצ"ב מפני מה לא השאיר המסוה על פניו עד כלותו לדבר עם ישראל, והרי לכאורה אדרבה, יותר היה צורך במסוה בשעה שהיה מדבר עמם, שהרי יראו מגשת אליו, כדכתיב לעיל (שם, ל): "וירא אהרן וכל בני ישראל את משה והנה קרן עור פניו ויראו מגשת אליו".²

ב) והספורנו פירש בזה וז"ל: אבל בעוד שהיה מדבר איתם היה בלי מסוה, כענין ["ולא יכנף עוד מוריק"]³ והיו עיניך רואות את מוריק" (ישעיה ל, כ), וכאמרם ז"ל (עירובין יג, ב) [אמר רבי, האי דמחדנא מחבראי, דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה], ואילו חזיתיה מקמיה הוה מחדנא טפי [דכתיב והיו עיניך רואות את מוריק]. עכ"ל.

ויסוד דברי האבן עזרא שהסרת המסוה נצרכה לשם ראיית הקירון עצמו, שבזה נודע להם שה' דיבר עמו, כע"ז ביאר הרשב"ם לעיל (לג, טז - יז), שענין הקירון היה כדי שידעו ישראל שמשה נאמן לנביא ולמוכח, ויהיה נראה שופט וגדול עליהם, ויהיו שומעים לדבריו. ועי"ש. וגם לפי דבריו יתיישב שהסרת המסוה נצרכה לשם ראיית הקירון עצמו.

[ובזה ביאר הרשב"ם כל ענין הפרשה, דהנה נאמר לעיל (לד, י) "נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים וראה כל העם אשר אתה בקרבו את מעשה ה' כי נורא הוא אשר אני עושה עמך". וכתב הרשב"ם שם וז"ל: וגם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, (כדכתיב לעיל שם, יז: "ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה" וגו'), שאמרת "ונפלינו אני ועמך", (כמו שביקש משה, כדכתיב לעיל לג, טז: "ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה"), שנגד כל עמך אעשה לך ההפלאה וראה כל העם את הגדולה שאני עושה עמך כי נורא, (כדכתיב כאן: "נגד כל עמך אעשה נפלאות וכו' וראה כל העם אשר אתה בקרבו את מעשה ה' כי נורא הוא אשר אני עושה עמך") כדכתיב (לקמן שם, ל) "ויראו מגשת אליו". וכתב (שם, לה) "וראו בני ישראל את פני משה כי קרן" וגו'. עכ"ל.

והמבואר בדבריו, שהבטחת הנפלאות כאן היא על מה שיזכה משה לקירון עור פנים, שמה שנאמר כאן "וראה כל העם וכו' את מעשה ה' וכו' אשר אני עושה עמך", נתקיים לקמן (לה) בכתוב "וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה" וגו', ומה שנאמר

² ואינה כהקושיא שהקשינו לעיל, ששם הקשינו לשם מה נתן המסוה על פניו כשכילה לדבר עמם, ואילו כאן אנו דנים בקושיא אחרת, מפני מה לא השאיר המסוה על פניו בשעה שדיבר עם ישראל.

³ ופירש רש"י בישעיהו שם: ולא יכנף - לא יתכסה ממך בכנף בגדיו, כלומר לא יסתיר ממך פניו. עכ"ל.

⁴ והאבן עזרא (בפירוש הקצר) ביאר בזה וז"ל: וקרנית עור הפנים היה מתחדש בפני משה מזוהר (כבוד) הכבוד בדברו אתו, על כן היה מסיר המסוה מעל פניו בבואו אל אהל מועד לקבל האור, והיה יוצא ומדבר עם ישראל את אשר יצווה, והיו רואים קרנית עור פניו להיות לעד נאמן שהשם דבר עמו, וכו'. עכ"ל. והמבואר מדבריו שאמנם הסרת המסוה נצרכה לשם ראיית הקירון עצמו, שבזה נודע להם שה' דיבר עמו. (ולדבריו אדרבה כל עיקר הצורך במסוה היה דוקא בשעה שנסתלקו ממנו קרני ההוד, שכן הביא האבן עזרא שיטה שהקירון לא היה קבוע תמיד, אלא היה מתחדש בכל פעם שהיה משה מדבר עם ה', והיה נמשך כל זמן שהיה משה מדבר אל בני ישראל את דברי ה', ובזה פירש הצורך במסוה דוקא בשעה שנסתלק הקירון, דהיינו מפני כבודו של משה, וז"ל: יש אומרים שהאור היה מתחדש בפני משה בכל עת שהיה בא אל אהל מועד וידבר עם השם, והיה יוצא, והאור עומד כל זמן שהיה מדבר אל בני ישראל דברי השם, ובכלותו ישים המסוה, שידע שיסור האור וישבו פניו כאשר היו, וזה יהיה גרעון למשה, אם יראו ישראל פניו בלי אור, על כן היה משים המסוה. ובבואו לדבר אל השם, יסיר המסוה לקבל האור. עכ"ל).

ונבדלת שאינה ניתנת להתגלות בדיבור, וכל שכן שלא ניתנה ליכתב, וחכמה זו נשארה אצל משה ונתגלתה בקרני ההוד שנעשו לו בפניו.

וזהו שאמרו במדרש שם, עד שמשה כותב את התורה, נשתייר בקולמוס קמעא, [כלומר נשתייר מדברי תורה שלמד מן הקב"ה, חלק שלא היה ניתן ליכתב בתורה ואף לא להימסר בעל פה], והעבירו על ראשו, [כלומר שמשה עצמו השיג גם חלק זה, וכאילו נכתב על ראשו], וממנו נעשו לו קרני ההוד. ע"כ.⁵

(ד) והנראה בזה, דהנה אמרו במדרש תנחומא (כי תשא סימן לז), ויהי ברדת משה מהר סיני, ומשה לא ידע כי קרן, מנין זכה משה לקרני ההוד, וכו', רב שמואל אמר עד שמשה כותב את התורה, נשתייר בקולמוס קמעא והעבירו על ראשו, וממנו נעשו לו קרני ההוד, שנאמר ומשה לא ידע כי קרן. ע"כ.

והענין פלא וצריך ביאור.

ובביאור הענין נראה, שמכלל כל השגת משה בתורה שקיבל מאת ה', היתה גם חכמה עליונה

שהמבואר שקירן עור פני משה היה מכח חכמת התורה שהאירה את פניו.

ובזה יש לפרש גם המשך הכתוב בקהלת שם: "ועוז פניו ישונא", דר"ל שפניו נשתנו משאר הבריות, ע"י התורה שנקראת עוז, כמו שמצינו בגמ' זבחים (קטז, א) שכשניתנה תורה לישראל וכו', אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם וביקש ליתנה לבניו שנאמר ה' עוז לעמו יתן. ופירש רש"י: עוז - התורה שהיא מעוזן של ישראל. עכ"ל.

וכ"מ בספרי (דברים פסקא שמג) ה' עוז לעמו יתן - ואין עוז אלא תורה שנאמר (איוב יב טז) עמו עוז ותושיה. ע"כ. וכ"מ במדרש שיר השירים רבה (ב, ג) משל למלך שהיתה לו אבן טובה ומרגליות בא בנו ואמר לו תנה לי, אמר לו לך היא ושלך היא ולך אני נותנה, כך ישראל אמרו לפני הקב"ה (שמות טו) עזי וזמרת יי, אמר להם הקב"ה לכם היא ושלכם היא ולכם אני נותנה, ואין עוז אלא תורה שנא' (תהלים כ"ט) ה' עוז לעמו יתן.

(ובישעיהו פרק כז פסוק ה: "או יחזק במעוזי", ופירש הרד"ק: או יחזק במעזי - או יחזק בתורתי, כלומר הייתי מכלה אותם או היה מחזיק במעזי, כלומר תורתי שהיא מעוז להם. עכ"ל. ובתהלים פרק עח פסוק סא: "ויתן לשבי עזו", ופירש"י: ויתן לשבי עוזו - מסר הארון והלוחות ביד פלשתים. עכ"ל. ובתהלים קלב, ח: וארון עזך).

ולפי"ז יוטעם הכתוב בחבקוק (ג, ג - ד): "אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה כסה שמים הודו ותהלתו מלאה הארץ, ונגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם חביון עזה". [רש"י: אלוה מתימן יבוא וכו' כשבאת ליתן את התורה חזרת על עשו וישמעאל ולא קבלוה, תימן - עשו, פארן - ישמעאל כדאמר וישב במדבר פארן (בראשית כא), כסה שמים הודו - בסיני לישראל].

כאן "כי נורא הוא", נתקיים לקמן (ל) בכתוב "והנה קרן עור פניו וייראו מגשת אליו".

וכל זה היה מכח מה שביקש משה בכתוב לעיל (לג, טז) "ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה", ופירש הרשב"ם שם: ונפלינו אני ועמך וגו' - תחילת בקשה אחרת היא, עוד אני מבקש ממך שאפלא ואבדל אני לבדי מכל עם ישראל, (וכדכתיב "ונפלינו אני ועמך" וגו'), לדעת כי אני נאמן לנביא ולמוכיח ויהיו שומעים לדברי. וגם עמך יהיה נפלא במה שנתן[לך] עמהם מכל העם אשר על פני האדמה. עכ"ל.

שעל זה נאמר שם (יז): "ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני וגו', ופירש הרשב"ם: גם את הדבר הזה - אשר דברת אלי להיות מופלא ונראה שופט וגדול עליהם, מלבד ההליכה שאלך עמהם אשר נתרציתי לך כבר. וזהו קירן פנים שכתוב בו לפנינו "נגד כל עמך אעשה נפלאות". הכל כמו שאפרש שם. עכ"ל.

כלומר שמה שנאמר כאן "נגד כל עמך אעשה נפלאות" וגו', היינו כמו שביקש משה בכתוב לעיל (לג, טז): "ונפלינו אני ועמך" וגו'. וזהו קירן עור פני משה, וכמש"כ הרשב"ם לעיל (יח) וז"ל: "הנה אנכי כורת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות", כמו שבקשת "ונפלינו אני ועמך" וגו'. עכ"ל.

⁵ וכן מבואר ברש"י בקהלת (ח, א) עה"כ מי כהחכם ומי יודע פשר דבר, חכמת אדם תאיר פניו ועוז פניו ישונא, שפירש רש"י: מי כהחכם - מי בעולם חשוב כאדם חכם, ומי יודע פשר דבר - פשרון של דבר, וכו', מי כמשה עושה פשרים בין ישראל לאביהם שבשמים, ועוז פניו ישונא - משאר הבריות, עד כי יראו מגשת אליו כי קרן עור פניו. עכ"ל.



למסירת התורה בשלימותה, וכמשנ"ת, לכן נצטוו משה להעביר ענין זה ליהושע באופן שיהיה ניכר באור פניו, שאם לא כן לא היה יהושע יכול למסור את התורה לזקנים בשלימותה.⁷

ורק שמאחר שיהושע לא קיבל אור תורה זה מהקב"ה בעצמו, אלא ממשה שקיבל מהקב"ה, לפיכך נתמעט אצלו האור כלבנה המקבלת אורה מן החמה, כמו שמצינו בגמ' בבא בתרא (עה, א) כיוצא בדבר אתה אומר ונתתה מהודך עליו, ולא כל הודך, זקנים שבאותו הדור אמרו פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה, אוי לה לאותה בושא אוי לה לאותה כלימה. ע"כ.

ז) וסמך לענין זה, דהנה יש להעיר שבכתוב בבמדבר שם נאמר: "וסמכת את ירך עליו, וכו', ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל", דמשמע שישמעו אל יהושע מחמת נתינת ההוד עליו, ואילו בדברים (לד, ט) נאמר: "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו וישמעו אליו בני ישראל" וגו', דמשמע שישמעו אל יהושע מחמת שהיה מלא רוח חכמה (ע"י הסמיכה), ואילו נתינת ההוד לא נזכרה שם כלל.

ה) ונראה שמאחר שחכמה זו לא ניתנה ליכתב ואף לא לימסר בעל פה, הרי האופן היחידי להעביר חכמה זו לישראל היה ע"י שיביטו באותן קרני ההוד בשעה שלימדם תורה, וזהו שנאמר: "ויצא ודבר אל בני ישראל את אשר יצוה, וראו בני ישראל את משה כי קרן עור פני משה והשיב משה את המסוה על פניו" וגו'.

ובזה יתיישב, שאמנם הסרת המסוה נצרכה לשם ראיית עצם הקירון, כי בלא זה היה חסר לישראל חלק מחכמת התורה.⁶

ו) ובזה יוטעם היטב מה שמצינו שמשה העביר אותו קירון עור פנים ליהושע, שכן נאמר בבמדבר (כו, יח - כ) "ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון וכו' וסמכת את ירך עליו, וכו', ונתתה מהודך עליו" וגו', ואמרו בספרי זוטא (כו, כ), "ונתת מהודך עליו" - מן ההוד שניתן עליך מהר סיני שנאמר "וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה", מלמד שקרנים היו יוצאות מפני משה כקרנים שיוצאות מגלגל חמה, שנא' "ונוגה כאור תהיה קרנים מידו לו" (חבקוק ג, ד). ע"כ.

