

להתהלך

לפני אֱלֹהִים באור החיים

ביאורי מקראות על פרשיות התורה

חומש דברים

נערכו בידי חברים מקשיבים
מתוך שיעורי

הרב אורי הולצמן

עיר הקודש ירושלים ת"ו
תמוז תשפ"ג

העורכים:
הרב אליעזר רובנוביץ
הרב אברהם וינשטיין

For comments related to the book shiurimholzman@gmail.com RESPONSA RTF (718) 436-2260 1322 47th st Brooklyn N.Y. 11219	להערות בענייני הספר: 052-7615923 holzman923@gmail.com
To listen to the Shiurim on the phone	לשמיעת השיעורים: מערכת קול הלשון 073-2951367
To subscribe for receiving the weekly articles by E-mail shiuriholzman+subscribe@googlegroups.com	להרשמה לקבלת המאמרים השבועיים:

עיצוב ועימוד: ארי' יארמיש
054-8400711
עיצוב כריכה ושערים: נ. ויסקופף

בְּאֱלֹהִים אֶהְיֶה דֹבֵר
בִּיהוָה אֶהְיֶה דֹבֵר:

בְּאֱלֹהִים בְּטַחֲתִי לֹא אִירָא
מִה יַעֲשֶׂה אָדָם לִי:

עָלֵי אֱלֹהִים נִדְרִיךְ
אֲשַׁלֵּם תּוֹדַת לָךְ:

כִּי הִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת
הֵלֹא רַגְלִי מִדָּחִי

לְהַתְהַלֵּךְ
לִפְנֵי אֱלֹהִים בְּאוֹר הַחַיִּים:

(תהלים נו)

"ותפארת בנים אבותם"

(משלי י"ז, ו)

'להתהלך' על ספר דברים

מוקדש לעילוי נשמתם
ולזכרם המבורך של הוריי היקרים

ר' דוד בן יוסף חיים ופרימט בדנר ז"ל

DAVID BODNER *z"l*

מרת פייגע בת יצחק ושרה בדנר ע"ה

FAYE BODNER *a"h*

בהוקרה באהבה ובגעגוע אין קץ

ילדיהם משה שרגא וסימה גולדה

נכדיהם נכדותיהם וניניהם

רעננה - אפרת - ניו יורק

ספר זה מוקדש לכבוד ידידי
הרב דוד פורמן שליט"א
ראש מכון אלף ביתא בארה"ב

אשר כל מפעלות לימוד התנ"ך שואבים את השראתו ממנו, ומכוחו וכוח
כוחו עולה קרן לימוד התורה שבכתב, וזכות הרבים וזכותו שלו עומדת
לו לעד

יישר חיליה דהאי גברא רבה, אשר מחוכמתו הרבה אני נהנה עצה ותושייה
ואשר עומק עיונו בפסוקי תורתנו ואהבתו העזה לדבר ה' מהווים עבורי סמל
ודוגמא

והיה כעץ שתול על פלגי מים ועל יובל ישלח שרשיו והיה עלהו רענן ולא ימיש
מעשות פרי

ברגשי תודה, הערכה והוקרה

אורי הולצמן

It is my pleasure to recommend this fascinating new sefer by R' Uri Holtzman. Rabbi Holtzman is renowned both in Israel and in the United States for helping to spearhead a renaissance of learning in Tanach, among lomdei yeshivos far and wide. He takes his students on a wondrous journey into "omek peshuto shel mikra", allowing them to perceive the depths of both the Chumash itself, as well as difficult-to-understand ma'amarei chazal. He does not sermonize; he appeals to the mind. But he does so in a way that is spiritually enlightening in surprising ways. His approach helps his students discover profound and life-altering meaning in Chumash, giving them an approach to learning the text that feels solid and contains the ring of truth. He helps his students fall in love with Chumash, as if discovering a treasure for the very first time.

sincerely,
David Fohrman

ברכת אהבה וידידות

לכבוד ידידי המופלג הגאון

הרב דוד אהרן סופר שליט"א

רב שכונת אגן האיילות גבעת זאב

אשר נהניתי ממנו עזרה ותושייה וידיו נכונו עמי אף בספר זה
ואור ידידותו מאיר את דרכי, בענוות חן ונדיבות לב

ברגשי הוקרה

אורי הולצמן

לכבוד הרב אורי הולצמן

אשר בשיעוריו הוא מקרב את העיסוק בתורה שבכתב
לליבותיהם של ישראל
ומגלה בה אוצרות שאין כמותם

רובי והלין רוטנברג

ברכת אב

שמחתי באומרים לי על הופעת ספרו החדש של בני בכורי הלן באהלה של תורה מנעוריו בשקידה רבה, יראתו קודמת לחכמתו, הגאון רבי אורי שליט"א.

ב"ה כי זכה וספרו הקודם "להתהלך" על חומש בראשית התקבל באהבה ובחיבה בקרב תופסי התורה ומבקשי יראת ה', ועתה מוסיף והולך בחיבורו החדש על חומש שמות. ואתפלל שגם ספר זה יהיה לתועלת להגדיל תורה ולהאדירה, לעורר הלבבות באורח חיים למעלה למשכיל.

ואברכהו מקרב לב בברכת 'ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה', והברכה אחת היא לך ולנוות ביתך הרבנית תליט"א שתזכו יחדיו לראות בטוב צאצאיכם הולכים בדרכי אבות מתוך בריאות ונחת אורך ימים ושנות חיים וכל טוב סלה.

אליה בולצמן

בנוה"ש"ת

כ"ט ושב"ט

הן ויכח'ן חית'ן פ'ן גאון הפ'ד'ן מ'י'ן ח'ב' אורי העצ'ן ש'י'ן
את ג'ב'יו ת'פ'ש'ק ת'פ'ל'ג' ובי'ח'י'ק מ'א'ז'י'ן ש'ב'ע'צ' מ'ב'ט'ן א'ל'פ'י'א'י א'ל'י
הע'ל'י ע'ו מ'א'ל'ק מ'א'ל'ק מ'י'ן ע'ו ס'ב'י ב'ר'ע'ל'א'ל א'ל'י ב'ל'ם "י'ר'ב'ל'ך" י'ק'ר'ע'ן ו'ל'י'א'ל'א'ר' ח'י'ת'
כ'ז'ו ב'ה'א'ר'ה ב'ל' ג'ר'ב' ב'י'א'ז'י'ן מ'ל'פ'א'ז'ק ב'י'א'ז'י' מ'א'ק'ר'א'ל ו'ה'ל'א' ע'ו'ל'ו י'ע'ז'ע'י ל'ע'ו'ל'
י'ל'ע'ד א'ב'ח'ר ב'י'ח'ב' מ'א'ק'ר'א'ל ע'ו ב'י' ע'ו'מ'ק ד'ב'י ק'ב'ע'ק ב'ל' ח'ל'ל ו'ב'ה'א'ש'ו'ן ע'ב'ע'
ו'כ'ר י'א'ז'י'א'מ'ו א'ב'ט' ב'ס'פ'ר'ו ה'פ'ד'ל'ק ש'ב'ל ר'א'ז'י'ק י'א'מ'ר'ו ב'י'ק'ז'
ו'צ'ר'ב' ו'ח'ל'ק מ'ח'ל' א'ל' ה'ל' ו'מ'א'ש'י'ך ב'ע'ל'פ'ת' ב'ק'ל'פ' י'א'ק'ל'ק ה'ע'מ'ו ע'ו מ'ן ג'ש'מ'י'ן א'ח'ל'ע'ד' ב'ו
כ'ב' ב'י'י ה'א'ל'ש'י'ך ה'ק' ל'ב'ע'ת' א'מ'ן מ'ר'ב' ב'ל' ה'ל'א'ל'ת' ה'ע'ת'ר'ת' א'ב'ט' ב'ל' ב'ל' ו'כ'ר
ה'יו'ן ל'ם ו'כ'ר א'ח'ת' ק'ל'ב'ה' ח'ל'ק ה'י'א'ו ע'ו א'י' ד'מ'ל'ח'ת' ב'ת'ר'י' ה'ע'ת'ר'ת' א'ח'ל'ע'ד' ב'ע'ל'ק' ב'ל' א'ח'ת'
ד'ב'ר'ו ג'ט'פ'א' ב'ו
ו'ה'ל'א'ז'י'ן ח'ב'ר מ'א'ז'י'ן ע'ב'ע' א'ח'ת' מ'א'ז'י'ן ה'ע'ת'ר'ת' ב'י'ב'ק' ו'מ'פ'ל'י'א' א'ח'ת' ג'ט'פ'א'
ב'ל'ע'ז'ו'י' ה'ב'ל'א'י'ת' א'ח'ל'פ'י'א'ת' ו'כ'ן ב'ד'פ'י'ע'ו'ת' ב'ל' מ'ח'ת'ט'ן ו'כ'ן
ו'מ'א'ד' ש'מ'ח' א'י' ע'ו ל'ע'ב'ב' א'ח'ל'ע'ד' ל'ש'ר'ת' ה'ת'ר'ת' ב'י'ב'ת' ב'ל' מ'ר'ב' ד'י'א'ר' ע'ו ב'י'ך ב'ט'ל'ת'
ע'ו מ'א'ז'י'א'ל'ת' ו'ח'י'ת'ן
י'ה'ר' ב'י'ח'ל'ק ד'י'ר'ב' ב'ס'ר'י' ע'ו'ל'ו ו'י'צ'ר'ב' ח'נ'ל'ן מ'ע'י'ת'ל'ת'ו מ'ר'ב'
ו'ח'ל'ע'ד' י'ת'פ'כ'ו ב'י' מ'פ'ע'ל' א'ח'ק ב'כ'ו'ל' ל'כ'א' ו'כ'א' ו'כ'א' מ'ע'ל'י'ת'
ו'י'צ'ר'ב' ח'ל'ק נ'מ'ת' ב'ק'ס'ל'ת' מ'ל'כ' י'א'ב'א'י' ח'ל'ב'ו ו'כ'ר' ע'ק'
מ'א'ח'ל'ו י'א'ב'ר'כ'ו

מאיר בראנד
ראש כולל שומרי החומות
ירושלים
וחבר הבד"ץ
דקחל מחזיקי הדת בא"י

יעקב קאפיל שווארץ

רב ואב"ד קהל 'אהלי יעקב' - באיאם

ברוקלין נ"י

ב"ה, ערב חנוכה שנת תשפ"ג

ידידי המופלג מאוד, איש אמונים, אמון אצלו תורה שבכתב ותורה שבעל פה. מוכתר בנימוסין וכולו אומר כבוד לכל אדם, רבי **אורי הולצמן** שליט"א, מיקירי קרתא דירושלם תבנה מהרה. נין ונכד לאותו צדיק לוחם מלחמות ה' רבי משה בלויא זצ"ל. הרבה פעמים כבר ביקר אצלי כאשר הוא בא לכאן להפיץ תורה בין מבקשיה, ומצאתי אותו **'סופר** מהיר מפלש אמנה' - שסופר כל תיבה במקרא, ובא בכך לידי הבנה גדולה במקראות.

גם הפעם לא פסח על ביתי, ונכנס ובא ותלמודו בידו, ספר פרי מחשבתו העמוקה - והוא ספר **'להתהלך** לפני האלוהים באור החיים', על ספר בראשית. ונפלאתי על רוב כשרונו להקיף ולהשכיל בדברי תורה.

ואמנם כל דבריו מיוסדים על מסורות חכמינו ז"ל, לא זו מהם, והם הם עמודי ספרו באמונה ובתמימות. נתתי שמחה בלבי כאשר ראיתי ת"ח יודעים את התורה שבכתב ומחדשים בה בטהרה.

גם אני הקטן האוחז בשיפולי גלימת חכמים, ומברכו ברכת הדיוט שיזכה עוד ועוד להרבות בהבנת התורה, בשמחה וטוב לבב, ויפוצו מעיינותיו חוצה. ויתקיים בו: **"אני ה', נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני".**

בכבוד וידדות

יעקב קאפיל שווארץ

יצחק לעבאוויטש

רב ור"מ דקהל יראים

וואודרידזש נ.י.

לידי חזי לי ספר יקר ונפלא אשר בשמו יקרא "להתהלך" וחמותי ראיתי אור חדש המאיר עיני המחכים להבין ולהקיף פסוקי התורה ופרשיותיה בהבנה יתירה ע"ד הפשט - וידועים לשון רבינו רשב"ם ריש פ' וישב מה שנתוכח עם זקינו רבן של ישראל רש"י זי"ע בפירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום עיי"ש (ועי' דברי תורה להגה"ק בעל מנח"א זצ"ל מה"ד ד' אות קי"ג קי"ד) ודכירנא למו"ר בעמ"ס למטה יששכר ושאר ישוב זצ"ל שדיבר פעם בקידושא רבא [שאז עסק הרבה בפירוש פשטני התורה*] שב"ק פ' וישב בכונת דברי הרשב"ם - ופלי' הכונה בהקדם ספה"ק אגרא דכלה בשם תיקוני זוה"ק תיקון י"ג עה"פ (פ' בראשית ג' ח') וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך - בג"ן - סדרים דאורייתא לרוח היום פרשיות התורה הם ער"ה כמספר רוח היום עיי"ש לפי דרכו בקודש - ומו"ר הוסיף דיש עוד לרמז קול ה' מתהלך בתורה בג"ן סדרים לרוח היום לפי הענין שנתחדש בזמן ההוא - מורה להם התורה הדרך הנכון (עי' בספרו שאר ישוב עה"ת על פסוק הנ"ל) - ובזה הסביר כונת רבינו הרשב"ם לפי הפשטות המתחדשים בכל יום - דמתחדש בכל יום דרכים 'לצורך הדור' גם בפשטות התורה וד"ל.

ומקורו בפסוק פ' עקב (ט' י') ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתבים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל - ודרכו"ל במד"ר אחרי מות (כ"ב א') ואפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כולן נאמרו למשה בסיני שנא' (קהלת א' י') יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא חבירו משיב עליו כבר היה זה לעולמים - ועי' תוס' יו"ט פ"א דאבות מ"א בלשונו הטהור חוצב להבות אש וז"ל אחת היא לאמה כנסת ישראל שקבלוה ברה היא ליולדתה התלמידים בנים הם לה' מה שעתידי תלמיד ותיק 'לחדש' הכל קבל משה וכו' [ועי' בספר שאר ישוב על פרש"י פ' תולדות על פסוק אם יעקב ועשיו].

ובזה נבין כונת רבינו החת"ס זי"ע עה"ת פ' אמור (עמוד נ"ו) עה"פ והוא אשה בבתולי' יקח וגו' ר"ל כי זה הכה"ג לא יסתפק במה שהניחו לפניו הראשונים - כי מחוייב להוסיף אומץ ולחדש סברות בתורה ולתקן תקנות חדשות - והסברות הישנות שחדשו אחרים הם

* זכרתי ימים מקדם בגעגועין - שמו"ר זצ"ל למד אתנו מדי שבוע חומש רש"י וכו' בדיוק הפשט ובאש קודש [שעד"ז כתב חיבורו על רש"י] כמנהג רבותינו נ"ע - מרביצי תורה ללמד לתלמידים הי"ו - רש"י ורמב"ן וכו' - ולנסות התלמידים לידע מדרגת ידיעתם והבנתם - ע"כ יש לצעוק מרה ככרוכיא על הזנחת לימוד חו"ר אצל תלמידי ישיבות כעת שנתרבה דרכי הלומדות ושכלית וכו' וד"ל ואכמ"ל.

בבחי' אלמנה וגרושה וכו' כ"א בתולה מעמיו - כלומר מה שהי' נעלם מעמיו וכו' יראה הוא לחפש אחריו וכו' עיי"ש לשוה"ט ודו"ק.

[ולפום ריהטא קשה קצת דהלא רבינו החת"ס זי"ע בהסכמתו על ספר נפלא כסף נבחר (ק"ס כללים וסוגיות) כותב בזה"ל הספר הזה יהי' מורה דרך ללומדי תורה איך יקבצו יד על יד - א' לאחת עד שיהיו דברי תורה משוננים בפיהם - כל סוגיא שמורה בכל וערוכה וערוכה - וכזה יהי' כל חובר חבר מחוכם - כי החדש אסור מן התורה בכל מקום - ונסתגר בדברים ראשונים אשר כבר הי' לעולמים ובעקבותיהם נלך וכו' עיי"ש ודו"ק. וצריכין לחלק בין הלכה לאסוקי שמעתתא - ובין אגדה ודרחכו"ל במילי דאגדתא וכו' שמשם מקור מוצא לגדרים ותקנות לצורך הדור וצע"ע ואכמ"ל [וכעיי"ז מחלק בספה"ק ייטב לב בהקדמה עיי"ש דברים מתוקים בד"ה והנה שמתי וכו']. וז"ל רבינו החיד"א בשם הגדולים מערכת ספרים (אות סב דרשות הר"ן) הנה בחלק הפלפול והמשא ומתן להוראה כמעט רבני ישראל האמתיים בלכתם ילכו דרך הש"ס וכל הגאונים והפוסקים וכו', אך בחלק הדרשות נשתנו אופניהם וסדריהם למיניהם, והיוודעים בהם יתנו עדיהם למראה עיניהם, עיי"ש שהאריך בענין זה בהיקף גדול כדרכו בקודש].

אשר ע"כ נתעוררתי לבא בכתובים בשבחו של ת"ח מירושלים עיי"ה"ק הרה"ג מוה"ר אורי האלצמאן נ"ו שזיכו אותו מן השמים להבין ולהשכיל ולהקיף פרשיות התורה ונ"ך - באופן נפלא וכתבם וחרטם עלי גליון בספר הנ"ל - ובזה הפיץ אור חדש על הרבה מאמרי חכז"ל שמובנים יותר על ידי ביאורו בפסוקי התורה - והרבה יסודות הנצרכים להדור יכולים להוציא מביאורים כאלו.

וכמ"פ שהיה בביתי ודברנו בד"ת נוכחתי לדעת כחו בחידושי תורה לפי דרכו בתושב"כ ובתושבע"פ ובגדולי המפרשים וכו' ובעיקר גודל חביבותו לקדושת אה"ק וביאורי המקראות בגבולי הארץ בכל פרטיה - דין רפיש לי' מזקיננו הגה"ק אור עולם בעל לב העברי זצ"ל [חתן דו"ז רבן ומאורן של ישראל' מקאלאמייע זי"ע] - השי"ת יהי' בעזרו בהפצת חלקו בתורה בבריות גופא ונהורא מעליא עדי נזכה כולנו לבגצבב"א.

כו"ח כאור בוקר ה' וישב כ"א כסלו שנתשפ"ג לפ"ק
יצחק בן מוהר"ר שלמה לעבאוויטש
חופקה"י וואורדיזש נ"י.



הערה: מש"כ הרשב"ם שנתנוכח עם זקיננו רש"י והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום ע"כ - אין הכונה ח"ו דרש"י התחרט על פירושו - דפירושו בודאי הוא מסיני נצח לדורות וכו' - רק הודה שצריכין לחדש 'עוד' לפי הדור - והבן כי זה ברור - וכאן המקום להעתיק קצת מלשון רבינו הרמב"ן בהקדמתו הנפלאה לפירושו עה"ת כולו להבת שלהבת אש וז"ל [ועתה דע וראה מה אשיב שואלי דבר בכתובת פרוש התורה אבל אתנהג כמנהג הראשונים להניח דעת התלמידים יעפי הגלות והצרות הקוראים בסדר בשבתות ובמועדים ולמשך לבם בפשטים ובקצת דברים נעימים לשומעים לידועים חן עיי"ש].

Avrohom M. Safran

1504 59th Street
Brooklyn N.Y. 11219
917-703-2593



אברהם מרדכי סאפרין

1504 רחוב 59
ברוקלין נ.י. 11219
917-703-2593

בס"ד

ירחא תליתאי תשפ"ג לפ"ק

אל כבוד האי גברא יקרא, פה מפיק מרגליות ופנינים, דורש טוב לעמו תורת אלקים חיים, ומבאר באופן נפלא דאורייתא תליתאי תורה נביאים כתובים, ה"ה מעלת כבוד ידידי אהובי הגאון מו"ה ר' אורי הולצמן שליט"א.

שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה בראותי את הספר מוכן להוציא לאור עולם, הנקרא להתהלך ראיתי ויעלוז לבי ובשמחה גדולה והודיה להשם, כי הדברי תורה והחידושים, הוא מפרי עמליכם, שנלמד ברבים במשך כמה שנים, ובהשכל ודעת נאמרים, למרנן ורבנן די בארעא דישראל ולאחינו שבגולה מעבר לים.

עברתי בין בתרי הספר הזה וניכרת מתוך מעשיו, כל קיום של כלל ישראל מימות עולם, מפורש הדק היטב בביאורים, מתוך פסוקי נביאים וכתובים, ימים טובים חנוכה ופורים על אדני פז מובנים, וכמו שכתב אב"ז הרה"ק רבי יצחק אייזיק יהודה יחיאל צוק"ל מקאמארנא בספרו נוצר חסד (פ"ג מ"ז) וז"ל: כי צריך לטחון מלין דאורייתא ויעשנו קמח, אחר העיון היטב הדק כקמח ויעמוד על האמת, אם אין קמח' ליטחון מלין דאורייתא, 'אין תורה' בשלימות. ע"כ. ובספרו נתיב מצותיך (נתיב התורה שביל א אות יא), וז"ל: ליקח לך איזה שעות לחדש חדושי התורה ופילפול אמת, ותמיד צריכין למיטחון מלין דאורייתא, להסיר המזג והתבן הקושיית מלין שלימין, דיהון סלת נקיה, וישתכח הלכה סלת נקיה.

ועל כן נקוה שבהדפסת ספר זה יצא לאור מחשבתו מחשבת הקודש של הרב המחבר שליט"א אל הפועל, וכה יוסיף תמיד לעמוד בתורה"ק, ולחדש חידושים מתוקים, מתוך בריאות ונחת והרחבת הדעת, ויהי ד' עמו ויעל, יעלה מעלה מעלה,

כנפש המברכו בכל מילי דמיטב

אברהם מרדכי סאפרין

אברהם מרדכי סאפרין
בכ"ק אאדמו"ר הרה"צ רבי אלתר יצחק אלימלך זצ"ל מקאמארנא

מנחם קוריץ

רב ומו"ץ

מח"ס 'שלחן המהרה'

~~

רח' בבא סאלי 19, ביתר עילית

טל' 02-5807816

בס"ד, תאריך: י"א אב תשנ"ז

הובא לפני ספר רב האיכות "להתהלך" על פסוקי תורתינו הקדושה, אשר נערך על ידי כבוד ידידי המופלג הגאון רבי אורי הולצמן שליט"א, בן כבוד ידידי הגאון רבי משה הולצמן שליט"א מעירנו ביתר.

אשר אני מכיר כבר רבות בשנים כמעמיק מופלא בתורתנו הקד', ועתה התעמק בפסוקי התורה על פי הפשט ופירושי הראשונים, והעלה חידושים מאירים לעיניים בפרשיות תורתנו הקד'.

והספר יש בו תועלת גדולה עד מאד לכל לומדי ומעמיקי הלימוד בחמשה חומשי תורה.

ועלינו להחזיק טיבותא לכבוד המחבר החשוב שליט"א, שטרח ויגע לברר את המקראות על פי דברי רבותינו הראשונים, ולגלות את מטמוני המקראות בדרך פשוטה המובנת לכל אחד.

ויה"ר שיזכה להוציא מחשבתו מן הכח אל הפועל לזכות בהם את הרבים, ויתבדרון שמעתתא בבי מדרשא, וחפץ ה' בידו יצלח.





בס"ד

מוצש"ק וישב

ערב חג האורים תשפ"ג

לכבוד ידידי הגאון הרב **אורי הולצמן** שליט"א, מרבני בית המדרש דורשי ציון.
זכות היא עבורי לשלוח דברי ברכה לרגל הוצאת ספרו השלישי, מאמרים נפלאים ומאירים על פרשיות ספר שמות. זכינו, והרב יושב ומעשיר את כותלי בית המדרש של דורשי ציון בשש השנים האחרונות, ואף עמד תקופה ארוכה בראשות סניף הכולל בירושלים. שיעוריו בעומק עיון הפשט פותחים לחברים רבים צוהר חדש לעיון המקרא. הבחנות עמוקות וקישורים מפליאים בין פרשיות שונות במקרא, ולאחר ההתבוננות בקשרים וברמזים אלו מוארים יסודות וערכים שהתורה מדגישה את חשיבותם הרבה בכל דור ודור. לימוד תכליתי של המקרא להבנת והכרת ערכי התורה האלוניים באופן עמוק ומופנם. לימוד באופן זה של המקרא המזכיר את לימודו של בן עזאי כמו שדרשו על הפסוק בשיר השירים 'צָאֲרָךְ בְּחֻזְזִים': "בשעה שהיו חורזים בדברי תורה ומדברי תורה לנביאים ומנביאים לכתובים והאש מתלהטת סביבותיהם והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני. וכי עיקר נתינתן מהר סיני לא באש היו נתנין, שנאמר 'וההר בוער באש עד לב השמים'. בן עזאי היה יושב ודורש והאש סביבותיו. אזלון ואמרון לרבי עקיבא רבינו בן עזאי יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו. הלך אצלו ואמר לו שמעתי שהיית דורש והאש מלהטת סביבך. אמר לו הן. אמר לו שמא בחדרי מרכבה היית עסוק. אמר לו לא, אלא הייתי יושב וחורז בדברי תורה ומתורה לנביאים ומנביאים לכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, והיו ערבים כעיקר נתינתן וכן עיקר נתינתן מסיני לא באש היו נתנין. ה"ד 'וההר בוער באש'" (שה"ש רבה א).

הצורך להעמיד את הלימוד באופן הנכון והמועיל והתכליתי ביותר. לימוד של דבר ה' בכתבי הקודש, לימוד שמביא להכרה בהנהגת הקב"ה ויחודו, לימוד שמחזק את קרבת האלוקים של הלומד. ערכי המקרא המהווים את הבסיס לדרשות חז"ל, את המהות השורשית והגבולות לדרשות שמהם יוצאת התורה שבעל פה, הינו כה מהותי ולא ניתן לנתק את לימוד התורה שבעל פה מלימוד התורה שבכתב. את ערכו העצום של לימוד זה מעצים הרב המחבר בלימוד ספרי המקרא. יה"ר שספר זה יהיה חלק מסדרת הספרים על כל כ"ד ספרי הקודש שיושלמו בשנים הקרובות ויאירו את אור התורה שבכתב לכלל ישראל.

אברהם צוויג

ראש רשת הכוללים 'דורשי ציון'

דורשי ציון - ביתר עילית ע"ר | ת.ד. 50054 ביתר עילית 9050101

טל': 02-538-8444 | פקס: 02-5808516 | דוא"ל: dorshei@dorshei.org

חשבון לתרומות: 02-290-73316 מוכר בתרומה לפי סעיף 46. מס' עמותה 580532455

עם הספר

ברגשי הודיה לבורא עולם ובשמחה רבה הננו מגישים בזה את הספר "להתהלך לפני אלוקים באור החיים" לפני קהל ה' חפצי חכמה ודעת העוסקים בתורת ה'.

הורתו ולידתו של ספר זה מאסופת גיליונות הנערכים מתוך שיעורי הרב אורי הולצמן ויוצאים בס"ד לאור עולם על ידינו מדי שבוע בשבוע בענייני הפרשה והמועדים מזה כחמש שנים. את הגיליונות הללו אספנו כאן תחת קורת גג אחת, ליתן לפני המעיינים את ההזדמנות לעמוד על הרעיונות שעלו בגיליונות אלו על פי סדר המקראות. ומכיוון שרבו הגיליונות מלהיקבץ לתוך ספר אחד, חילקנו אותם לפי פרשיות ולפי חומשים, באופן שכל ספר יכלול חומש אחד ועוד ספר אחד על מועדי השנה.

שמו של הספר "להתהלך" מבטא אולי יותר מכל את מהותו: המעיין בו ימצא כי האדם מתהלך תמיד לפני ה', ודרכו היא דרך של התקדמות והתפתחות תמידית לקראת הטוב השלם. הבנה זו שזורה בכל פרשה מפרשיות תורתנו הקדושה, ואמנם כך היא גם דרכה של תורתנו הקדושה עצמה - ככל שמוסיפים לעיין בה משתנים הדברים ומוסיפים טעם ולקח טוב, ואור החיים הבוקע ממנה מאיר באור גדול על הליכות האדם המתהלך לפני אלוקים; מתוך העיון החוזר והנשנה מאירים הדברים באור חדש, והם נקראים מזווית ראייה חדשה שלא נתגלתה מקודם; היטב חשנו בדבר במהלך עבודתנו על ספר זה: העיון והעיסוק בדברי תורתנו הקדושה האיר לנו פנים חדשות של ממש עד שעמדנו וקראנו: ברקאי! משום כך, מהווה פרסום הדברים שמחה גדולה עבורנו על ההזדמנות להציע את החידושים המאירים הנובעים מתוך תורת הרב אורי הולצמן לפני המעיינים, זאת מתוך תקווה שישגרו אלינו את דעתם, הערותיהם ומחשבותיהם לאור הנאמר, ולוואי ויתלבנו הדברים כדרכה של תורה.