דהנה תנן באבות (פ"א מ"א) משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים, וכו', ע"כ, ומאחר שקירון עור פנים היה נצרך

⁶ ובזה יש ליישב גם מה שהקשינו לעיל במאמר הקודם, לשם מה נתן משה את המסוה על פניו כשכילה לדבר עמם.

שלפי מה שנתבאר י"ל שמאחר שקרני ההוד הם חפצא של תורה, הרי מכבוד התורה הוא לכסותה בשעה שפוסקים מללמוד בה, וכמו שמצינו לענין ספר תורה, דאיתא בשו"ע (או"ח סי' קלט סעיף ה) וז"ל: נהגו לכסות הכתב בסודר, בין גברא לגברא. עכ"ל. [וגם מסוה של משה סודר הוא, כמו שתרגם בת"י (לד, לג) ויהב על איקונין דבית אנפוי סודרא].

⁷ ובבעל הטורים שם: "מהודך" - בגימטריא 'הסוד', לומר לך שמסר לו סוד המרכבה ומעשה בראשית. עכ"ל. ויטעם היטב לפי מה שנתבאר שקרני ההוד הם גילוי חלק התורה העליון והנבדל שאינו ניתן להימסר בדיבור גרידא.

דהנה מה שנאמר שם: "קרנים מידו לו", פירשו רז"ל שבקרני הוד של משה הכתוב מדבר, שכן איתא בספרי זוטא (כו, כ) "ונתת מהודך עליו" מן ההוד שניתן עליך מהר סיני שנאמר וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה (שמות לד לה) מלמד שקרנים היו יוצאות מפני משה כקרנים שיוצאות מגלגל חמה שנא' ונוגה כאור תהיה קרנים מידו לו (חבקוק ג ד), ע"כ, וכן פירש הרד"ק בחבקוק שם: קרנים מידו לו - זהו כי קרן עור פני משה, כלומר הזיו הוא היה מיד האל לו למשה, ואמר קרנים בלשון שנים כי הפנים שני צדין. עכ"ל. אשר לפ"ז י"ל שהמשך הכתוב "ושם חביון עזה", ר"ל דשם באותן קרני ההוד, נחבא עוזו שהוא התורה, וכמשנ"ת.

שם "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו" וגו', דהיינו כמשנ"ת שנתנית ההוד, [שהיא היא רוח החכמה], היתה ע"י הסמיכה.

ובזה תתיישב היטב סתירת המקראות, שמה שנראה מן הכתוב בבמדבר שם שהשמיעה ליהושע תהיה מכח מה שיתן משה מהודו עליו, ומה שנראה מן הכתוב בדברים שם שהשמיעה ליהושע היתה מכח מה שהיה מלא רוח חכמה (כי סמך משה את ידיו עליו), הרי שני המקראות הללו לדבר אחד נתכוונו, כי באמת ההוד ורוח החכמה - היינו הך, וכמשנ"ת לעיל ביסוד ענין קרני ההוד.⁹

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

* * *

ולפי מה שנתבאר י"ל, שכל עיקר נתינת ההוד על יהושע, היה ע"י הסמיכה שסמך משה עליו, והיינו דכתיב בתחילת הענין בבמדבר שם: "וסמכת את ירך עליו", שע"ז יבא מה שנאמר לקמן שם: "ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל".

וכן משמע גם ממה שבסוף הענין בבמדבר (שם, כב - כג) נאמר: "ויעש משה כאשר צוה ה' אתו וגו', ויסמך את ידיו עליו וכו' כאשר דבר ה' ביד משה", ולא הזכיר הכתוב שנתן מהודו עליו,⁸ ועל כרחק שנתנית ההוד באה ממילא ע"י הסמיכה.

אשר לפ"ז י"ל שמה שנאמר בדברים שם: "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו" וגו', הרי רוח החכמה היא עצמה ההוד שנצטוו משה לתת עליו בכתוב בבמדבר שם, וכמו שנתבאר שענין ההוד וקרני ההוד הוא ענין עליון של חכמת התורה, וזהו שנאמר

⁸ וברש"י שם: "כאשר דבר ה'" - אף לענין ההוד נתן מהודו עליו. עכ"ל.

⁹ ונראה שענין זה הוא מכלל מסירת התורה אף לדורות, וזהו מה שאמרו בגמ' עירובין (שהביא הספורנו הנ"ל), תנא, לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו (ע' ר"ח שם שלא גרס נהוראי אלא מיישא, וע' דקדוקי סופרים שם שכ"ה בכת"י הש"ס, וע' תורת חיים שם, וכ"ה בסדר הדורות, וע"ע מסורת הש"ס שם, וכ"מ בסנהדרין צט, א שנחלקו ר"מ ור' נהוראי, הרי ששני חכמים שונים הם, ובזה גם יתיישב מה שהקשה בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת פרשת חיי שרה מקידושין פב, ב ע"ש, וכיוון לקושית המלאכת שלמה על המשנה שם, אך ע' רמב"ם בהקדמה לפיהם שפ"ו שכתב שר"מ ור"נ חד הם), ולמה נקרא שמו ר"מ, שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה, וכו', אמר רבי, האי דמחדדנא מחבראי דחזיתיה לר' מאיר מאחוריה, [פירש"י: כשלמדתי לפניו, ישבתי בשורה של אחריו], ואילו חזיתיה מקמיה הוה מחדדנא טפי, דכתיב והיו עיניך רואות את מוריך. ע"כ.

והמבואר שראיית פניו של רבי מאיר, היא מכלל שלימות קבלת התורה ממנו, ובה הוא מאיר עיני חכמים בהלכה ומחדדם, וי"ל שהוא משום אור פניו שיש בו בבואה מקירון עור פני משה ויהושע. וכן משמע ממה שאמרו שם למה נקרא שמו ר' מאיר, שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה, דמבואר שיש בזה ענין אור.

וכן משמע גם ממה שדרשו שם ענין זה מדכתיב בישעיה (ל, כ) "והיו עיניך רואות את מוריך", והרי רישא דהאי קרא הוא "ולא יכנף עוד מוריך", ופירש רש"י בישעיה שם וז"ל: ולא יכנף - לא יתכסה ממך בכנף בגדיו, כלומר לא יסתיר ממך פניו, עכ"ל, אשר לכאורה אינו מובן למה היה ראוי שיתכסה ממך בכנף בגדיו, דאיצטריך קרא לאשמעינן "ולא יכנף עוד מוריך", (והיינו לענין הנמשל שבזה, שהכתוב מדבר במסירת התורה מרב לתלמיד, כמו שדרשוהו בגמ' הנ"ל), ועל כרחק שענין ראית פנים כאן הוא באופן של קירון עור פנים, ועל זה היה מקום לנתינת מסוה כמו שמצינו במשה, והיינו דקמ"ל ולא יכנף וגו'.

פרשת ויקהל

בשם בצלאל ואהליאב (פסוק ל), ואחרי כן קרא להם משה ואל כל חכם לב (להלן לו, ב) שיבואו לפניו, ונתן להם הנדבה. עכ"ל.

ונתבאר יותר בפירוש הרא"ש בשם הרמב"ן, וז"ל: על ענין החכמה לא אמר "נדבו" אלא "נשאו", שהיתה גדולה וגבהות לב שיאמר "אני חכם שאוכל לעשות מלאכה כזאת וכזאת". הרמב"ן ז"ל. עכ"ל הרא"ש.

ג) ונראה לפרש באופן אחר מה שנקראו החכמים העושים במלאכה בתואר זה.

דהנה נאמר לקמן פסוק כו: "וכל הנשים אשר נשא לבן אוֹתָנָה בחכמה טו את העזים" וגו'.

אשר נראה פירוש הכתוב שם, שהנשים הללו היה לבן מלא חכמה, וכענין הכתוב לעיל (כח, ג): "כל חכמי לב אשר מלאותיו רוח חכמה", שפירש האבן עזרא: וי"ו "מלאותיו" - שב אל "לב", עכ"ל, [כלומר שהקב"ה מילא את לבם רוח חכמה], וזה גופא היה נשיאות שלהן שנאמר בו "אשר נשא לבן אוֹתָנָה בחכמה", כלומר שהיו רמות ונישאות משאר הנשים ע"י חכמת לבן, ועל דרך מה שכתב רש"י בפסחים (סח, ב) וז"ל: שלמדתי תורה ונתרוממתי. עכ"ל.

ולפ"ז י"ל שגם הכתוב "כל איש אשר נשאו לבו" פירושו אשר נשאו לבו בחכמה, כלומר שהיה רם ונישא משאר האנשים ע"י חכמת לבו.

(ואולי לזה כונת האבן עזרא שכתב עה"כ "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו", וז"ל: הם "חכמי לב", והטעם, שיש לו לב רם. עכ"ל).

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

ויבואו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה' וגו' (לה, כא)

א) לכאורה משמע שתרומת ה' הובאה הן ע"י כל איש אשר נשאו לבו, והן ע"י כל אשר נדבה רוחו אותו, וכן פירש האור החיים, ע"ש.

אבל הרמב"ן פירש שבשני ענינים נפרדים הכתוב מדבר, וז"ל: "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו" - על החכמים העושים במלאכה יאמר כן, כי לא מצינו על המתנדבים "נשיאות לב", אבל יזכיר בהם (ר"ל בשאר מקומות) "נדיבות". עכ"ל.

והמבואר מדבריו שרק סיפא דקרא דכתיב: "וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ה'" וגו', מיירי במתנדבים להביא תרומה, אבל רישא דקרא דכתיב: "ויבואו כל איש אשר נשאו לבו", בחכמים העושים במלאכה הכתוב מדבר, ולפי פירוש הרמב"ן יש להבין למה נקראו החכמים העושים במלאכה בתואר "כל איש אשר נשאו לבו".

ב) והרמב"ן עצמו ביאר בזה בהמשך דבריו וז"ל: וטעם "אשר נשאו לבו" - לקרבה אל המלאכה, (והיינו כדכתיב לקמן לו, ב: "כל אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה"), כי לא היה בהם שלמד את המלאכות האלה ממלמד, או מי שאימן בהן ידיו כלל, אבל מצא בטבעו שידע לעשות כן, ויגבה לבו בדרכי ה' לבא לפני משה לאמר לו אני אעשה כל אשר אדני דובר. וכבר הזכרתי זה בסדר האחר (לעיל לא, ב). והנה אמר שבאו לפני משה כל אשר נשאו לבו לקרבה אל המלאכה, וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו התרומה. והנה משה אמר לכולם כי קרא ה'

פרשת פקודי

שוה לענינים הפיכיים, אבל אם בשיר עסקינן,
הרי כן דרך השיר לכפול מילים השוות זל"ז.

ואולי מצאו הראשונים מכאן סמך למנהגם
לסיים את ספריהם בחרוזים ושירים. כי אף כאן
הוא סיום ספר שמות, והתורה מצאה טעם
לסיים בשיר¹.

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם

ברוקלין - ניו יורק

* * *

**כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו
לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם. (מ, לח)**

המתבונן בפסוק זה, יראה בעליל כי נכתבה
באופן של שיר. ראשית, ממה שנא' מתחילה
'משכן' ואחריה 'בו'. שנית, ממה שמתחילה
הקדים 'משכן' ל'יומם' ואח"כ הקדים 'לילה'
ל'בו', וזו צורה בולטת של שיר. ודבר זה ברור
להמעייין, אף שלא מצאתי מי שנתעורר בזה.

וידידי הג"ר נתן דוד בלום שליט"א הוסיף לי
לפי"ז, כי הרי מה שנאמר כאן 'בכל מסעיהם',
ומה שנאמר למעלה [מ' ל"ו] 'בכל מסעיהם', אין
פירושן שוה, שהרי כאן טעמו 'חנייה', ולמעלה
טעמו 'מסע', ותמוה למה נקטה התורה לשון

¹ וכבר כתב הרד"ק דמצינו בחמש ספרי התהלים
שמסיים במילים 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'.

שער שני

סופרים וספרים



- מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל – עיון בסוגיית 'עין תחת עין' בפשש"מ.
- נספח:
דברים מראשי הישיבות בסוגיא זו.
- ספרים שנתקבלו במערכת

מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל

מתוך סדרת הספרים –

'על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה'

עיון בסוגיית "עין תחת עין" *

פש"מ מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד כפשוטו במישור ההלכתי

הקדמה.

- א. שאלת המדוע בסוגיית "עין תחת עין".
- ב. תשובת רבי עובדיה ספורנו.
- ג. תשובת רבי אברהם אבן עזרא.
- ד. 'שני דינים' בתורה שבכתב.
- ה. 'שני דינים' בסוגיית 'ועבדו לעולם'.
- ו. 'עין תחת עין' במשנה תורה לרמב"ם.
- ז. 'עין תחת עין' בתורת בריסק.
- ח. משמעות הלכתית נוספת ל'ממש' - שיטת ר' אליעזר.

הקדמה

כפי שראינו בגיליון שישה עשר, הרב יהודה קופרמן זצ"ל מיקד אותנו אל השאלה הרלוונטית ביותר בלימוד פשוטו של מקרא, והיא שאלת ה'מדוע'.

- מדוע התורה התנסחה על פי פשוטה בשונה מהדרשה המקובלת.

שאלה יסודית זו, שימשה את הגר"א ובית מדרשו אחריו בפירושיהם לתורה, להוכיח כי אף למסר העולה מן הפשט קיימות משמעויות תורניות. דוגמא אחת ראינו במדור הקודם (פשוטו לשעה או לעתיד לבוא).

יסודות שעלו לאור שאלה זו מצויים במאמריו של הרב קופרמן הכנוסים בספרו 'פשוטו של מקרא' - על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה, שם נתבאר מעשה אומן, כי נותן התורה העביר לנו מסרים נוספים דרך פשוטו של מקרא. דהיינו, במקביל לתפקיד הדרש קיים תפקיד לפשט, ובא ללמדנו לעיתים הלכה ולעיתים השקפה, במקביל לפירוש הנמסר מסיני ובא בדרשה.

להלן נעיין באחת הסוגיות המורכבות, דרכה נבין 'תפקיד' נוסף לפשוטו של מקרא.

* המאמר עבר עריכה והגשה מחודשת על ידי עורך כתב העת - ישראל הלפרין. המאמר על אחריות העורך בלבד.

א. שאלת ה'מדוע' בסוגיית "עין תחת עין"

שאלת ה'מדוע' מתעצמת ביותר כאשר פשט הכתוב נראה כסותר לגמרי את הפירוש הנמסר לנו. כגון פרשת 'עין תחת עין', אשר הכתוב בפשוטו לכאורה מטעה מאוד את הקורא:

וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אִסּוֹן עָנוּשׁ יַעֲנִשׁ כַּאֲשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו בַּעַל
הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפִלְלִים: וְאִם אִסּוֹן יִהְיֶה וְנִתְּתָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ: עֵיִן תַּחַת עֵיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת
יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל: כֹּזֶה תַּחַת כֹּזֶה פָּעַע תַּחַת פָּעַע חֲבוּרָה תַּחַת חֲבוּרָה: (שמות כא, כב כה)
וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ: שֹׁכֵר תַּחַת שֹׁכֵר עֵיִן תַּחַת עֵיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן
כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנָּתֵן לוֹ. (ויקרא כד, יט כ)

אמנם קבלת רבותינו מסיני ש'עין תחת עין' – ממון!

כך גם דורשים חז"ל בגזרה שווה ובכמה ראיות נוספות, שלא נוציא את עין המזיק אלא רק ישלם את דמי העין. יעויין באריכות בריש פרק 'החובל'. ואף פרשני המקרא לא נחו מלהוסיף ראיות ורמזים לפרש הפסוק על דרך 'ממון'.¹

כל אלו הראיות והמופתים, עונים על שאלת ה'כיצד' – כיצד למדו חז"ל את ההלכה בדרכי הלימוד. כיצד ניתן לפרש את כוונת הכתוב של 'עין תחת עין' – ממון. והאמת, שאף בלא מופתים אלו, אנו החדורים אמונה בקבלת חז"ל ובדרכי הדרש, מאמינים ויודעים שכך הדין כי כך נתקבל להם מסיני וכך גם נדרש בגזרה שווה 'תחת' 'תחת' מ'תחת אשר עינה' המדבר בממון המשתלם לאנוסה (בבא קמא פד, א).

עם כל זאת, שאלת ה'מדוע' עדיין בעינה עומדת – מדוע נכתב כל כך בצורה הפוכה? מדוע היה צריך לכתוב את הדברים בצורה כה מטעה, שלולא הלימוד הניתן בתורה שבעל פה היינו מבינים את הענין אחרת לגמרי, והיינו עלולים לטעות ולהוריד את עינו של הפוגע?!

ראשית, נעיין בדבריהם של שנים מגדולי מפרשי המקרא, רבי עובדיה ספורנו ורבי אברהם אב"ע.

ב. תשובת רבינו עובדיה ספורנו

רבי עובדיה ספורנו עונה בפירושו, כי התורה אכן מעבירה בפשט הכתוב מסר ברור:

עֵיִן תַּחַת עֵיִן – כִּי הִיא רְאוּיָה כַּפִּי הַדִּין הַגָּמוּר,

שֶׁהִיא מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה,

וּבֵאֵה הַקְּבִלָּה שִׁישְׁלָם מִמּוֹן,

מִפְּנֵי חֲסֵדוֹן הַשְּׁעֵרֶתָּנוּ, כֵּן נִסְכַּל וְנוֹסִיף עַל הַמִּדָּה לֵאשְׁמָהּ בָּהּ.

¹ ובעצם, השאלה העולה והנשאלת כאן לאורך כל הדורות, החל בחז"ל בבבא קמא (סג, ב) – 'אימא עין ממש', עבור דרך הראשונים, וכלה באחרונים לגישותיהם השונות (הכתב והקבלה, מלבי"ם ועוד מחד גיסא. והנצי"ב, משך חכמה ועוד מאידך גיסא) היא – 'כיצד לישב את פשוטו של מקרא עם דברי חז"ל?'.
107

מפורש יוצא מדברי הספורנו, שמעיקר הדין היינו צריכים לבצע 'עין תחת עין' כשם שמבצעים 'נפש תחת נפש' – אין הפרש ביניהם. הסיבה שאין עושים זאת נעוצה בסכנה הנובעת מאי היכולת לעשות ממש 'מידה כנגד מידה'.

ואם ישאל השואל, מדוע אם כן כתוב בתורה מה שבלאו הכי אי אפשר לבצע הלכה למעשה? ישיב הספורנו שמקרא זה בא ללמדנו היבט מוסרי המלמד לאדם המזיק פרק מחשבתי חשוב במחשבת התורה. אין דין 'חובל בחברו' כדין 'מזיק לרכושו', בל יחשוב החובל שתשלום חבלתו כתשלום מזיק רכוש, וההבדל הוא אך ורק גובה התשלום. לא! דע לך שמגיע לך כי נוציא לך את עינך תמורת עינו של חברך!

ומכאן צריך הפוגע להבין שאין די בכך שהוא משלם את הנזק ואת הצער, את הריפוי והשבת והבושת, אלא עדיין החשבון פתוח בדיני שמים, כי רק בבית דין של מטה לא יכולנו לדון ב'מידה כנגד מידה' עקב 'חסרון השערותנו'. משל למה הדבר דומה, לאדם שפשע נגד חברו ובית דין זיכה אותו מחמת הספק, כלום יעלה על הדעת שניקה מן הדין כלפי שמיא, כל עוד לא ירצה את חברו?! הלא כלפי שמיא גליא!

לא לחנם כתבה התורה אפוא "עין תחת עין", כי לימוד גדול של תורה יש כאן, ואף הלכה חשובה, לא פחות מאשר כל הלכה בתורה. אילו היתה התורה כותבת "דמי עינו ישלם", היתה המסקנה שעם גמר תשלום חמשת התשלומים נגמר העניין, ואין בין עינו ובין רכושו אלא הבדל כמותי בלבד (חמישה במקום אחד).

וכך אמנם פוסק הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פרק ה' הלכה ט':

אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממנו. שהמזיק ממנו חבירו, כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם – נתכפר לו. אבל חבל בחבירו, אע"פ שנתן לו חמשה דברים – אין מתכפר לו. ואפילו הקריב כל אילי נביות אינו מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו.

הרי שיסוד השקפת הספורנו נמצא אצל הנשר הגדול, כאשר הפשט מלמד הלכה, לא בדיני ממונות אלא **בהלכות תשובה**. ולהלן נראה בשיטת הרמב"ם (ובתורת בריסק) השלכות הלכתיות נוספות בהבנת שורש חיוב 'עין תחת עין' כעונש (כעין כופר) ולא כתשלום.

ג. תשובת הראב"ע

בעוד לפי הספורנו 'עין תחת עין' הכתוב הוא לגמרי תיאורטי, ואין לבצע את הדין 'כפשוטו', הרי שמהראב"ע משמע שעלול היה להיות גם תוקף מעשי לפשוטו של מקרא!

ואחר שהביא את ויכוח רס"ג עם בן זוטא הקראי, ואחר ייסוד הכלל כי "לא נוכל לפרש על התורה פירוש שלם, אם לא נסמוך על תורה שבעל פה כאשר קבלו תורה שנכתב מיד האבות, כך קיבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם", פירש הראב"ע וזה לשונו:

והנה יהיה פירוש עין תחת עין – ראוי להיותו עינו תחת עינו, אם לא יתן כפרו.

משתמע מדבריו שלא קבעה התורה כאן הלכה בהלכות 'עד שירצה את חברו', אלא דין 'עין תחת עין' ממש! אך הראב"ע איננו עוצר כאן, ומיד מפרש דבריו - 'אם לא יתן כפרו' - כי דברי תורה עשירים במקום אחד ועשירים עוד יותר במקום אחר, שבמקום אחר (במדבר לה, לא) קבעה התורה:

וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנַפְשׁ רֵצַח אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת כִּי מוֹת יוֹמֶת.

ומשם אנו למדים (בבא קמא פג, ב) שרק על נפש רוצח אין לוקחים תשלום ממון, אבל על פחות מכך יש מקום לתשלום של כופר - על 'ראשי אברים' לוקח אתה כופר.

ד. 'שני דינים' בתורה שבכתב

בשביל להבין אל נכון את דברי הראב"ע נשתמש במושג 'שני דינים', הפעם בתורה שבכתב. כל בר בי רב מכיר את המושג 'שני דינים', דרך ליישב סתירות בדברי הגמרא והראשונים. דרך זו השתרשה עמוק בישיבות ליטא, ויסודה מתורת הגר"ח סולובייצ'יק מבריסק, בו הגיע לעומק הבנת דברי הרמב"ם הנראים כסותרים אהדדי על ידי ה'חילוק' ל'שני דינים'.

אף כאן, קיימים שני כתובים שונים: מכתוב אחד משתמע 'עין תחת עין' ממש, וממקום אחר 'לא תקחו כופר לנפש רוצח' - אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים'.

לכאורה הוא אשר קראו חז"ל בנוסח שלהם בשם "שני כתובים המכחישים זה את זה", אולם בעוד חז"ל דרשו את הסתירה ויישבו אותה על ידי "הכתוב השלישי אשר יכריע ביניהם", הרי פשוטו של מקרא רואה את שני הפסוקים כל אחד ואחד באשר הוא: הכתוב בספר שמות "עין תחת עין" מלמד את הדין 'ממש' כמו "נפש תחת נפש". לעומת זאת, הכתוב בספר במדבר "ולא תקחו כופר" מלמד על תשלום ממון. משל למה הדבר דומה במושגים של משפט אומות העולם שבימינו, שגזרו על אדם - או שנת מאסר או קנס כספי מסויים.

התורה מציגה, בביכול, שתי אלטרנטיבות אצל החובל בחברו - או ממש (ספר שמות), או ממון (ספר במדבר)². או בלשון אחרת: שני הפסוקים אינם סותרים - ב'עין תחת עין' נתגלה שורש החיוב, ובדין 'לקיחת כופר לראשי אברים' מלמדת התורה את קיום הדין ע"י המרת החיוב בממון. ראב"ע סבור שלמעשה לא נבצע 'עין תחת עין' כפשוטו, משום שנחייב אותו בתשלום, אשר ממילא פוטר אותו מן העונש הגופני.

² יצוין כי מבחינת מדרשי הלכה של חז"ל, במקרה של שני כתובים המכחישים זה את זה, אין כל נפק"מ אם כתוב אחד נמצא בספר שמות והשני בספר במדבר או להיפך. אבל, כפי שנראה, דוקא פשוטו של מקרא הוא המיחס חשיבות למקום כתיבת דין מסוים (ועיין בזה בהרחבה בספר 'פשוטו של מקרא' מדור ב' פרק 7 הדן אודות חשיבות מקום כתיבת הלכה מסוימת במסגרת חמישה חומשי תורה, בעיקר בעקבות רבי עובדיה ספורנו).

ה. 'שני דינים' בפשוטו של מקרא בסוגיית 'ועבדו לעולם'

על מנת לחדד דרך זו של 'שני דינים' במקרא, נראה מקום נוסף, בו השימוש ב'שני דינים' שופך אור ומיישב את המקראות.