סגנון המאמרים מושפע עמוקות מצורת הדפסתם המקורית כגיליונות שבועיים; גיליונות אלו באו לסקור באופן קצר עניינים נכבדים, ולהעניק מבט קל כמעוף הציפור על פרשיות שלמות ופעמים אף חומש שלם. משום כך, פעמים נדמה כי הכותב אינו טורח דיו לפרש שיחתו ולבססה בראיות, ובאמת, כידוע לשומעי השיעורים בעל פה, אין הדבר נובע אלא ממבנהו של הספר, ועוד חזון עמנו להדפיס את אריכות הדברים הנצרכת כפי שהיא באה לידי ביטוי בשיעורים הנמסרים בעל פה. מסיבה זו עצמה עתיד הקורא להיתקל ביסודות שונים החוזרים על עצמם, פעמים בארוכה ופעמים בקצרה, ואף לגלות שינויים בין מאמר אחד לחברו; אין בכך בכדי להקשות על הקריאה, ואם יבחן הקורא כל מאמר לגופו הוא עתיד בס"ד למצוא בו טעם וכן רב.

דרך הלימוד עליה מתבססים המאמרים היא מתוך הקשבה עמוקה ועדינה לדבר ה' שבספר התורה המסור בידינו. לימוד הפסוקים במהלך השיעורים והחזרה עליהם מתוך רצון כנה להבינם הולידו בקרב השומעים חיבור וקשר עמוק עם מילות התורה; העיון התדיר בדברי חכמינו בתלמוד ובמדרשים העוסקים בפירושי המקראות והנסיון להבינם ולפרשם ייצר חוליה נוספת בשלשלת הזהב הארוכה של לימוד התורה ומסירתה, מימי חז"ל ועד ימינו אנו; מתוך המשמוש בדברי חז"ל צפו ועלו להם ההנגדות והשינויים שבין פרשה לפרשה אותם דרשו חכמינו בדרשותיהם, ונתחדדו הצלילים הדקים הנשמעים מתוך מילות הקודש, ונתעורר הצורך לשלב את הרגשות העמוקים המסתתרים בין קפלי השורות על מנת להבין מה ה' שואל מעמנו, ולחבר את המדרש וההלכות המסורות בידינו אל מקורם בפסוקי התורה. פעמים שנתייסדו השיעורים על מאמר חז"ל הדורש את הפרשה באופן מסוים, כאשר במהלך השיעור לומד הקורא כיצד נובעים דברי חכמינו מעומק פשוטי המקראות באופן נפלא ובהיר, ופעמים שנתייסדו על מהלך רעיוני אחר, ששורשיו נעוצים בתחילת הספר או הפרשה; בפעמים אחרות השיעורים מיוסדים על הקשבה לצלילי המילים והצורה בה משתמשת התורה הקדושה בדבריה.

לנגד עינינו עמדו תמיד דבריהם הקדושים של חז"ל: וכפטיש יפוצץ סלע, מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים; בכל מקום היו דברי רבותינו מפרשי התורה הראשונים והאחרונים נר לרגלי מוסר השיעורים ושומעיו כמו גם לרגלי עורכי ספר זה, ואף שלא בכל מקום הבאנו את דברי המפרשים הרי שכל מעיין ימצא בנקל כי כל דברינו מבוססים על דבריהם, על השאלות שהם ז"ל העלו, ופעמים אף על הפתרונות שהם ז"ל מצאו לאותן השאלות.

משום כך, עלינו לציין בפני הקורא כי הלימוד בספר זה חובה עליו להיעשות לאחר ידיעת התורה שבכתב בידיעה עמוקה וקרובה, ובפרט כאשר הדברים עוסקים בפרשה מסוימת - אל ימהר לחרוץ משפט על הרעיונות המובעים בו קודם שיעיין היטב בפסוקי התורה ובמגוון הגדול והרחב של מפרשי התורה הראשונים והאחרונים, אשר רק לאחר ההיכרות עם דבריהם פנינו אנו להעלות את השיעורים על הכתב.

מאליו מובן כי מלאכה כבירה זו לא נעשתה על ידי אדם אחד בלבד. חברים אנו בחבורת ידידים מקשיבים, ומתוך הלימוד בחבורה ומתוך שמיעת השיעורים מפי אורי הולצמן עלו הדברים ונתבררו. תודה עמוקה אנו חבים לרב אורי הולצמן שליט"א המכה על ראשו ואומר לנו גדלו! ומלמדנו דרך חיים ונתיבים עמוקים בימה של התורה שבכתב. אנו מקווים כי יעלו הדברים לרצון לכבוד תורתנו הקדושה ולכבוד לומדיה די בכל אתר ואתר.

העורכים

ירושלם ת"ו

דברי תודה

עם צאת ספר נפלא זה לאור עולם הנני מודה מקרב ליבי לאבי שבשמים שנתן חלקי בתורתו וזיכני לעסוק בפסוקיה הקדושים של תורתנו לפני ידידים וחברים מקשיבים מזה כמה וכמה שנים, עד שבמהלכן עלו בידינו ביאורים בהרבה עניינים, ובס"ד כעת עולים הדברים על שולחן מלכים, ומאן מלכי - רבנן. והנני בזה בתפילה לפניו יתברך כי יאזרני חיל להוסיף ולהתהלך לפניו ולאור באור החיים.

תודתי נתונה לחברי בית המדרש, רבתי, חברי ותלמידי, אשר מכוחם ובעזרתם נעשתה העבודה הגדולה הזאת לאורך כל השנים; חשקם של שומעי השיעורים להעמיק בפסוקי התורה שבכתב, בדברי נביאינו הקדושים ובפסוקי הכתובים ובמה שדרשו חכמינו ז"ל מתוך עומק הכתובים הוא שהוליד את פרץ היצירה אשר תוצאותיו מונחים לפני הקורא בספר זה.

ספר זה לא נכתב על ידי: הוא פרי יוזמתם של העורכים ברוכי הכישרון - ידידי הרב אליעזר רובנוביץ שליט"א וידידי הרב אברהם וינשטיין שליט"א. הם נטלו על עצמם את המשימה הגדולה הזאת, ובעמל רב הקשיבו במשך שנים לשיעורים מדי שבוע בשבוע והעלו על הכתב את אשר עלה בידם. סמוך ובטוח אני כי יכולותיהם וכשרונם הרב ניכרים לעיני כל מעיין בספר זה. רגשי תודתי נתונים להם אפוא, יחד עם תודת הקוראים והלומדים העתידים להתבשם מן הברק המתגלה בכתיבתם הנעימה, הברורה והמאירה.

שבח מיוחד חב אני לבורא העולם בספר זה על חומש דברים בפרט, על שזיכני להוציא לאור מחדש את כל חמשת הכרכים על חמישה חומשי התורה תוך שנה אחת. התודה נתונה לחברי המערכת, על שהשקיעו ימים ולילות כדי להוציא דבר מתוקן. ויהי רצון שיזכו עוד להאיר את העולם באור התורה.

חובה גדולה חב אני להוריי שליט"א ולהורי אשתי שליט"א, [כאן המקום להזכיר את נשמת מורתי חמותי מרת אסתר מושקא ע"ה אשר תמיד היה לעיניה את העמל בתורה כמשאת חייה הדברים כאן לזכרה הטוב] אשר מלווים אותי עד היום הזה בכל עת. מאליו מובן כי מאומה מכל מלאכתי לא היה בא לעולם לולא אשתי היקרה חוה שתחיה, אשר כל אשר לי שלה הוא, ומכוח אישיותה בלבד אני צועד בכל יום, ומכוחה צועדים ובאים כל צאצאי היקרים, אשר אף להם אני חב תודה בפני עצמה.

אורי בן הרב משה הולצמן

תוכן

.....

מבוא

1.....ויקרא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם - זה ספר דברים

פרשת דברים

9.....אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל

15.....אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ אֶת סִיחֹן
מלחמת סיחון ועוג כבסיס למצוות תלמוד תורה בספר דברים

22.....דְּבָרֵי שְׁלוֹם לְאָמֹר

פרשת ואתחנן

29.....פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ

37.....זְכוֹר וּשְׁמֹר בְּדִיבּוֹר אֶחָד נֹאמְרוּ

42.....וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּךָ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ

פרשת עקב

51.....קְרִיאַת שְׁמַע תְּפִילָּה וּבְרָכוֹת
ספר דברים - מסכת ברכות

56.....וּבְשִׁמּוֹ תִשְׁבַּעַ

63.....וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ שִׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי
בין פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע

תוכן

פרשת ראה

- 75 אַחֲרֵי דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ
למשמעות הברית על הר גריזים והר עיבל
- 80 וְאֵת מַעֲשֵׂרְתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדֵיכֶם
- 84 הִישָׁכֶם אֹהֲבִים אֶת ה' אֱלֹקֵיכֶם
ביאור בסדר הפרשה
- 90 יִרְאַה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ
מצות עלייה לרגל בספר דברים

פרשת שופטים

- 101 לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כָּתוּב
- 107 וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו
- 113 עֵיוֹן בַּמִּלְחָמָה שְׁבַע עֶמְמִין

פרשת כי תצא

- 121 פֶּרֶשֶׁת אֲשֶׁת יֶפֶת תּוֹאֵר
- 125 שְׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אֲבִיךָ וְאַל תִּטַּשׁ תּוֹרַת אֲמֶךָ
פרשת בן סורר ומורה
- 131 פֶּרֶשֶׁת יִיבוֹם
שותפות האדם במעשי ה'

פרשת כי תבוא

- 139 מִצְוֹת הַבִּיכּוּרִים
קיום הגדר של יעקב אבינו
- 145 רִאשִׁית בְּכֹרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹקֶיךָ

תוכן

154וענית ואמרת לפני ה' אלהיך

160את ה' האמרת היום, וה' האמירך היום

פרשת נצבים

167כי קרוב אליך הדבר מאד

173בפיך ובלבבך לעשותו

פרשת וילך

179ה' אלקיך הוא עבד לפניך

186למען ישמעו ולמען ילמדו

192מצות הקהל (א)

199מצות הקהל (ב)

פרשת האזינו

209ימצאהו בארץ מדבר

פרשת וזאת הברכה

219וזאת הברכה אשר ברוך משה

ארץ ישראל וגבולותיה

227בערבה בהר ובשפלה ובנגב ובחוף הים
(לפרשת דברים)

231גלעד אתה לי ראש הלבנון
(לפרשת עקב)

תוכן

238	הר גריזים והר עיבל בשערי ארץ ישראל (לפרשת ראה)
244	המזבח בהר עיבל (לפרשת כי תבוא)
252	ובא אלה לפני מזבחך סודה של קללה קדומה (לפרשת כי תבוא)
258	ויִאָהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ (לפרשת וזאת הברכה)

מבוא

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם - זֶה סֵפֶר דְּבָרִים

א"ר סימון, חמש פעמים כתיב כאן אורה כנגד חמשה חומשי תורה:
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר - כנגד ספר בראשית שבו נתעסק הקב"ה וברא את
עולמו.

וַיְהִי אוֹר - כנגד ספר ואלה שמות שבו יצאו ישראל מאפילה לאורה.
וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב - כנגד ספר ויקרא שהוא מלא הלכות רבות.
וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ - כנגד ספר במדבר שהוא מבדיל בין
יוצאי מצרים לבאי הארץ.

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם - כנגד ספר משנה תורה שהוא מלא הלכות רבות.

(בראשית רבה ג, ה)

ביום הראשון של הבריאה, הדבר המרכזי שנברא הוא האור: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר
וַיְהִי אוֹר". וכך מציינים חז"ל במדרש המצוטט, שהמילה 'אור' מוזכרת חמש פעמים
בפרשייה. השלב האחרון של בריאת האור היה בקריאת השם: "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם
וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה", ובכך חותמת התורה את הפרשה: "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד".
בעוד הייתה הבריאה בראשיתה "תְּהוֹ וָבְהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם", לא היו שמות. כשיש
ערבוב וחוסר סדר, אין מקום לשמות. קריאת שמות מחייבת הבחנה בין דבר למשנהו,
ושכל דבר יעמוד בפני עצמו. בריאת האור מאפשרת להבדיל בין דברים ואף לקרוא
שמות. הנושא העיקרי ביום הראשון של הבריאה אם כן, לא היה רק לברוא את הדבר
הנקרא 'אור', אלא בעיקר לברוא את הסדר והבהירות; וכנגד ה"תְּהוֹ וָבְהוּ וְחֹשֶׁךְ" שהיה
בתחילה, נברא האור כדי ליצור מקום שהסדר שולט בו.

ולא זו בלבד, אלא האור גם נקרא בשם 'יום'. המילה 'יום', היא ההגדרה ליחידת זמן
שלימה הכוללת את האור והחושך, וכמו שנאמר בסוף הפסוק: "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם
אֶחָד". ועם זאת, רק האור נקרא 'יום'. בכך הגדיר הקב"ה ביום הראשון של הבריאה,
שעיקר היממה הוא בזמן האור, ורק הוא הנקרא 'יום'.

אור היום

התורה נקראת אור: "כִּי יָרַד מִצְרָה וְתוֹרָה אֹר" (משלי ו, כג). את חמש הפעמים שמוזכר האור בפרשה זו, קראו חז"ל על חמישה חומשי התורה. עולם בלי תורה הוא עולם של תוהו ובוהו, ועולם עם תורה יש בו אור וסדר. כל אחד מן החומשים, מביא עוד בהירות בעולם, ועוד הבנה בנוכחות ה', שלב אחר שלב. ספר דברים, הוא השלב העליון, בו מקבל האור את שמו 'יום'.

המילה "היום", היא מילה מרכזית מאוד בספר דברים, ובפרט ביחס ללימוד התורה. לדוגמה, המשפט "אֲשֶׁר אֶנְכִי מִצְוֶה הַיּוֹם" מוזכר פעמים רבות לאורך הספר, וכן אנו קוראים את הפסוקים: "וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בָּה' אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כְּלַכֶּם הַיּוֹם", "וַיִּדְעַתְּ הַיּוֹם וַהֲשַׁבֵּתָ אֶל לִבְךָ כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים וגו'", ועוד פסוקים רבים כאלה. ספר דברים באופן מיוחד, מביא מהלך של אור ובהירות. מיד עם תחילת החומש נאמר אודות האמור בו: "הוֹאִיל מֹשֶׁה בָּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לְאֹמֶר", כי לדברי התורה של חומש דברים יש מהלך מיוחד של הבנה ובהירות, והינם דברים הקרובים אל הלב.

ולא זו בלבד. בחומש הזה באופן מיוחד, כאשר התורה מדברת על עבודה זרה, פעמים רבות היא קוראת להם "אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יִדְעֶתֶם". שש פעמים במהלך הספר מופיע כלשון הזו, מה שלא נמצא כן בשאר החומשים אפילו פעם אחת. בכך מעמידה התורה את דרך עבודת ה' מול דרך העבודה זרה, שהם חלוקים בנקודה הזאת. בעבודת ה' יש ידיעה יש הבנה ויש חיבור, ומה שאין כן בפולחן האלילים הכול נמצא במהלך של 'אשר לא ידעת', משהו רחוק ובלתי מושג.¹

תפיסת העולם של עובדי עבודה זרה היא, שהעולם כולו הוא "תהו ובהו וחסך"; יש בו בלבול וחוסר סדר, וכל דאלים גבר. עם היחס הזה, הם פונים אל עבודת האלילים לעשות דברים מטורפים, חסרי היגיון ומשחיתים את החיים, כמו שריפת הבנים באש כדי לרצות את האל. וכנגד כל זה, אומרת התורה לאורך חומש דברים, שדרך ה' היא דבר מובן, היא מחוברת לחיים, מביאה חיים, ומתיישבת על הלב. את עומק הרעיון הזה, אומר הנביא שמואל אל בני ישראל כאשר הוא מוכיח אותם בגלגל: "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם אֵל תִּירָאוּ אֹתָם עֲשִׂיתֶם אֶת כָּל הָרָעָה הַזֹּאת אֶל תִּסּוּרוּ מֵאַחֲרֵי ה' וְעַבַדְתֶּם אֶת ה' בְּכָל לִבְבְּכֶם. וְלֹא תִסּוּרוּ כִּי אַחֲרֵי הַתְּהוֹ אֲשֶׁר לֹא יוֹעִילוּ וְלֹא יַצִּילוּ כִּי תִהְיוּ הֵמָּה" (שמואל א' יב, כ-כא). לא לחינם השתמש שמואל הנביא פעמיים במילה 'תהו' ביחס לפנייה מאחרי ה' מול עבודת ה' בכל הלב, לפי שהעולם של פנייה מאחר ה' והליכה אחר העבודה זרה, הוא

1 ראה מאמרנו לפרשת ראה הישכם אוהבים את ה' אלקיכם שעמדנו בהרחבה על הנושא הזה.

אותו עולם של "תהו ובהו וְחָשָׁךְ". וכך גם אומר הנביא ישעיהו פעמיים ביחס לעבודה זרה: "הן כלם אֵין אֶפֶס מַעֲשֵׂיהֶם רוּחַ וְתִהְיוּ נִסְפֵיהֶם" (ישעיהו מא, כט), "יִצְרִי פֶסֶל כָּלָם תִּהְיוּ וְחִמּוּדֵיהֶם בָּל יוֹעִילוּ וְעֲדֵיהֶם הִמָּה בָל יֵרָאוּ וּבָל יִדְעוּ לְמַעַן יִבְשׁוּ" (שם מד, ט). התורה של ספר דברים באופן מיוחד היא תורה של יום. היא תורה שאפשר ללמוד את הדרך שלה; יש לה כללים ברורים, בהירים ומובנים, והיא מלמדת את האדם אורחות חיים ומדריכה אותו בדרך הצדקה והמשפט.

לא כמו שחושבים הצדוקים שאין לאדם הבנה בדברי ה'; הם נמצאים בעולם של חושך, עולם שהארץ מנותקת מן השמים, ואדם יכול רק למלא אחר פקודות ומבלי להבין להיכן הם מובילים.² בספר דברים האדם הוא חלק מן התורה: "אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל!" הוא יכול לשמוע אותה, להקשיב אליה, להבין אותה, ולהבין את הדרך שלה. הוא אפילו יכול לחדש בה. הוא נמצא באמצע היום ויכול להרגיש את דברי התורה כפי שהוא חווה את החיים שלו בעצמו.

התורה של ספר דברים היא תורה של חיים ושל שמחה. יש בה הרבה מצוות והלכות המדברות בעיקר על הפיכת החיים לחיים מתוקנים ושמחים. המצוות המרכזיות בספר הן מצוות של צדקה ומשפט ודאגה לחלשים; אך לא רק בנתינת הפרוסה לעני שיהיה לו מה לאכול, אלא אף בהכנסתו אל הבית וצירופו עם המשפחה יחד בשמחת החיים.

לא תהו בראיה

את כל הדברים האלה, אמר הנביא ישעיהו בשני פסוקים:

כִּי כֹה אָמַר ה' בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים, יִצְרֵה אֶרֶץ וְעֹשֶׂהָ הוּא כּוֹנֵנָהּ, לֹא תִהְיוּ בְּרָאָה לְשִׁבְתָּ יִצְרָהּ, אֲנִי ה' וְאֵין עוֹד. לֹא בִסְתֵר דְּבָרַי בְּמָקוֹם אֶרֶץ חֹשֶׁה, לֹא אֲמַרְתִּי לְזָרַע יַעֲקֹב תִּהְיוּ בְּקִשְׁוֹנִי, אֲנִי ה' דֹּבֵר צֶדֶק מְגִיד מִיִּשְׁרָאֵל.
(ישעיהו מה, יח-יט)

פסוק י"ח מדבר על בריאת העולם, פסוק י"ט על מתן תורה, ועל שניהם קורא הנביא ישעיהו "לא תהו!". ומה כן? "אֲנִי ה' דֹּבֵר צֶדֶק מְגִיד מִיִּשְׁרָאֵל", זו היא הקריאה של חומש דברים.³

כאשר דרשו חז"ל את חמשת הפעמים שנאמר 'אור' כנגד חמישה חומשי תורה,

2 ראה מאמרנו לפרשת חוקת מפרשין את הכהן השורף את הפרה.

3 ראה מאמרנו לפרשת ניצבים כי קרוב אליך הדבר מאוד, שם הרחבנו לבאר את האמור שם בפרשה שהתורה איננה לא בשמים ולא מעבר הים. וראה מאמרנו לפרש חיי שרה ישיבת שם ועבר.

להתהלך - חומש דברים

נראה שהם התבססו על הפסוקים האלה בספר ישעיהו. הנביא כאן מייסד, שכל בריאת העולם לא באה אלא כדי ליצור מקום עבור האדם: "לא תהו בְּרָאָה, לְשֹׁבֵת יִצְרָה". ואם בתחילת הבריאה היה תוהו ובוהו וחושך הממלאים את הארץ, בסוף הבריאה יש ברכת פרו ורבו ומלאו את הארץ. ויחד עם זאת ממשיך הנביא בפסוק הבא, שאותו יסוד נאמר גם ביחס לתורה: "לא אֶמְרָתִי לְזַרְעַי יִעֲקֹב תִּהְיוּ בְּקִשּׁוֹנִי, אֲנִי ה' דִּבֵּר צֶדֶק מִגִּיד מִיִּשְׂרָאֵל". גם התורה באה ליצור מקום עבור בני האדם, במה שהיא דוחקת את החושך והתוהו אל מחוץ לעולם, ומביאה סדר חדש של צדק ומישרים המאפשרים ליצור מקום מתוקן לבני האדם.

את הרעיון הזה כותב בעל השל"ה הקדוש בתפילתו הידועה לגידול הבנים:

וְעַל קִיּוּם הָעוֹלָם וְעַל קִיּוּם הַתּוֹרָה בָּא לָנוּ מִמּוֹה' ה' אֱלֹהֵינוּ שְׁנֵי צוּרִים; כְּתִבְתָּ בְּתוֹרָתְךָ "פְּרוּ וּרְבוּ", וְכְתִבְתָּ בְּתוֹרָתְךָ "וְלִמְדֶתֶם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם". וְהַפְּנִיָה בְּשִׁתְיָהּ אַחֲת, כִּי לֹא לְתוֹהוּ בְּרִאֲתָהּ כִּי אִם לְשֹׁבֵת, וְלִכְבוֹדָהּ בְּרִאֲתָהּ יִצְרָתָהּ אֶף עֲשִׂיתָ, כְּדֵי שְׁנֵהֲיָהּ אֲנַחְנוּ וְצִאֲצֵאֵינוּ וְצִאֲצֵאֵי כָּל עַמּוֹה' בֵּית יִשְׂרָאֵל יוֹדְעֵי שְׁמָהּ וְלִוְמֶדֶי תּוֹרָתָהּ.

בריאת העולם ונתינת התורה עומדים במקביל זה לזה, ומה שהיה בבריאת העולם מבחינה גשמית, היה בנתינת התורה מבחינה רוחנית. מובן אם כן, שאם השלב הראשון בבריאת העולם היה לברוא את האור ולהזכיר אותו חמש פעמים, גם בסדר נתינת התורה השלב הראשון יהיה לברוא חמש פעמים אור, את חמישה חומשי התורה.

אור הלילה

"וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד": כפי שדייקנו לעיל, על אף שאותו "יום אֶחָד" כולל זמן של אור וזמן של חושך, הוא נקרא 'יום' על שם האור. בכך יש סימן, כי הלילה כאילו אינו קיים. הלילה כולו בשלילה. בחושך אין כלום. לא האדם נוכח בו, ואפילו הקב"ה אינו מתגלה דרכו. בריאת העולם היא במהלך של בריאת האור והיום ובשלילת החושך והלילה.

ואולם בעומק העניין, אין הכוונה שבאמת יש חצי מהזמן שהעולם נמצא בהעדר, אלא שהאור של היום אמור להקרין אל תוך הלילה ולהאיר אף אותו. וכפי שבארנו במאמר לימי החנוכה והיה **לעת ערב יהיה אור**, את זמן הלילה השאיר הקב"ה לא עשוי, כדי שיבואו בני האדם והיו שותפים בבריאה בהארת הלילה. ובכך טמון סוד התורה שבעל פה, התורה שבני האדם מחדשים ויוצרים.

ספר דברים הוא השורש לכל תורה שבעל פה. החומש נפתח עם דברי משה רבינו: "אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל", ומסיים במעשיו של משה רבינו: "אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינָיו כָּל יִשְׂרָאֵל". החומש מספר על החלק שיש לבני האדם ליצור ולעשות בעולם, ומתוך השותפות עם שם ה'. בספר דברים, בני האדם מתחילים להפוך גם את הלילה לאור היום, כך שהשם 'יום' אינו מתייחס רק לזמן האור, אלא הוא מתייחס גם אל זמן הערב; הערב אינו חשוך, הוא מואר באור שהביאו בני האדם. את הרעיון הזה אנו מוצאים במשנה הראשונה של מסכת ברכות, בפתח התורה שבעל פה כולה. המשנה פותחת:

מאימתי קורין את שמע בערבית? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן וכו'.

ושאלו חז"ל בגמרא:

תנא היכא קאי דקתני מאימתי? ותו, מאי שנא דתני בערבית ברישא לתני דשחרית ברישא?

ותירצו בשתי דרכים; או מספר דברים, או מבריא את העולם:

תנא אקרא קאי: דכתיב "ובשכבך ובקומך" (דברים ו, ז). והכי קתני, זמן קריאת שמע דשכיבה אימת, משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן. ואי בעית אימא: יליף מבריינתו של עולם, דכתיב "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד".

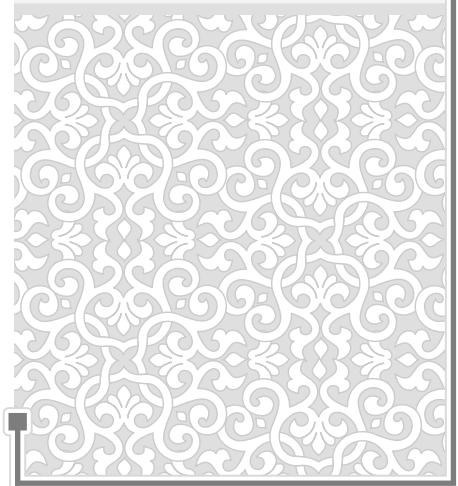
מספר דברים לומדים למשוך את אור היום אל תוך הלילה, ומאירים את הלילה בתורה. וזהו עומק הרעיון במצות קריאת שמע של ערבית, להאיר את הלילה, שיהיה זמן של לימוד תורה ועשיית מצוות. ולפי מאן דאמר אחד, את היסוד הזה אפשר ללמוד כבר מבריא את העולם, שאמרה התורה "וַיְהִי עֶרֶב וַיְהִי בֹקֶר יוֹם אֶחָד", ואף הערב בכלל ה'יום'. וכך גם אמר הנביא זכריה: "וַיְהִי יוֹם אֶחָד הוּא יִנְדַּע לָהּ לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה, וַיְהִי לַעֲת עֶרֶב יְהִי אֹר" (זכריה יד, ז).⁴ על ספר דברים קראו חז"ל את הפסוק:

וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם - כנגד ספר משנה תורה שהוא מלא הלכות רבות.

4 וראה מאמרנו הנ"ל לימי החנוכה שהרחבנו בביאור פסוק זה.



פרשת דברים



אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל

ספר דברים נפתח בפסוק "אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל". המפרשים מבארים כל אחד לפי דרכו, את החילוק העולה מפסוק זה בין חומש דברים לשאר ארבעת חומשי התורה; כי שאר החומשים הם דבר ה', ואילו חומש דברים הם דברי משה. ואף בגמרא חילקו בין פרשת הקללות שבתורת כהנים לפרשת הקללות שבמשנה תורה: "הללו בלשון רבים אמורות ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות ומשה מפי עצמו אמרן" (מגילה דף לא, ב). ואין אנו נכנסים לעובי הקורה במה שיש לדון בסוגיה זו עד כמה ניתן לומר שאלו הן דברי משה עצמו, אכן דבר ברור הוא, כי לפי פשט הפסוק, ספר זה חלוק הוא משאר הספרים בנקודה הזאת.

האור החיים הק' פותח ומדייק מה שכתוב "אלה" ולא כתוב "ואלה" בוי"ו החיבור, כי המילה "אלה" באה למעט את הראשונים [כמש"כ רש"י בתחילת פרשת משפטים (שמות כא, א)], להורות כי ספר דברים יש לו פתיחה חדשה ומכאן ואילך הם דברי משה. נשים לב, כי לפני שמתחיל משה לדבר בפועל, מקדישה התורה חמישה פסוקי הקדמה:

אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן במדבר בערבה מול סוף בין פארן ובין תפל ולבן וחצרת ודי זקב. אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע. ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אתו אלהם. אחרי הכתו את סיוח מלך האמרי אשר יושב בחשבון ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרת באדדעי. בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר. ה' אלהינו דבר אלינו בחרב לאמר רב לכם שבת בחר הזה.

(דברים א, 1-9)

שלוש פעמים מוזכר בפסוקים אלו כי אלו הם דברי משה;

- כותרת א. פסוק א' "אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל".
שתי לשונות ב. בפסוק ג' נאמר שוב "דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּכָל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ אֲלֵהֶם".
ג. ובפסוק ה' שוב נאמר "הוֹאִיל מֹשֶׁה בָּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לְאָמֹר".¹

אם נקשיב טוב לפסוקים, פסוק ג' בא לסגור את הפתיחה של פסוק א'. פסוק א' פותח ב"אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל", ובמקביל אליו פסוק ג' חותם ב"דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּכָל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ אֲלֵהֶם". הבה נבחין, כי שם ה' אינו מופיע בפתיחת הספר עד סוף פסוק ג'; שם נאמר קודם "דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", ואחר כך נאמר, את מה? "כָּכָל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ אֲלֵהֶם". כלומר, שם ה' מופיע בספר דברים רק מתוך סיפורו של האדם.