אצל עבד עברי הנרצע, אומרת התורה בפרשת משפטים בספר שמות (כא, ו):

וְהָגִישׁוּ אֲדָנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהָגִישׁוּ אֶל הַדֹּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדָנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ
וַעֲבָדוּ לְעֹלָם

משמעו הפשוט של 'ועבדו לעולם' הוא 'לעולם ממש', ואם בבן אנוש קא עסקינן היינו כל ימי חייו עד מותו. כך פירשו הרשב"ם³, הרשב"א⁴ [והגר"א באדרת אליהו יובא להלן], וכן מבואר במכילתא דר' ישמעאל⁵ שזהו 'משמעו' של הכתוב (לולא המקרא בספר ויקרא, ראה להלן).

אך אם כן, הרי מקרא מלא בפרשת בהר שבספר ויקרא (כה, מ) סותר אותו:

כְּשִׁכִּיר כְּתוּשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ.

רש"י (בעקבות המכילתא) אמנם מפרש ש"מלמד שחמישים שנה קרויים 'עולם'", ולפי פירוש זה, הפסוק בויקרא מבטל את המשמעות הפשוטה של הפסוק בשמות, ומעניק לו משמעות חדשה (חמישים שנה) התואמת את ההלכה.

אך כפי שראינו, בעלי הפשט פירשו 'לעולם' כמשמעו.

פירוש זה סותר את הכתוב בספר ויקרא, ואין צריך לומר שסותר את ההלכה המקובלת שעבד נרצע יוצא ביוכל. היתכן?!

לצורך יישוב הסתירה, נביא את דברי הגר"א באדרת אליהו בשלימותם, שם הוא מפרש כמו הרשב"ם, אך מוסיף כמה מילות ביאור. דברי הגר"א מלמדים אותנו שיעור חשוב בדרך הפשט:

"לעולם – משמע לעולם ממש. רק שבפרשת היובל אמרה תורה שהיא מוציאה כל הנמכר לעולם, וביארה תורה פרשת היובל בפרשה מיוחדת על הכל".

³ 'ועבדו לעולם - לפי הפשט כל ימי חייו, כמו שנאמר בשמואל 'וישב שם עד עולם' (שמואל א, כב).
וכן עיין בתוספות השלם (כרך ח עמ' קע) מכת": 'ועבדו לעולם - עד סוף חייו, כי כל [עולם] שבמקרא משמע או תחלה או סוף כדכתיב 'מן העולם ועד העולם' (תהלים קו, מח).

⁴ פירושי האגדות, בבא בתרא עד, ע"ב: ומה שהבאת ראה מ'אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא כליתם', דע כי אין דברים אלו מורים על כל פנים בהכרח שאין להם תכלית בעולם הזה הגופני, אלא הכוונה בו כי בעוד שהעולם נהוג על מנהגו לא יכלו הם, ולא הבטיח כאן על קיום העולם הגופני כדי שיהיו בני ישראל נצחיים. ואל תתמה על דבר זה שאמרתי, שהנה כתוב בעבד עברי 'ועבדו לעולם', והם אי אפשר לחיות לעולם, ולא היתה הכוונה לפי פשט הכתוב שיעבדו לעולם אלא שלא יצא מאתו לחירות כל שהם קיימים, ואם לא תיפסק העבודה מצד המות ומצד עצמם לא תיפסק מצד עצמה, ואף אם יחיו לעולם. ואל תשיבני מן הקבלה שאמרו 'לעולם - לעולמו של יובל', כי זה אמת מצד הקבלה, אבל איני אומר אלא לפשט הכתוב. וכן לדברי הקבלה לא הבטיחם ה' שיחיו עד היובל כדי שיעבדו זה עד עולמו של יובל אלא הכוונה בו שאילו חיו שניהם לא תיפסק העבודה עד אותו זמן.

⁵ 'ועבדו לעולם - עד היובל. או ועבדו לעולם כמשמעו, תלמוד לומר 'וְשָׁבְתָם אִישׁ אֶל אֶחָדָם [וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ] (ויקרא כה, י)' (מכילתא דר"י, מסכתא דנזיקין פרשה ב, מהד' הורוויץ - רבין עמ' 254)

הגר"א מבאר שדין עבד עברי נכתב בשתי פרשיות: בפרשת משפטים ובפרשת היובל. בפרשת משפטים נכתב הדין העקרוני שהנרצע עובד "לעולם ממש", אלא שיש פרשה נוספת - פרשת היובל, שבה נכתב הדין למעשה, שעבד עברי יוצא ביובל.

וכוונתו לכאורה, שחלוקה פרשת משפטים מפרשת בהר. פרשת משפטים עוסקת בתורת דיני ממונות, לעומת פרשת היובל אשר עוסקת ב'אפקעתא דמלכא' הנובעת מכח בעלות הקב"ה על ארץ ישראל ועל עם ישראל. מכח בעלות זו נצטוונו - "וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקִרְאתֶם דְּרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ", וכן הוא הנימוק - "כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי", "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עָבְדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם".

בשפה אחרת, בדין עבד הנרצע קיימים 'שני דינים':

מצד דיני ממונות - עבד נרצע קנוי 'לעולם כמשמעו', אלא שעם זאת חידשה התורה בפרשה נוספת את דיני היובל - בה נתחדש דין 'אפקעתא דמלכא', 'כי לי בני ישראל עבדים'. מצד בעלות הקב"ה על ישראל פוקעת העבדות ביובל.

ו. ההשלכה ההלכתית הנובעת מכח חידוש זה

ראינו בדברי הגר"א שההלכה נגזרת משתי הפרשיות יחדיו, שהרי באופן תיאורטי, לולא פרשת היובל אשר בפרשת בהר, העבד היה נשאר עבד לעולם. עתה נראה כי מהבנה זו, עולה גם השלכה הלכתית מרתקת.

הרמב"ן בגיטין (לו, א) מציג מקרה בו העבד יעבוד 'לעולם ממש'! דברי הרמב"ן מובנים היטב לפי המתבאר:

עוד יש לי לומר, שאם קנה עבד בזמן הבית ונרצע וחרב הבית קודם שיצא, ובטל היובל - **שעובד לעולם**, ודינו כדין עבד עברי להתירו בשפחה....

ומחירה מחזיק אחריו המשך חכמה, ודבריו מאששים את היסוד שהוצאנו בלימוד המקראות ע"פ הגר"א:

ועבדו לעולם - יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיובל נוהג, ובתוך שש בטלו היובלות כמו בשעה שהגלה עשרת השבטים שלא היו כל יושביה עליה, כיון שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שיובל נוהג - מי פקע עבדותו, או דלמא נשאר עבד כמו שדה אחוזה?

וא"כ, הרי הנרצע שאינו יוצא בגרעון כסף ויוצא רק ביובל, אם היה יובל הוי אפקעתא דרחמנא, ואם לא היה יובל, שנבטל היובל - נשאר עבד לעולם כל חיי האדון.

ומדויק הכתוב "ועבדו לעולם" לפי פשוטו שהוא עובד אותו לעולם, רק אם יהיה יובל מפקיע, והבן. ועיין תוספות ערכין דף ל"ג ד"ה אלא, וברמב"ן גיטין גבי פרוזבול יעו"ש ודו"ק.

חזינן אם כן כי ההלכה נובעת מכללות הפרשיות, שהרי יש לפנינו 'שני דינים' – דין "לעולם" כפשוטו, ודין "יובל" כפשוטו. היובל כפשוטו מפקיע לא רק מן העבדות אלא גם מן הכתוב "לעולם"!

ואם נשוב לדברי הראב"ע בפרשת 'עין תחת עין', דין 'אתה לוקח כופר לראשי אברים' מפקיע את הדין 'עין תחת עין' – ממש'.

ז. סיכום – בין הספורנו וראב"ע

'עין תחת עין' מגלה לנו ערך מחשבתי (ספורנו), פרשני (ראב"ע) והלכתי (רמב"ם)

לסיכום גישה זו, נתמקד בתשובתם על השאלה עמה פתחנו – מדוע כתבה התורה 'עין תחת עין' שמשמעו הוא ממש?

הספורנו מפרש שאכן בפש"מ עין תחת עין הוא ממש! ובזה לימדה אותנו התורה מוסר גדול, והוא הערך של 'מידה כנגד מידה', אך זה אינו מתבצע להלכה משום 'שלא נתנה תורה למלאכי השרת', ואי היכולת שלנו לעשות לחובל בדיוק את אשר עשה לנחבל במידה כנגד מידה, היא הקובעת לנו את ההלכה של 'ממון'.

לעומתו, הראב"ע אינו מדבר על דרגות, אלא על 'שני כתובים' בענין אותה הלכה, שהראשון בעל כורחו יתפרש ויתוקן על פי השני. הפסוק השני "ולא תקחו כופר" הוא בבחינת 'לא תעשה' המבטל את ה'עשה', וכלשון הרמב"ן בביאור דברי ראב"ע (כאן ב'אהבה מסותרת'):

ואמר רבי אברהם: כי כוונת הכתוב לומר שהוא חייב בכך אם לא יתן כפרו. והכתוב אסר עלינו שלא נקח כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות, אבל נקח כופר במי שהוא רשע לכרות אבר מאיבריו. ולכן לא נכרות אותו לעולם, אבל ישלם כדי דמיו. ואם אין לו, יהא עליו החיוב עד שתשיג ידו ונגאל.

לפי ראב"ע יש לפשט הפסוק ערך 'פרשני', אף שבפועל נפסק כפי שלימדה אותנו הפרשה השניה. אמנם עדיין לא נפתרה לגמרי השאלה מדוע ניסחה התורה את החוק של תשלומי חבלה בצורה זו פרשייתית, כאשר פרשייה אחת מלמדת עונש 'עין תחת עין' – 'ממש', ופרשה אחרת מלמדת את המרת העונש בכופר.

ח. 'עין תחת עין' במשנת הרמב"ם

דברי ראב"ע מוליכים אותנו אל דבריו של הנשר הגדול בריש הלכות חובל ומזיק (פרק א' הלכה ג'): זה שנאמר בתורה "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזקו. והרי הוא אומר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" – לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון איברים או לחבלות יש בו כופר.

לכאורה בהשקפה ראשונה נראים דבריו כמקור נאמן לספורנו ולאבן עזרא גם יחד.

אך בפני הלומד את דברי הרמב"ם ניצבת שאלה - מדוע כתב הרמב"ם פרשנות יתרה זו. משנה תורה אינו ספר מחשבה או פילוסופיה כמו 'מורה נבוכים', שראוי לדון בו בטעמי המצוות ובפשוטו של מקרא. ספר משנה תורה הוא חיבור הלכתי. יש אפוא לשאול מה ראה הרמב"ם להכניס את ראשו לסוגיא של פרשנות טהורה? וכי בסוגיית "ממחרת השבת" כתב לנו הרמב"ם "זה שכתוב בתורה 'ממחרת השבת' אין הכוונה ליום הראשון בשבוע אלא למחרת ט"ו בניסן", או בסוגיית יציאה ביובל "שזה שכתוב בתורה 'ועבדו לעולם' אין הכוונה עד שימות אלא עד היובל"? אלא על כרחינו, אם הרמב"ם טרח ללמד אותנו ש"זה שכתוב 'עין תחת עין' היא שראוי לחסרו אבר", פירוש הדבר שידיעה זאת היא בעלת משמעות הלכתית עוברת לעשייתה ולא בעלת ערך מחשבתי (ספורנו) או בעלת ערך פרשני (ראב"ע) בלבד.

וכאן הלומד שואל: איזו הלכה אנו לומדים מזה שהכתוב גילה לי מה שהיה ראוי שיהיה, אבל אסור שיהיה? הרי אם אסור שיהיה, אין לו ערך הלכתי!

ט. ההשלכות ההלכתיות מפשוטו של מקרא במשנה תורה לרמב"ם

עתה נראה שהרמב"ם בעצמו השיב לנו על השאלה, וכמה הלכות יצאו מיסוד זה, והקדמתו הנזכרת אכן מגדירה את מהות התשלום של תשלומי חבלה.

דוגמא א' - פטור 'מורה בקנס' בחובל:

תחילה נעיין בדבריו בהלכות חובל ומזיק (פרק ה הלכה ו):

אבל אם לא היו שם עדים כלל, הוא אומר חבלת בי והודה מעצמו, פטור מן הנזק ומן הצער וחייב בשבת ובבושת ובריפוי על פי עצמו.

וכך בהלכה הבאה מסביר הרמב"ם להדיא שתשלום נזק של חבלה הוא קנס ולא ממון: ולמה משלם אדם שלשה דברים אלו על פי עצמו, שהשבת והריפוי ממון הוא ולא קנס. שאם לא יתן לו הרי חסרו ממון שהוא מתרפא בו ובטל ממלאכתו...