נקודה זו מעלה בזיכרוננו את אשר הראינו פעמים רבות את החילוק שבין פרק א' של בראשית לפרק ב'; אשר פרק א' מתאר את סיפור הבריאה מן המבט האלוני "היוצר", ולפיכך הקדים את השמים לארץ "בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ", ואילו פרק ב' מתאר את סיפור הבריאה מן המבט של "הנוצר", ושם הקדים את הארץ לשמים "בַּיּוֹם עָשָׂה ה' אֱלֹקִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם". באותו האופן, גם את חומשי התורה נוכל לחלק באופן זה; כי ארבעת החומשים הראשונים מקבילים לפרק א' של בראשית, הם מביאים את דבר ה' כצורתו כפי שניתן מאת ה' הַמְצִיָּה באמירה האלונית. ספר דברים לעומת זאת מקביל לפרק ב', אף הוא מביא את דבר ה', אלא שכאן זה מן המקום של האדם הַמְצִיָּה. ספר דברים בעצם הוא מה ש"דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל - כָּכָל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ אֲלֵהֶם".

אכן אמנם, גם בספר דברים עצמו המביא את דבר ה' ממקומו של האדם, ישנן שתי לשונות - בפסוק ג' ופסוק ה'. בפסוק ג' מופיעה הלשון "כָּכָל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ אֲלֵהֶם", האדם עומד כמְצִוֶּה מפי ה' ועליו לציית לדבר ה'. בפסוק ה' לעומת זאת מופיעה הלשון "הוֹאִיל מֹשֶׁה בָּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לְאָמֹר", כאן האדם מקשיב ומבין ויש לו את האפשרות להתחיל לפרש את דבר ה' מתוך הבנתו האישית. שתי לשונות אלו, מקבילות שוב במובן מסוים לפרק א' ופרק ב', רק הפעם מנקודת מבטו של האדם.

במאמרנו לפרשת בחוקותי **בערך נפשות לה'**, עמדנו על כך אשר לאורך ספר ויקרא פעמים משתמשת התורה בלשון 'ציווי את משה', ופעמים בלשון 'הוראה ביד משה'. ושם הראינו, כי במסגרת של הספר, הפתיחה והסיום, מופיעה הלשון 'ציווי את משה', ואילו בחטיבה הפנימית משתמשת התורה בלשון 'הוראה ביד משה'. ובארנו את העניין, כי לשון ה'ציווי' מביאה עמה את השלב הראשון בו על האדם

1 ראה רמב"ן שמסביר לפי דרכו את שתי המשמעויות בלשונות אלו.

לבטל עצמו ולציית לדבר ה'. שם מתאים להשתמש בלשון 'את משה', אין לו שום סמכות וכוח לערב את הבנתו האישית במה שנצטווה. עבודת הקרבנות של תחילת ספר ויקרא מורים על העניין הזה. הלשון 'הוראה' לעומת זאת, מורה על ברית השותפות שיש לאדם עם הקב"ה, ועל כוח היצירה שניתנה להורות ולפסוק הלכה מתוך הבנתו האישית. במהלך כזה יותר מתאימה הלשון 'ביד משה', המסמלת את בעלותו וכוחו לחדש ולבאר את תורת ה'. החטיבה הפנימית של ספר ויקרא המעלה ומרוממת את האדם אל הפסגה של פרשת קדושים, מורה על ברית שותפות זו בין האדם והקב"ה.

באותו האופן, גם בפרשתנו רואים את שני השלבים האלה; מתחילה משתמשת התורה בלשון של 'ציווי את משה': "ככל אשר צוה ה' אתו אלהם", ובשלב השני, כאשר משה מבאר ומוסיף את ההבנה שלו נאמר בלשון 'הוראה': "הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר".

יש להוסיף, כי בין שני הפסוקים האלה נמצא פסוק ד': "אחרי הכתו את סיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרת באדערע". במאמרנו על הפרשה אחרי הכותו את סיחון, עמדנו לבאר את ההקשר של פסוק זה כאן כהקדמה לנאומו של משה. שם בארנו, כי נס מלחמת סיחון ועוג מקביל לנס קריעת ים סוף. על מלחמה זו נאמר בפרשתנו: "היום הזה אחל תת פחדך ויראתך על פני העמים תחת כל השמים אשר ישמעון שמעך ורגזו וכלו מפניך" (דברים ב, כה), כמו שכתוב בשירת הים: "שמעו עמים ירגזון חיל אחז ישיבי פלשת. אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמגו כל ישיבי כנען. תפל עליהם אימתה ופחד בגדל זרועך ידמו כאבן" (שמות טו, יד-טז). אכן ישנו הבדל משמעותי בין שני הנסים. כי בקריעת ים סוף בני ישראל נדרשו להחריש ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שמות יד, יד), במלחמת סיחון ועוג הם אלו שיצאו למלחמה.

בסוף הפרשה מצווה משה את יהושע להעמיד את מלחמת סיחון ועוג כדוגמא לנגד עיניו: "ואת יהושע צויתי בעת ההוא לאמר עיניך הראות את כל אשר עשה ה' אלקיכם לשני המלכים האלה כן יעשה ה' לכל הממלכות אשר אתה עבר שמה. לא תיראום כי ה' אלקיכם הוא הנלחם לכם" (דברים ג, כא-כב). הפסוק הזה "כי ה' אלקיכם הוא הנלחם לכם", מקביל אל הנאמר בקריעת ים סוף "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון", אלא שכאן זה נאמר מבלי שבני ישראל מחרישים, אדרבה, הם עולים ונלחמים ומנצחים בשם ה'. נשים לב, כי גם בפסוק הנזכר לעיל "היום הזה אחל תת פחדך ויראתך וגו'", בשונה מקריעת ים סוף שם נפל 'פחד ה' על כל העמים, כאן נאמר "פחדך ויראתך" של משה ובני ישראל, אשר ישמעון שמעך ורגזו וכלו מפניך".

להתהלך - חומש דברים

כעת אנו מבינים, כי הפסוק הזה הוא המבדיל בין שתי הלשונות. במלחמת סיחון ועוג עברו ישראל ממהלך בו עליהם לנהוג בפאסיביות, למהלך בו עליהם להיות שותפים וליטול חלק. גם בלימוד התורה, מתחילה נאמר בלשון של ציווי וציות, ואילו "אחרי הפתו את סיחון מלך האמרי וגו'", אז נאמר "הואיל משה באר את התורה הזאת" המורה על ברית השותפות וחלק האדם בתורה.



ניתן לראות, כי סיום ספר דברים מקביל אל הפתיחה בעניין זה. לאחר תיאור מיתת משה וקבורתו, מופיעים הפסוקים הבאים:

ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו וישמעו אליו בני ישראל ויעשו כאשר צוה ה' את משה. ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים. לכל האתות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו. ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל. (דברים לד, ט-יב)

כפי שניתן לראות, כי כמו הפסוק הראשון של הספר "אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל" המספר את סיפורו של משה, גם הפסוק האחרון חותם באופן דומה "אשר עשה משה לעיני כל ישראל". דבר זה מורה את מה שהקדמנו, כי ספר זה נכתב מנקודת מבטו של משה רבינו.

גם בפסוקים אלו אנו מוצאים את שתי הלשונות עליהן עמדנו בתחילת הספר. בפסוק ט' אנו מוצאים את לשון ה'ציווי את משה: "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו וישמעו אליו בני ישראל ויעשו כאשר צוה ה' את משה". וכן נראה כי מה שנאמר בפסוק י': "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" מקביל למה שנאמר "הואיל משה באר את התורה". הידיעה פנים אל פנים, היא הקומה העליונה בחיבור עם ה' המורה על קשר של שותפות והבנה הדדית, היא הנותנת לאדם את זכות הביאור בתורה והחידוש בה.

פרשת דברים	פרשת וזאת הברכה
דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה' אתו אלהם	וישמעו אליו בני ישראל ויעשו כאשר צוה ה' את משה
הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר	אשר ידעו ה' פנים אל פנים

יהושע בן נון היה הממשיך של משה רבינו, כפי שניתן לראות בתחילת ספר יהושע. אכן, עיקר המהלך אצל יהושע הוא דווקא בשלב הראשון לשמוע בקול המצווה "וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲשׂוּ כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה" (יהושע יא, טו), זהו המהלך בספר יהושע. מאוחר יותר בספר שמואל נאמר "וַשְּׁמוּאֵל מִשְׁרַת אֶת פָּנָיו ה' נָעַר חָגוֹר אֶפֻּד בֶּד" (שמואל א' ב, יח). שמואל הנביא הכניס את עניין הביאור והחידוש בתורה, הלא עליו קראו חז"ל (שבת קיג, ב) את הפסוק "תִּן לְחֶכֶם וַיְחַכְּמוּ עוֹד" (משלי ט, ט).

עוד יש להוסיף, כי שני הפסוקים האחרונים אף הם מתייחסים לשני המהלכים עליהם למדנו - ניסי יציאת מצרים וקריעת ים סוף, ונס מלחמת סיחון ועוג. בפסוק י"א נאמר: "לְכָל הָאֲתוֹת וְהַמּוֹפְתִּים אֲשֶׁר שַׁלַּח ה' לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם", בניסי יציאת מצרים לא היה משה כי אם שליח מאת ה', וה' הוא העושה הכל. ואילו בפסוק י"ב נאמר "וְלְכָל הַיָּד הַחֲזָקָה וְלְכָל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל", אשר עשה ה' לא נאמר, אלא "אשר עשה משה". נראה אם כן, כי פסוק זה מתייחס למלחמת סיחון ועוג אותה עשה משה בעצמו. על מלחמת סיחון ועוג נאמר בפרשתנו "עֵינֶיךָ הִרְאִיתָ אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיכֶם לְשֵׁנֵי הַמַּלְכִּים הָאֵלֶּה כֹּן יַעֲשֶׂה ה' לְכָל הַמַּמְלָכוֹת אֲשֶׁר אִתָּה עִבְרָ שָׁמָּה", ובהקשר הזה נאמר "אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל".

יש להביא לכך סמך ממדרש לקח טוב (פסיקתא זוטא) בפרשת וזאת הברכה:

ד"א "אשר עשה משה" זו העמדת חמה, כעניין שנאמר "היום הזה אחל תת פחדך ויראתך על פני העמים תחת כל השמים", ונאמר ביהושע "ביום תת ה' את האמורי" (יהושע י, יב), מכאן אמרו כשם שעמדה חמה ליהושע כך עמדה לו למשה.

הפסוק הזה "היום הזה אחל תת פחדך וגו'" מדבר על מלחמת סיחון ועוג [כאשר ראינו לעיל]. הגמרא בעבודה זרה (דף כה, א) לומדת מן הפסוק הזה כי אף למשה עמדה חמה כמו ליהושע:

תנא, כשם שעמדה לו חמה ליהושע כך עמדה לו חמה למשה ולנדימון בן גוריון. יהושע קראי, נדימון בן גוריון גמרא, למשה מנלן? אתיא "אחל" "אחל", כתיב הכא "אחל תת פחדך" וכתוב התם ביהושע "אחל גדלך". ורבי יוחנן אמר אתיא "תת" "תת", כתיב הכא "אחל תת פחדך" וכתוב ביהושע "ביום תת ה' את האמורי". ר' שמואל בר נחמני אמר מגופיה דקרא שמעת

להתהלך - חומש דברים

ליה, "אשר ישמעון שמעך ורגזו וחלו מפניך" אימתי רגזו וחלו מפניך בשעה שעמדה לו חמה למשה.

ר' שמואל בר נחמני לומד את העמדת החמה על ידי משה, מעצם הפסוק המתאר את כוחו וגדולתו של משה, עד כדי כך שהעמים יראים ממנו עצמו. מאוד מתאים לפי זה דרשת הלקח טוב, כי על הסיפור הזה נאמר "ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל".

עוד ראוי להביא כאן מדרש נוסף על הפסוק "אשריך ישראל מי כמוך" (דברים לג, כט):

הקב"ה עושה מלחמתן של ישראל והנצחון שלהן. וכן הוא אומר "לכל האותות והמופתים" "ולכל היד החזקה" אשר עשה ה' אינו אומר אלא "אשר עשה משה", הקב"ה שלחו לעשות והנצחון למשה. וכן דבורה אומרת לברק "קום ברק ושבה שביך" וכי שבי של ברק הוא? הרי דבורה אומרת לו "ותאמר דבורה אל ברק קום!" מהו קום? קום ולא תעשה מלחמה, המלחמה של הקב"ה היא שנאמר "כי זה היום אשר נתן ה'", וכן הוא אומר "מן השמים נלחמו הכוכבים ממסילותם נלחמו עם סיסרא". וכן דוד כשירד לגלית "וידעו כל הקהל הזה" וגו', וכתוב "הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו", אמר דוד לפני הקב"ה; אתה עושה המלחמה ולך הנצחון שנאמר "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח", אמר לו הקב"ה לדוד; נתת לי הנצחון, אף אני נותן לך הניצחון "למנצח לעבד ה' לדוד". (ילקוט שמעוני רמז תתס"ד, מדרש שוחר טוב פרק לו)

יש עמנו להראות בהרחבה, כי בכל אחת מן המלחמות האלו, הייתה צורת המלחמה על ידי שותפות האדם שהוא נלחם בשם ה'. זה היה החידוש הגדול במלחמת סיסרא, וזה היה החידוש עמו בא דוד המלך להלחם בגלית. נראה אם כן, כי גם מה שנאמר אצל משה, עיקר הדגש הוא על הפסוק השני "ולכל היד החזקה" בו נאמר "אשר עשה משה", וכאשר בארנו.

בדבר זה נחתם ספר דברים. עיקר מהות הספר להעלות את ברית השותפות של האדם עם הקב"ה וחלקו בבריאה. יחד עם זאת, פותח ספר דברים את השער להבנה האנושית בתורה, היא התורה שבעל פה.

פרשת דברים

אחרי הכתו את סיחון

מלחמת סיחון ועוג כבסיס למצוות תלמוד תורה בספר דברים

ספר דברים מכונה בלשון חז"ל "משנה תורה", מפני שיש בו חזרה על המצוות וסיפורים בחומשים הקודמים. ואולם ברור, שהחזרה שיש בספר דברים, אינה חזרה בעלמא, אלא היא מביאה הסתכלות חדשה על כל מה שלמדנו בארבעת החומשים הקודמים. לספר דברים יש מהלך בפני עצמו כיצד להקשיב ולהבין מחדש את כל התורה והמצוות, ואפילו את הסיפורים שלמדנו עד הנה.

בכדי להדגים את הגישה בה נוקטת התורה בספר דברים, ברצוננו להתבונן בעניין מסוים, החוזר על עצמו פעמים רבות לאורך ספר דברים, בסיפור מלחמת סיחון ועוג. פרשה זו תפסה מקום נכבד בסיום ספר במדבר; ולמרבה הפלא, כשאנו קוראים בספר דברים אנו מגלים כי גם בו תופסת פרשה זו מקום נרחב, הן בפתיחת הספר והן בסיומו. בפרשתנו, פותח הספר בכותרת לדברי משה, בנאומו האחרון קודם מיתתו:

אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל: בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן, בְּמִדְבָּר, בְּעֶרְבָה, מִזֶּמֶר סוּף, בֵּין פָּאֶרֶן וּבֵין תַּפֶּל, וְלִבְנוֹ, וְחִצְרֹת, וְדִי זֶהְבִּי, אֶחָד עָשָׂר יוֹם מִחֹרֵב דֶּרֶךְ הַר שְׁעִיר, עַד קֶדֶשׁ פָּרְנֶעַ. וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בַּעֲשֵׁתִי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ, דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּלל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ אֱלֹהֵם. (דברים א, א-ג)

כותרת לדברי משה; המקום והזמן

והתורה ממשיכה:

אֲחֵרֵי הַכְּתוֹ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן, וְאֵת עוֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּעַשְׁתָּרֶת בְּאֲדָרְעִי בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב, הוֹאִיל מֹשֶׁה בְּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת, לֵאמֹר. (שם, ד-ה)

כאור דברי התורה, לאחר מלחמת סיחון ועוג

בפסוקים הללו ישנה הגדרה למהותו של הספר כולו; אין מדובר כאן על דבר ה' ביד משה. ספר דברים כולל את דברי משה עצמו אל ישראל, "הואיל משה באר את התורה". יש כאן דיון ובאור על התורה שכבר ניתנה, זוהי דרגה נוספת בעיסוקם של ישראל בדבר ה', ובחשיבותו של עיסוק זה. ואכן, למעט רמזים בודדים, מצוות תלמוד תורה

להתהלך - חומש דברים

נעדרת מארבעת הספרים הראשונים, בעוד היא חוזרת על עצמה שוב ושוב לאורכו של ספר דברים.

אלא שהמשפט העוסק במלחמת סיחון ועוג הוא לכאורה תמוה. מדוע בכלל טורחת התורה לציין כי נאומו של משה היה לאחר המלחמות האלה?! נשים לב עוד למיקומו של המשפט הזה: הרי התורה כבר האריכה לתאר בפרוטרוט היכן נאמרו דבריו של משה: במדבר, בערבה, מול סוף, ועוד ועוד. כבר נאמר גם משפט הפתיחה "וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה... דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" ראוי היה לעבור מכאן אל הפסוק הבא העוסק בבאור התורה על ידי משה, מדוע נכנס כאן המשפט העוסק במלחמת סיחון ועוד בתוך הדברים, ללא הקשר לפניו ולאחריו?! לכאורה, המקום הראוי למשפט זה הוא קודם לכן, בתוך התאור הארוך על המינקום.

נראה אפוא, כי איזכורה של מלחמת סיחון ועוג בא כהקדמה לנאמר בפסוק שלאחריה. וישנם כאן בעצם שני חלקים נפרדים; מתחילה פתחה התורה בכותרת לדברי משה הכוללת תאור על המקום והזמן. לאחר מכן, כהקדמה לתוכן דבריו של משה נאמר כי הם כוללים "באור" לדברי התורה, ובהקשר הזה מציינת התורה כי רק לאחר מלחמת סיחון ועוג ראה משה לנכון לעסוק בבאור דברי התורה. לפי פירוש זה, ישנו קשר הדוק בין מלחמת סיחון ועוג לבין באור התורה, הנושא בו עוסק משה בנאומו והנושא המהווה את הלוח לספר דברים כולו, ספר "משנה תורה". נותר לנו להבין אם כן, מהו הקשר בין מלחמת סיחון ועוג לבין דברי משה בספר דברים? ומדוע הנקודה הזו חשובה כל כך עד שראתה התורה לנכון להדגישה בכותרתו של הספר?



בהמשך הפרשה, בתוך דברי משה, הוא מזכיר את דבר ה' במאורעות של מלחמת סיחון ועוג:

רָאָה נִתְּתִי בְיָדָהּ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ חֶשְׁבֹּן הָאֱמֹרִי, וְאֶת אֲרָצוֹ הַחֵל רֶשֶׁת, וְהַתְּגֵר בּוֹ מִלְחָמָה. הַיּוֹם הַזֶּה אֶחָל תֵּת פִּחְדָּהּ וַיִּרְאֶתָּהּ עַל פְּנֵי הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם, אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן שְׁמִיעָה וַיִּרְגְּזוּ וַיַּחֲלוּ מִפְּנֵיהָ. (דברים ב, כד-כה)

אין ספק, כי ההבטחה כאן מתכתבת עם לשון הכתוב בספר שמות, בשירת הים: "אֲזַנְּבְּהֶלּוּ אֱלֹפִי אָדָם, אֵילִי מוֹאֵב יֶאֱחָזְמוּ רָעַד, נִמְגּוּ כָל יִשְׁבֵּי כְנָעַן. תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אִימָתָה וּפִחָד" (שמות טו, טז-טז) ויש להבין אם כן מדוע נאמר כאן כי רק "היום הזה אֶחָל תֵּת

פחדך?! והלא כבר זה מכבר נבהלו האומות מפני ישראל, מאז קריעת ים סוף! מה נתחדש במלחמת סיחון ועוג?
בהמשך הדברים, משה מצווה את יהושע בציווי מיוחד, להעמיד את מלחמת סיחון ועוג כדוגמא לנגד עיניו:

וְאֵת יְהוֹשֻׁעַ צִוִּיתִי בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר עֵינֶיךָ הֲרֹאת אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֵיכֶם לְשֵׁנֵי הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה כֹּן יַעֲשֶׂה ה' לְכָל הַמְּמַלְכֹת אֲשֶׁר אֵתָה עִבֵּר שָׁמָּה: לֹא תִירָאוּם כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם (דברים ג, כא-כב)

נשים לב אל הלשון "כי ה' אלקיכם הוא הנלחם לכם", המעלה בזכרוננו את הפסוק הנודע שאמר משה לישראל בעמד על שפת הים "ה' ילחם לכם ואתם תחשון" (שמות יד, יד), בהבדל משמעותי אחד: במלחמת סיחון ועוג לא נצטוו ישראל להחריש! להיפך, הם מצווים להילחם בו, "וְאֵת אֶרְצוֹ הִחֵל רָשׁ וְהִתְגַּר בּוֹ מִלְחָמָה!"



הפעם הבאה בה מזכירה התורה את מלחמת סיחון ועוג היא בפרשת ואתחנן, לפני פרשת עשרת הדברות המופיעה שם:

וְזֹאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר שָׁם מֹשֶׁה לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֵלֶּה הָעֲדוֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים, אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם: בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן, בְּגִיא, מוֹל בֵּית פָּעוֹר, בְּאֶרֶץ סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבוֹן, אֲשֶׁר הִכָּה מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם. וַיִּירָשׁוּ אֶת אֶרְצוֹ וְאֵת אֶרֶץ עוֹג מֶלֶךְ הַכְּנָעַנִּים שְׁנֵי מְלָכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן מִזֶּרֶחַ שָׁמֶשׁ. (דברים ד, מד-מז)

שוב אנו נתקלים בהדגשת התורה כי התורה אשר שם משה לפני ישראל נאמרה לאחר מלחמת סיחון ועוג. אף שהתורה ניתנה לישראל בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם, הרי שכאן היא ניתנה מחדש, כביכול. אין די בתורה אשר דיבר משה אל ישראל בצאתם ממצרים, והתורה רואה לנכון לפרט ולהרחיב על אודות המלחמה ועל אודות תוצאותיה, כשהיא מגדירה שזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, אחרי מלחמת סיחון ועוג! שוב נראה כי מלחמת סיחון ועוג מהווה את הבסיס המאפשר את נתינת משנה התורה על ידי משה.



להתהלך - חומש דברים

כעת נעבור אל סיום ספר דברים, אל פרשיות כי תבוא, ניצבים וילך, החותמות את הספר לפני שירת האזינו. משה מדבר אל ישראל על כל מה שעבר עליהם מעת יציאת מצרים, וקורא להם ללמוד מכך כי עליהם לשמור את הברית עם ה'. גם כאן תופסת מלחמת סיחון ועוג מקום מרכזי:

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: אַתֶּם רְאִיתֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְעֵינֵיכֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, לַפְרָעָה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אֲרָצוֹ. הַמַּסּוֹת הַגְּדֹלֹת אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֵיךָ הָאֵתֹת וְהַמִּפְתִּים הַגְּדֹלִים הָהֵם.

ניסי יציאת מצרים

וְלֹא נָתַן ה' לָכֶם לֵב לְדַעַת, וְעֵינַיִם לִרְאוֹת, וְאָזְנִים לִשְׁמָע, עַד הַיּוֹם הַזֶּה! וְאִלֶּכָּה אֶתְכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּמִדְבָּר. לֹא כָלוּ שְׁלֹמֹתֵיכֶם מֵעַלֵּיכֶם, וְנַעֲלָה לֹא כָלְתָה מַעַל רִגְלָהּ. לֶחֶם לֹא אָכַלְתֶּם, וַיֵּין וְשִׁכָּר לֹא שָׁתִיתֶם. לְמַעַן תִּדְּעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם! וַתִּבְּאוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה, וַיֵּצֵא סִיחֹן מֶלֶךְ חֲשִׁבוֹן וְעֹוג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן לִקְרָאתֵנוּ לְמַלְחָמָה וַנִּכֶּם! וַנִּקַּח אֶת אֲרָצָם וַנִּתְּנָה לְנַחֲלָה לְרֵאיוֹנֵינוּ וְלִגְדֵי וְלִחְצֵי שִׁבְט הַמְּנַשִּׁי.

ישראל לא למדו מניסי מצרים

תקופת המדבר ומלחמת סיחון ועוג

וְשִׁמְרֹתֶם אֵת דְּבָרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם לְמַעַן תִּשְׁפִּילּוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן. (דברים כט, א-ח)

שמירת הברית כלקח ממלחמת סיחון ועוג

מבואר כאן כי ניסי יציאת מצרים לא הצליחו לגרום את השינוי המיוחל בקרב ישראל. גם לאחר כל מה שראו במצרים ובים סוף עדיין לא השכילו ישראל לשמור את בריתם עם ה' וחטאו שוב ושוב. משום כך, הולכים ה' במדבר ארבעים שנה, כדי להביאם אל מדרגה אחרת, אל תפיסה שונה בה יוכלו להפוך לבעלי ברית עם ה'. מלחמת סיחון ועוג, המתוארת כאן כסיום וננקודת השיא של שנות המדבר, היא זו שהצליחה להביא אל התוצאה המקווה, ורק מעתה והלאה ניתן סוף כל סוף לצפות מישראל לשמור את דברי הברית!



כל תהליך הכניסה לארץ ישראל וכיבושה, עומד בסימן המלחמה בסיחון ועוג. וכך הם דברי משה לישראל בפרשת וילך:

ה' אֱלֹהֵיךָ הוּא עֹבֵר לְפָנֶיךָ הוּא יִשְׁמִיד אֶת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלְּפָנֶיךָ וַיִּרְשָׁתֶם יְהוֹשֻׁעַ הוּא עֹבֵר לְפָנֶיךָ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה'. וְעָשָׂה ה' לָהֶם כְּאֲשֶׁר עָשָׂה לְסִיחֹן וּלְעֹוג מְלֹכֵי הָאֱמֹרִי וּלְאֲרָצָם אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֹתָם (דברים לא, ג-ד)

ושם עוד:

חִזְקוּ וְאַמְצוּ אֶל תִּירָאוֹ וְאַל תַּעֲרֻצוּ מִפְּנֵיהֶם כִּי ה' אֱלֹהֵיךָ הוּא הֶהְלֵךְ עִמָּךְ לֹא יִרְפֶּה וְלֹא יַעֲזֹבָהּ
(שם, ו)

ממלחמת סיחון ועוג למדו ישראל כי ה' הוא העובר לפניהם, הבנה אותה לא השיגו מניסי יציאת מצרים. שוב אנו לומדים כי ה' הולך עם ישראל, אך הוא אינו מצפה מהם להחריש, כדרך שהיה מצופה מהם בזמן יציאת מצרים וקריעת ים סוף. להיפך: "חִזְקוּ וְאַמְצוּ! אֶל תִּירָאוֹ וְאַל תַּעֲרֻצוּ מִפְּנֵיהֶם!" כל המשך הפרשה שם עוסק בדברי משה אל יהושע בן נון, המנהיג העתידי. משה קורא לו ומצווה אותו על הדרך הראויה להנהיג בה את ישראל עם כניסתם לארץ.

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לַיהוֹשֻׁעַ, וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינַי כָּל יִשְׂרָאֵל: חִזְקוּ וְאַמְצוּ! כִּי אִתְּךָ תָּבוֹא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ... וְה' הוּא הֶהְלֵךְ לִפְנֵיהֶם, הוּא יְהִי עִמָּךְ, לֹא יִרְפֶּה וְלֹא יַעֲזֹבָהּ! לֹא תִירָא וְלֹא תַחַת!
וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי...
הִקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרָה אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיהָ לִמְעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיִּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת
(שם, ז-יב)

דברי משה אל יהושע סובבים סביב שני מוקדים עיקריים: המלחמה באומות היושבות בארץ כנען, ומצוות לימוד התורה והנחלתה לבני ישראל. עיון מעמיק בלשון הכתובים שם יגלה לנו כי שני העניינים הללו קשורים זה בזה עד בלי הפרד, ובפשוטם של דברים יש להבין: מהו הקשר בין הדברים?
אולם לאור מה שנתבאר לנו עד כאן, נבחין בקלות כיצד הדבר מקביל באופן מלא אל פתיחת ספר דברים בה פתחנו את מאמר זה; גם שם העמידה התורה את מלחמת סיחון ועוג כהקדמה לנאומו של משה, העוסק לראשונה ב'ביאור דברי התורה'.



כל דברינו מובילים אל מסקנה אחת. מלחמת סיחון ועוג שונה במהותה מניסי יציאת מצרים; גם במלחמת סיחון ועוג נעשו ניסים גדולים בישועת ה', וכמו שמפורש במקראות שהבאנו. והכתוב אומר "לְמַכָּה מְלָכִים גְּדֹלִים כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ, וַיַּהֲרֹג מְלָכִים אֲדִירִים כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ, לְסִיחוֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי כִי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ, וּלְעוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ!" (תהלים קלו, יז-כ). אבל בעוד שביציאת מצרים פעל ה' לבדו, כאשר ישראל

להתהלך - חומש דברים

צופים מחרישים מן הצד, הרי שבמלחמת סיחון ועוג באה ישועת ה' על ידי ישראל! על השותפות של ישראל בברית עם ה' להיות מלאה. הם אמורים לשאת בעול הברית ולתת את חלקם, להילחם למען גילוי שם ה' בעולם!¹ חז"ל במדרש אף השוו את מלחמת סיחון ועוג לקריעת ים סוף, ואמרו שראוי היה לומר עליה שירה:

למה נאמר זה לעצמו וזה לעצמו, מפני שהן חייבין לומר שירה על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו! וכיון שלא אמרו עליהם שירה, בא דוד מלך ישראל ואמר עליהם שירה, שנאמר: לסיחון מלך האמורי כי לעולם חסדו, ולעוג מלך הבשן כי לעולם חסדו. (מדרש תנאים לדברים א, ד)

ניסי יציאת מצרים נעשו על ידי ה' בלבד, כאשר לישראל לא היה בהם חלק. מתן תורה אירע בהופעת ה' על ישראל בקולות וברקים, כאשר ישראל ניצבים מרחוק. בדרך זו לא יתכן לחולל שינוי עמוק בעל משמעות בליבם של ישראל; ואכן, חטא העגל אינו מאחר לבוא, ארבעים יום בלבד לאחר מתן תורה! ארבעים שנה נודדים ישראל במדבר: "אַרְבָּעִים שָׁנָה אָקוּט בְּדוֹר וְאָמַר עִם תַּעֲי לֵבָב הֵם" (תהלים צה, י). לקח אחר לקח ולימוד אחר לימוד, עד שימצאו כשרים לבוא אל הארץ הטובה. בארץ ישראל נדרשים ישראל לפעולה עצמאית, ליטול אחריות על מעשיהם! מלחמת סיחון ועוג היא הפעם הראשונה בה נקטו ישראל בפעולה ושם ה' היה בעזרם, הם פעלו למען בריתם עמו, והצליחו! כל מצוות תלמוד התורה והעיון בה, החידוש של ספר דברים - "וְהָיִיל מִשֶּׁה בְּאֵר אֶת הַתּוֹרָה", נובע מן העמדה הזאת של ישראל. שוב אין הם מאזינים בלבד לדבר ה', כי אם הוגים בו בעצמם ומבארים אותו, מחדשים בו. העמדה הפעילה הזאת היא תורת ארץ ישראל, והיא התוצאה הישירה ממלחמת סיחון ועוג! כל הגישה אל התורה משתנה כאשר האדם ניגש אליה מעמדה פעילה ויוצרת; משום כך, כאשר משה חוזר על עשרת הדברות הוא מקדים אליהם את סיפור מלחמת סיחון ועוג, שכן אינו דומה העם הניצב מרחוק לפני ארבעים שנה, אל העם הנכנס אל הארץ, הנלחם בסיחון ועוג. גישת בני ישראל את התורה נשתנתה מן היסוד, כאשר מעתה הם הוגים בתורה ומבארים אותה, מעמדה פעילה של שותפים בברית.

ניסי יציאת מצרים וקריעת ים סוף, על אף האמור בשירת הים כי הם הפילו אימה

1 ומטעם זה רק דוד המלך שורר על ניסים אלו, הוא זה שחי את המהלך הזה של שותפות האדם יחד עם הקב"ה וכפי שיש ללמוד בהרחבה במלחמת דוד וגלית הפלשתית. דוד הבין את המהלך הזה, וחיבר על כך שירה, מה שלא עשו לפניו. וראה מאמרנו לחג השבועות חג הקציר - חג מתן תורה.

ופחד על האומות, הרי שאימה זו לא נתקיימה לימים מרובים. זמן מועט לאחר מכן בא עמלק להילחם בישראל, ולא פחד כלל! גם שאר האומות לא נבהלו לאורך זמן; הלא כנגד "אֲזַנְבְּהֵלוּ אֱלוֹפֵי אֲדוֹם" נאמר "וַיֹּאמֶר אֱלֹוֹ אֲדוֹם לֹא תַעֲבֹר בִּי פֶן בַּחֲרַב אֵצָא לְקִרְאָתְךָ... וַיֵּצֵא אֲדוֹם לְקִרְאָתוֹ בְּעַם כָּבֵד וּבִיד חֲזָקָה" (במדבר כ, יח-כ), וכנגד האמור "נִמְגּוּ כָל יֹשְׁבֵי כְנָעַן" נאמר "וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עָרֹד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב... וַיִּלָּחֶם בִּישָׂרָאֵל וַיִּשָּׁב מִמֶּנּוּ שָׁבִי!" (במדבר כא, א)

הפחד שנפל על האומות בקריעת ים סוף סר מהם מפני חטאם של ישראל. באופן עמוק, חטאם של ישראל נובע מן העמידה מרחוק, מאי השותפות בברית עם ה'. כאשר ישראל אינם פעילים בבריתם עם ה', כאשר הם חוטאים לפניו, ממילא סר ה' מהם ופחדו אינו מוטל על העמים. רצון ה' הוא שישאל יקראו בשמו בעולם, שיהיו הם פעילים בבריתם עמו, שיטלו אחריות ויביאו את פחדו ויראתו אל העמים! מלחמת סיחון ועוג היא הגורם המטיל אימה על האומות מפני שזו הפעם הראשונה בה נטלו ישראל את האחריות, הפעם הראשונה בה קיימו את חלקם בברית כרצון ה', הפעם הראשונה בהם מילאו בהצלחה את המשימה לקריאה בשם ה' שנפלה על שכמם! בכך, לראשונה, שב אל האומות הפחד שחשו בקריעת ים סוף. ובפעם הזאת - אין הפחד הזה עתיד לסור מהם בקלות, שכן ישראל מודעים למצבם, הם הוגים בדבר ה' ושותפים עמו בברית.

וכך אמרה רחב הזונה אל המרגלים ששלח יהושע: "כִּי שָׁמַעְנוּ אֶת אֲשֶׁר הוֹבִישָׁה ה' אֶת מִי יָם סוּף מִפְּנֵיכֶם בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וְאֲשֶׁר עָשִׂיתֶם לְשֹׁנֵי מַלְכֵי הָאֲמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן לְסִיחֹן וְלָעוֹג אֲשֶׁר הִחְרַמְתֶּם אוֹתָם. וַנִּשְׁמַע וַיִּמָּס לְבָבֵנוּ וְלֹא קָמָה עוֹד רוּחַ בְּאִישׁ מִפְּנֵיכֶם כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתַּחַת" (יהושע ב, י-יא); מלחמות סיחון ועוג עוררו מחדש את האימה והפחד שנפלו על הגויים בזמן קריעת ים סוף.

משום כך, כאשר מצווה משה את יהושע בדרכי ההנהגה הראויה עם ישראל, הוא מבסס אותה על שני יסודות: המלחמה בשם ה', ועסק התורה. העם הנכנס לארץ שוב אין לנהוג בו כנער קטון הנסמך על אביו ואינו מבין מאומה מהנעשה סביבו; מדובר כאן בעם הנוטל אחריות על גורלו, אומה הבאה בברית עם אלוהיה המטיל עליה את הגדולה שבמשימות: לקרוא בשמו בעולם, בדרכו של אברהם אבינו! האומה הזאת עומדת להילחם ולהשיג את מטרתה; האומה הזאת מוכרחת איפוא להבין ולהשכיל בדברי התורה, לבוא בברית עם ה' ולדעת את דרכיו! עסק התורה הוא איפוא ההשלמה של מלחמת סיחון ועוג, והוא הבסיס לחיי ארץ ישראל; אם כן, לא לחינם נכפלה מצוות תלמוד תורה פעמים רבות כל כך בספר דברים, הספר העוסק בצורת חיי ארץ ישראל, בתורת ארץ ישראל!

פרשת דברים

דברי שלום לאמר

מלחמות סיחון ועוג תופסות מקום מרכזי בפרשתנו, פרשת דברים. מיד עם פתיחת הספר, התורה מעמידה את נאומו של משה לכל ישראל שהיא נאמרה "אחרי הכתו את סיחון מלך האמרי אשר יושב בחשבון ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרת באדרעי". וכן בסוף הפרשה, חוזר משה ומתאר באריכות את סיפור מלחמת סיחון ועוג. במאמר הקודם, הארכנו לבאר את ההקשר של מלחמת סיחון ועוג לנאומו של משה. במאמר הנוכחי, ברצוננו להתמקד בעיקר בחידוש הגדול העולה ממלחמת סיחון המסופר בסוף הפרשה.

לקראת סוף הפרשה, מצווה ה' את משה:

קומו סעו ועברו את נחל ארנן ראה נתתי בידך את סיחון מלך חשבון האמרי ואת ארצו החל רש והתגר בו מלחמה. היום הזה אחל תת פחדה ויראתה על פני העמים תחת כל השמים אשר ישמעון שמעה ורגזו ויחלו מפניה. (דברים ב, כד-כה)

ואז מספר משה:

ואשלח מלאכים ממדבר קדמות אל סיחון מלך חשבון דברי שלום לאמר. אעברה בארצה בדרך בדרך אלה לא אסור ימין ושמאל... עד אשר אעבר את הירדן אל הארץ אשר ה' אלקינו נתן לנו. ולא אבה סיחון מלך חשבון העברנו בו כי הקשה ה' אלקיה את רוחו ואמץ את לבבו למען תתו בידך פיו הזה. (שם, כו-ל)

המפרשים על המקום עומדים על השאלה, כי לכאורה משה רבינו לא עשה כפי שצוהו ה'. ה' אמר לו "והתגר בו מלחמה", ואילו הוא שלח ופתח ב"דברי שלום"? ונפתח בדברי הרמב"ן הבא לבאר בדרך הפשט:

ראה נתתי בידך את סיחון: הדבור הזה הוא האמור למטה (פסוק לא) ראה החליתי תת לפניך, וקודם לכן שלח לו מלאכים ממדבר קדמות, כי אחרי

שיצונו השם "החל רש והתגר בו מלחמה" לא ישלח לו דברי שלום "אעברה בארצך", כי אם ישמע אליו יהיה עובר על דברי השם. ואם ידע שלא ישמע יהיה שליחותו לריק. ולא תחשוב לומר כי היא המצוה שנצטוונו (להלן כ י) "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום", כי שם כתוב (בפסוק יא) "והיה כל העם הנמצא בה יהיו לך למס ועבדוך", וכאן אם שמע להם לא היו נוגעים בו כלל. אבל פירוש "ואשלח מלאכים", כבר שלחתי מלאכים, אבל הקדים דברי השם לבאר "כי הקשה ה' אלהיך את רוחו", לומר כי הכל סבה מאת השם כי כן אמר לי.

יש לציין, כי לפי שיטת הרמב"ן זהו דוחק גדול בפירוש הכתוב. כי הרמב"ן לאורך פירושו על התורה מרחיק לכת כדי שלא לפרש בדרך של "אין מוקדם ומאוחר בתורה".¹ כאן אמנם, חורג הרמב"ן ממנהגו ומפרש בדרך רחוקה שאינה נראית כלל בתוך הפסוקים, שהסיפור אינו מסודר לפי סדר התרחשות הדברים. מאוד היה קשה בעיני הרמב"ן לפרש שמשה רבינו שינה ממה שציווהו ה', עד כדי שנדחק כל כך בפירוש הכתוב. רש"י אמנם כן מפרש ע"פ חז"ל, שמשה רבינו לא עשה בדיוק כפי שנאמר לו, אלא שלמד הוא לעשות כן מהקב"ה בעצמו. כותב רש"י בד"ה ממדבר קדמות:

אע"פ שלא ציוני המקום לקרא לסיחון לשלום, למדתי ממדבר סיני, מן התורה שקדמה לעולם. כשבא הקב"ה ליתנה לישראל חזר אותה על עשו וישמעאל, וגלוי לפניו שלא יקבלוה ואעפ"כ פתח להם בשלום, אף אני קדמתי את סיחון בדברי שלום. ד"א, "מדבר קדמות", ממך למדתי שקדמת לעולם, יכול היית לשלוח ברק אחד ולשרוף את המצריים, אלא שלחתי מן המדבר אל פרעה לאמר "שלח את עמי", במתון.

הרי הקשה הרמב"ן, שאם ידע משה שלא ישמע לו סיחון נמצא ששליחותו הייתה לריק? על כך כותב רש"י, שאף על פי כן יש לפתוח בדברי שלום כמו שעשה הקב"ה בעצמו. ולמה באמת עשה כך הקב"ה, כיון שגלוי לפניו שלא יקבלו את התורה? הנראה לבאר, כי בהקדמת השלום למלחמה ישנה אמירה, כי בעצם החפץ והרצוי הוא השלום, אלא שהמציאות מחייבת גם את המלחמה מול הרשעים. גם כשפתח ה' לאומות העולם בשלום והציע להם את התורה, הרי הוא בעצם אומר כי התורה ראויה לכולם, רק שיהיו אלו שיבחרו שלא לקבל אותה.

1 ובמקום אחר יש להרחיב על העניין הזה.

במאמרנו לפרשת בשלח **צדק ומשפט מכון כסאו** הארכנו, כי בשתי צורות מתגלה הקב"ה בבריאה: תחילה מתגלה הקב"ה בעולם בידו הגדולה כאיש מלחמה, כאל נוקם, מעניש ומכלה; ובשלב השני מתגלה ה' בזרועו הנטויה, בדרך של הטלת אימה, כאל מוכיח, מדריך ומכווין, שאינו צריך לממש את האיום של ההכאה. אלו הן שתי הדרכים בהתמודדות מול הגויים ההולכים בדרך לא טובה. לפי הדרך הראשונה, הרי שכאשר צריכים ישראל לצאת מול סיחון מלך האמורי, עליהם ישר לצאת ולפתוח במלחמה ולנצח כדבר ה'. אך במהלך השני, אחר שהתגלה כי אין חפץ לה' בהשמדת הגויים כי אם בהוכחתם והכוונתם לדרך ישרה, הרי שאף כשיוצאים למלחמה, יש לפתוח תחילה בדברי שלום. רק כאשר הגויים עצמם בוחרים בדרך של מלחמה, אזי יש לצאת ולהילחם מולם. אפילו מול פרעה והמצרים, שסופם היה בהטבעתם בים סוף, פתח ה' תחילה בדברי שלום ולא כילה אותם בברק אחד. שני הפירושים שכתב רש"י עניין אחד להם; כי הקב"ה חפץ בקיום האומות והדרכתם בדרך התורה, והם אלה שבוחרים לעצמם את דרך החטא והכיליון.

לפי רש"י, משה רבינו השתמש כאן בכוח התורה שבעל פה וחידש ולמד מתוך הנהגת ה' מול אומות העולם את הדרך הראויה לצאת למלחמה. גם לפי דברי רש"י, הגם שהקב"ה לא אמר למשה מפורש לנהוג כן, המקור להנהגה זו הוא מה'. חז"ל במדרש אמנם מעמידים את הדברים בתנועה הפוכה. ואלו הם דברי המדרש בפרשת שופטים על המצוה שנאמרה שם "כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם" (דברים כ, י):

ד"א "ותגזר אומר ויקם לך", א"ר יהושע דסיכנין בשם רבי לוי, כל מה שגזר משה הסכים הקב"ה עמו. כיצד? לא א"ל הקב"ה לשבור את הלוחות, הלך משה ושיברן מעצמו. ומניין שהסכים הקב"ה עמו? דכתיב "אשר שברת" יישר כחך ששברת. הקב"ה א"ל שילחם עם סיחון שנאמר "והתגר בו מלחמה", והוא לא עשה כן אלא "ואשלח מלאכים" וגו'. א"ל הקב"ה כך אמרתי לך להלחם עמו ואתה פתחת בשלום, חייך שאני מקיים גזרתך, כל מלחמה שיהיו הולכים לא יהו פותחים אלא בשלום שנאמר כִּי תִקְרַב אֶל עִיר וְגו'.²

(דברים רבה ה, יג)

לפי המדרש, יש כאן תנועה הפוכה; משה רבינו הוא זה שחידש את המצוה והקב"ה הסכים על ידו ואפילו חידש מצוה בתורה. המצוה הזו היא מצוה שהתחדשה על ידי

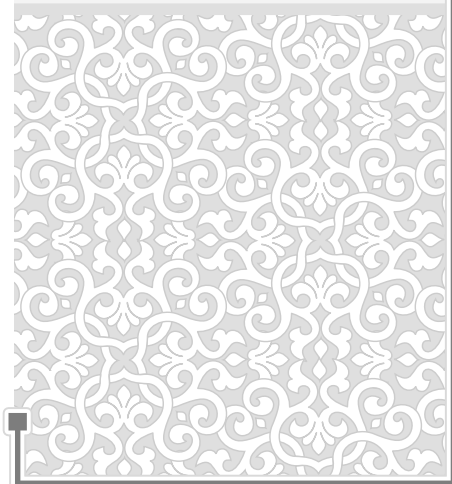
2 דברי המדרש האלו מפורשים שלא כדברי הרמב"ן.

משה רבינו. כשציווה ה' את משה לצאת למלחמה מול סיחון, הרי שהדיבור האלוקי הטהור, מבלי השותפות של האדם, הוא דיבור של מלחמה. אכן בספר דברים, יכול משה לבוא ולבאר את דבר ה' ולחדש הלכה כי דבר ה' יכול להתקיים על ידי הפתיחה בדברי שלום. אותו דבר ה' מקבל פרשנות חדשה כשהאדם נעשה שותף פעיל בהנהגת העולם. "אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל": מצד אחד אלו הם דברי משה, ומצד שני הקב"ה סמך ידו עליהם והרי הם חלק מתורת ה'. הקב"ה הסכים על ידי משה, וקבע מצוה לדורות שכך צריכה להיראות כל מלחמה שבעולם. וכן הם דברי הרמב"ם (פ"ו מהל' מלכים ומלחמות ה"א): "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה שנאמר כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום". מטרת המלחמה היא למען השלום. לכן פותחים בדברי שלום ושמים את השלום לנגד העיניים. גם אם לבסוף כן יוצאים למלחמה הרי המלחמה מסומנת בתכלית השלום.

כל ספר דברים נכתב תחת הכותרת של מלחמת סיחון ועוג. המלחמה הזאת, עומדת בסימן השותפות המלאה בין הקב"ה והאדם בהנהגת העולם והבאת דבר ה' לעולם. הסימן הזה, הוא המוטיב של ספר דברים כולו; השותפות האיתנה בין האלוקים והאדם.



פרשת ואתחנן



פרשת ואתחנן

פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ

בפרשתנו (דברים ד), פותח משה את הנאום השני, הנאום על תיאור מעמד הר סיני ולימוד התורה¹:

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שִׁמְעֵ אֶל הַחֻקִּים וְאֶל הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תַּחֲיוּ וּבְאֵתֶם וִירְשֻׁתֶם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נָתַן לָכֶם. לֹא תִסְפּוּ עַל הַדְּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לְשִׁמּוֹר אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם. עֵינֵיכֶם הִרְאֵת אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּבַעַל פְּעוֹר כִּי כָל הָאִישׁ אֲשֶׁר הִלֵּךְ אַחֲרַי בְּעַל פְּעוֹר הִשְׁמִידוּ ה' אֱלֹהֵיךָ מִקִּרְבָּהּ. וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בַּה' אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כָּלְכֶם הַיּוֹם. (דברים ד, א-ד)

הפרשה הזאת פותחת בכותרת מיוחדת "וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שִׁמְעֵ אֶל הַחֻקִּים וְאֶל הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת". לעומת "אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם" הנאמר בפסוק הבא ובעוד מקומות, הכותרת של הפרשה הזאת היא דווקא בלשון 'מלמד', לא בלשון 'מצוה'. במאמרים אחרים בפרשיות דברים ואתחנן ועקב, עמדנו הרבה על ההבחנה בין שתי הלשונות האלה; בין לשון של 'ציווי', המבטא את השלב הראשון בלימוד התורה, שלב של ציות לקול בעל הסמכות, לבין לשון של 'לימוד', המבטא את השלב השני בלימוד התורה, שלב של הבנה וחיבור לדברים². בפרשה הזאת אם כן, פותח משה לישראל את השער אל השלב השני, כאן הוא מחל 'ללמד' אותם את החוקים והמשפטים, לימוד בדרך של הבנה וחיבור.

בהקשר הזה, המצוה הראשונה אותה מצווה משה היא "לֹא תִסְפּוּ עַל הַדְּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לְשִׁמּוֹר אֶת מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם". דווקא כשמקבל האדם את העצמאות להבין, לבאר ולחדש בתורה, צריך לשים לו גבולות ולהזהירו לבל יוסיף או יגרע מן המצוות מתוך הבנתו האישית. פעמיים נאמר

1 מתוך הנאום הזה אומר משה את נאום המצוות מפרשת ראה ואילך.

2 ראה במאמר לפרשת דברים אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל.

להתהלך - חומש דברים

בפסוק, בתחילתו ובסופו, הלשון "אֲשֶׁר אֶנֶכִּי מֵצֹוֹה אֶתְכֶם". הפסוק הזה מעצים ומשריש את היסודות של השלב הראשון בלימוד התורה, ורק כששומר האדם על יסודות וגבולות אלה, יכול הוא להתקדם ולגשת אל השלב השני.

"וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בַּה' אֱלֹהֵיכֶם חַיִּים כָּלְכֶם הַיּוֹם". זו היא פסגת החיבור אל הקב"ה, בבחינת הנאמר בפרשת בראשית בהקשר של הנישואין - "וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׁר אֶחָד" (בראשית ב, כד). כשהקב"ה קרוב אל האדם, הרי שגם דבריו קרובים אל הלב ויכול האדם ללמוד אותם ולהבין אותם. זהו שאומר להם משה מיד:

רְאֵה לְמַדְתִּי³ אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים כְּאֲשֶׁר צִוֵּי ה' אֱלֹהֵי לַעֲשׂוֹת כֹּן בְּקֶרֶב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. וְשִׁמְרָתָם וְעֲשִׂיתָם כִּי הוּא חֻקְמִתְכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חֻקִּם וְנִבְּנוּ הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה. כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרִבִּים אֵלָיו כֹּה' אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֵלָיו. וּמִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקָם כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֶנֶכִּי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם. (דברים ד, ה-ח)

יש קשר ישיר בין "כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרִבִּים אֵלָיו", לבין "וּמִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקָם". שני הדברים הולכים יחד; כי אם האלוקים הוא רחוק ונשגב, הרי שכל מהותו הוא בסמכות ועליונות שיש לו על האדם. במצב כזה אין האדם יכול אלא לירא מלפניו ולעבוד אותו מרחוק, אבל לא להבין את דבריו ודרכיו. אכן, מאחר והאלוקים של ישראל הוא קרוב אלינו ויש לנו קשר ישיר עמו, הרי ממילא גם יכולים אנו להבין את דבריו ותורותיו.⁴



בפסוק הבא, בא משה ומזהיר באזהרה מאוד מאוד חמורה:

רַק הִשְׁמַר לָהּ וּשְׁמֹר נִפְשָׁהּ מְאֹד כֹּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיהָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלִּבָּהּ כָּל יְמֵי חַיֶּיהָ וְהוֹדְעָתָם לְבָנֶיהָ וְלִבְנֵי בְנֵיהָ. (דברים ט)

בפסוק הזה יש לשון כפולה ומכופלת של אזהרה ושמירה, "הִשְׁמַר לָהּ, וּשְׁמֹר נִפְשָׁהּ, מְאֹד, פֶּן תִּשְׁכַּח, וּפֶן יָסוּרוּ". אחר כל האזהרות האלה, עוד מצווה אותם משה בלשון

3 ייתן לראות כיצד כל הפרשה הזאת נאמרה בלשון "לימוד": לְמַדְתִּי, אֲשֶׁר יִלְמְדוּ, לְלַמֵּד אֶתְכֶם.

4 וראה מאמרנו לפרשת עקב קריאת שמע תפילה וברכות.

עשה "והודעתם לבניך ולבני בניך", אלא שעדיין לא אמר להם את מה אסור להם לשכוח ועליהם להודיע לבניהם. פסוק שלם מוקדש רק לאזהרות ולציווי. רק בפסוק הבא אומר להם משה:

יֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּאֶמֶר ה' אֵלֵי הִקְהֵל לִי אֶת הָעָם וְאֲשַׁמְעֵם אֶת דְּבָרֵי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לִירְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאָדָמָה וְאֵת בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּן. (דברים ד, י)

רש"י על המקום מפרש, שהפסוקים האלה קשורים ונמשכים מן הפסוקים שלפניהם: "רק השמר לך וגו' פן תשכח את הדברים - אז כשלא תשכחו אותם ותעשום על אמתתם תחשבו חכמים וגבונים, ואם תעוותו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים". כלומר, שהאזהרה החמורה שנכתבה בפסוקים אלה, היא בשביל אותה המטרה המוזכרת למעלה, כדי שיראו הגויים את חכמת ישראל הלומדים תורה ויתפעלו מהם. הרמב"ן אמנם, בלי להרחיב, כותב על דברי רש"י "ואינו נכון כלל". ולכאורה הטעם, כי באמת נראה בפסוקים ששני עניינים יש כאן: העניין הראשון על הבנת התורה, ועל החוקים ומשפטים הצדיקים לעיני העמים, והעניין השני על תיאור מעמד הר סיני. הרמב"ן אם כן, לא מסכים עם רש"י שהוציא גם את העניין השני חזרה אל העניין הראשון, שגם הפסוקים האלה מוסבים על התפעלותם של העמים. ובאמת שדברי רש"י נראים בדרך דרש, כי אין נראה שכל האזהרות האלה באו רק בשביל אותה התפעלות של העמים, אלא נראה שיש עניין מהותי לישראל עצמם באיסור שכחת הדברים אשר ראוי עיניך. ועל כן כותב הרמב"ן:

אבל הכתוב הזה לפי דעתי מצות לא תעשה, הזהיר בה מאד, כי כאשר אמר שנזהר בכל המצות ונשמור החוקים והמשפטים לעשותם, חזר ואמר "רק אני מזהירך מאד להשמר ולשמור עצמך מאד מאד לזכור מאין באו אליך המצות, שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראוי עיניך הקולות והלפידים, את כבודו ואת גדלו ודבריו אשר שמעת שם מתוך האש, ותודיע כל הדברים אשר ראוי עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם". ופירש הטעם, כי השם עשה המעמד ההוא כדי שתלמדו ליראה אותו כל הימים ואת בניכם תלמדו לדורות עולם, אם כן עשו אתם ככה ואל תשכחו אותו. והנה, קודם שיזכיר הדברות שנאמרו שם, הזהיר במצות לא תעשה שלא נשכח דבר מן המעמד ההוא ולא נסירנהו מלבנו לעולם, וצוה במצות עשה

שנודיע בו לכל זרענו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה. והתועלת במצוה הזאת גדולה מאד, שאם היו דברי התורה באים אלינו מפי משה בלבד, אע"פ שנבואתו נתאמתה באותות ובמופתים, אם יקום בקרבנו נביא או חולם חלום ויצונו בהפך מן התורה ונתן אלינו אות או מופת יכנס ספק בלב האנשים; אבל כשתגיע אלינו התורה מפי הגבורה לאזנינו ועינינו הרואות אין שם אמצעי, נכחיש כל חולק וכל מספק, ונשקר אותו, לא יועילהו אות ולא יצילהו מופת מן המיתה בידינו, כי אנחנו היודעים בשקרנותו. זהו שאמר שם "וגם בך יאמינו לעולם" (שמות יט, ט), כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו, ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק כאלו ראוהו כל הדורות, כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל, והם לא יסתפקו כלל בעדותנו שנעיד להם אבל יאמינו בודאי שראינו כולנו בעינינו וכל מה שספרנו להם. והענין הזה יבוא עוד בפרשת "כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום" וכבר הזכרתיו שם בפרשת "בחדש השלישי".

ובהשגות הרמב"ן לספר המצוות לא תעשה ב, מונה הרמב"ן את הפסוק הזה בכלל התרי"ג:

המצוה השניה, שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים. והוא אמרו יתעלה "השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך: יום אשר עמדת לפני ה' אלוך בחרב" וגו'. והכונה בזה גדולה מאד, שאם היו דברי תורה באים אצלנו מפי נביא עליו השלום בלבד אע"פ שנתאמת אצלנו ענין נבואתו באותות ובמופתים אם יקום בקרבנו נביא או חולם חלום בזמן מן הזמנים ויצונו בשום הפך מן התורה ונתן אלינו אות או מופת תהיה התורה נסוחה על יד השני או יכנס בלבנו ספק על זה. אבל כשהגיענו ביאור התורה לאזנינו ועינינו רואות אין שם אמצעי נכחיש כל חולק וכל מספק ונשקר אותו ולא יעוליהו אות ולא יצילוהו מידינו מופת, שאנחנו היודעים ועדים בשקרנותו ובפחזותו זהו שנאמר במעמד ההוא "וגם בך יאמינו לעולם" (יתרו יט), והוא הענין הבא בפרשת כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום וגו' (ראה יג), וכבר באר הרב זה בספר המדע (יסודה"ת פ"ח). והוא יסוד גדול בתורה והיא המניעה הבאה לנו בפסוק זה פן תשכח את הדברים שראו עיניך והזהיר פן יסורו מן הלב מהודיעם לבנים ולבני בנים לדורות עולם. ואל תטעה בזה מפני דרשם בראשון של קידושין (דף ל)

"לבניך ולבני בניך" בלימוד התורה לבני בנים, כי לימוד אמונת התורה הוא הלימוד בתורה, אבל נתבונן ונקח ראייה מדבריהם כי היא מצוה עולמית ועם כל הדורות ידבר שלא ישכחו ענין המעמד ההוא שהיה לכל אדם במראית עיניהם ושמיעת אזניהם ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם, וזאת מצות לא תעשה זכרה בעל ההלכות (מצוה קע) והרב שכחה גם כן.