הנה כי כן מלמדנו הרמב"ם שהנזק והצער מוגדרים כקנס ועל כן המודה בהם מעצמו פטור, והגדרה זו יוצאת מעומק פשוטו של מקרא - שכן רק נזק וצער נלמדים מפסוקים שמשמעות לשונם בפשט היא 'ממש': נזק נלמד מ"עין תחת עין", וצער נלמד מ"חבורה תחת חבורה". לעומת זאת, שבת וריפוי נלמדים בפשטות לשון המקרא כדינים של ממון, דהיינו השבת של הנפגע והריפוי שלו, וכפי שנאמר "רק שבתו יתן ורפא ירפא" (ולא 'שבת תחת שבת ריפוי תחת ריפוי').

דוגמא ב' -

החובל בחברו ביום הכיפורים - לא מוגדר כחיוב ממון ומלקות, אלא כשני חיובי עונשים:

כידוע, בכל מקום שאדם עבר על חיוב ממון וחיוב מלקות באותו מעשה, לא נחייב אותו גם על

המלקות וגם על התשלום, אלא לוקה ולא משלם (כרבי יוחנן) משום שאמר קרא (דברים כה, ב) "כדי רשעתו" - משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום שתי רשעיות.

לאור כלל זה, החובל בחברו ביום הכיפורים, שמתחייב בתשלומי חבלה במקביל לחיוב המלקות, אמור היה להיפטר מתשלומי החבלה, שהרי אמרינן בכל מקום 'לוקה ולא משלם', אך בחבלה גזרה התורה שמשלם תשלומי חבלה, והוציאה אותו מכלל דיני התשלומים שנאמר בהם 'לוקה ולא משלם', וכך כתב הרמב"ם:

החובל בחבירו ביום הכפורים אפילו במזיד חייב בתשלומין. אע"פ שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות. והלא כל המחוייב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם שאין אדם לוקה ומשלם. כך הם הדברים בכל, חוץ מחובל בחבירו שהוא משלם שהרי בפירוש רבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין שנאמר רק שבתו יתן.

הלכות חובל ומזיק פרק ד הלכה ט

וטעמו של דבר, שהתשלומים שמשלם החובל בחברו, לא דין ממון יש להם, שהרי אז היה נוהג הכלל שהמחוייב מלקות וממון לוקה ואינו משלם. אדם זה החובל בחברו ראוי הוא לחסרו אבר, ועל כן אם עבר את העבירה ביום הכיפורים, כאשר עבירה זו מחייבת במלקות, הרי דינו כאדם שחייב מלקות פעמיים ('לעבור עליו בשתיים') ועונש אחד אינו פוטר את העונש השני.

אם כן, לפי הרמב"ם 'חמישה תשלומים' אינם מוגדרים כ'דין תשלומים', באשר פשוטו של מקרא מגדיר את המהות של התשלום שהוא 'ממש', עם כל המשתמע ממנו גם במישור ההלכתי.

י. 'עין תחת עין' בתורת בריסק

בחידושי ר' חיים מברסק ניתן לראות שהלך בדרך זו. הגר"ח עומד על ההבדל בין תשלומי חבלת אדם לתשלומי נזק, וזאת על מנת ליישב את דברי הרמב"ם אשר סותר עצמו לכאורה בשתי הלכות. מחד, קיימא לן שעל הקרקעות והעבדים אין נשבעין מהתורה, אף לא במודה במקצת. ועל כן מסיק הרמב"ם בהלכות טוען ונטען (פרק ה' הלכה ב'):

וכן החופר בשדה חבירו בורות שיחין ומערות והפסידה, והרי הוא חייב לשלם, בין שטענו שחפר והוא אומר לא חפרתי, או שטענו שחפר שתי מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחת, או שהיה שם עד אחד שחפר והוא אומר לא חפרתי כלום, הרי זה נשבע הסת על הכל.

דהיינו, אין שבועת מודה במקצת מהתורה בקרקעות, אלא רק שבועת היסת מדרבנן.⁶

⁶ ועיין שם שהשיג עליו הראב"ד:

וכן החופר בשדה וכו' עד הרי זה נשבע היסת על הכל - אמר אברהם, נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות אבל אם תבעו לשלם פחתו ה"ה כשאר תביעת ממון וכמי שאמר לו חבלת בי שתיים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת.

וקשה, שהרמב"ם עצמו כתב לגבי תשלום נזקי חבלת אדם שכן נשבעין מהתורה, ואלו דבריו בהלכות נערה בתולה (פרק ב' הלכה ג):

אמרה לו אנסת אותי, והוא אומר, לא כי אלא פיתיתי, הרי זה נשבע שבועת התורה על דמי הצער, ומשלם בושט ופגם, שהרי הודה במקצת הטענה, כמו שיתבאר במקומו.

שאלה זו הביאה את הגר"ח לחלק בין תשלום חבלות לשאר תשלומי נזקים, וזה לשונו (שם):

חלוק דין חבלות משאר נזקי ממון, דבשאר נזקי ממון עיקר חיובו הוא הממון עצמו שהפסידו, ומחמת חיוב זה הוא שמתחייב בהתשלומין, שהם חליפי ממון שהפסיד, דאם לא היה מתחייב בעיקר הממון שהפסיד, לא הוה חייל עליה גם חיוב תשלומין, משא"כ בחבלות, התחלת חיובו הוא בהתשלומין עצמם, דחייבתו התורה מחמת שיווי הנזק מגזירת הכתוב דחבלות, וכחיובא דצער ובושת כן גם חיובא דנזק דחיוב התשלומין הוא התחלת חיובו [...]

ואשר על כן לענין הדין דדמי קרקע דדעת הרמב"ם דדינן כקרקע דאין נשבעין עליהן, חלוק דמי קרקע מדין חבלות, דבקרקע דחיובו בא מחמת עצם הממון שהפסידו, על כן התשלומין שהן חליפי עצם הקרקע שהזיק ג"כ דינם כקרקע ואין נשבעין עליהן, וכמו שכתבנו למעלה דכיון דבעיקר החיוב לא חלה עליו שבועה ממילא מיפטר, משא"כ בחבלות, דהתחלת חיובו הם התשלומין גם בלא חיוב עצם הממון שהפסיד, וכמו שכתבנו דשזה חיובא דנזק לחיובא דצער ובושת, ונמצא דגוף החבלה לא חשיבא רק כדבר המביאנו לידי חיוב תשלומין, ובכה"ג לא מהניא מה דליכא חיוב שבועה על עצם הממון שהפסידו [...]

ועל פי יסוד זה – שתשלומי חבלה הוא מגזה"כ ותחילת חיובו הן התשלומים – מיישב הגר"ח את פסק הרמב"ם לגבי 'אנסת אותי והוא אומר לא כי אלא פתיתי' דנשבע שבועת התורה משום מודה במקצת – שחבלות שונה משאר תשלומי נזקים, כיון שהתשלום איננו על חסרון הגוף (- הפטור מן השבועה), אלא הוא חיוב חדש מגזרת הכתוב.

הן אמת, שהיה ניתן להבין חילוק למדני זה אף בלא הזדקקות ליסוד הגדול שאמרנו ש'עין תחת עין' הוא ממון בתורת כופר העין, אלא שמרן הגרי"ז הלוי, בנו של מרן הגר"ח, קישר זאת במכתבו, וזה לשונו (מכתבים עמ' 160):

"אבל בתשלומי חבלות שאין עיקר חיובו כלל משום הפסד ודדא דממונא ורק דגזה"כ הוא לשלם כפי שיווי הנזק [עיי' במש"כ אאמו"ר זצ"ל בספרו בהל' טו"נ יעו"ש] והוא כעין תשלומי כופר שצריך לשלם לו דמי העין שהזיקו, א"כ כל עיקרו הוא רק שומא בעלמא כמה הוא דמי העין האמור בקרא דעין תחת עין, אבל לא שייך כלל למידן ב' תרי אנפי בהפסדו כיון דלאו ההפסד הוא המחייבו, ובודאי דעיקר חיובו הוא דמי עין כדכתיב בקרא עין תחת עין, ולא שייך בזה הדין דשמין אותה ע"ג שדה אחר".

אם היה לנו מקום לתהות על כוונתו של הגר"ח, הרי שהגרי"ז מדייק אותנו לכוונת דבריו!

ואם לא די לנו במרנן הגר"ח והגרי"ז, הרי שחתן הגרי"ז (דור שלישי) הגר"י שיף פירש אף הוא יסוד זה, וז"ל:⁷

אלא היינו טעמא מפני שאין עיקר חיוב חובל מדין היזק והפסד ממון הנחבל כמו שהוא בשאר אדם המזיק כמו שנאמר "ומכה בהמה ישלמנה", אלא עיקר חיובו הוא עונש על שחבל באדם, וזה לשון הרמב"ם [...] אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נזקו [...] לחסרון אברים או לחבלות יש כופר עכ"ל הרי שהיה ראוי לחבול בו ולחסרו אבר כמו שחבל בחבירו וכמו שנאמר עין תחת עין אלא שמשלם כופר והרי הוא במקום עין תחת עין ממש [...] ועיין מ"ש בחדושי מרן רי"ז הלוי במכתבו, וא"כ התשלומין האלו הוי עונש כמו שאם היה הדין עין תחת עין ממש... [הקטע השלם מופיע בהערה⁸]

יא. נפקא מינות נוספות מתורת בריסק

יסוד זה מוכר במשפחת בריסק לענפיה, בשם הסבא הגדול ר' חיים. כך פתח הגרי"ד סולוביצ'יק מבוססות את שיעוריו בפרק 'החובל' [ראה רשימת שיעורים בב"ק פג, ב], בחקירה בדין תשלומי חבלה אם חלין הם בתורת עונש או בתורת ממון בעלמא.

ואחר רצף ראיות מהתלמוד ומהראשונים⁹ העלה כי הוא עונש וכופר תחת החבלה. כן הביא את חידושו הנודע של הגר"ח המובא לעיל [מהלכות טוען ונטען], המחלק בין תשלומי חבלה לשאר תשלומי ממון, וגם הביא בשמו הרחבה נוספת, לסייג הלכה דמטו משמיה דרש"י, שקטן שהזיק חייב לשלם משיגדיל¹⁰, ובא ר' חיים והגביל דיוק זה בדברי רש"י, דכל זה הוא רק בנזקי ממון, אבל בנזקי חבלה – כשחבל קטן בילדותו – מודה רש"י שפטור אף משיגדיל, שהרי תשלומי חבלה עונש הם ולא תשלומי הנזק, וקטן פטור מן העונשים.

⁷ הרב יעקב שיף, 'חיובא דנזק וכו' פ', מאסף תורני ישרון כרך י"ד.

⁸ אלא היינו טעמא מפני שאין עיקר חיוב חובל מדין היזק והפסד ממון הנחבל כמו שהוא בשאר אדם המזיק כמו שנאמר "ומכה בהמה ישלמנה", אלא עיקר חיובו הוא עונש על שחבל באדם, וזה לשון הרמב"ם פ"א מהל' חובל ומזיק ה"ג זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך משלם נזקו והרי הוא אומר ולא תקחו כופר לנפש רוצח לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרון אברים או לחבלות יש כופר עכ"ל הרי שהיה ראוי לחבול בו ולחסרו אבר כמו שחבל בחבירו וכמו שנאמר עין תחת עין אלא שמשלם כופר והרי הוא במקום עין תחת עין ממש [ור"א ס"ל בב"ק דף פ"ד ע"א שאין שמין אותו בנזק אלא במזיק] ועיין מ"ש בחדושי מרן רי"ז הלוי במכתבו, וא"כ התשלומין האלו הוי עונש כמו שאם היה הדין עין תחת עין ממש, וכיון דעיקרו הוא עונש זהו מה דמשוי ליה קנס, וז"ל רש"י ביבמות דף כ"ה ע"ב ד"ה ואין אדם משים כו' והא דקיי"ל הודאת פיו כמאה עדים דמי הנ"מ לממונא אבל לקנסא ולעונש מלקות וליפסל לא עכ"ל. ועיין בתוס' זבחים דף ע"א בד"ה ע"פ ע"א, שהביאו שפירש רש"י במכות דאין אדם נהרג ע"פ עצמו מטעם קנס עכ"ל, הרי דעונש הגוף נמי בכלל מודה בקנס וס"ל להרמב"ם דה"ה עונש ממון... עיין שם עוד.

⁹ עיי"ש בכל המקורות שהביא ותמצא נחת. חלק מהראיות ומהנפק"מ מובאים כאן במאמר.

¹⁰ רש"י בהגוזל עצים (צח, ב): "כפייה רפרם לרב אשי - ששרף שטר חבירו בילדותו ואגבי מיניה גוביינא מעלייתא".