לפי הרמב"ן יש מצוה מיוחדת לזכור את **המעמד** הגדול של הר סיני. הרמב"ן מגדיר את המצוה הזאת - **לימוד אמונת התורה**; כי בזכירת המעמד הגדול שהיה ומסירתו לדורות הבאים, משתרשת אמינות נבואתו של משה ויחד עמה אמינות התורה. על הדרך הזו של הרמב"ן כותב גם הרמח"ל בהקדמה למאמר הויכוח, וז"ל:

והנה כל הדברים האלה ראו אותם בזמן מתן תורה. וכן כתוב: "הן הראנו ה' אלקינו את כבודו וגו'" (דברים ה, כא). ועל כן צוה אותם שמה שראו הם בעיניהם יהיו מוסרים לבניהם ולבני בניהם לדורות. והוא שאמר להם: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, והודעתם לבניך ולבני בניך" (שם ד, ט). ואינו אומר: 'אשר שמעת', אלא: 'אשר ראו עיניך', מלמד שממה שראו בעיניהם הוא מדבר. וכן מפרש אחר כך: "יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב". ולא תאמר שעל "ותמונה אינכם רואים זולתי קול" (שם, יב) לבד קאי, שאם כן היה אומר: "את הדבר אשר ראו עיניך". אבל האמת הוא, שעל מה שראו מן הכבוד העליון כמו שאמר להלן: "הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו". ושמשה עצמו מזהירם, כמ"ש: "אתה הראית לדעת וגו'" (שם, לה), "וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'" (שם, לט), על זה הוא מזהירם ומצוה אותם: "פן תשכח וכו' והודעתם לבניך ולבני בניך" (שם ד, ט).

הרמח"ל מעמיד בצורה חד משמעית, שהאיסור לשכוח את מעמד הר סיני, הוא שלא לשכוח את **ראיית** המעמד. אכן כפי שיתבאר, דברי הרמב"ן והרמח"ל מחודשים עד למאוד, כי בחז"ל אנו רואים שהם למדו את נושא הפרשה שהוא מדבר על **שמיעת** הדברים ולא על ראיית המעמד, וכך יש להראות גם בפשוטו של מקרא.



הרמב"ן עצמו כבר הרגיש, שבחז"ל אין נראה כדבריו, וכי בכל מקום הם מוציאים את הפסוק הזה ממשמעותו הפשוטה שהכוונה היא לזכור את תיאור **המעמד**, ומפרשים

להתהלך - חומש דברים

שהכוונה היא לעצם הדברים שנאמרו בהר סיני, דהיינו דברי התורה. וכך דרשו חז"ל במסכת אבות (ג, י):

רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר: כל השוכח דבר אחד ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו, שנאמר "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". יכול אפילו תקפה עליו משנתו, תלמוד לומר "ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך", הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו.

וכן גם ציין הרמב"ן עצמו את דברי הגמרא במסכת קידושין (דף ל, א):

ואבי אביו מי מחייב [ללמד את נכדו תורה]? והתניא "ולמדתם אותם את בניכם" - ולא בני בניכם. ומה אני מקיים "והודעתם לבניך ולבני בניך" - לומר לך שכל המלמד את בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו למדו לו ולבנו ולבנו בנו עד סוף כל הדורות. הוא דאמר כי האי תנא, דתניא "ולמדתם אותם את בניכם" - אין לי אלא בניכם, בני בניכם מניין? ת"ל "והודעתם לבניך ולבני בניך". א"כ מה ת"ל בניכם? בניכם ולא בנותיכם. אמר רבי יהושע בן לוי, כל המלמד את בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, שנאמר "והודעתם לבניך ולבני בניך" וסמיך ליה "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב".

והרמב"ן נדחק ומוציא את דברי הגמרא מפשטותן, ומפרש "כי לימוד אמונת התורה הוא הלימוד בתורה". אכן בחז"ל אין אנו מוצאים רמז על האיסור לשכוח את מעמד הר סיני, ולא על המצוה להודיעו לבנים ובני הבנים, וכל מה שדיברו חז"ל על הפסוק הזה, הוא רק על דברי התורה והמשנה.

ובכן, אם נקשיב טוב אל הפסוקים, הרי נבחין, שדברי חז"ל אינם רק בדרך דרש, אלא הרי הם דווקא יוצאים מתוך פשט הכתובים. מה שלקחו חז"ל את הפסוקים האלה לכיוון של לימוד וזכירת דברי התורה, ולא לזכירת המעמד, זהו גופא המסר של הפסוקים האלה. כי אמנם, שהפסוק הראשון פותח "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", אשר אל המשפט הזה נצמד הרמב"ן וחדש את המצוה המיוחדת שלו, הרי שכשנקרא את כלל הפסוקים ברצף, נבחין בתהליך העובר בתוך הפסוקים אשר יש מעבר מראיה לשמיעה.

אמת שהדבר הראשון שאומר משה לישראל הוא "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", אך מיד לאחר מכן, בפסוק הבא, כשמספר משה מה היה תוכן אותו מעמד,

הרי הוא אומר "יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי". אז מה כן ראו ישראל באותו מעמד? אומר הכתוב:

ותקבון ותעמדון תחת ה' וה' יהיה בער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל. וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול.

כלום. המעמד הזה לא היה מעמד של ראיה. במעמד הזה לא ראו ישראל כלום. המעמד הזה היה מעמד של שמיעה:⁵

ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לוחות אבנים. ואתי צוה ה' בעת ההוא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשותכם אתם בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה.

כל הרעיון בפסוקים האלה הוא להדגיש את זה שמעמד הר סיני אמור להיחקק בזכרוננו, לא בתור מעמד חזותי של ראית גודל המעמד, כי אם מעמד שמיעתי של לימוד דברי התורה והבנתם. כשפתח משה באזהרה חמורה "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", הרי שיש כאן משחק מילים ומשמעות כפולה. כי מה הם הדברים אשר ראו עיניך? כלום. עם ישראל לא ראו כלום. משה מזהיר את ישראל באזהרה חמורה לבל ישכחו שבמעמד הר סיני הם לא ראו כלום. מיד בסמוך, שוב מזהיר משה את ישראל:

ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש. פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל תבנית זכר או נקבה...

שוב פעם יש מצוה על שמירת הנפש, רק הפעם בצורה ברורה לבל ישכחו שבמעמד הר סיני לא היה מה לראות. אכן, עוד יש משמעות בפסוק "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", שאסור לשכוח את מה שכן היה באותו מעמד, אלו דברי התורה. מכאן הוציאו חז"ל את האיסור של השוכח דבר אחד ממשנתו, וכן את המצוה ללמד את בן בנו תורה. עם המעבר מן השלב הראשון של לימוד התורה בדרך של ציווי אל השלב השני בדרך של לימוד, הרי שגם מעמד הר סיני מקבל משמעות חדשה. לא כמו בספר שמות, שעיקר התיאור היה סביב עצם המעמד ובראיה מרחוק "וכל העם ראים את הקולות ואת

5 ראה לעיל שהרמח"ל בא להוציא מהבנה זו.

להתהלך - חומש דברים

הַלְפִידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֵת הָהָר עָשׂוּ וַיֵּרָא הָעָם וַיִּגְעֻּ וַיַּעֲמִדוּ מִרְחָק" (שמות כ), בספר דברים מקבל מעמד הר סיני פנים חדשות, במשמעות של שמיעה "קול דְּבָרִים אֲתֵם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רְאִים זולָתִי קוֹל". וכעת אדרבה, אין להיתפס על התיאור החזותי של מעמד הר סיני, כי אם על תוכן הדברים שהשמיע ה' ולימד את ישראל.

הראיה מצד אחד היא החוש היותר מוחשי וברור לעומת **השמיעה**, אך מאידך, השמיעה היא הפנימית והעמוקה⁶. הראיה אינה דורשת מן האדם שימת לב מיוחדת והתמקדות, העין קולטת כמעט מבלי שיתאמץ האדם. השמיעה אמנם, דורשת הטיית אוזן והקשבה לדברים. השמיעה נכנסת פנימה ודרכה יכול האדם להבין וליישב הדבר על לבו. כשעומד האדם מרחוק עודנו יכול לראות, אך לשמוע את הדברים אין יכול אלא האדם הקרוב.

בספר דברים, כאשר אנו קוראים כי האלוקים קרוב לישראל ויכולים ישראל ללמוד ולהבין את התורה, הרי שגם תשתמש התורה בלשון הזו של **שמיעה**. כך פותחת הפרשה בפסוק "וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שִׁמְעֵ אֶל הַחֻקִּים וְאֶל הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְלַמֵּד אֲתֶכֶם". וכן - "**וְאֲשִׁמְעֶם אֶת דְּבָרֵי אֲשֶׁר יִלְמְדוּ**". מכאן השורש לעניין התורה שבעל פה שעיקרה בשמיעה והפנמת הדברים. כשפירשו חז"ל את הפסוק "רַק הִשְׁמַר לָךְ... פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים..." שהוא נאמר על שכחת דברי התורה, הם לא אמרו רק "השוכח דבר אחד מן התורה", אלא דייקו לומר "השוכח דבר אחד ממשנתו". יש כאן דגש על זכירת התורה שבעל פה. כך הבינו חז"ל את עומק הפשט בפסוקים אלה, שנצטוונו לזכור ולא לשכוח את התורה שנמסרה בשמיעה, היא התורה שבעל פה, הלימוד, ההבנה והחידוש.

6 זהו סוד חכם עדיף מנביא. כי הנבואה בראיה והחכמה בשמיעה. ויש להרחיב בדבר.

פרשת ואתחנן

זְכוֹר וּשְׁמוֹר בְּדִיבוֹר אֶחָד נֹאמְרוּ

בפרשתנו, פרשת ואתחנן, אנו קוראים את פרשת עשרת הדברות כחלק מנאומו האחרון של משה. כבר עמדו רבותינו מפרשי המקרא על השינויים שבין נוסח עשרת הדברות שבפרשת יתרו, לבין הנוסח המופיע בפרשתנו. ברצוננו לעמוד במסגרת זו על הבדל מרכזי אחד, הגלוי לעין כל קורא: במצוות השבת המופיעה בפרשת יתרו נאמר "זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ח) ואילו בפרשתנו נאמר "שְׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" (דברים ה, יב).

הלשון "זְכוֹר" משמעותה היא עשייה חיובית, בעוד הלשון "שְׁמוֹר" משמעותה היא הימנעות מעשייה בכלל. בהתאם לכך, יש מן המפרשים שבארו כי בפרשת יתרו באה מצוות השבת באופן של מצוות עשה, ואילו בפרשתנו באה המצווה באופן של מצוות לא תעשה. ידועים גם דברי חז"ל כי "זְכוֹר וּשְׁמוֹר בְּדִיבוֹר אֶחָד נֹאמְרוּ" (ראש השנה כז, א). מצוות השבת מוזכרת בתורה פעמים רבות, עוד קודם מתן תורה. הלשונות בהן משתמשת התורה משתנים ממקום למקום. ברצוננו לעקוב אפוא אחרי שינויי הלשון, ומתוך כך ננסה להבין את משמעות השינוי שחל מן הלשון "זְכוֹר" שבמתן תורה, עד הלשון "שְׁמוֹר" שבפרשתנו. נתבונן אפוא בלשון הכתוב בפרשת יתרו:

זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ. (שמות כ, ח)

לאחר מצוות השבת בעשרת הדברות שבפרשת יתרו, הפעם הבאה בה מוזכרת מצוות השבת בתורה היא בפרשת משפטים. וכך נאמר שם:

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וַיִּנָּפֶשׁ בֶּן אִמְתֶּךָ וְהָגֵר, וּבְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ. (שמות כג, יב-יג)

במאמרנו לפרשת משפטים¹ בארנו, כי הפסוק "וּבְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ" מהווה חתימה לכל המצוות האמורות לאחר עשרת הדברות, ובכללם מצוות השבת. אם

1 פרשת משפטים, ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו.

להתהלך - חומש דברים

כן, יש כאן שימוש במונח 'שמירה' בנוגע למצוות השבת. אולם לא רק כחתימה כללית בלבד; מן הסמיכות של פסוק זה אל מצוות השבת נראה כי המילה 'תשמרו' מכוונת באופן מיוחד על השבת.

פעם נוספת בה מצווה התורה על השבת היא בפרשת כי תשא:

וְאֵתָהּ, דִּבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: אַךְ אֵת שַׁבָּתִתִּי תִשְׁמְרוּ! כִּי אוֹת הוּא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם, לְדַעַת כִּי אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם. וְשַׁמְרֶתֶם אֵת הַשַּׁבָּת, כִּי קִדָּשׁ הוּא לָכֶם. מִחֻלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת! כִּי כָל הָעֹשֶׂה בָּהּ מְלָאכָה, וְנִגְרָתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמִּיָּהּ. שֵׁשֶׁת יָמִים יַעֲשֶׂה מְלָאכָה, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת שַׁבָּתוֹן, קִדָּשׁ לָהּ. כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת, מוֹת יוּמָת! וְשַׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת הַשַּׁבָּת, לַעֲשׂוֹת אֵת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתֶם, בְּרִית עוֹלָם. (שם לא, יג-טז)

המונח 'שמירה' מופיע כאן לא פחות משלוש פעמים! נתחדש כאן גם פרט חשוב מאוד בהלכות שבת, שלא הוזכר עד כאן: דינו של המחלל שבת הוא במיתה ובכרת. אין ספק כי חידוש זה, שנכפל כאן פעמיים, נובע מתוך התפיסה של "ושמרתם", שכן הציווי על 'שמירה' הוא בעל משמעות חמורה הרבה יותר מן הציווי על 'זכירה', ולכן חיוב המיתה והכרת מתאים להיכתב כאן דווקא. בכלל, המונח 'שמירה' שמור בתורה לעניינים חמורים ויסודיים, כגון לגבי קרבן פסח שאף בו ישנו חיוב כרת, וכפי שיובא להלן. גם בספר ויקרא, בכל מקום בו מזכירה התורה את מצוות השבת, חוזר על עצמו המונח 'שמירה':

וְאֵת שַׁבָּתִתִּי תִשְׁמְרוּ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.	(ויקרא יט, ג)
אֵת שַׁבָּתִתִּי תִשְׁמְרוּ וּמִקִּדְּשֵׁי תִירָאוּ.	(שם, ל)
אֵת שַׁבָּתִתִּי תִשְׁמְרוּ וּמִקִּדְּשֵׁי תִירָאוּ.	(שם כו, ב)

ובפרשתנו:

שִׁמֹּר אֵת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקִדְּשׁוֹ. (דברים ה, יב)

העולה מכל הדוגמאות האלה, כי הפסוק "שמור את יום השבת" שבפרשתנו אינו יוצא דופן כלל; להיפך, הוא מהווה המשך טבעי אל המונח "שמירה" בו השתמשה התורה בכל מקום בנוגע למצוות השבת, מלבד בפרשת יתרו - שם משתמשת התורה במונח "זכירה".



יש לציין, כי המעבר מן המונח 'זכירה' אל המונח 'שמירה', אינו ייחודי למצוות השבת דווקא. גם במצוות הפסח מצאנו מעבר דומה מאוד. כך בפרשת החודש, בציווי הראשוני על הפסח:

וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן. (שמות יב, יד)

ומיד לאחר מכן:

וְשִׁמַּרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת... וְשִׁמַּרְתֶּם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם. (שם, יז)

והתופעה חוזרת על עצמה בפרשת 'קדש לי':

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זְכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יֵצְאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים.

(שם יג, ג)

וְשִׁמַּרְתָּ אֶת הַחֻקָּה הַזֹּאת לְמוֹעֵדָה מִיָּמִים יָמִימָה. (שם, י)

מכאן ואילך עתיד המונח 'זכירה' להעדר לגמרי בכל הנוגע למצוות הפסח, וייעשה שימוש במונח 'שמירה' בלבד. כך למשל בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא:

אֶת חַג הַמִּצְוֹת תִּשְׁמֹר. (שם כג, טו)

אֶת חַג הַמִּצְוֹת תִּשְׁמֹר. (שם לד, יח)

וכך גם במצוות הפסח המופיעה בספר דברים, בו אנו עוסקים בימים אלו:

שִׁמּוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ. (דברים טז, א)



נראה, כי המונח "זכור" משמש כאשר אנו עוסקים ברמה הראשונית והבסיסית של המצווה. "זכור" פירושו - זכור ושים לבך כי כך וכך אירע בעבר ההיסטורי ביום זה. אין כאן עדיין אמירה הנוגעת לחיי האדם, מלבד עצם הזיכרון; הידיעה העקרונית על מאורע שהתרחש. השלב הבא הוא "שמור", כלומר, קריאה להנהגת שינויים מסויימים בחיי האדם כתוצאה מן ה"זכור". השמירה היא ההשלכה המעשית של הזכירה, כי הזכירה לכשעצמה מדברת רק על משמעותו ההיסטורית של היום; השמירה היא המיישמת את הזכירה בתוך חיי האדם.

משום כך, כאשר התורה מעמידה בפרשת יתרו את מצוות השבת היא מדברת על הזכירה. שכן הזכירה היא הבסיס לכל מצוות השבת; ההכרה בחשיבותו של היום השביעי. רק לאחר שהאדם זוכר את יום השבת ניתן לצפות ממנו לשמרו, להנהיג בו

להתהלך - חומש דברים

הנהגות מיוחדות המשמרות את תוכנו של היום בחייו. בדומה לכך יש לבאר גם לעניין הזיכרון והשמירה שבחג הפסח.

תימוכין לבאור זה נמצא בשינוי מרכזי נוסף שישנו בין מצוות השבת שבפרשת יתרו לבין מצוות השבת שבפרשת ואתחנן:

פרשת יתרו	פרשת ואתחנן
זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ...	שָׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ...
... כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי	... וַזָּכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה
עַל כֵּן בָּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ	עַל כֵּן צִוָּךְ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת

בפרשת יתרו מנמקת התורה את מצוות השבת בזכרון מעשה בראשית ומנוחת ה' ביום השביעי, עניין המופיע גם בפרשת ויכולו בבראשית. לעומת זאת, בפרשת ואתחנן הנימוק הוא שונה לגמרי; כאן מדובר על יציאת מצרים ועל היציאה מעבדות לחירות כנימוק למנוחת היום השביעי.

אולם לאור מה שנתבאר לנו, ניתן להבין את השינוי כחלק מן ההקשר הכללי של הפרשה: פרשת יתרו עומדת בסימן "זכור". כאן מתוודעים ישראל למושג השבת, והתורה מלמדת אותם על משמעותו ההיסטורית הטעונה של יום זה, יום מנוחת ה' ממעשה בראשית! לעומת זאת, פרשת ואתחנן מדברת בהקשר של 'שמירה', אשר לפי דברינו תוכנו הוא מימוש הזכירה בחיי האדם. כאן מנמקת התורה את מצוות השבת בעמידתו של האדם לפני ה', במשמעות שמביא יום השבת אל חייו האישיים; בצורה שבה מתממשת ה'שמירה'; זכירת יום המנוחה ממעשה בראשית באה לידי ביטוי ושמירה בחיי האדם על ידי המנוחה והדגשת החירות שניתנה לו ביציאת מצרים.

פרשת עשרת הדברות שבספר דברים, איפוא, איננה העתקה וחזרה בלבד על הנאמר בפרשת יתרו, באופן שניתן להקשות על שינויי הנוסח שבין פרשה לחברתה; כי כל המצוות שבתורה למן פרשת יתרו ואילך הינן כעין באור ליסודות האמורים בעשרת הדברות כפי שבארו הראשונים,² וספר דברים הוא באור דברי התורה על ידי משה

2 ראה רש"י על שמות כד, יב: "כל שש מאות ושלוש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן".

רבינו: "בְּעֵבֶר הִירְדָן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בְּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת לֵאמֹר" (דברים א, ה). מובן אם כן כי כאשר משה מבאר את פרשת עשרת הדברות לישראל הוא כולל בדבריו את באור הדברים; כלומר, את האופן בו נתבארו עשרת הדברות לאורך כל התורה כולה עד כאן. לפיכך, עשרת הדברות שבפרשת ואתחנן מבארות ומביאות לידי ביטוי את ה'שמירה', את האופן בו מתממשים העקרונות בחיי האדם; את האופן בו הופך ה"זכור" ל"שמור", כי ה'שמירה' היא באורה של ה'זכירה'.

פרשת ואתחנן

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵצִוְהָ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ

פרשת קריאת שמע היא מן הפרשיות המרכזיות בחיי האדם מישראל, אותה נצטוונו לקרוא פעמיים כל יום, לקשור על הידיים והראש ולכתוב על מזוזות הבתים והשערים:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד.

וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ. וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵצִוְהָ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ. וְשָׁנַנְתָּם לְבִנְיָהּ וְדִבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבִלְכֹתְךָ בַּדֶּרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ. וְקָשַׁרְתָּם לְאוֹת עַל יָדְךָ וְהָיוּ לְטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ. וְכָתַבְתָּם עַל מְזוֹזֹת בֵּיתְךָ וּבִשְׁעֶיךָ. (דברים ו, ד-ט)

הפסוק עצמו מצווה שתהיה פרשה זו מלווה את האדם בכל מצב, מקום וזמן "בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבִלְכֹתְךָ בַּדֶּרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ". ברצוננו להתבונן בפרשה זו לאור דברי חז"ל במסכת פסחים (דף נו,א):

ששה דברים עשו אנשי יריחו על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם. ואלו הן שלא מיחו בידם... וכורכין את שמע... היכי עבדי? אמר רב יהודה, אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין. רבא אמר מפסיקין היו אלא שהיו אומרים "היום-על-לבבך", דמשמע היום על לבבך ולא מחר על לבבך.

נראה בגמרא לפי שיטת רב יהודה, כי מלבד העניין והצורך לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" המוזכר שם בהמשך הסוגיה, ישנו דין בפני עצמו להפסיק בין "שמע" ל"ואהבת". וצריך להבין, מה תוספת חובה יש בהפסקה זו מעבר לכל הפסקה שיש בין שני פסוקים? וכמו כן צריך להבין, מדוע אנשי יריחו לא היו מפסיקים? עוד יש להתבונן בדברי רבא, מה באמת ההבדל בין "היום על לבבך", לבין "היום, על-לבבך"?



ובכן, גם בפרשה זו, כוללת התורה את שני השלבים בהם אנו עוסקים תדיר - השלב הראשון של התבטלות האדם למול נוכחות ה', והשלב השני של שותפות ויצירה גם מצד האדם [פרק א' של בראשית, ופרק ב']. בפסוק הראשון "שִׁמְעֵ יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד" מופיע שם ה' שלש פעמים, נוכחות ה' היא הדומיננטית בפסוק זה, [ובפרט בתיבת האדם אינו בא לידי ביטוי אלא על ידי היותו **שומע ומקבל**. פסוק זה [ובפרט בתיבת "אחד"²] מביא עמו את השלב הראשון [פרק א'], בו נוכחות ה' כובשת את כל מרחב המציאות, והאדם אינו אלא יצור קטן העומד ומתבטל לנוכח מציאות ה'.

הפסוק השני "וְאֶהְיֶה אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ וגו'" לעמת זאת, מדבר על ברית האהבה, על הקשר והחיבור ההדדי. לאורך ספר דברים, מצווה התורה פעמים רבות על עניין הלב, ובמיוחד כאן מדגישה התורה את כל הלב: "בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ", זה מורה בצורה החזקה ביותר על ברית האהבה והשותפות מצד האדם [פרק ב'].

חז"ל אם כן הבינו, כי בין שני המהלכים האלה - מצד אחד התבטלות טוטאלית ומוחלטת, ומצד שני קשר של אהבה הדדית בצורה החזקה ביותר - חייבת להיות הפסקה. שני המהלכים האלה נוגדים זה לזה, ואי אפשר לעבור מפרק א' לפרק ב' מבלי לעשות הפסקה. אין אנו נכנסים כעת לתוכן ומשמעות ההפסקה הזאת [על כך יש לייחד מאמר בפני עצמו], אכן זה ברור כי אי אפשר לקפוץ לפרק ב' ישירות מתוך פרק א', ומשום כך אמרו להפסיק בין הפסוק הראשון לשני.³

במאמרנו לפרשת דברים **אלה הדברים אשר דבר משה**, בארנו ופתחנו להראות כי מצות תלמוד תורה שייכת לפרק ב' של בראשית. רק במהלך בו האדם שותף ופעיל, יש לו את הסמכות ללמוד ולפרש את התורה. מטעם זה, רק בעקבות החידוש של הפסוק "וְאֶהְיֶה אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ", באה מצות תלמוד תורה "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה... וְשִׁנַּנְתָּם לְבִנְיָן וְדִבַּרְתָּ בָם..." וכן לאורך ספר דברים תופסת מצות תלמוד תורה מקום מרכזי, בעקבות המהלך החדש של ברית האהבה ההדדית.

כעת נוכל להבין את מנהגם של אנשי יריחו. יש עמנו להרחיב ולהראות, כי אנשי יריחו בהתנהגותם מייצגים את המהלך של פרק א', אצל אנשי יריחו לא קיים המהלך

- 1 ראה מאמרנו לפרשת ויקרא **קרבן עולה - כליל לה'** שהרחבנו בעניין זה. ושם תלינו את שני השלבים האלה בשיטת בית שמאי ושיטת בית הלל. ע"ש.
- 2 כמבואר בספרי הקבלה, המחשבה והחסידות.
- 3 יש עמנו להרחיב, כי מאותה הסיבה חג הפסח וחג הסוכות מחולקים לשתי תקופות עם הפסקה ביניהם.
- 4 יריחו נכבשה בשבת, כולה חרם, ובמלחמת יריחו והעי נעשה המעבר ממהלך של נס למהלך של טבע. ואין כאן המקום להרחיב.

של האהבה והברית של פרק ב', ומפני כן הם קוראים את כל השמע בפעם אחת - לחבר אף את המשך הפרשה אל הפסוק הראשון. חז"ל לעומת זאת באים ואומרים, כי כן צריכה להיות הפסקה, להפסיק ולהעמיד את המהלך של פרק א' לעצמו, ומכאן ואילך להמשיך ולעבור למהלך של פרק ב'.

זהו גם עומק ההבנה בדברי רבא; "רבא אמר מפסיקין היו, אלא שהיו אומרים **היום על-לבבך**, דמשמע היום על לבבך ולא מחר על לבבך". לפי רבא, אנשי יריחו היו כוללים את מה שכתוב "על לבבך" תחת מה שכתוב "אשר אנכי מצוך היום", כלומר, אצלם אין שני רבדים בקשר עם הקב"ה, אף סיפור הלב אינו שייך רק לאותו יום הציווי. חז"ל באים ואומרים, כי יש להפסיק ולומר "אשר אנכי מצוך היום, על לבבך", כי אמנם הציווי היה רק "היום", אך מאחר שנתנו האדם על ליבו, הרי הוא מבין את דבר ה' ובכל יום יש לו חידוש והבנה נוספת. ובגמרא מסכת עבודה זרה דף יט,א: "אמר רבא, בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה, ולבסוף נקראת על שמו שנאמר: **בְּתוֹרַת ה' חֲפָצוֹ, וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וְלַיְלָה** (תהלים א, ב)".

בבית המדרש של אנשי יריחו העוסקים רק ב"אשר אנכי מצוך", הם מחפשים תמיד רק את הקב"ה איש מפי איש עד משה רבינו, להשיג את דבר התורה בצורה המדויקת ביותר כפי שניתנה בסיני. רבא בא ומלמד, כי ישנה קומה נוספת המביאה מהלך חדש של לימוד, מהלך של "על לבבך", בו כל תלמיד ותיק יש לו כוח ללמוד להבין ולחדש לפי הבנתו⁵. לכן אומר רבא, שיש להפסיק בין "אשר אנכי מצוך היום" ל"על לבבך". נמצא ששתי הדרכים בגמרא מובילות להבנה אחת, ועדיין יש מקום להתבונן מהי המחלוקת שבין רב יהודה ורבא מה היה מנהג אנשי יריחו.



שנים היו מעשרה הרוגי מלכות שנתפסו על אותה הגזירה - רבי חנינא בן תרדיון ורבי עקיבא. שניהם נתפסו על שהקהילו קהילות ברבים ולימדו תורה, ועברו על גזירת הרומיים. אכן כאשר נקשיב טוב לדברי כל אחד מהם, נבחין כי לכל אחד יש מניע אחר וכל אחד חי בתפיסת עולם אחרת.

5 בעומק העניין, שתי הדרכים הן מה שמצאנו בחז"ל **סיני ועוקר הרים**. כי הסיני הוא האוגר ומלקט ומחפש את המקורות עד **סיני**. העוקר הרים הוא הלומד ומעמיק בסברה ובהבנת הלב. בדרך כלל הזוגות שאנו מוצאים בחז"ל היו אחד סיני ואחד עוקר הרים, זו החברותא המושלמת כאשר כל אחד משלים לחבירו.

בגמרא מסכת עבודה זרה דף יז,ב מסופר:

אתיוהו לרבי חנינא בן תרדיון, אמרו ליה אמאי קא עסקת באורייתא? אמר להו כאשר צוני ה' אלוקי, מיד גזרו עליו לשריפה וכו'.

רבי חנינא בן תרדיון לומד תורה ומלמדה לפי המהלך של "אשר אנכי מצוך היום". עוד מסופר שם בהמשך הסוגיה בדף יח,א:

תנו רבנן, כשחלה רבי יוסי בן קיסמא הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו חנינא אחי אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וספר מונח לך בחיקך? אמר לו מן השמים ירחמו. אמר לו אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר לי מן השמים ירחמו?! תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש... אמרו לא היו ימים מועטים עד שנפטר רבי יוסי בן קיסמא והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול ובחזרתן מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וס"ת מונח לו בחיקו, הביאוהו וכרכוהו בס"ת והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה. אמרה לו בתו אבא אראך בכך? אמר לה, אילמלי אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי עכשיו שאני נשרף וס"ת עמי מי שמבקש עלבונה של ס"ת הוא יבקש עלבוני. אמרו לו תלמידיו רבי מה אתה רואה? אמר להן גילין נשרפין ואותיות פורחות.

ניתן לראות, כי ר' יוסי בן קיסמא בא לר' חנינא בן תרדיון בטענות שכליות, אך ר' חנינא בן תרדיון רק עונה לו "מן השמים ירחמו". מהלך זה שייך לשלב הראשון עליה עמדנו [פרק א'] בו העולם מתנהל בסדר אלוקי, אין האדם מערב את הבנותיו השכליות, ומשליך את תוצאות מעשיו אל השמים שהם יביאו בדרך נס [לכאורה] את ההצלה. רבי יוסי בן קיסמא אכן אינו מיישר קו עם המהלך הזה וטוען לעומתו "אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו?!", הדבר כל כך היה קשה בעיניו עד שאמר לו "תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש". לפי ר' יוסי בן קיסמא, החיים שאינם רק לפי פרק א' של בראשית, המנותקים מן המציאות, ונסמכים על הנס, אינם מכוונת התורה, אדרבה, הם היפך כוונת התורה, ויש בכך תפיסה מוטעית של תורת ה', תורת חיים, תורה המחוברת למציאות העולם. משום כך חרץ רבי יוסי בן קיסמא את

גורלו של ר' חנינא בן תרדיון בצורה כל כך קשה וכאשר היה לבסוף, שכרכוהו לר' חנינא בן תרדיון בספר תורה ושרפוהו עמו.

מה שכרכוהו לר' חנינא בן תרדיון **בספר תורה** ושרפוהו עמו, יש בכך להראות את חיבורו של ר' חנינא דווקא לתורה שבכתב. רבי חנינא בן תרדיון אכן שייך למהלך של פרק א', בו עיקר לימוד התורה הוא ההשתייכות למקורות ולמעמד הר סיני שם קיבלנו את התורה שבכתב. בדרך זו נוכל גם להבין את השיח שהיה לו עם בתו ותלמידיו בזמן שריפתו. מכיון שספר תורה נשרף עמו, הוא מתנחם ואומר לבתו "מי שמבקש עלבונה של ספר תורה הוא יבקש עלבוני", לפי תפיסת עולמו התלמיד חכם חשוב פחות מן הספר התורה.⁶ וכן מה שרואה ר' חנינא את הגליונות נשרפין ואותיות פורחות, מסמל שוב את חיבורו לתורה שבכתב. וכמו כן יש להוסיף, כי החטא שבעבורו נענש ר' חנינא כך, הוא מפני שהיה הוגה את השם באותיותיו כמבואר שם בגמרא, הרי שוב אנו רואים את חיבורו של רבי חנינא **לאותיות**, דהיינו לחלק התורה שבכתב היא היצירה האלוקית שבתורה.

למול סיפורו של רבי חנינא בן תרדיון, יש להעמיד את סיפורו של רבי עקיבא. מסופר בגמרא בברכות דף סא,ב:

תנו רבנן, פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה. בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה, אמר ליה עקיבא אי אתה מתירא מפני מלכות? אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם מפני מה אתם בורחים? אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם, אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות לא פקח אתה אלא טפש אתה, ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה "כי הוא חייך ואורך ימך" (דברים ל, כ), כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה על אחת כמה וכמה.

ראשית ניתן לראות את ההבדל בתשובתו של רבי עקיבא מתשובתו של ר' חנינא. רבי

6 אמנם במקומות אחרים אנו מוצאים מבט שונה, ראה מכות כב,ב: "אמר רבא כמה טפשי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא". וראה מהר"ל נתיב התורה פרק י"א.

עקיבא אכן מכיר בגזירת הרומיים, הוא לא עוצם את עיניו ואומר "כאשר ציוני ה' אלוקי" ו"מן השמים ירחמו", אדרבה, הוא פותח את העיניים עוד יותר ואומר "ומה במקום חיותנו אנו מתיראין במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה". רבי עקיבא אינו לומד תורה רק "כאשר ציוני ה' אלוקי", התורה אצל רבי עקיבא היא עצם החיים, הוא מחובר אליה ואינו יכול להתנתק ממנה אפילו לרגע אחד. זו הדרגה של "על לבבך". יחד עם הגישה הזאת, בא החיבור אל התורה שבעל פה על ידי סברת הלב. מסופר בגמרא בסנהדרין סח,א:

כשחלה ר' אליעזר נכנסו ר' עקיבא וחביריו לבקרו... אמר להן תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן, אמר לו ר' עקיבא שלי מהו? אמר לו שלך קשה משלהן.

וכתב שם רש"י: "שלך קשה משלהן - מפני שלבך פתוח כאולם ואילו שמשותני היית למד תורה הרבה". רבי עקיבא, מתוך שכרך את חייו בתורה, הייתה התורה צריכה להיות דבר המתיישב על הלב, וממנו התחילה פריחת התורה שבעל פה. בספרי (במדבר יח)⁷ מסופר שנחלקו רבי עקיבא ורבי טרפון האם התקיעה בחצוצרות צריכה להיות ככהנים תמימים דווקא או אפילו בבעלי מומין. בסופו של דבר, מודה רבי טרפון לרבי עקיבא ומשבח את כוח הסברא של רבי עקיבא שהיא חזקה יותר אפילו מכוח הראייה:

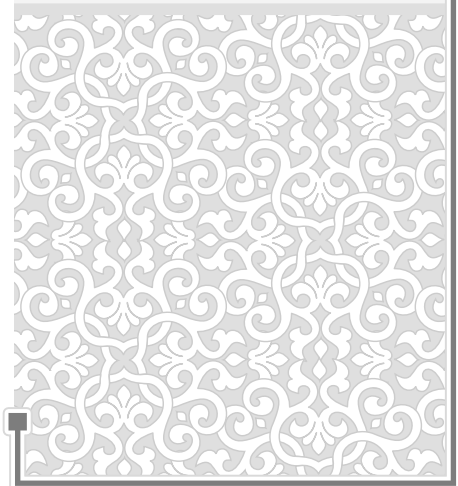
ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות: בין תמימים ובין בעלי מומין, דברי ר' טרפון. ר"ע אומר תמימים ולא בעלי מומין. נאמר כאן כהנים ונאמר להלן (ויקרא א) כהנים, מה כהנים האמור להלן תמימים ולא בעלי מומין אף כהנים האמור כאן תמימים ולא בעלי מומין. אמר לו ר' טרפון עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו, איני יכול לסבול אקפח את בני אם לא ראיתי שמעון אחי אמי שהיה חגר ברגלו והיה עומד ומריע בחצוצרות. אמר לו הן שמא בר"ה וביהכ"פ ביובל. אמר לו העבודה, שלא בדית, אשריך אברהם אבינו שיצא עקיבא מחלצ'ך, טרפון ראה ושכח עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה. הא כל הפורש ממך כפורש מחייו.⁸

7 וכן בירושלמי יומא פ"א ה"א.

8 וראה מאמרו על הפרשה פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, שבתלמוד תורה גדול כוח השמיעה מכוח הראייה.



פרשת עקב



פרשת עקב

קריאת שמע תפילה וברכות

ספר דברים - מסכת ברכות

מסכת ברכות היא המסכת הפותחת את התורה שבעל פה - המשנה. מסכת זו עוסקת בשלש מצוות הנלמדות מתחילת ספר דברים: **קריאת שמע, תפילה וברכות**. מצות קריאת שמע מופיעה בפרשת ואתחנן "ובשכבך ובקומך", וקוראים בה את פרשת "שמע" מפרשת ואתחנן, ופרשת "והיה אם שמוע" מפרשתנו. מצות תפילה מופיעה בפרשתנו כמה פעמים: "ולעבוד אותו", "ולעבדו בכל לבבכם"². וכן הברכות נלמדות מפרשתנו "ואכלת ושבעת וברכת", והרי מצות ברכת המזון היא המקור לשאר כל הברכות.

נשים לב, כי כל שלש המצוות האלו הן מצוות שבדיבור. כפי שראינו במאמרים הקודמים, החידוש הגדול בספר דברים, הוא עניין לימוד התורה והבנתה. התורה מקדימה את המצוות שבדיבור לעניין זה. המצוות שבדיבור תופסות מקום מרכזי בספר דברים, הן גם משמשות כמעטפת ומסגרת למערכת המצוות של הספר שמפרשת ראה עד סוף פרשת כי תצא. כפי שאנו רואים, בתחילת מערכת המצוות מקדימה התורה את שלש המצוות האלו, וכן סופה גם נחתמת במצוות מקרא ביקורים ווידוי מעשר שני, הן הפסגה במצוות שבדיבור לפני ה' כאשר בארנו במאמרנו לפרשת כי תבוא **וענית ואמרת לפני ה' אלוך**.

הדיבור לפני ה' מבטא את הקשר הקרוב שיש לאדם עם הקב"ה, אשר יש לו את האפשרות לעמוד לפני ה' ולדבר אתו. שלש מצוות אלו הן הפותחות את השער ללימוד והבנת התורה שבעל פה. בזכות קירבה זו אל ה', יש בכוח האדם ללמוד את דבר ה' ולהבין אותו, ככל אשר הרחבנו במאמר הקודם בצורת לימוד התורה שבעל פה. במהלך בו עומד האדם רחוק מה', יכול האדם לשמוע את קול המצווה ולציית אל הנאמר אליו, אך אינו יכול לעמוד בשיח לפני קונו ולהבין היטב את דבר ה'. אכן מאחר וה' קרוב אל

* מאמר זה נכתב מתוך שיעורי המשניות עמ"ס ברכות, ויש לה הקשר לפרשתנו ולכל ספר דברים.

1 רמב"ם סה"מ מצות עשה ה', ספר החינוך מצוה תל"ג.

2 רמב"ם פ"א מתפילה ה"א.

להתהלך - חומש דברים

האדם, הרי יכול הוא לדבר עם ה', וממילא גם ללמוד ולהבין את דבריו. זהו עומק ההבנה בפסוקים שבפרשת ואתחנן:

וְשִׁמְרֶתֶם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הוּא חֻמַּתְכֶּם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חֻכְם וְנִבְּוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה. כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לֹא אֱלֹהִים קְרִיבִים אֵלָיו כֹּה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קִרְאָנוּ אֵלָיו. וּמִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לֹא חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים כָּל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי נָתַן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם.

(דברים ד, ו-ח)

והרי לכאורה לא מובן, מה הקשר בין פסוק ז' לפסוק ח' אשר כורכת אותם התורה יחד, הפסוק הראשון מדבר על הקשר הקרוב עם ה' ובפרט על ידי כוח התפילה, ואילו הפסוק השני מדבר על היופי והצדק שבחוקי התורה ומשפטיה? אכן כאשר בארנו, כוח הלימוד והבנת החוקים והמשפטים, נובע מהיות ה' המלמדנו קרוב אלינו כל כך עד כדי ניהול שיחה, אנו מדברים אתו וכן גם לומדים ומבינים את דבריו.

באותו האופן, כמו בפרשת ואתחנן בתחילת ספר דברים, גם בסוף הספר בפרשת ניצבים חוזרת התורה על אותו הרעיון:

כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה הַיּוֹם לֹא נִפְלְאָת הוּא מִמֶּה וְלֹא רַחֲקָה הוּא. לֹא בְּשָׂמִים הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשְּׁמִימָה וְיִקְחָהּ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֶתָּה וְנַעֲשֶׂנָּה. וְלֹא מֵעֵבֶר לָיִם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲבֹר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקְחָהּ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֶתָּה וְנַעֲשֶׂנָּה. כִּי קְרֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מֵאֵד בְּפִיָּה וּבִלְבָבָהּ לַעֲשׂוֹתוֹ.

(דברים ל, יא-יד)

דבר ה' קרוב אל האדם, ומשום כך יש לו את האפשרות ללמוד אותו, להבין אותו וליישבו על הלב "בְּפִיָּה וּבִלְבָבָהּ לַעֲשׂוֹתוֹ". התורה עטפה את ספר דברים כולו במסר הזה, אשר הקב"ה קרוב אלינו, ודבריו מובנים ומתיישבים על הלב.

שלוש המצוות האלו - קריאת שמע, תפילה וברכות, מביאות עמהן שלשה שלבים ביצירת הקשר עם הקב"ה באמצעות הדיבור. מצות קריאת שמע עיקרה ועניינה הוא כלשון חז"ל "כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים" (ברכות פ"ב מ"ב ומ"ה), הוא השלב הראשון של קבלת עול. בקריאת שמע אין האדם מדבר עם ה', אלא הפוך האדם קורא לעצמו את דבר ה' הפונה אליו ומצווה אותו. בקריאת שמע עדיין אין האדם קרוב כל כך אל ה', עיקר תפקידו הוא לקבל עליו את עול מלכות השמים ולבטל עצמו לפני ה'. מטעם זה, רק הפסוק הראשון מעכב בדיעבד לפי ההלכה כמבואר בברכות דף יג,ב:

ת"ר, "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" זו קריאת שמע של ר' יהודה הנשיא. אמר ליה רב לר' חייא, לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים? אמר ליה, בר פחתי, בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים.

הפסוק הראשון הוא המביא עמו את המהלך הראשון, בו נוכחות ה' כובשת את מרחב המציאות, ותפקיד האדם הוא רק להתבטל ולקבל את ציווי ה', וכאשר בארנו במאמר הקודם.

התפילה מביאה עמה את התנועה השנייה היא השלב השני, בו עומד האדם לפני ה' והאדם הוא המדבר אל ה' וקורא אליו. בתפילה אמרו חז"ל שצריך האדם "לכווין את לבו כנגד בית קודש הקדשים" (ברכות פ"ד מ"ה). בשונה מקריאת שמע בה כביכול ה' שוכן בשמים ומשם מצווה את האדם, התפילה מורה על שכינת ה' השוכנת בארץ בבית המקדש.

מצות ברכת המזון ושאר הברכות מביאות עמהן את השלב השלישי בו מציאות ה' נוכחת בתוך הרגלי החיים. בשונה מן התפילה בה האדם מתפנה מכל עסקיו ואינו מסיח דעתו מן העמידה לפני המלך, את הברכות מברך האדם על החיים בעצמם; על האכילה, על ההנאה, על המצוות, ועל שאר הדברים בהם נפגש האדם במציאות ה' במהלך היום. הברכות הופכות את החיים הפשוטים הרגילים לחיים של עבודה לפני ה'. מטעם זה תיקן דוד המלך³ את תקנת המאה ברכות בכל יום, כדי להנכיח את שם ה' בכל זמן ופינה בחיים. ואלו הן דברי הרמב"ם בפ"א מברכות הלכה ג-ד:

כשם שמברכין על ההגיה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה. וברכות רבות תקנו חכמים דרך שבח והודיה ודרך בקשה כדי לזכור את הבורא תמיד אע"פ שלא נהנה ולא עשה מצוה. נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים, ברכות הנייה, וברכות מצות, וברכות הודאה שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו.

הברכות הן הדרך בה האדם בעצמו מגלה את שם ה' מתוך מציאות החיים. בברכת המזון למדו חז"ל מן הפסוק "גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו" (תהלים לד, ד) אודות ברכת הזימון, כי ברכת הזימון המשותפת בין השלשה משובחת יותר מן הברכה אותה מברך האדם ביחיד. כאשר האדם הוא שמגלה בעצמו את שם ה', ככל שיש יותר אנשים, כך

3 ראה טור או"ח סי' מ"ו. וראה מאמרנו לחג השבועות חג הקציר - חג מתן תורה, שם ביארנו את השייכות של מלכות בית דוד לתקנה זו.

גילוי שם ה' גדול יותר. שיטת התנא ר' יוסי הגלילי לאורך פרק שביעי במסכת ברכות, כי "לפי רוב הקהל הן מברכין, שנאמר במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישראל". לפי שיטתו, יש הבדל בין שלשה שאכלו כאחד שאומרים "נברך שאכלנו משלו" לבין עשרה שאומרים "נברך לאלוקינו", וכן בין עשרה למאה, ובין מאה לאלף, ובין אלף לריבוא, עד ש"ברבוא אומר, נברך לה' אלוֹקֵינוּ, אלוֹקֵי יִשְׂרָאֵל, אלוֹקֵי הַצְּבָאוֹת, יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, עַל הַמְּזוֹן שֶׁאֲכָלְנוּ". לפי ריבוי הקהל, כך גילוי שם ה' הולך וגדול.⁴

מצוות אלו המסמלות את הקירבה אל ה', פותחות את השער אל לימוד והבנת התורה שבעל פה.⁵ לפי הבחנה זו נראה לומר, כי מה שסידר רבינו הקדוש את מסכת ברכות בתחילת סדר זרעים [אשר נתקשו הראשונים מה עניינו לסדר זרעים], אין זה משום שמסכת זו שייכת לסדר זרעים, אלא משום שעיקר מקומה של מסכת ברכות הוא, להיותה המסכת הראשונה, הפותחת את התורה שבעל פה. כמו שבספר דברים מקדימה התורה את שלש המצוות האלו יחד עם הפסוקים שראינו לעיל "כִּי מִי גֹי גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹקִים קְרִבִּים אֵלָיו... וּמִי גֹי גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים..." לפתוח את השער ללימוד התורה שבעל פה, כך במשניות מקדים רבינו הקדוש את מסכת ברכות העוסקת בשלש המצוות האלו, לפתוח את שער הלימוד לתורה שבעל פה כולה. רבינו הקדוש סידר את המסכת בסדר הזה של - קריאת שמע, תפילה וברכות, להדריך את האדם צעד אחר צעד אל הקירבה הגדולה אל ה', ובכך לפתוח את השער ללימוד והבנת התורה שבעל פה.

המשנה האחרונה במסכת ברכות חותמת בפסוק "עַתָּה לַעֲשׂוֹת לַה' הִפְרוּ תוֹרָתְךָ" (תהלים קיט, קכא): "רבי נתן אומר הפרו תורתך עת לעשות לה'". ופירשו רש"י ורע"ב: "פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה'. אף זה המתכוין לשאול בשלום חברו [בשם], וזהו רצונו של מקום שנאמר 'בקש שלום ורדפהו', מותר להפר תורה ולעשות

4 שלשת השלבים האלה מקבילים אל העבודה בשלשת הספרים - שמות, ויקרא ובמדבר. מצות קריאת שמע מקבילה לעבודה של ספר שמות המסתיים עם הפסוק "ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד". מצות התפילה מקבילה לעבודה של ספר ויקרא המדריך את האדם צעד אחר צעד עד הכניסה פנימה אל קודש הקדשים [כפי שראינו בתפילה שצריך האדם לכווין לבו כנגד בית קודש הקדשים]. את התפילות גם תיקנו חז"ל כנגד הקרבנות [ראה ברכות דף כו,ב]. מצות הברכות מקבילה לעבודה של ספר במדבר בו קדושת השכינה פורצת את גבולות המקדש ושוכנת על מחנה ישראל. תפקיד האדם בספר במדבר, הוא לגלות את שם ה' מתוך מציאות החיים הרגילים. [שם ה' צבאות שמזכירים בברכת הזימון לפי שיטת ר' יוסי הגלילי, יוצא מספר במדבר בו נספרו בני ישראל וסודרו בדגלים להיותם צבא ה']

5 בכל יום ויום מתחיל האדם את סדר יומו בשלש מצוות אלו.

דבר הנראה אסור". משנה זו מוכיחה את כוח התורה שבעל פה שנמסרה לחכמים, עד כדי שיכולים להפר את התורה על פי הבנתם. דבר זה אינו יוצא אלא מתוך המהלך החדש של ספר דברים ומסכת ברכות אשר דבר ה' קרוב אל האדם, ונמסר ביד החכמים לומדי התורה לפרש אותו לפי הבנתם. זו המסקנה של מסכת ברכות.⁶

6 וראה מאמרנו לפרשת דברים **דברי שלום לאמר**, שיסוד למהלך זה יש במה שפתח משה לסיחון לשלום, שאף בזה היה כעין "הפרו תורתך" מאחר שאמר לו ה' "והתגר בו מלחמה", והסכים הקב"ה על ידו.

פרשת עקב

וּבְשֵׁמוֹ תִּשְׁבַּע

בספר המצוות להרמב"ם, סידר הרמב"ם תחילה את המצוות היסודיות שהן מעיקרי ויסודי הדת: האמונה, הייחוד והאהבה. אחר שלוש המצוות האלה מונה הרמב"ם את המצוות לפי הסדר של הפסוק שבפרשתנו: "אֵת ה' אֱלֹקֶיךָ תִּירָא, אֹתוֹ תַעֲבֹד, וּבו תִּדְבֹק, וּבְשֵׁמוֹ תִּשְׁבַּע" (דברים י, כ): היראה, העבודה בתפילה, הדבקות בחכמים והשבועה בשם ה'. במסגרת המאמר, ברצוננו להתמקד על המצוה האחרונה בפסוק "וּבְשֵׁמוֹ תִּשְׁבַּע", היא המצוה להשבוע בשם ה'.

כתב הרמב"ם במצות עשה ז:

היא שצונו להשבוע בשמו כשנצטרך לקיים דבר מהדברים או להכחישו, כי בזה תהיה הגדולה והכבוד והעילוי. והוא אמרו יתברך "ובשמו תשבוע". ובבאור אמרו (שבועות לה, ב): אמרה תורה השבע בשמו ואמרה תורה אל תשבוע. רוצה לומר כמו שהשבועה אשר אין צורך אליה מזהיר ממנה והיא מצות לא תעשה, כן השבועה בעת הצורך מצוה בה והיא מצות עשה. ולזה לא הותר להשבוע בדבר מכל הנבראים, כמו המלאכים והכוכבים, אלא על צד חסרון המצרך כמו שישבע בשמש והוא ירצה לומר אדון השמש. ועל זה הצד תשבוע אומתנו בשם משה רבינו מה נכבד שמו כאלו הנשבוע נשבע באדון או במי ששלחו. וכל עת שלא יכוין הנשבע זה ונשבע באחד הנבראים להאמינו שיש לאותו הדבר אמתת עצם עד שישבע בו, כבר עבר ושתף דבר אחר עם שם שמים, אשר בא הפירוש כל המשתף שם שמים עם דבר אחר נעקר מן העולם (סוכה מה, ב). ולזה הענין כיוון הכתוב בשמו תשבוע, רוצה לומר שאליו בלבד תאמין האמת אשר ראוי לאדם להשבוע בו. וכבר אמרו בתחילת תמורה (דף ג, ב) מנין שנשבעין לקיים המצוות? דכתיב "ובשמו תשבוע".

וכן בהלכות שבועות פ"א הלכה א-ב כתב הרמב"ם:

כשם ששבועת שוא ושקר בלא תעשה, כך מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם, שנאמר "ובשמו תשבוע" זו מצות עשה. שהשבועה

בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה היא והידור וקידוש גדול הוא להשבע בשמו. ואסור להשבע בדבר אחר עם שמו, וכל המשתף דבר אחר עם שם הקדוש ברוך הוא בשבועה נעקר מן העולם, שאין שם מי שראוי לחלוק לו כבוד שנשבעין בשמו אלא האחד ברוך הוא.

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, וכן בפירושו על התורה חולק על הרמב"ם. וז"ל הרמב"ן בפירושו לפרשת ואתחנן (דברים ו, יג):

"ובשמו תשבע" - אינו מצוה שישבע, אבל הוא אזהרה, כי בשמו בלבד תשבע לא בשם אל אחר, על כן כתוב אחריו לא תלכון אחרי אלהים אחרים שלא תלכו אחריהם בדבר מכל אלו שלא תיראו מהם ולא תעבדו אותם ולא תשבעו בשמם.

אבל בגמרא של מסכת תמורה דרשו אותו בשבועת אמת דשריא, אמרו "בשמו תשבע" דאמר רחמנא למה לי? אם אינו ענין לשבועת הדיינין דנפקא ליה מ"שבועת ה' תהיה בין שניהם", תנהו ענין לשבועות דעלמא דשריין, ואם אינו ענין לשבועה דמצוה דנפקא ליה מן "ובו תדבקון" (להלן יג ה), תנהו ענין לשבועה דחול. וראיתי עוד בתנחומא, אמר להן הקב"ה לישראל לא תהיו סבורין שהותר לכם להשבע בשמי, אפילו באמת אין אתם רשאים להשבע בשמי, אלא אם יהיו בכך כל המדות הללו: "את ה' אלקיך תירא" שתהיה כאותן שנקראו יראי אלוקים אברהם, יוסף, איוב, "ואותו תעבוד" שתהא מפנה עצמך לתורה ולמצוות ולא יהיה לך עבודה אחרת לכך נאמר ואותו תעבוד, "ובו תדבק" וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה? והלא כבר נאמר (לעיל ד כד) "כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא", אלא לומר לך כל המשיא בתו לתלמיד שקורא ושונה והעושה לו פרקמטיא והמהנהו מנכסיו זהו שאמר ובו תדבק. אם יש לך כל מדות אלו אתה רשאי להשבע ואם לאו אי אתה רשאי להשבע. עד כאן לשון אגדה זו. והנה פירוש הכתוב לדעתם "ובשמו תשבע" רשות, שיתיר לנו להשבע בשמו על דרך הכבוד, כאלו אמר את ה' אלקיך תירא אבל בשמו תשבע ולא תירא מזה, ומפני ששם ההיתר הזה אחר היראה והעבודה דרשו שאין היתר לשבועה אלא לאחר כל המדות הללו...

וכן דעת הראב"ד בהשגותיו לספר המצוות כדברי הרמב"ן, שכתב "זו אינה מן המנין, שלא בא הכתוב אלא להזהיר שלא ישבע באל אחר. ואולי על זה אמר דלאו הבא מכלל עשה עשה".

להתהלך - חומש דברים

הרי שנחלקו הראשנים אם ישנה מצוה כלל להשבע בשם ה', או שמא אין הפסוק בא אלא בדרך של רשות שמותר להשבע בשם ה' בתנאים מיוחדים: שהרמב"ם סובר ש"מדרכי העבודה היא והידור וקידוש גדול הוא להשבע בשמו", ואילו הרמב"ן והראב"ד סוברים את ההיפך הגמור, שלכתחילה כלל אין ראוי להשבע בשם ה', ולא בא הכתוב אלא להתיר לאדם אחר התקיימו בו כל התנאים הנדרשים, ולהזהיר אותו שישבע רק בשם ה' ולא בשם אל אחר.

והחתם סופר הפליג עוד יותר וכתב:

אפילו שבועת אמת על כל פנים אית ביה משום נושא שמו ית' לבטלה. ואם אפשר לו לפשר בכל מה דאפשר כדי שלא לישא שמו ית' על שפתיו יש לו לעשות כן. וזה בכלל דברי ש"ס תמורה ג' ע"ב... דעד כאן לא גילה לן קרא בשמו תשבע אלא דלא לילקי, דהוה סד"א דלילקי, אבל עכ"פ אסורא עביד... אע"כ שבועת אמת הוא רע ומר ואשרי הנזהר ונשמר... (שו"ת חתם סופר חו"מ סי' צ')



והנראה, כי עיקר מקורו של הרמב"ם הוא דווקא מפשוטו של מקרא. כי אמנם שבדברי חז"ל בסוגיות הגמרא אין הכרח, ואולי אפילו נראה יותר כדברי הרמב"ן, פשטות הכתובים נראים כדברי הרמב"ם. כי הפסוק שעמו פתחנו "אֵת ה' אֱלֹקֶיךָ תִּירָא, אֹתוֹ תַעֲבֹד, וְבוֹ תִדְבֹק, וּבְשִׁמוֹ תִשָּׁבַע", הינו פסוק מיוחד של מצוות מיוחדות של יסודי הדת ועבודת ה'; היראה, העבודה והדבקות. אל כל אלו מצטרפת השבועה בשם ה'. נראה אם כן, שגם השבועה שייכת לאותה משפחה של מצוות, וכמו שכותב הרמב"ם שמצוה זו "מדרכי העבודה היא, והידור וקידוש גדול הוא להשבע בשמו". וכך באמת כותב בעל שבט הלוי כשדן בדברי החתם סופר: "דלשון הפסוק משמע להדיא דהכי המצוה דומיא דרישא דקרא את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד ובו תדבק - ובשמו תשבע" (שו"ת שבט הלוי ח"ו סי' קמ"א).