אף ר' יחזקאל אברמסקי תלמיד הגר"ח, הלך בדרך זו, ובפירושו לתוספתא [בב"ק ט, י] הסביר לפי זה הלכה נוספת ברמב"ם שיש דמי חבלה אף אם לא פחת מדמי הניזק. וזה לשונו ב'חידושים' על התוספתא:

[...] הנחה זו מסבירה את דעת הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק (פ"ב ה"ו) "אפילו חסרו כשערה מעור בשרו חייב בחמשה דברים. שהעור אינו חוזר אלא צלקת. לפיכך החובל בחבירו וקרע העור והוציא ממנו דם חייב בחמשה דברים". הרי משמע שיש חיוב ה' דברים שבכללם אתה מוצא את הנזק אפילו היכא שלא אפחתיה מכספיה (עיי"ש בלחם משנה), וחזר וכתב הכי שנית (שם פ"ד הי"ד) "וכן נזק שאינה פוחתת מכספה שלה". שבהאמור (בראש הלכות חובל ומזיק) שחיוב חבלה בעיקרו הוא לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, לפיכך משלם נזקו משום שיש כופר לחסרון אברים, ותחת זה שיש לחבול בו כאשר עשה ברעהו, מובן שפיר הא שתשלומי נזק איתנייהו היכא שחבל בו ונשאר בבשרו צלקת אע"פ שלא אפחתיה מכספיה. שכיון שישנו בעיקר החיוב של חבלה, היינו שהיה נחבל עד כדי שיהיה נעשה בבשרו צלקת וכאשר עשה הוא בחברו כן יעשה בו, ממילא ישנו בתשלום כופר תמורת החבלה שיש לחבול בו. [...]

ולסיום, כך גם טבע בעל ספר החינוך מטבע לשון חדש בדיני חובל, הקשור לא בדיני ממונות אלא בדיני עונשים, במצוה מ"ט – 'מצוות דיני קנסות', וזה לשונו:

שנעטינו בדין חובל בחברו לענשו כמו שכתוב בתורה בפרשת 'וכי יריבון אנשים', וזה נקרא דיני קנסות [...] ירצה לומר שילקח מממונו מה שיערהו בכדי מה שצער הוא את חברו, כמו שבאה הקבלה בו. ואפילו לא הכהו אלא שביישו בלבד, יצעררוהו בית דין בממונו שישלם למתבייש כפי השיעור ההוא [...] ונוהגת מצוה זו, שאנו חייבין לדרן ולענוש החובל [...]

יב. משמעות נוספת ל'ממש' במישור ההלכתי – שיטת רבי אליעזר

לפי הדברים הנאמרים, מובנת טוב יותר שיטת רבי אליעזר המובאת בפרק החובל (ב"ק פד, א): רבי אליעזר אומר 'עין תחת עין' ממש. ממש סלקא דעתך? רבי אליעזר לית ליה ככל הני תנאי?!

אמר רבה לומר שאין שמין אותו כעבד. א"ל אביי אלא כמאן? כבן חורין. בן חורין מי אית ליה דמי?

אלא אמר רב אשי לומר שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק.

[רש"י: אלא במזיק - עינו של מזיק שיימינן כמה הוא שזה לימכר עכשיו וכמה הוא יפה בלא עין והיינו ממש דקאמר עינו של מזיק נישומה תחת עינו של ניזק.]

לית מאן דפליג שביצוע העונש הוא במישור הממוני, מעולם לא עלה על דעת אף אחד לבצע אחרת. אולם רבי אליעזר, הלא הוא מבית מדרשו של שמאי הזקן, סולל את הדרך לשיטת הספורנו של מידה כנגד מידה שהוא הדין הגמור. ומי ידרוש דין גמור אם לא בית מדרשו של שמאי הזקן! אם אמנם הדין הגמור הוא מידה כנגד מידה, הרי התשלום צריך להיות תמורת העין של המזיק שהיה מן הדין להוציא אותה ובסופו של דבר אין מוציאים אותה, ולא לפי ערכה של עין הניזק שהוצאה. זהו אפוא מעין 'כופר' דמי עין המזיק, ולא 'תשלום' תמורת עין הניזק.

נספח:

ליקוט מראשי ישיבות בסוגיא זו

א. הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

ב. הגאון רבי צבי קושלבסקי שליט"א.

ג. הגאון רבי יונתן דוד דיויד שליט"א



הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל *

כולנו יודעים איך התורה שבעל פה מפרשת את הפסוק:

"עין תחת עין, שן תחת שן, יד תחת יד, רגל תחת רגל, כִּוְיָה תחת כִּוְיָה, פֶּצַע תחת פֶּצַע, חִבּוּרָה תחת חִבּוּרָה"

ואנו יודעים שהתורה שבעל פה פירשה שהמזיק את חברו צריך לשלם כסף, הפסוק אינו מתפרש 'ממש' כי אם 'ממון'.

ובגמרא בבא קמא ישנם הוכחות רבות ש'עין תחת עין' איננה במובן 'ממש' אלא לתשלום ממון. והרמב"ם מסווג הלכה זו תחת הכותרת "פירושים המקובלים למשה רבינו" ועל פירוש זה אין זכות לשום אדם לחלוק. בגמרא ישנם הרבה חילוקי דעות, אבל על פירושים המקובלים ממה רבינו אי אפשר לחלוק. מי שחולק על פירוש זה הוא אפיקורוס, צדוקי!

למשל הפירוש של "פרי עץ הדר" שזה אתרוג, או של "טוטפות בין עיניך" משמעותה בגובה המצח ולא בין העיניים, או "לאות על ידיך" בגובה היד ולא בכף היד, זה מה שהרמב"ם מכנה פירושים המקובלים ממה רבינו.

ובמשנה תורה הוא כותב (חובל ומזיק א, ו): "ואע"פ שדברים אלו נראים מענין תורה שבכתב וכולן מפורשין הן מפי משה רבינו מהר סיני. כולן הלכה למשה הן בידינו וכזה ראו אבותינו

* נכתב ונערך על ידי עורך המדור. תרגום חופשי מתוך שיעור בידי שמש הרב בבוסטון שבט תשי"ז ונתפרסמה הקלטתו ברבים. כדאי גם לעיין בדבריו של הרב צבי שכטר שסיכם חלק מהנקודות בספרו 'מפני הרב', עמודים 379-380, וב'דברי הרב', עמוד 101, גם הוסיף כמה הערות שלא הובאו כאן. כמו כן, הרחיב הרב בעיון הסוגיות בשיעוריו על מסכת בבא קמא, ראה רשימת שיעורים בב"ק פג, ב.

דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה רבינו ועד עכשיו.

זאת אומרת שאף אחד לא יכול לפרש עין תחת עין באופן מילולי!

אבל, אם כן השאלה מתבקשת – למה ניסחה התורה בצורה מוזרה 'עין תחת עין'? לתת פתחון פה לטענת המינים ולתת נשק בידי שונאי ישראל לתקוף את ישראל, כמו שאמרו באו"ם שישראל מתנהלת בברוטליות לפי עיקרון 'עין תחת עין' במאבק בין ישראל למצרים?

ריבונו של עולם! אם הפירוש של עין תחת עין שצריכים לשלם כסף אז שיכתוב "כסף תחת עין כסף תחת שן, כסף תחת יד כסף תחת רגל" וכן הלאה. זה היה פוטר אותנו מכל המחלוקות מכל מבקרי המקרא ומכל שונאי ישראל.

למה התורה השתמשה בצורה עין תחת עין והשאירה לתורה שבעל פה לפרש שהכוונה לכסף? אנו סבורים שהתירוף פשוט מאוד, ומי שיש לו מח בקודקודו יבין זאת.

לו התורה היתה, חס ושלום, כותבת 'כסף תחת עין, כסף תחת שן' – היה בזה החילול הכי גרוע לכבוד האדם. כי אם כך, היה משתמע שאברי האדם – עיניים, ידיים, רגליים, וכל החושים שמגדירים אדם שבלעדיהם אין הוא נחשב לאדם. שלכוחותיו השונים – ראייה, שמיעה, מישוש יש ערך כלכלי, כמו שהיטלר וסטלין (ימ"ש) טענו, ושאפשר לקבוע שער חליפין, ואם יש איזה עשיר, והוא רוצה, הוא יוכל להרשות לעצמו את הלוקסוס להוציא למישהו את עינו או להשאיר אותו עם חמישה שיניים או להזיק לו את היד, ולטעון להגנתו שהוא לא עושה דבר רע הרי התורה כתבה כסף תחת עין, אני משלם לנפגע את עלות הנזק!

פסק כזה היה עומד בסתירה מול מושגי התורה לגבי כבודו וחיבתו של אדם עם אבריו, עם כוחות נפשו ועם חושיו, אדם שנברא בצלם אלוהים.

בפסוק עין תחת עין התורה רצתה להביע את הרעיון שכשאדם מתרגז, בזדון או שחושק בנקמה או מפני זדון ורוע לב, הוא פוגע במישהו ועושה אותו בעל מום ולוקח ממנו את כח הראיה, או לוקח לו את כח השמיעה או קוצץ לו את היד, התשובה ההולמת היתה לעשות אותו דבר לפוגע!

כי באמת מגיע לו לאבד עין, לאבד שן יד ורגל!

מפני שזה פשע עלוב, לגרום למישהו להיות עיוור ומידת הדין דורשת שהוא ישלם את הנזק במלואו,

תשלום שווה ערך לנזק היה להוציא לו עין או לקצוץ לו את ידו של האדם המנובל הזה, כי באמת לעוור אדם או לעשותו בעל מום הוא מעשה זדוני יותר מלרצוח אותו

זה הוא החוק של 'דינא תקיפא'!

דינא תקיפא מוצא ביטוי בנוסח של התורה שבכתב,

אבל כאן נכנסת המידה של 'המתקת הדין'. מה הכוונה המתקת הדין – של דינא רפיא?



היא אומרת, שבאמת מגיע לו אותו עונש ואינני חולקת על מידת הדין, דינא תקיפא, היא אומרת באמת מגיע לפוגע לאבד כח הראיה בדיוק כמו שעשה לחבירו, אבל אינני יכולה להתנהג כך, זה נורא מדי לבית הדין, לדיין, לנהוג על פי דינא תקיפא. בן אדם איננו מספיק גדול, זהו תפקיד של רבונו של עולם, אין לאדם את הזכות המוסרית ליישם דינא תקיפא כה מבעית!



הגאון רבי צבי קושלבסקי שליט"א *

ובסיום הפרק הוא כותב (המהר"ל) וז"ל: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא מדרש חכמים, הם דברים היוצאים מן עומק הכתוב אבל פשוטו קיים עומד, שכן אמרו בפרק ב' דיבמות אין מקרא יוצא מדי פשוטו, הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל אבל הוא נשאר והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה, לאילן אשר שרשו עומד בארץ וכו', וכן הפשט הוא שורש הכתוב ומתפשט אח"כ לכמה דברים", עכ"ל.

וכמה מתאימה הדוגמא שהביא המחבר ליסוד זה מהפסוק "לא יומתו אבות על בנים" שדרשו אותו חז"ל לפסול את האב להעיד על בנו, כי משם יש להוכיח בעליל שלא התכוונו החכמים לעקור את פירוש הפסוק מפשוטו, שהרי בספר מלכים (ב, יד, ו) כתוב "ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה לא יומתו אבות על בנים", הרי מפורש באר היטב בדברי הנביא שפשטו של מקרא נשאר, כלומר שלא ייענשו בנים בשביל חטא אבותם, והסתמכו על פשוטו של פסוק זה לנהוג כך הלכה למעשה. אולם מכח שאלת הגמרא שהפסוק בעצם מיותר כי אותו רעיון כבר נלמד מן הפסוק "איש בחטאו ימות", מזה הוכיחו שיש עוד פירוש בפסוק שלא ישתמשו בעדות האב להעניש את הבן, משום כך לא כתבה התורה שלא יומתו אבות על עדות בנים, כי הפשט הוא באמת שלא יומתו בנים בחטא אבותיהם, אבל כלול בזה גם דברי יותר עמוק שאב לא יגרום עונש לבן בסיבת עדות אבותיו, והכל משורש אחד, שאין ראוי שיגרום האב להעניש בן אפילו במקרה שמגיע לו העונש על המעשה שעשה.

דוגמא נוספת שבעמם אין מקרא מידי רוח הפשט הוא הפסוק "עין תחת עין", שכידוע הגמרא (ריש החובל ב"ק פג, ב) מכריחה שכוונת הפסוק שישלם ממון. ואע"פ שנראה כאילו הפירוש של חז"ל נוגד באופן מוחלט את פשוטו של מקרא, האמת היא שעדיין הרוח של הפשט קיימת, כי כוונת התורה היא להבחין בין תשלום כנגד חבלות הגוף לבין תשלום כנגד היזק

* הקטע דלהלן הוא ציטוט מהקדמת הגאון רבי צבי קושלבסקי שליט"א לספר 'תורת חז"ל תורה מן השמים' – מבוא לתושבע"פ. (הוצאת מוסד הרב קוק). מודפס כאן ללא בקשת רשותו.