חשוב אמנם להדגיש, שגם הרמב"ם מודה לדברי הרמב"ן שבמצוה הזאת כלול גם האיסור החמור להשבע באל אחר, וזה מה שמוסיף הרמב"ם לכתוב ש"אסור להשבע בדבר אחר עם שמו, וכל המשתף דבר אחר עם שם הקדוש ברוך הוא בשבועה נעקר מן העולם, שאין שם מי שראוי לחלוק לו כבוד שנשבעין בשמו אלא האחד ברוך הוא". ובאמת, שהמצוה הזאת כתובה פעמיים בתורה: האחת בפרשת ואתחנן, והשניה בפרשתנו, פרשת עקב. בפרשת ואתחנן, סמוך לאחר פרשת שמע נאמר הפסוק "אֵת ה'

אלקיה תירא, ואתו תעבד, ובשמו תשבע" (דברים ו, יג). בפרשתנו מופיע אותו הפסוק עם שינוי אחד "את ה' אלקיה תירא, אתו תעבד, ובו תדבק, ובשמו תשבע". אם נתבונן בשני המקומות, הרי נוכל להבחין ולראות, כי בפעם הראשונה, בפרשת ואתחנן, באמת ההקשר של הפסוק הוא יותר בפן השלילי של המצוה, שלא להשבע באל אחר, ואילו בפרשת עקב מודגש יותר הפן החיובי של המצוה, העבודה הגדולה בשבועה בשם ה'. כך נאמר בפרשת ואתחנן:

והיה כי יביאה ה' אלקיה אל הארץ אשר נשבע לאבותיה לאברהם ליצחק וליעקב לתת לה ערים גדלות וטבת אשר לא בניתי. ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאתי וברת חצובים אשר לא חצבת כרמים וזיתים אשר לא נטעת ואכלת ושבעת. השמר לה פן תשכח את ה' אשר הוציאה מארץ מצרים מבית עבדים. את ה' אלקיה תירא ואתו תעבד ובשמו תשבע. לא תלכון אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיכם. כי אל קנא ה' אלקיה בקרבה פן יחרה אף ה' אלקיה בך והשמידה מעל פני האדמה. (דברים ו)

הקריאה של הפרשה הזאת היא קריאה של אזהרה, לבל ישכחו את ה' ויפנו לאלילים. כשנאמר כאן הפסוק "את ה' אלקיה תירא ואתו תעבד ובשמו תשבע", הרי שההקשר של הפסוק הוא ש"את ה' אלקיה תירא" - ולא אלהים אחרים, "ואתו תעבד" - ולא אחרים, "ובשמו תשבע" - ולא בשם אלהים אחרים. כך הוא מקדים ואומר בפסוק המקדים "השמר לה פן תשכח את ה'", וכך הוא אומר מיד בפסוק שלאחריו "לא תלכון אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיכם וכו'". וכך באמת פותח הרמב"ן את פירושו על הפסוק הזה: "ובשמו תשבע - אינו מצוה שישבע, אבל הוא אזהרה, כי בשמו בלבד תשבע לא בשם אל אחר, על כן כתוב אחריו לא תלכון אחרי אלהים אחרים שלא תלכו אחריהם בדבר מכל אלו שלא תיראו מהם ולא תעבדו אותם ולא תשבעו בשמם". הרמב"ן גם העמיד את שיטתו על הפסוק הזה שבפרשת ואתחנן.

ענתה נבין היטב, מדוע בפרשה הזאת לא נאמרה המצוה המיוחדת של ספר דברים "ובו תדבק", הדביקות. כל המהלך בפרשה הזאת, הוא מהלך של אזהרה והרחקה מעבודה זרה. פחות מתאים לצוות כאן על מצות הדביקות, היא המדרגה הנשגבה ופסגת הקירבה אל ה'. את המצוה הזו שמר הכתוב לפרשה הבאה, לפרשת עקב, שם נאה יותר ויאה לצוות על מצות הדביקות.

בפרשת עקב, כל מהלך הפרשה הוא בקריאה חיובית של עבודת ה'. הפסוק הזה, נמצא במרכז פרשת היראה הפותחת בפסוק המיוחד הכולל בתוכו את תמצית עבודת ה':

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֱלֹקֶיךָ שָׁאֵל מֵעַמָּךְ כִּי אִם לִירָאָה אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ לִלְכֹת
בְּכָל דַּרְכָיו וּלְאַהֲבָה אוֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ בְּכָל לִבְכָּה וּבְכָל נַפְשָׁה. לְשֹׁמֵר
אֶת מִצְוֹת ה' וְאֶת חֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵצִוְהָ הַיּוֹם לְטוֹב לָהּ...

אחר פסוקי ההקדמה, אומר משה לישראל:

אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ תִירָא אוֹתוֹ תַעֲבֹד וְבוֹ תִדְבֹק וּבְשִׁמּוֹ תִשָּׁבַע. הוּא תְהִלָּתְךָ וְהוּא
אֱלֹקֶיךָ אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּךָ אֶת הַגְּדֹלָת וְאֶת הַנּוֹרָאָה הָאֵלֶּה אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ.
בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יֵרְדוּ אֲבֹתֶיךָ מִצְרִימָה וְעַתָּה שְׁמָה ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם
לָרֹב. וְאַהֲבָתְךָ אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ וְשִׁמְרַת מִשְׁמְרָתוֹ וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וּמִצְוֹתָיו כָּל
הַיָּמִים. (דברים י)

המנגינה של הפרשה הזאת, היא מנגינה של עבודת ה' בצורה נשגבה, של אהבה ושל
דביקות. הקריאה כאן היא לא קריאה בצורה שלילית שיש לירא מה' ולעבדו ולא את
האלהים אחרים, אלא קריאה בצורה חיובית: "אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ תִירָא אוֹתוֹ תַעֲבֹד... הוּא
תְהִלָּתְךָ! וְהוּא אֱלֹקֶיךָ! אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּךָ אֶת הַגְּדֹלָת וְאֶת הַנּוֹרָאָה הָאֵלֶּה אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ..."
מה מתאים שכאן מופיעה המצוה המיוחדת "וְבוֹ תִדְבֹק!" כל הפרשה הזאת מדברת על
חיבור ועבודת ה' בצורה עילאית ונשגבה.



כתב הרמב"ם "כשם ששבועת שוא ושקר בלא תעשה, כך מצות עשה שישבע מי
שנתחייב שבועה בבית דין בשם, שנאמר 'ובשמו תשבע' זו מצות עשה". מקור דברי
הרמב"ם הם דברי חז"ל (שבועות לה, ב): "אמרה תורה השבע ואל תשבע, מה השבע
בשם אף לא תשבע בשם". יש כאן היקש, בין האיסור החמור להשבע לשוא ולשקר לבין
המצוה הגדולה להשבע על דבר אמת. שתי המצוות האלו, הן בעצם שתי פנים של אותה
המצוה, וכאשר נבאר.

האזהרה החמורה של "לא תשא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹקֶיךָ לְשׁוֹא" (שמות כ, ו), אף היא נאמרה
מתוך אותה מטרה של **הידור וקידוש לשם ה'.** חז"ל בגמרא (תמורה דף ד, א) למדו את
האיסור להזכיר שם שמים לבטלה מאותו הפסוק שבפרשתנו "אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ תִירָא". שם
ה' הינו מהודר ומקודש, והמוציאו לבטלה מזלזל בכבודו וביראתו. התנועה הראשונית
בהיכרות עם שם ה', צריכה להיות באימה וביראת כבוד. לכן הקריאה הראשונה במעמד
הר סיני הייתה קריאה של אזהרה "לא תשא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹקֶיךָ לְשׁוֹא!" כאשר פירוש

המילה "לְשׂוֹא" היינו **לחינם**¹. שם ה' צריך להיות יקר ומכובד ולא לצאת לשוא. מתוך ההבנה הזאת יצא המהלך של הרמב"ן והראב"ד שראוי למעט בשבועה בשם ה'. יש לייקר מאוד את שם ה' ולהעצים את יראתו ולהימנע מהזכירו בשבועה. לפי הרמב"ן זו היא הדרך הראויה להדר ולקדש את שם ה', כאשר מעצימים את האימה הגדולה בהזכרת שמו. גם כאשר נותנת התורה רשות לאדם להשבע, מצטט הרמב"ן את דברי חז"ל שרק "אם יש לך כל מדות אלו אתה רשאי להשבע, ואם לאו אי אתה רשאי להשבע".

הרמב"ם אמנם סובר, שאמנם וודאי שיש איסור חמור בהזכרת שם ה' לשוא ולבטלה ובכך יש יקר וכבוד לשם ה', מאותה הסיבה והמטרה בדיוק יוצאת גם המצוה "שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם". כי כאשר כבר כן יש צורך בשבועה, הרי השבועה בשם "מדרכי העבודה היא והידור וקידוש גדול הוא להשבע בשמו". כבוד ה' אינו מתבטא רק בהיותו נשגב ויקר, אלא כבוד ה' יכול גם להתבטא על ידי היותו נוכח בדברים החשובים והערכיים בתוך החיים. הבאת שם ה' לתוך מציאות החיים היא **מדרכי העבודה**, וכאשר מעמיד האדם את דיבורו לאמת בשם ה', הרי זה גופא **הידור וקידוש גדול** לשם ה' שאליו יאמין האמת. לכן כותב הרמב"ם על פי חז"ל, ש"כשם ששבועת שוא ושקר בלא תעשה, כך מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בבית דין בשם"; האיסור להשבע לשוא ולשקר והמצוה להשבע על אמת בבית דין, הם שתי פנים של אותו המטבע.

התנועה הראשונית במפגש עם שם ה' בכל מקום היא באימה ובשמירת מרחק. לכן תחילה מעמידה התורה את האזהרות החמורות בשבועת שוא ושקר ובהוצאת שם שמים לבטלה. רק אחר העמדת כבוד ה' במהלך של אימה ויראה, מצוה התורה גם על הפן השני של הידור שמו בצורה חיובית עם המצוה להשבע בשמו. וגם זאת, אין המצוה באה תחילה בצורתה החיובית השלמה, אלא דווקא מתוך ההקשר של הפן השלילי של האיסור החמור להשבע באלהים אחרים, וכאשר הראינו לעיל. רק אחר כל ההקדמות האלה, באה התורה ומצוה בצורה חיובית גמורה בקריאה "וּבְשֵׁמוֹ תִּשְׁבַּע". הוא תְּהִלָּתְךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ! ואולם, גם הפסוק הזה, פותח עם הקריאה "אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִּירָא!" ממנה למדו חז"ל שאסור להוציא שם שמים לבטלה. כך שגם תחילת הפסוק וגם סופו מעמידים את שתי הפנים של כבוד ה': "אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִּירָא" מצד אחד, ו"וּבְשֵׁמוֹ תִּשְׁבַּע" מן הצד השני.

בספר דברים, כאשר אנו קוראים על מצות הדבקות בה' ועל הנכחת שמו בתוך

1 ראה רש"י שם: "זה הנשבע לחנם ולהבל על של עץ ועץ אבן אבן".

להתהלך - חומש דברים

החיים, הרי שגם בעניין הזה של השבועה, מקבלת אותה המצוה של הידור וקידוש שם ה' פנים חדשות. כי אמנם שבספר שמות הציווי הכללי היה שיש להימנע מלהזכיר את שם ה';² הרי שבספר דברים, הידור שם ה' הוא דוקא כן על ידי הזכרת שמו והנכחתו בתוך החיים. כאן באה הקריאה והמצוה "וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע", שראוי להשבע בשם ה' במקום הצורך ולהזכיר את שמו על דבר אמת.³

צריך עדיין להבין, היכן באה מצוה זו לידי ביטוי מעשי בתוך חיי היום יום? כי אמנם שכותב הרמב"ם ש"מי שנתחייב שבועה בבית דין" יש עליו מצוה להשבע בשם ה', אך מה עם מי שלא בא לבית דין, האם המצוה הזאת לא נוגעת אליו? קשה לומר, שמצוה כל כך מיוחדת, הנמנית יחד עם המצוות היסודיות ביותר, אינה באה לידי ביטוי אלא למי שהתחייב שבועה בבית דין. יש עמנו להראות, כי השלב הבא של התהליך הזה, הוא במצות הברכות שתקנו לנו חז"ל. הברכה והשבועה קשורות זו לזו, ובמצות הברכות יש קיום מסוים של המצוה להשבע בשם ה' ולהזכיר את שמו. על כך נרחיב בע"ה במאמר נפרד.

2 זה מתאים עם המהלך הכללי של ספר שמות שהוא בעמידה מרחוק. ראה מאמרנו **מבוא לחומש בראשית**.

3 הרמב"ן שחולק על הרמב"ם הולך בזה לשיטתו, שספר דברים אינו אלא "משנה תורה", ספר חזרה, ואין בו דברים חדשים. לכן גם המצוות המוזכרות בו הן אותן המצוות שהוזכרו בספרים הקודמים, ועל כן כשחיפש הרמב"ן את המצוה להישבע בשם ה' ולא מצא, הסיק מכך ונדחק להוציא את משמעות הפסוק מפשטותו, שאף הנאמר בספר דברים אינו אלא באותו הקשר של הנאמר בעשרת הדברות "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא".

פרשת עקב

וַהֲיָה אִם שָׁמַעַתְּ שְׁמִיעוֹ אֶל מִצְוֹתַי

בין פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע

בגמרא מסכת ברכות (דף לה, ב) אמרו חז"ל:

רבי חנינא בר פפא רמי: כתיב "ולקחתי דגני בעתו וגו'", וכתיב "ואספת דגנך וגו'?" לא קשיא: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום [הדגן שלהם, רש"י], כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום [נוטלו ומראה להם שהוא שלו, רש"י]. תנו רבנן: "ואספת דגנך" מה תלמוד לומר; לפי שנאמר "לא ימוש ספר התורה הזה מפידך", יכול דברים ככתבן?! תלמוד לומר "ואספת דגנך" הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה?! אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'", ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר "ואספת דגנך". ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר "ועבדת את אויבך וגו'". אמר אביי, הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן.

התוספות מיד שואלים סתירה בין שתי המימרות; כי לפי רבי חנינא בר פפא הפסוק "וַאֲסַפְתָּ דָגְנְךָ" מדבר על זמן שישראל עושים רצונו של מקום, ובבביתא הסמוכה מעמיד רבי שמעון בר יוחאי את הפסוק הזה עצמו על זמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום? והמהרש"א (בח"א) מוסיף להקשות, שהרי כל הפרשה מדברת על עשיית רצון ה', כמו שפותחת הפרשה: "וַהֲיָה אִם שָׁמַעַתְּ שְׁמִיעוֹ אֶל מִצְוֹתַי" (דברים יא, יג), שאם ישמעו בקול ה' יהיה מטר בעתו וברכה ביבול, ורק אם לא ישמעו בקול ה' יהיה עצירת גשמים והאדמה לא תתן את יבולה ואבדתם מהרה ח"ו; היאך אם כן ניתן לומר שהפרשה הזו מדברת על זמן שאין עושין רצונו של מקום? והתוספות מיישבים בדרך אחת, ועל דרך זו גם מהרש"א:

להתהלך - חומש דברים

וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו, אבל אין עושין רצונו כל כך דאינם צדיקים גמורים.

ויש לעיין, מהו הגדר האמצעי הזה שנקרא מצד אחד 'עושין רצונו של מקום' ומצד שני 'אין עושין רצונו של מקום'? ופירש מהרש"א:

מדכתיב בהך פרשה 'בכל לבבכם ובכל נפשכם' ולא כתיב נמי 'ובכל מאדכם' כדכתיב בפרשת שמע 'ובכל מאדך', משמע ליה דאיירי הכא באינן צדיקים גמורים, דהיינו שאינם צדיקים 'במאד', כדאמרינן דיש לך אדם שחביב לו ממונו יותר מגופו, ועל כן עונשן בדבר שבממון שאין מלאכתן נעשית על ידי אחרים.

ובמסגרת המאמר, ברצוננו להוסיף ביאור על דברי מהרש"א ולהרחיבם, ומתוך מה שיש להבחין בהבדלים שבין פרשת שמע ישראל ופרשת והיה אם שמוע.

פרשה של אהבה ופרשה של יראה

אחד ההבדלים הבולטים בין פרשת שמע לפרשת והיה אם שמוע, הוא בנושא השכר והעונש. פרשת שמע היא פרשה שכל כולה במידת האהבה, לעומת פרשת והיה אם שמוע היא פרשת של מידת היראה.

בפרשת שמע ישראל אנו קוראים אך ורק על "וְאֶהְיֶה אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ" ואפילו "וּבְכָל מְאֹדְךָ", ואין שום צד אחר. התורה גם לא אומרת אם יש תמורה עבור האהבה הזאת, מפני שאין מדובר כלל על אהבה כדי להשיג דבר כל שהוא. הפרשה הזו מציגה מהלך של "עושה האמת מפני שהוא אמת" כדברי הרמב"ם בפ"י מהלכות תשובה. וזהו האמור "וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶנֶכִּי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ", שדברי ה' מתיישרים על לבו של האדם והוא מחובר אליהם בעבור עצמם והאמת שבהם.

פרשת והיה אם שמוע לעומת זאת, מדברת בשפה של שכר ועונש. היא מדברת על אינטרסים. כפי שמדייק מהרש"א, בפרשה הזאת לא כתוב "ובכל מאדך", לפי שהעובד מיראה במהלך של שכר ועונש כן חושב על ההצלחה והתועלת בתחום הממון. וכך גם ניתן לראות בפרשה הזו, שיש בה שני צדדים; יש צד של "וְהָיָה אִם שָׁמַעַתְּ תִשְׁמְעוּ אֶל מְצֻוֹתַי", ויש צד של "הִשְׁמַרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם". ומתוך כך מציגה התורה את הסיבה מדוע כן לשמור את המצוות: "וְנָתַתִּי מִטֶּר אֲרֻצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרָה וּמִלְקוֹשׁ וְאִסְפַּת דְּגָנְךָ וְתִירְשְׁךָ וְיִצְהַרְךָ. וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשֹׁדְךָ לְבִהְמֶתְךָ וְאָכְלָתָּ וְשִׂבְעָתָּ", ולבסוף אף חותמת "לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיכֶם וְיָמֵי בְנֵיכֶם וְגו'". ולחילופין, היא גם מזהירה מאוד מדוע לא להיפתות אחר

עבודה זרה, כי אז יהיה עונש חמור: "וְחָרָה אַף ה' בְּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהִאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וְאֲבִדְתֶּם מִהָרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטְּבָה אֲשֶׁר ה' נָתַן לָכֶם". כל זה שייך רק לפרשה של עבודה מיראה, כי במהלך של עבודה מאהבה אין האדם מעלה על דעתו צד נוסף מאשר שמירת המצוות, שהרי הוא מחובר אליהם מעצם אמיתתם. וכן אין צריך לנסות לשכנע אותו בכל מיני הטבות גשמיות, ובוודאי שאין צריך להזהירו מעבודה זרה.

ובאמת, שכל עצם איזכור העבודה זרה שייך רק לפרשת והיה אם שמוע. כי העושה מאהבה במהלך של פרשת שמע ישראל, כלל אינו שייך אל העולם של עבודה זרה. כל מהות העבודה זרה היא אינטרסים; אין לאדם קשר כלשהוא עם האליל, ורק על ידי פעולת ריצוי האל הוא חושב שיוכל להשיג משהו רחוק שאינו בהישג ידו כעת. וכזו היא כל צורת הפולחן לעבודה זרה, כשהאדם עסוק בעצמו, והוא רק עושה עסקה של 'תן וקח' עם האליל שלו. מי שעובד את ה' מאהבה ומפני האמת שבדבר, אינו מתפתה אחר עבודה זרה. רק מי שגם בעמידה לפני ה' נמצא במערכת יחסים של שכר ועונש, אז יש חשש שיתפתה אחר עבודה זרה כדי לנסות להרוויח ולהשיג בדרך של עבודת אלילים. כאשר אמרו חז"ל שפרשת והיה אם שמוע מדברת "בזמן שאין עושין רצונו של מקום", כוונתם הייתה אל העניין הזה. כי גם אם עושים את כל המצוות, אלא שעושים אותן מתוך המערכת של שכר ועונש, ולא מתוך החיבור הפנימי עם האמת שבדבר ה', זה נקרא "אין עושין רצונו של מקום". חסר כאן את עשיית 'רצון' ה', דהיינו החיבור אל ערכי התורה והליכה בדרכה; כי בסופו של דבר, במהלך הזה האדם עסוק בעשיית דברים שיביאו לו תועלת וטובה, ולא דווקא ברצון ה'. על פרשת שמע ישראל לעומת זאת, המציגה מהלך של עבודה מאהבה, עליה קוראים חז"ל את דברי של רבי שמעון בר יוחאי: "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים". וכך מסביר הגר"א את הפסוק בספר הושע: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נֶאֱמַר ה' תִּקְרָא אִישׁ אִישׁ וְלֹא תִקְרָא לִי עוֹד בְּעָלִי, וְז"ל:

וזהו אומרו "והיה ביום ההוא תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי, והסירותי את שמות הבעלים מפיה". כי עבודת ה' יתעלה הוא בעבור שני דברים: האחת בעבור טובו וחסדו שנותן לחם לכל בשר. והשנית בעבור אהבתו כאהבת איש ואשה וכמשוש חתן על כלה. לכן אמר "תקראי אישי" בעבור אהבתו תעבוד אותו, "ולא תקראי לי עוד בעלי" בעבור השפעתו, כי בעבור זה הטעו אחרי הבעלים שאמרו שהם נותנים להם לחם ומימם כו'.
(אדרת אליהו דברים כא, יג)

הפסוקים האלה באים מיד אחר הפסוק "ולקחתי דגני בעתו" שראינו לעיל, ובתור תיקון לאותו עונש וקלקול. כאשר עבודת ה' נעשית מתוך אינטרסים, היא מובילה לעבודה זרה ולקבלת העונש, והפתרון לכך הוא ברית אהבה ונישואין, ועבודה מתוך החיבור הפנימי אל הדברים.

רמיזות בקריאת שמע

עוד אמרו בגמרא במסכת יומא (דף יט,א):

מתני ליה רב חנן בר רבא לחייא בר רב קמיה דרב "א"ר זכריה בן קפוטל", ומחוי ליה רב בדיה "קפוטל". ונימא ליה מימר? קריאת שמע הוה קרי. וכי האי גוונא מי שרי? והאמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתותיו ולא יורה באצבעותיו; ותניא רבי אלעזר חסמא אומר הקורא את שמע ומרמז בעיניו ומקרץ בשפתותיו ומראה באצבעו עליו הכתוב אומר "ולא אותי קראת יעקב" (ישעיהו מג, כב)? לא קשיא, הא בפרק ראשון הא בפרק שני.

מבואר בגמרא שיש הבדל בין קריאת הפרשה ראשונה שאסור לרמז בה אפילו לדבר מצוה, והעובר על כך יש בכך זלזול חמור, לבין קריאת הפרשה השנייה שמותר.¹ מהות ביטויי האהבה, היא שלא יהיו הסחות דעת. שהאדם יהיה מרוכז אך ורק בקשר עצמו, ולא טרוד בעניינים נוספים.²

וכך בקריאת הפרשה הראשונה, חלק בלתי נפרד מצורת קריאתה היא שלא תהייה הסחות דעת. אפילו על רמיזה קלה קראו חז"ל את הפסוק "ולא אותי קראת יעקב, מפני

1 ואולם ברמב"ם לא הובא חילוק זה, עיי"ש (פ"ב מקריאת שמע ה"ח), ועיי' כס"מ ולח"מ, ובשו"ע הביאו (או"ח סי' ס"ג סעי' ז').

2 ניתן לבאר את העניין בדרך משל, אל קבלת הפנים שעושה אימא לבנה החוזר מן התלמוד תורה. אם בדיוק באותו הרגע היא תקבל שיחה חשובה ותסיח את דעתה מבנה הבא הביתה, תהא הסיבה אשר תהא, הסחת הדעת הזו פוגעת בגילויי האהבה. גם אם הסיבה מוצדקת, לא יהיה ניתן להשיב את האהבה שאליה ציפה הבן. ולעומת זאת, כאשר אדם נפגש מול פקיד, במקרה הזה, כאשר יש סיבה מוצדקת וחשובה להסיח את הדעת, גם אם הפקיד הוא רם דרגה וחשוב מאוד, פעמים אפשר מתאים בדרך כבוד להתנצל ולהתפנות אל הדבר הנוסף, ואין בזה משום חוסר כבוד. וההבדל בין המקרים הוא כמתבאר; שאם הנושא הוא הקשר והאהבה, הרי שכל הסחת דעת פוגעת בחיבור. ואילו כאשר הנושא הוא יחסים של עשיית עסקים, מתחילה נכנס כל צד על דעת ריווח אישי, ואין הסחת הדעת פוגעת באיכות המפגש.

שבסופו של דבר האדם אינו נמצא בתודעה לגמרי עם הקב"ה, אלא עסוק בדברים נוספים. ולעומת זאת בקריאת הפרשה השנייה, בה אין כל כך קפידא, ואם כשיש צורך חשוב כגון צורך מצוה, מותר לאדם לרמז בידו. ביחסים של יראה, אין העיסוק ומחשבה על דברים נוספים פוגעת ביראה.

ועל הדרך הזו נראה לבאר הבדל נוסף שבין הפרשיות, במה שפרשת שמע קצרה יותר מפרשת והיה אם שמוע. הנושא בפרשת שמע מאוד פשוט: האדם נמצא בקשר של אהבה עם הקב"ה, ואין צורך להאריך ולפרט במה זה מתבטא. ולעומתה פרשת והיה אם שמוע, מכיון שהנושא בה הוא כעין עשיית עסק, צריך להאריך על כל פרט כמו בכתיבת חוזה, מה יהיה במקרה כזה ומה יהיה במקרה כזה.

בין תקופת יהושע בן נון לתקופת שמואל הנביא

את ההבחנה הזאת יש להראות בין שני נאומים חשובים של שני נביאים, יהושע בן נון ושמואל הנביא. שתי התקופות תחת הנהגת שני נביאים אלו, היו תקופות בהן שמרו בני ישראל את המצוות ועבדו את ה'. הנביא בסוף ספר יהושע אף מסכם: "וַיַּעֲבֹד יִשְׂרָאֵל אֶת ה' כָּל יְמֵי יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יְמֵי הַזִּקְנִים אֲשֶׁר הָאֲרִיכוּ יָמִים אַחֲרֵי יְהוֹשֻׁעַ וְאֲשֶׁר יָדְעוּ אֶת כָּל מַעֲשֵׂה ה' אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל" (יהושע כד, לא). ואולם ההבדל בין שתי התקופות הוא, האם הדבר יכול להחזיק מעמד גם אל הדור הבא.

הדור של אחרי יהושע בן נון היה דור קשה של תקופת השופטים, דור בו התפתו בני ישראל אחר עבודה זרה, היו בו כמה מלחמות אחים בקרב בני ישראל, ואף התקיימה בו התועבה הגדולה של סיפור פילגש בגבעה. משמואל הנביא לעומת זאת, קם דורו של דוד המלך בו המשיכו בני ישראל לשמור את המצוות ולעבוד את ה', ואף לאחריו בדורו של שלמה המלך. והרבה יש להתבונן ולעמוד על ההבדלים שבין שתי התקופות, אך בעינינו נראה ששורש העניין טמון בנקודה עליה דיברנו. בתקופת יהושע בן נון צורת עבודת ה' של בני ישראל הייתה במהלך של פרשת והיה אם שמוע וביחסים של משא ומתן, לעומת תקופת שמואל הנביא שהיא יותר הייתה במהלך של פרשת שמע ישראל וביחסים של אהבה. ואת ההבדל הזה ניתן לראות בתוך הנאום של כל אחד מן הנביאים לבני ישראל.

בסוף ספר יהושע (פרק כד), הוא מקבץ את כל ישראל ואומר להם נאום ארוך מאוד. הוא מסקר את כל ההיסטוריה של עם ישראל מראשיתה, מתרח אבי אברהם. ולאורך כל הנאום, מונה יהושע בן נון לבני ישראל את כל הטובות שעשה להם ה':

...וַאֲקַח אֶת אֲבִיכֶם אֶת אַבְרָהָם מֵעֵבֶר הַנֶּהָר וְאוֹלָהּ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן וְאַרְבֶּה
אֶת זָרְעוֹ וְאֶתְּנוּ לוֹ אֶת יִצְחָק. וְאֶתְּנוּ לְיִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו וְאֶתְנוּ לְעֵשָׂו
אֶת הָר שְׁעִיר לְרִשְׁתָּהּ אוֹתוֹ וַיַּעֲקֹב וּבְנָיו יָרְדוּ מִצְרָיִם. וְאֶשְׁלַח אֶת מֹשֶׁה וְאֶת
אַהֲרֹן וְאֶגִּיף אֶת מִצְרַיִם כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּקִרְבּוֹ וְאַחֲרֵי הוֹצֵאתִי אֹתָם. וְאוֹצִיא
אֶת אֲבוֹתֶיכֶם מִמִּצְרַיִם וְתָבֹאוּ הַיָּמָה וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵי אֲבוֹתֶיכֶם בְּרֶכֶב
וּבַפָּרָשִׁים יָם סוּף. וַיַּצְעֲקוּ אֶל ה' וַיִּשְׁם מֶאֱפֶל בֵּינֶיכֶם וּבֵין הַמִּצְרַיִם וַיָּבֵא עָלָיו
אֶת הָיָם וַיִּכְסְהוּ וַתִּרְאֵינָה עֵינֵיכֶם אֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בַּמִּצְרַיִם וַתִּשְׁבּוּ בַּמִּדְבָּר
יָמִים רַבִּים. וְאֵבִיא אֹתְכֶם אֶל אֶרֶץ הָאֱמֹרִי הַיּוֹשֵׁב בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּלַּחֲמוּ אֹתְכֶם
וְאֶתְנוּ אוֹתָם בְּיָדְכֶם וְתִירְשׁוּ אֶת אֶרֶצָם וְאֲשַׁמִּידם מִפְּנֵיכֶם...

וכך ממשיך יהושע לספר על בלק ובלעם, על מעבר הירדן, כיבוש יריחו ושאר מלכי
כנען ועל הנחלת הארץ. ואז, לאחר כל הדברים האלה הוא אומר להם:

וְעַתָּה יֵרְאוּ אֶת ה' וְעַבְדוּ אוֹתוֹ בְּתַמִּים וּבְאֵמֶת וְהִסִּירוּ אֶת אֱלֹהִים אֲשֶׁר עָבְדוּ
אֲבוֹתֶיכֶם בְּעֵבֶר הַנֶּהָר וּבַמִּצְרַיִם וְעַבְדוּ אֶת ה'.