ממון חבירו, שהרי שייך למלאות חסרון ממון של חבירו בתשלום כספי ואילו תשלום כספי בשום אופן לא ימלא חסרון גופו של חבירו ומן הראוי שבי"ד יוציאו עינו של החובל, אלא שהוחלף עונש זה בתשלומים של ממון בתורת פדיון וכופר בעד עינו של החובל בעצמו (והמעין במורה נבוכים ובספר חידושי ר' חיים הלוי הלכות טוען ונטען הל' ב' יווכח שיש בזה גם השלכות הלכתיות).

נמצא שגם המשמעות המילולית של "עין תחת עין" יש בה מרוח האמת, שהתורה השתמשה בסגנון זה כדי להדגיש את חומרת של הפגיעה בגופו של אדם, שמן הראוי היה שיוציאו את עינו אבל הקילה עליו שישלם במקום זה ממון.



הגאון רבי יונתן דוד דיויד שליט"א *

[א]

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם".

וברש"י: **"אשר תשים לפניהם"**. אמר לו הקב"ה למשה לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק וההלכה ב' או ג' פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך נאמר **"אשר תשים לפניהם"** כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם.

ואח"כ: **"לפניהם"**. ולא לפני עובדי אלילים ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנין אותו כדיני ישראל, אל תביאהו בערכאות שלהם, שהמביא דיני ישראל לפני ארמים, מחלל את השם ומיקר שם האלילים להשביחם, שנאמר **"כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים"** כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם.

* קטע מתוך הועד – השיעור בפרשת שבוע, פרשת משפטים, ה'תשפ"ב. נכתב ע"י אחד השומעים וכפי הבנתו וללא ידיעתו של הרב. אינו מוגה כלל, ולא נתפרסם ברשות ראש הישיבה. טיוטת השיעור השלם נשלחה אל המערכת, וחלקים ממנה הועתקו לכאן על ידי עורך המדור.

כמבוא לדברי הג"ר יונתן דיויד שליט"א אלו, שלח לנו כותב השיעור וזה לשונו: "אקדים ואוסיף כי דברים אלו שמענו פעמים רבות מפי רבינו שליט"א [ולדוגמא מאמר שבועות ה'תשפ"ב], דכל הפרד"ס, ומ"ט פנים וע' פנים לתורה, כולם אינם אלא תורה אחת אלוקית, תורת חיים המחוברת לשורשה העליון בלא שום קטיעה, תורה תמימה שהיא אחת כמו שה' אחד, אלא שהיא משתלשלת והולכת (ובזה ביאר את ענין הורדת השמים וקריעת הרקיעים במעמד הר סיני, להראות שהתורה אחת בכל העולמות אלא שמשלשלת למטה), ובכל פעם מעמיקים יותר ומגלים עוד מעמקי מעמקים, אבל ח"ו מלומר שיש סתירה בין החלקים השונים. בנותן טעם לציין לדברי רבינו ראש הישיבה רבי יצחק הוטנר זצוק"ל, בספר 'פחד יצחק' - פסח, מאמר נב, והרצאה להחכים ייקחם משם. ע"כ.

[ב]

ובתחילה כתב רש"י: "ואלה המשפטים. כל מקום שנאמר 'אלה' פסל את הראשונים, 'ואלה' מוסיף על הראשונים מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני".

כתב מהר"ל ב'גור אריה': "ונראה לומר דכך פירושו, דודאי אף על גב שכל המצות נאמרו מסיני, יש מצות שהם עיקר יותר מסיני, לפי שהם מצות חשובות, וירד הקב"ה בשבילם על הר סיני לאותם דוקא שנאמרו בפירוש כאשר הם כתובים, וכל שאר המצות נאמרו עמהם מסיני, וזה בשביל כי "תורת ה' תמימה" אין מצותיה מחולקות, ולפיכך נאמרו כולם מהר סיני. ומכל מקום יש חילוק בין המצות; כי עשרת הדברות נאמרו מסיני בשביל עצמם, ואילו שאר המצות נאמרו מסיני מפני שהשם יתברך נתן התורה בשלימות בסיני. ותדע, שאמרו (סוטה לז ע"ב) התורה נתנה כללותיה ופרטותיה מסיני, חזרו ונשנו באוהל מועד, וחזרו ונשנו בערבות מואב, והשתא קשה למה באלו מצות דוקא נכתב שנאמרו באוהל מועד, כגון מצות הקרבנות, על כרחך כמו שאמרנו, אף על גב שכל המצות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד, לא נשנו כולם רק בשביל איזה מצות ששייכים דוקא באוהל מועד, כמו מצות קרבנות ששייכים אל אוהל מועד, ועל ידי אותן מצות נאמרה כל התורה באוהל מועד, לפי שהתורה היא אחת, אין לומר שיהיו קצת מצות נאמרו במקום זה ומקצתן במקום אחר, ולפיכך נאמרו כולן שם, אבל לא נאמרו רק ברמז. ועוד, הא דאמר 'מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני', כלומר כמו הראשונים שנאמרו בסיני, ולישראל נאמרו עשרת הדיברות מסיני - אף אלו כך, וכל שאר מצות - למשה נאמרו מסיני, ולא לישראל, עד אוהל מועד, או עד ערבות מואב עכ"ל.

[ג]

מעתה יש לן להתבונן, דבשלמא פרשת יתרו העוסקת במה שהיה בסיני היינו מתן תורה וכל הנלווה עליו. אך לא נתבאר מפני מה פרשת 'ואלה המשפטים' שייכת במסוים לסיני. נביא דברי הגר"א בפרשתן (אדרת אליהו, שמות כא, ו): "או אל המזוזה. פשטא דקרא גם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא. וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדולת תורתנו שבע"פ שהיא הל"מ, והיא "מתהפכת כחומר חותם" ... ע"כ צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם וכן במרצע..."

"מתהפך כחומר חותם". חותם יש בו דבר מפליא, שעל החותם עצמו הרי כל האותיות והצורות נמצאות בצורה הפוכה, וכשחותמים על נייר וכדו' הכל נהפך ויש צורה ישרה.

כיו"ב כתב הגר"א, שבתורה שבכתב נאמרו הדברים בצורה מסוימת, ולדוג' "יד תחת יד" שהפשט הוא שהעוקר לחברו את ידו דינו שיעקרו את ידו, וכשהדברים מתקבלים אצלנו אזי הם מקבלים צורה שונה, שדרשו חז"ל שאין עוקרים את ידו ממש אלא משלם ממון. וזה דומיא דחותם המתהפך, שאין כאן ב' דברים שאינם קשורים זל"ז, אלא דברי חז"ל הם הצורה איך שפשט התורה שבכתב מתקבל למטה. כביכול על החותם כתוב "עין תחת עין" - ממש, וכשנחתם כתוב "עין תחת עין" - ממון, היינו שהתורה שבע"פ מגלה שכך הוא קיום הפשט. לא חלילה שהתורה לא התכוונה ל"יד תחת יד", אלא כדברי הרמב"ם (פ"א מהל' חובל ומזיק ה"ג) שע"י תשלום הממון אזי נחשב כאילו עקרו את ידו ממש, כפשט התורה שבכתב.

[ד]

ובסוף הפרשה: "ויקח משה חצי הדם וישם באגנת וחצי הדם זרק על המזבח... ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה".

וכתב רש"י: "ויקח משה חצי הדם. מי חלקו מלאך בא וחלקו".

והנה בכל שיעורי תורה קיי"ל "משערים כפי דעתו של רואה" ואי"צ שיבוא מלאך ויכוון לחצי בדיוק, וכאן נזקק משה למלאך שיחלק את הדם.

תוכן הדבר כי הדם נזרק חציו על מזבח ה' וחציו על העם, ובכך נכרתה הברית בין הקב"ה לבין ישראל, וזו ברית התורה. ותורה זו היא "תורת ה' תמימה", תורה שיש בה שני חלקים. התורה שנמצאת למעלה ובה כתוב "עין תחת עין" וכפי הפשט שמוציאים את העין ממש, חותם. ויש את החלק שנמצא למטה, הנחתם, ובו כתוב "עין תחת עין" – ממון. ואי"ז מחלוקת אלא שני חלקים לאותו הדבר.

וכל זה הוא לאפוקי מהכופרים הצדוקים שאין להם תורה שבע"פ, אלא רק מה שכתוב. א"כ אין כאן ציור של שמים וארץ מחוברים. אבל התורה הקדושה "תורת ה' תמימה", והשלמות של התורה היא משני חצאים למעלה ולמטה, ואיך שאותו עניין הכתוב למעלה באופן אחד מתקיים בארץ באופן אחר. וע"ז הייתה כריתת הברית.

[ה]

התורה נתנה בשני לוחות. לוח אחד למצוות שבין אדם למקום, ולוח שני למצוות שבין אדם לחבירו. ויחד הם 'לוחות הברית'. כי הברית עניינה בחיבור עליון ותחתון, שמים וארץ, תורה שבכתב ותורה שבע"פ, בין אדם למקום ובין אדם לחבירו.

הכופרים אומרים שאין חיבור לתורה עם מה שהתחתון חושב, רק השמים חושבים. אבל באמת התורה הק' נתנה לתקן ולהשלים את האדם, לקחת את שכל האדם ולצרפו אל שלמות תורתנו הק'. ומפני כך התורה בנויה מב' חלקים, תושב"כ ותושבע"פ, ותורה שבע"פ מתקיימת ע"י בני אדם, ושני חלקים אלו הם החיבור בין השמים לארץ.

ע"כ, הדם הניתן על המזבח ועל העם לברית התורה, צריך להיות מחולק בשווה. כי יש שיוויון בין החלקים בברית, אי אפשר להיות צדיק בבין אדם למקום ולבטל בין אדם לחבירו וכן להיפך, אי אפשר להאמין רק בתורה שבכתב ולא בתורה שבע"פ או להיפך. מי שכוּפֵּר בחלק אחד כופר בכל התורה.

[ו]

השבוע חל יום פטירתו של רבי ישראל סלנט'ר זצ"ל, ואמר א' מתלמידיו שתמיד יוצא היארצייט בשבוע של פר' משפטים כי ר' ישראל העמיד את העסק בבין אדם לחבירו. אמנם למדנו שלא שבא ר' ישראל להדגיש את בין אדם לחבירו שזה עיקר, אלא שבא להשוות שבין אדם לחבירו שווה לבין אדם למקום, ושניהם שווים יחד.

[ז]

זה המהלך של פר' ואלה המשפטים. וזה העניין בתורתנו הק' שההלכה עוקרת את המקרא, כי הפשט הוא בתורה שבכתב, וכך התורה נראית למעלה, עין תחת עין ממש, ואח"כ התורה מתבטאת למטה בתורה שבע"פ, עין תחת עין ממון, וזה כאילו הוציאו לו את העין כמו שכתב הרמב"ם. וזו השלימות, וזו הברית.

וא"כ, זהו הייחוס המסוים בין פרשת 'ואלה המשפטים' ל'סיני'. כי סיני הוא מקום החיבור בין נותן התורה למקבלי התורה, וכך עניין פרשה הזו שהמשפטים נתנו לחבר ולהשוות בין השמים לארץ ובין נותן התורה למקבליה. וזה עניין הברית, וכמו בסוף הפרשה שמשו לוקח חצי הדם וגו' להראות שיש חיבור בין השמים והארץ בכל מצווה שאנחנו עושים. וכך עשה הגרי"ס שלא עשה תורה של בין אדם לחבירו אלא השווה אותה, כמו הנחת תפילין.

[ח]

בסוף פרשת יתרו נאמר: "ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו", וברש"י: "אשר לא תגלה ערותך. שעל ידי המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך, אף על פי שאינו גילוי ערוה ממש, שהרי כתוב "ועשה להם מכנסי בד", מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגילוי ערוה הוא, ואתה נוהג במ מנהג בזיון. והרי דברים קל וחומר, ומה אבנים הללו שאין בהן דעת להקפיד על בזיונו, אמרה תורה הואיל ויש בהן צורך לא תנהג בהן מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו, על אחת כמה וכמה".

מורגשת בכאן התימה בדברי רש"י הקדושים, על מה ראה לנכון להביא כאן דברי מוסר.

אבל באמת כל עניין מתן תורה שה' ירד על הר סיני היה לחבר עליון ותחתון, והשוואת שמים וארץ, ולכן סיום הפרשה של מתן תורה בסיני הוא בציווי שלא לנהוג באחרים מנהג בזיון. העיקר כאן זו ההשוואה בין הבין אדם לחבירו לבין אדם למקום. הכל אחד, כי כל התורה זה חיבור שני לוחות.

זו ההדגשה ברש"י "חברך שהוא בדמות יוצרך", צלם אלוקים, האדם הוא תחתון אבל יש בו צלם של העליון, חיבור עליונים ותחתונים.

וכ"ז הוא היפך הצדוקים והכופרים בתורה שבע"פ שאמרו שאין תורה למטה, אין תורה שבע"פ והולכים רק לפי הכתב, ועין תחת עין ממש.

[ט]

וזה מה שנאמר על מתן תורה: "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש" (דברים ה, ד).

בגמ' ביומא (נג:): "אמר רבי אלכסנדר אמר רבי יהושע בן לוי המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום... תניא נמי הכי המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום ואם לא עשה כן ראוי לו שלא התפלל ומשום שמעיה אמרו שנותן שלום לימין ואחר כך לשמאל שנאמר מימינו אש דת למו... אביי דיהיב שלמא לימינא ברישא

א"ל מי סברת לימין דידך לשמאל דידך קא אמינא דהוי ימינו של הקב"ה". מתחיל בשמאלו היינו ימין השכנגדו כי עומד מול השכינה פנים בפנים.

כך בשמו"ע האדם עומד מול השכינה, זה מול זה פנים בפנים, וכן הוא בכל הדברים הללו, התורה, ומתן תורה, וכן בחצי על המזבח וחצי על העם, וההדגשה של בין אדם לחבירו וההשוואה לבין אדם למקום, שהאדם ירגיש שזה לא סתם חיוב לחבירו אלא ע"ז הברית של עיקר השלימות של התורה והצורת אדם זה בשלמות הזו, נגד כל הכופרים והצדוקים שאמרו שאין תורה שבע"פ. פנים בפנים דיבר ה' עמכם. ה' אמר עין תחת עין ולמעלה זה ממש ולמטה זה ממון, מתהפך כחומר חותם, כמו החותם שנראה כך ונחתם להיפך למטה, כך התורה באה מלמעלה מהקב"ה באופן אחד ולמטה זה מתקבל באופן הפוך, וכך היא שלמות התורה.

ובשל כך דווקא בכאן יש לימוד שאלו נאמרו מסיני כי זה שלמות אחת של לוחות הברית. כי ברית מורכבת משני חלקים שווים כמו הציור של הדם אצל משה.

[י]

וזה הציווי למשה שישים את התורה לפניהם כשולחן ערוך. בגמ' בעירובין (נד:): "ר"ע אומר... ומניין עד שתהא סדורה בפיהם שנאמר שימה בפיהם, ומניין שחייב להראות לו פנים שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". לא מספיק ה"סדורה בפיהם", שידעו את ההלכות, אלא צריך להראות להם פנים, שידעו את טעמי הדברים (יעוי' רש"י שם), כי איך שהתורה מתקבלת אצל המקבלים הוא חלק מהתורה ממש.

[יא]

כתוב בתהילים (קמז, כ): "לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום". וקשה דהעכו"ם ג"כ מצווים על 'דינים' כחלק מהז' מצוות בני נח שלהם, ומהו "משפטים בל ידעום". ובתשו' רמ"א (י') שהם מצווים על אותם דינים כמו ה'חושן משפט' שלנו.

אבל העניין שלא נאמר "משפטים בל הודיעם" אלא "בל ידעום", כי הוא הודיעם כדי שיוכלו לקיים הז' מצוות בני נח שלהם, אבל עדיין בל ידעום את שרשי הדברים וטעמי הדבר, אין לגוי את כח הסברה לפשוט ספק או כיוצ"ב, ואם יש לו שאלה אז צריך לשאול לנביא או לישראל, אבל כח תורה שבע"פ שאפשר לדון ולפרש זה אין להם, ומעלה זו נתנה רק לנו. הכח לכוון לעומק רצון נותן התורה הוא רק לישראל.

אשר תשים לפניהם – תראה להם פנים, תלמד אותם פנים בפנים. שידעו איך מה שנראה למעלה עין תחת עין ממש הוא הנראה כאן למטה ממון, וזה אותו דבר. ולגויים אין חלק בזה.

[יב]

וע"ז נאמר "כי לא כצורינו צורם ואויבינו פלילים". אמר גאון קדוש אחד שאם יהיו מאה גויים ויהודי אחד ביניהם מי שהוא מבין יכול לראות שלהם יש א' גוישע פנים וליהודי יש א' יידישע פנים, הצורה שלנו לא כמו הצורה שלהם. המונח בזה שיש ליהודי משהו נוסף רוחני איזה זוהר שאין לגוי.

ולכן אע"פ שיש להם דינים, אסור לתת לפניהם את הדינים שלנו.

ואגב זה דרשו "לפניהם ולא לפני הדיוטות", כי עם הארץ אף שאינו גוי מ"מ הוא תופס רק את הפשט ולא יבין את עומק התורה שנובע מהחיים שיש בה, מהברית עם נותן התורה.

ומי שהוא ממש גוי אפי' אם יעמול ויעבוד בעומק הסוגיא הוא נשאר גוי ויבין את המילים אבל לא את החיות שמונח בזה שמגיע מנותן התורה, ע"י הברית בין הנותן למקבל. ולא יכול לתפוס איך שעין תחת עין למעלה הוא ממש ולמטה הוא ממון, דזה שייך רק לברית התורה שנכרתה עם ישראל.

[יג]

וע"כ מקום כריתת הברית על התורה הוא לאחר פרשת משפטים. דלכא' מה עניין הברית לדינים של מזיק ושומר וכו'. אבל לדברינו זה עניין הברית להעמיד שיתוף כזה בין שמים לארץ, ופרשה זו היא רובה בעניינים שבין אדם לחבירו, ורבה הלכה עוקרת את המקרא, להראות איך שיש דבר שכתוב למעלה באופן אחד ונראה למטה באופן אחר.

ספרים שנתקבלו במערכת

* * * *

קונטרס "לעשות את השבת"

הרב יחיאל משה ורטהיימר שליט"א / ענייני שבת קודש באגדה ומחשבה

אור בהיר מבקיע ועולה לעינינו בקונטרס רב הכמות שבלמעלה מ-100 עמודיו פרוסה מחשבת רעיונה של שבת קודש, הרב יחיאל משה ורטהיימר מפתיע אותנו בכל קנה מידה במקבץ עשיר זה של מאמרי עומק במחשבת השבת, ראשית כל בעצם הטיפול בנושא תדיר כל כך מחד ומאידך כל כך מועט העיסוק במעמקיו. אם בכל החגים שלוש יום קודם לבואו כבר שואלים ודורשים בענייניו, כל שכן בבוא עיצומו של חג. הרי בשבת קודש רוב העיסוק הוא בפרשת השבוע, ותוכן היום של שבת קודש נזנח בצד, בוודאי מבחינת כמות השיח והדיבור בעניינה בהשוואה לשכיחות הופעתה.

אמנם ישנם חיבורים רבים על 'שבת', אולם רוב רובם מתייחדים להלכות שבת ומלאכותיה המרובים הררים התלויים בשערה, הפטור והחייב המותר והאסור, אולם זה שייך למה שאין לעשות בשבת, אבל בנושא מה כן צריך לעשות בשבת, מה התוכן המסויים של מצוות השבת, כיצד מקיימים את "לעשות את השבת", עדיין חסר רב. ומשום מה רק מועטים עוסקים בעושר הגדול של מחשבת השבת וסודותיה.



בפשטות הסיבה לכך היא שמרוב תדירותה של השבת, אין מרגישים את ההתחדשות המופלאה בהופעתה, וממילא אין מתעוררים לחקור במהותה ובתוכנה. ואולי סיבת הדבר היא מרוב עומק המובן ונשגבות קדושתה, התייאשו רבים מלהגיע לחקר עניינה.

חסד גומל עמנו המחבר שמכניס אותנו לענייניה של שבת קודש במהלך מודרג, מהפשט שבפשט עד העומק והסוד. ופורס לפנינו את כל המפה ברעיונה ועומק תורתה של שבת קודש על כל רבדיה מונחת בראש ככל חוצות למי שחפץ לזכות בה.

הולך הוא בעקבות רבו הגר"ל מינצברג זצ"ל בעל ה'בן מלך', וגם בכך ישנה הפתעה כשהוא מוכיח כי גם לאחר הספר עב הכרס 'בן מלך - שבת קודש', שהוא שערכו מפיו על עושר רעיוני ועומק מחשבתו, עדיין נותר שדה רחב להעמיק ולחרוש בהבנת ענייני שבת קודש. בנקודות שה'בן מלך' לא נגע בהם.

כל מאמר בקונטרס מהווה יצירה בפני עצמה, מציב יתדות ומותח מיתריהם על קושיות עצומות ותמיהות בסיסיות, שהקורא לפעמים עמד עליהם לבדו ולא מצא יישוב נכון, או שהוא אכן עומד תמה כיצד לא עמד עליהם. כמו השאלה הבסיסית בפתיחת הקונטרס, האמנם כל עניינה של השבת נועד להוות ציון לכך שה' ברא את העולם, שהמחבר מעלה שורת תמיהות עצומות על כך, בהמשך הוא מיישב את הדברים בהבנה עמוקה והגדרה מחודשת על עצם עניינה של שבת קודש, שעיקר מטרתה של השבת נועדה להוות ציון לקדושת

השי"ת, ואחר כך מסביר שלמרות זאת גם הגישה של השבת כעדות על הבריאה כיצד יש לה מקום בעבודת השבת.

וכך הוא הולך ומעמיד נדבכים איתנים במהלך המאמרים שלפנינו, והכל נעוץ בהבנה מעמיקה של המקראות, וביאור מאמרי חז"ל. ומושגי יסוד בשבת: מנוחה היה חסר, כל מלאכתך עשויה, הקשר בין שבת למשכן, זכור ושמור, ועוד רבים, הכל מתבאר בהבנה בהירה שלב אחר שלב, התחביר שוטף וזורם והקורא מתקשה להתנתק, למרות שהמאמרים מתארכים לפעמים, ישתלם לקורא להתמיד כדי להגיע לפתרון סוד השבת.

המחבר אינו נרתע מלהיכנס לנושאים עמוקים ומורכבים, כמו נשמה יתירה, סוד העונג בשבת, השבת כיום שירה, מאמרים בהם הוא משתפך לעתים בסגנון ספרותי כמתחייב מתוכן הדברים,

ככל שהקונטרס מתקדם ונכנס במאמריו לתוככי העניינים הוא מכביר בהזכרת מאמרי חז"ל וספרי קדמונים שאם ממבט ראשון הם קשי הבנה, הרי כשהכל משתלב במערכת התמונה הגדולה שהקונטרס מציב לעינינו, הכל נעשה הגיוני ומובן מאליו. בהמשך המחבר נכנס גם למושגים מתורת הסוד ומאמרי הזוהר על שבת קודש, כמו ייחודא עילאה וייחודא תתאה, שבת עילאה ושבת תתאה, שבת כ'כלה' ו'מלכתא', 'רעוא דרעוין', ומקרב את הדברים אל השכל, וכיצד הדברים מקבילים למושגי זכור ושמור שהזכירו חז"ל. ובעצם מעניק לנו דוגמא כיצד ניתן לשלב פשט ועומק הפשט עם דרוש וסוד שכל המהלכים הללו מקבילים ואינם אלא רבדים פנימיים של אותם הדברים עצמם. עד שכל הרואה יעיד כי חזה נפלאות, פלאי פלאים מתורת ה'.

לעת עתה הקונטרס הודפס בכמות מצומצמת, ותפוצתו הרחבה היא בעיקר במהדורה דיגיטלית.

ניתן לקבלו אצל המחבר: 053-3106174 או באי-מייל: a0527674671@gmail.com.

* * * *

ספר 'להתהלך' / ספר שמות

משיעוריו של הרב אורי הולצמן שליט"א:

ספר 'להתהלך' על חומש שמות, הוא השני בסדרה מתוך ששת הכרכים העתידיים לצאת לאור בס"ד; חמישה על חמשה חומשי תורה ועוד אחד על מועדי השנה. הספר מקבץ למקום אחד את שיעורי הרב אורי הולצמן שליט"א שנכתבו ופורסמו במהלך השנים על פרשיות התורה והמועדים.

הספר עוסק בלימוד המקרא, תוך הקשבה עמוקה אל מילות התורה, פסוקיה, צורת כתיבתה, ומבנה הספר והפרשיות. הלומד בספר זה ימצא עצמו מתהלך ומתפתח תמיד בהבנת דבר ה' דרך התורה, יקבל הבנה כיצד הגיעו חז"ל אל עומק דרשותיהם מתוך הקשבה אל פשט הפסוקים, ואף יקנה כלים וחושיים לעצמו להקשבה עדינה אל המסרים ודרכי החיים העולים ממנה.

ספר שמות הוא 'ספר הגאולה'. בספר הזה אנו מלווים את בני ישראל הנמצאים בשעבוד מצרים בתהליך הגאולה, דרך קריעת ים סוף, מעמד הר סיני, חטא העגל ובניית המשכן. התהליך הזה רצוף

עליות ומורדות, מוקשים ומכשולים שונים, אך בסיום הספר אנו קוראים על בניין המשכן, בניין של קשר נישואין העומד תחת הסימן של 'שנים שהם אחד'. מעט מהבנת הדברים האלה, אך לא מעט מדי, ימצא וישיג הלומד בספר 'להתהלך'.