הנה ראוי לכם, שתמורת כל הטובות שעשה לכם ה' שתעבדו אותו. אך הוא לא מסתפק
רק בכך, ומעמיד בפניהם גם צד שני:

וְאִם רַע בְּעֵינֵיכֶם לַעֲבֹד אֶת ה' בַּחֲרוּ לָכֶם הַיּוֹם אֶת מִי תַעֲבֹדוּ אִם אֶת אֱלֹהִים
אֲשֶׁר עָבְדוּ אֲבוֹתֶיכֶם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנֶּהָר וְאִם אֶת אֱלֹהֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר אַתֶּם
יֹשְׁבִים בְּאֶרֶצָם וְאֶנֶּכִי וּבֵיתִי נַעֲבֹד אֶת ה'.

ובני ישראל בתגובה מיד עונים:

וַיַּעַן הָעָם וַיֹּאמְרוּ חֲלִילָה לָנוּ מֵעֹזֵב אֶת ה' לַעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים. כִּי ה' אֱלֹהֵינוּ
הוא הַמַּעֲלָה אֶתְנוּ וְאֶת אֲבוֹתֵינוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים וְאֲשֶׁר עָשָׂה
לְעֵינֵינוּ אֶת הָאֲתוֹת הַגְּדֹלוֹת הָאֵלֶּה וַיִּשְׁמְרֵנוּ בְּכָל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הִלְכְנוּ בָּהּ וּבְכָל
הָעַמִּים אֲשֶׁר עָבְרָנוּ בְּקִרְבָּם. וַיִּגְרֹשׁ ה' אֶת כָּל הָעַמִּים וְאֶת הָאֱמֹרִי יֹשֵׁב הָאֶרֶץ
מִפְּנֵינוּ גַם אֲנַחְנוּ נַעֲבֹד אֶת ה' כִּי הוּא אֱלֹהֵינוּ.

הנה להדיא הם מעמידים את כל סיבת עבודת ה' שלהם, מפני שה' עשה להם את כל
הטובות האלה, ושהם מחויבים כלפיו בעבורן. זהו המהלך של פרשת והיה אם שמוע,

מערכת יחסים של תן וקח: 'מכיון שה' עשה לנו כך, על כן אנו עובדים אותו'.³ ואכן, המחויבות הזו יכולה אולי להחזיק דור אחד או מעט יותר, אך לא זמן רב. ובתחילת ספר שופטים מתאר הנביא שמואל:⁴

וַיֵּמֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון עֶבֶד ה' בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרֵי שָׁנִים. וַיִּקְבְּרוּ אוֹתוֹ בְּגִבּוֹל נַחֲלָתוֹ בְּתִמְנַת חֶרֶס בְּהָר אֶפְרַיִם מִצְפּוֹן לְהָר גֵּעֵשׁ. וְגַם כָּל הַדּוֹר הַהוּא נֶאֱסָפוּ אֶל אֲבוֹתָיו וַיָּקֶם דּוֹר אַחֵר אַחֲרֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אֵת ה' וְגַם אֵת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת הָרָע בְּעֵינֵי ה' וַיַּעֲבְדוּ אֵת הַבְּעָלִים. וַיַּעֲזְבוּ אֵת ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם הַמוֹצִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סָבִיבוֹתֵיהֶם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לָהֶם וַיִּכְעֲסוּ אֵת ה'. וַיַּעֲזְבוּ אֵת ה' וַיַּעֲבְדוּ לַבַּעַל וְלַעֲשָׁתְרוֹת. וַיַּחַר אֵף ה' בְּיִשְׂרָאֵל וכו'.

(שופטים ב, ח-יד)

כאשר מערכת היחסים בנויה על חשבון הטובות, זה לא מחזיק מעמד בדור הבא. הוא נולד אל תוך העולם החדש ואינו יודע לזכור כראוי את הטובות, הניסים והנפלאות. התוצאה המיידית הייתה התפתות אחר עבודה זרה, וכן קיום פרשת והיה אם שמוע כולל הפסוק הקשה "וְחָרָה אֵף ה' בְּכֶם וכו'".

ולעומת כל זאת, בספר שמואל יש סיפור שונה. אחר שחזר הארון מן השבי ביד הפלישתים והשתכן בבית אבינדב אשר בגבעה, מתאר הנביא: "וַיְהִי מִיּוֹם שֶׁבַת הָאָרוֹן בְּקִרְיַת יַעֲרִים וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וַיְהִיו עֹשְׂרִים שָׁנָה וַיָּנֶהוּ כָל בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי ה'". ואז אומר שמואל הנביא לבני ישראל:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, אִם בָּכֵל לְבַבְכֶם אַתֶּם שָׁבִים אֶל ה' הִסִּירוּ אֵת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂתְוֹת וְהַכִּינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה' וַעֲבַדְהוּ לְבַדּוֹ וַיֵּצֵל אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים. וַיִּסִּירוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת הַבְּעָלִים וְאֵת הָעֲשָׁתְרוֹת וַיַּעֲבְדוּ אֵת ה' לְבַדּוֹ.

(שמואל א' ז, ב-ד)

מבחינת התוכן, באופן כללי זהו אותו דבר שאמר יהושע לבני ישראל, לעבוד את ה' ולהסיר את הבעלים והעשתרות; ואולם מבחינת היחס, יש כאן סיפור אחר לגמרי. בניגוד לכל מה שראינו אצל יהושע בן נון שהאריך הרבה על כל הטובות שעשה ה', כאן אין שמואל הנביא מזכיר את הטובות שעשה להם ה'. הוא משדל אותם לעבודת ה', לא בתור תמורה על הניסים ונפלאות, ולא כדי לקבל שכר, אלא מפני רצונם והרגשת

3 ויש גם דמיון בין הפסוקים לפסוקי והיה אם שמוע.

4 שמואל כתב ספר שופטים (בבא בתרא דף יד, א).

להתהלך - חומש דברים

לבם לשוב אל ה', וכמו שהוא פותח את דבריו: "אִם בְּכָל לִבְבְּכֶם אַתֶּם שֹׁבִים אֶל ה'". כן אמנם יש בסוף הפסוק משפט קצר: "וַיֵּצֵא אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים", אך גם משפט זה אינו נוכח כל כך, ואינו מוזכר להדיא בתור סיבה כי אם בתור עובדה שכך יהיה; וגם, תמיד צריך שתהיינה את שתי התנועות יחד.

שמואל הנביא גם לא צריך להאריך בדבריו; האריכות של ספר יהושע מקבילה לאריכות של פרשת והיה אם שמוע, ואילו דבריו של שמואל הנביא הקצרים מקבילים אל המסר הפשוט של פרשת שמע ישראל, שיש אהבה, ומתוך האהבה עובדים את ה' שהוא הדבר הנכון בעצם.

וההבדל העיקרי שיש בין שני הנאומים, הוא בעניין הלב. פעמיים מזכיר שמואל הנביא את הלב: "אִם בְּכָל לִבְבְּכֶם אַתֶּם שֹׁבִים אֶל ה' ... וְהָכִינוּ לִבְבְּכֶם אֶל ה' וְעָבְדוּהוּ לְבָדוּ", כך שעיקר דבריו הם על עבודת הלב. אצל יהושע בן נון לעומת זאת, כמעט ולא מוזכר הלב, כי אם במשפט קצר בסוף הדברים,⁵ אחר שקיבלו בני על עצמם לעבוד את ה': "וְעָתָה הִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֹּכַח אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם וְהָטוּ אֶת לִבְבְּכֶם אֶל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (יהושע כד, כג). וכאשר העבודה באה ממקום פנימי של חיבור הלב, היא משתרשת עמוק ומצליחה לעבור גם אל הדור הבא. וכך גם צוה דוד המלך את שלמה בנו אחריו:

וְאַתָּה שְׁלֹמֹה בְנִי, דַּע אֶת אֱלֹהֵי אֲבִיךָ וְעָבְדוּהוּ בְּלֵב שְׁלֵם וּבְנֶפֶשׁ חֹפֶצָה כִּי כָל לְבָבוֹת דּוֹרֵשׁ ה' וְכָל יֵצֶר מַחְשְׁבוֹת מִבֵּין, אִם תִּדְרֹשְׁנֻהוּ יִמְצָא לָהּ וְאִם תַּעֲזֹבֻהוּ יִזְנִיחֶהָ לְעֵד.
(דברי הימים א' כח, ט)

אהבה שאינה תלויה בדבר

את היסוד הזה חידש אנטיגנוס איש סוכו בתחילת תקופת המשנה ותורה שבעל פה, כפי שאנו קוראים בתחילת פרקי אבות:

אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם.
(משנה אבות א, ג)

תקופת המשנה בלטה בהנהגה הזו של עבודת ה' מאהבה ושלא על מנת לקבל פרס, ובפרט בדורו של רבי עקיבא, דורו של שמד, שהיו עם ישראל נרדפים ומוסרים נפשם

5 מקביל אל "וַיֵּצֵא אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" שראינו אצל שמואל הנביא.

על שמירת המצוות מאהבה גם אם אינם רואים שכר לנגד עיניהם. וזה היה חידושו של רבי עקיבא שלמד מן הפרשה הראשונה של קריאת השמע, אהבה ללא תנאים: "וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ: רבי עקיבא אומר: בכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך" (ברכות דף סא,ב).

אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא. אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים,⁶ ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה.

העובד מאהבה, עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו, לפי שלא עבד אלא מאהבה, והיא המעלה שצונו בה הקדוש ברוך הוא על ידי משה שנאמר "ואהבת את ה' אלהיך". ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצוות מאהבה. (רמב"ם פ"י מהלכות תשובה הלכה א-ב)

6 נראה שיש כאן רמז: "הנביאים" - שמואל הנביא, "החכמים" - אנטיגנוס איש סוכו ורבי עקיבא.

פרשת ראה

פרשת ראה

אחרי דרך מבוא השמש

למשמעות הברית על הר גריזים והר עיבל

בפרשתנו אנו קוראים על הציווי המיוחד שנצטוו ישראל עם כניסתם לארץ, ליתן את הברכה על הר גריזים ואת הקללה על הר עיבל¹. וכך היא לשון הכתוב:

וְהָיָה כִּי יִבְיֹאֵה ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הַר גְּרִיזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל. הֲלֹא הָמָּה בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דֶרֶךְ מְבֹא הַשָּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַפְּנִיעָנִי הַיֹּשֵׁב בְּעֶרְבָה מִוֶּל הַגִּלְגָּל אֲצֵל אֵלוֹנֵי מֶרֶה.
(דברים יא, כט-ל)

נעיין בפסוק ל: התורה מאריכה כאן מאוד בפירוט מדוקדק ומפורט של המקום המדויק בו יש ליתן את הברכה והקללה. אין זאת הפעם הראשונה במקרא בה אנו נתקלים במיקום הזה; הלא זאת העיר שכם אשר בנחלת אפרים, הסמוכה לאלון מורה. כפי שנפרט מיד, עוד מימי האבות הוזכר המקום במקרא פעמים רבות, והוא תופס מקום נכבד בתולדות ישראל; נראה אפוא, כי ישנה משמעות לבחירת המקום הזה דווקא עבור הברכה והקללה.²

* ראה גם במאמר על הפרשה הר גריזים והר עיבל בשערי ארץ ישראל (להלן בסוף הספר קונטרס 'ארץ ישראל וגבולותיה'), שני המאמרים משלימים זה לזה.

1 בפרשת כי תבוא (דברים פרק כז) מאריך משה לפרט את הנדרש מישראל בבואם אל הר גריזים והר עיבל, ויש שם פרטים רבים שאינם נזכרים כאן כלל, כמו בניין המזבח והשבטים העומדים על ההרים ועוד. הרמב"ן כאן כתב כי "אמר בכאן בדרך האזהרה... ואחרי כן שב לבאר". המעיין במבנה הפרשיות יראה אכן כי אין בכך שום קושי; משה רבינו מצווה את ישראל על כריתת הברית, והוא מפרט באזניהם את המצוות עליהן תיכרת הברית, וכלשון הכתוב: "אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה' אלהי אבותיך לך לרשתה" (דברים יב, א).

2 רק לפלא הוא, מדוע לא הזכירה התורה את שם העיר? הפירוט המורחב והמדוקדק רק מגביר את התמיהה: נראה כי התורה משתמשת כאן בכל אמצעי זיהוי אפשרי, מלבד בזיהוי המתבקש מאליו, ציון שם העיר השוכנת בעמק שבין הר גריזים והר עיבל, העיר שכם! בעניין זה יש להזכיר את דברי חז"ל במשנה במסכת סוטה דף לב, א: "ברכות וקללות כיצד? כיון שעברו ישראל את הירדן,



שני ההרים הללו, הר גריזים הר עיבל, מתנשאים אחד לעומת חברו, כאשר עמק שכם הפורה עובר ביניהם ומתפשט עד הירדן הזורם ממזרח. בכך יוצרים ההרים הללו מעין שער כניסה אל הארץ הטובה והרחבה, בעוד העיר שכם מהווה תחנה ראשונה אל הבא אל שעריה ממזרח הירדן.

כך גם היה מסלולו של אברהם אבינו עם כניסתו לארץ מאור כשדים שבמזרח:

וַיָּבֹאוּ אֲרֻכָּה כְּנָעַן: וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאַרְצָהּ עַד מְקוֹם שָׁכָם עַד אֵלוֹן מוֹרָה וְהַכְּנַעֲנִי אָז בְּאַרְצָהּ: וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזָרְעָה אֵתָּה אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיְכֹּן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאָה אֵלָיו: וַיַּעֲתֶק מִשָּׁם הָהָרָה וכו'.

(בראשית יב, ה-ח)

לא נאריך בכל הנקודות הטעונות באור במסעותיו של אברהם, והדברים נתבאר במקומם בפרשיות לך לך וחיי שרה³. במסגרת זו נצביע רק על המבנה הכללי, הזהה לגמרי אל מסעם של ישראל עם כניסתם לארץ: תחנתו הראשונה של אברהם אבינו היא בעיר שכם אצל אלון מורה. שם הוא המקום אשר ה' נגלה בו אליו לראשונה בתחומי הארץ, ושם הוא המקום בו כורת עמו ה' לראשונה את הברית על ירושת הארץ; מלשון הכתוב נראה כי מלבד זאת לא עשה שם אברהם מאומה, הוא גם אינו שב אל העיר הזאת כל ימיו; הוא בונה שם מזבח לה', ומיד מעתיק את מגוריו מעמק שכם אל ההר:

וַיַּעֲתֶק מִשָּׁם הָהָרָה מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל וַיֵּט אֶהְלֵה בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעִי מִקֶּדֶם וַיְכֹּן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה'.

(שם, ח)

מכאן ואילך הוא מתקדם במסעותיו לכיוון דרומה של ארץ ישראל, והוא קובע את מקומו בעיר חברון, העיר העתיקה להיות מקום משכנם של האבות, ואף מקום קבורתם:

וַיֵּאָהֶל אַבְרָם וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב בְּאֵלְנֵי מַמְרָא אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן וַיְכֹּן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה'.

(שם יג, יח)

ובאו אל הר גריזים ואל הר עיבל שבשומרון שבצד שכם שבאצל אלוני מורה, שנאמר: הלא המה בעבר הירדן וגו', ולהלן הוא אומר: ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה, מה אלון מורה האמור להלן - שכם, אף אלון מורה האמור כאן - שכם". ובגמרא שם לג, ב: "תניא, אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: בדבר זה זייפתי ספרי כותיים, אמרתי להם: זייפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום, שאתם אומרים אלוני מורה - שכם, אף אנו מודים שאלוני מורה שכם, אנו למדנוה בגזרה שוה, אתם במה למדתם?!"

ראה במאמרנו לפרשת לך לך ויקרא שם אברם בשם ה', ולפרשת חיי שרה ישיבת שם ועבר לדמותה ולמשמעותה.

3

כך גם היה מסלולו של יעקב אבינו עם כניסתו לארץ, בחזרתו מארם נהריים מגלותו אצל לבן הארמי:

וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפָּדוֹן אֲרָם וַיַּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר... וַיַּצֵּב שָׁם מִזְבֵּחַ וּגו'.
(שם לג, יח-כ)
וַיָּבֹא יַעֲקֹב לִוְזָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן הוּא בֵּית אֵל הוּא וְכָל הָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ. וַיָּבֹן שָׁם מִזְבֵּחַ וּגו'.
(שם לה, ו-ז)
וַיָּבֹא יַעֲקֹב אֶל יִצְחָק אָבִיו מִמֶּרֶא קְרִית הָאֲרָבָע הוּא חֶבְרוֹן אֲשֶׁר גֵּר שָׁם אֲבֹתָהֶם וַיִּצְחָק.
(שם, כז)

וכך גם עתיד הדבר להיות לדורות. העיר שכם הממוקמת בנחלת יוסף, מהווה לעולם את נקודת המוצא, הנקודה הראשונית אליה נכנס ישראל בארצו, ושם - מיד עם הכניסה הוא פוגש את ה' ואת בריתו. "שכם" הוא מלשון כתף, וכדברי יעקב אבינו ליוסף בנו: "וְאֲנִי נָתַתִּי לָךְ שְׁכָם אֶחָד עַל אַחִיךָ" (בראשית מח, כב). יש כאן רמז לחיבור קל יותר, כאדם הטופח על שכם חברו. רק בשלב מתקדם יותר באים ישראל אל נחלת יהודה - בית אל וירושלים, ואל "חברון", העיר ששמה מרמז על חיבור נצחי, טבור הארץ.

גם הנהגת ישראל עם כניסתם לארץ מסורה לשבט יוסף: יהושע בן נון משבט אפרים. בנחלת יוסף גם מוקם המקדש הראשון בישראל, מקדש שילה; אולם הנהגה זו זמנית היא, ולעתיד עתידה להיקבע לדורות הנהגת שבט יהודה ומלכות בית דוד, כאשר נחלת ה' היא בבית המקדש שבירושלים, בנחלת שבט יהודה.

ואכן - כפי שאנו קוראים בספר יהושע, כל הנהגת יהושע, המנהיג שהביא את ישראל אל הארץ, נטועה בנחלת יוסף ובעיר שכם; מלבד הקמת המזבח בהר עיבל כפי ציווי של משה, וכאמור: "אֲזַיְכֶנָּה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהָרַ עֵיבָל" (יהושע ח, ל), הרי גם שם הוא כורת את הברית עם ישראל, ושם הוא מקום קבורתו, וגם קבורת אלעזר בן אהרן המנהיג שהיה לצידו. וכפי שמדגיש הכתוב בסוף ספר יהושע:

וַיֵּאָסֹף יְהוֹשֻׁעַ אֶת כָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל שְׁכֶמָה... וַיִּקְבְּרוּ אוֹתוֹ בְּגִבּוֹל נַחֲלָתוֹ בְּתִמְנַת סָרַח אֲשֶׁר בְּהָר אֶפְרַיִם מִצְפּוֹן לַהָר גֵּעִשׁ... וְאֶת עֲצָמוֹת יוֹסֵף אֲשֶׁר הָעֵלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם קָבְרוּ בְּשָׁכֶם בְּחִלְקַת הַשְּׂדֵה אֲשֶׁר קָנָה יַעֲקֹב מֵאֵת בְּנֵי חֲמוֹר אָבִי שְׁכָם בְּמֵאָה קִשְׁיָטָה וַיְהִיו לְבְנֵי יוֹסֵף לְנַחֲלָה. וְאַלְעָזָר בֶּן אֶהֱרָן מוֹת וַיִּקְבְּרוּ אוֹתוֹ בְּגִבְעַת פִּינְחָס בֶּן אֲשֶׁר נָתַן לוֹ בְּהָר אֶפְרַיִם.
(יהושע כד, א-לג)



להתהלך - חומש דברים

מה היא איפוא המשמעות של העיר שכם דווקא כמקום לכריתת הברית, הברכה והקללה?!

הרעיון העמוק העומד מאחורי מושג הברכה והקללה הוא כי לארץ אין טבע מצד עצמה. מצפים היינו כי הארץ תהיה מבורכת והעבירה תפסידנה, או להיפך שטבע הארץ יהיה נפסד והמצווה תברכנה. אולם לא כך הם פני הדברים; התורה מציגה את ארץ ישראל כמקום המושפע מדבר אחד בלבד: מעשי האדם! כאשר תבוא הברכה הרי זה משום קיום מצוות ה', והקללה תבוא מעבירה על רצון ה'. מלבד זאת אין שום גורם נוסף, טבעי או אחר, המשפיע על ברכת הארץ.

באופן דומה, ניתן להבחין בשתי הסתכלויות שונות בהן מסתכל האדם אל השמש. ישנה תפיסה בה רואה האדם את השמש כשהיא ניצבת במזרח. כלומר, היא קבועה וקיימת. מעשי האדם באים ומשפיעים רק לאחר מציאותה של השמש והשפעתה התמידית על הארץ. לעומת זאת ישנה תפיסה הרואה את השמש בתזוזה, כשהיא נוטה מערבה. כלומר, אין בטבע שום דבר קבוע מצד עצמו; הוא נזיל לגמרי, והוא מושפע באופן מוחלט ממעשי האדם. לדברים הללו נוטה לשון הכתוב בתהילים: "הַשָּׁמַיִם מִסְפָּרִים כְּבוֹד אֵל וּמַעֲשֵׂה יְדָיו מִגִּיד הַרְקִיעַ. יוֹם לַיִם יַבֵּיעַ אִמֹר וְלַיְלָה לְלִילָה יִחֻהַ דָּעַת... מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם מוֹצְאוֹ וְתִקְוָתוֹ עַל קְצוֹתָם..." (תהלים יט, ב-ז).

המעמד הטקסי אותו מצווה משה את ישראל לקיים עם כניסתם לארץ, מציין באופן סימבולי את הנקודה הזאת; לכך מכוון הכתוב כשהוא מגדיר בהרחבה יתירה כל כך את המקום המיועד לברכה וקללה: "אַחֲרֵי דֶרֶךְ מְבֹא הַשָּׁמֶשׁ... מוֹל הַגִּלְגָּל". הגלגל הוא תחנתם הראשונה של ישראל בארץ; משה מצווה אם כן את ישראל לעמוד מול הגלגל, אך מערבית לו. על המקום המיועד לכריתת הברית לנטות מערבה "אַחֲרֵי דֶרֶךְ מְבֹא הַשָּׁמֶשׁ". המקום אליו השמש שואפת ונוטה לבוא; דבר זה מרמז על טבעה של הארץ הקדושה, שם הדברים היחידים המשפיעים על הטבע הם הברכה והקללה, הא ותו לא.



הנקודה הראשונית, שער הכניסה לארץ ישראל, היא תפיסת הברכה והקללה, תפיסת הברית שבין ה' וישראל. אין אפשרות להתקדם עוד פסיעה אחת אל תוך הארץ מבלי להבין את העיקרון המרכזי העומד מאחרי ישיבת הארץ הזאת: הברית עם ה'. זוהי ארץ שכל דרכיה וטבעיה נקבעים אך ורק על ידי מעשי האדם.

משום כך מזרז משה את ישראל לבנות את המזבח מיד בעברם את הירדן: "וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ וְהִקְמַתָּ לָּךְ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשִׁדְתָּ

אַתֶּם בְּשִׁיד... וּבְנִיתֶם שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵיךָ" (דברים כז, ב-ה). אם בפשוטו של מקרא היה מקום לדון אם נצטוו ישראל ליתן את הברכה והקללה בהר גריזים והר עיבל בו ביום, וגם בפשט לשון הכתוב בספר יהושע יש לדון אימתי אירע הדבר בפועל, הרי שחז"ל ראו כהכרח גמור לפרש שישראל עשו את אשר נצטוו ביום שעברו את הירדן, עד שנדחקו מאוד לפרש כיצד יתכן שעשו זאת ישראל ביום אחד: "מה מקיים ר' אלעזר הר גריזים והר עיבל. שתי גבשושיות עשו וקראו זה הר גריזים וזה הר עיבל. על דעתיה דרבי יהודה מאה ועשרים מיל הלכו באותו היום. על דעתיה דרבי אלעזר לא זזו ממקומן" (ירושלמי סוטה ז, ג).

כלומר: יש שפירשו כי קפצה לישראל הדרך, שהרי מאחר שהר גריזים והר עיבל מרוחקים מן הירדן שישים מיל, היה לישראל לילך מאה ועשרים מיל ביום אחד, והדבר נעשה בדרך נס. ויש שפירשו כי אכן לא באו ישראל אל ההרים המקוריים אשר אצל אלוני מורה, אלא עשו טקס חילופי על שתי גבשושיות. בין כך ובין כך, עולה מן הדברים הדחיפות אותה ראו חז"ל במעשה כריתת הברית תיכף ומיד עם הכניסה לארץ, במקום בו דרכו לראשונה רגליו של אברהם על אדמת הארץ, במקום אשר כרת ה' עימו את הברית לראשונה, שם עמד זרעו מיד עם כניסתו לארץ, וכרת את בריתו שלו עם ה', הברכה והקללה.

פרשת ראה

וְאֵת מַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדֵיכֶם

בפרשתנו אנו קוראים על ייחוד המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו, שם עתידים ישראל להביא את קרבנותיהם וקדשיהם:

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם לְשׁוֹם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לִשְׁכֹּנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה. וְהִבַּאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדֵיכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִבְכֹּרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם, וְאָכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מַשְׁלַח יְדֵיכֶם אֲתֶם וּבְנֵיכֶם אֲשֶׁר בְּרַכָּה ה' אֱלֹהֵיכֶם.
(דברים יב, ה-ז)

רשימת הקרבנות והקדשים הזו, חוזרת על עצמה כמה פעמים בפרשה¹ [ראה פסוקים י"א וי"ז, ולהלן פרק יד, כג]. אכן נראה ברור, כי יסוד הרשימה הזאת נמצא בסוף פרשת יתרו, שם נאמר:

מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזִבְחָתָהּ עָלָיו "אֶת עֹלֹתֶיהָ וְאֶת שְׁלֵמֶיהָ אֶת צֹאנֶיהָ וְאֶת בְּקָרֶיהָ" בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי אֲבֹא אֵלֶיהָ וּבִרְכָתֶיהָ. (שמות כ, כ)

1 לאורך הפרשה, מונה התורה בהרחבה את המצוות המנויות בפסוק הזה אחת לאחת [מלבד מצות הביכורים]. בתחילת הפרשה, חוזרת התורה לפרש בקצרה את דיני ה"עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם, נִדְרֵיכֶם וְנִבְכֹּרֹתֵיכֶם": "רַק קִדְשִׁיךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ וְנִדְרֶיךָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'. וְעָשִׂיתָ עֹלֹתֶיךָ הַבֶּשֶׂר וְהַדָּם עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹקֶיךָ וְדָם זִבְחֶיךָ יִשְׁפֹּךְ עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹקֶיךָ וְהַבֶּשֶׂר תֹּאכַל". בהמשך הפרשה [לאחר הפסקה מסויימת במקבץ של מצוות בעניין עבודה זרה ומאכלות אסורות אשר יש להתבונן ולבאר את מיקומם דווקא כאן], מפרטת התורה את דיני ה"מַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם": "עֲשֹׂר תַּעֲשֹׂר אֶת כָּל תְּבוּאֹת זֶרַעַךָ הַיֵּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה. וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לִשְׁכֹּן שְׁמוֹ שָׁם מִעֲשֶׂר דָּגְנְךָ תִּירֶשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ וּבְכֹרֶת בְּקָרְךָ וְצֹאנְךָ לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ כָּל הַיָּמִים" (דברים יד, כב-כג) [פסוקים אלו מתכתבים עם הפסוקים בתחילת הפרשה בהם אנו עוסקים]. וכן כל הפרשיות עד פרשת כל הבכור, נגזרות אחר מצוות מעשר שני. בסוף הפרשה, מפרטת התורה את דיני ה"בְּכֹרֶת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם": "כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יֵלֵד בְּבָרְכְךָ וּבְצֹאנְךָ הַזֶּכֶר תִּקְדֹּשׁ לַה' אֱלֹקֶיךָ" (שם טו, יט). וכן שאר הפרשיות של שלשת הרגלים יש לבאר כי הן מתקשרות לעניין הזה. מצות הביכורים מופיעה רק בסוף נאום המצוות בפרשת כי תבוא.

פרשת ראה - וְאֵת מַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדֵיכֶם

אלא שבפרשתנו הוסיפה התורה שני דברים שאינם נכללים בפסוק בפרשת יתרו "וְאֵת מַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדֵיכֶם". כל שאר הדברים כלולים בעולות ושלמים, צאן ובקר.

פרשת יתרו	פרשת ראה
אֶת עֲלֹתֶיךָ וְאֵת שְׁלָמֶיךָ	עֲלֹתֶיכֶם וְזִבְחֵיכֶם... וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם
	וְאֵת מַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדֵיכֶם
אֶת צֹאנְךָ וְאֵת בְּקָרְךָ	וּבְכֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם

שני דברים אלה שהוסיפה התורה, מיקמה אותם התורה במרכז הפסוק. ולא זו בלבד, אלא יש לראות, כי התורה נותנת דגש מיוחד דווקא על שני הדברים האלה; כי בכל שאר הפסוק לא מנתה התורה את מיני הקרבנות רק בתוספת וי"ו החיבור, ואילו במעשרות ותרומות היד הדגישה התורה וכתבה כל אחד בתוספת "ואת": "וְאֵת מַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדֵיכֶם". ויתירה מזו, כי אם אנו משווים את הפסוק שבפרשתנו אל הפסוק שבפרשת יתרו, הרי שבפרשת יתרו כן כתבה התורה "ואת" אצל כל אחד ממיני הקרבנות: "אֶת עֲלֹתֶיךָ וְאֵת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֵת בְּקָרְךָ". נמצא לפי זה, שאין זה תוספת שהוסיפה התורה במעשרות ותרומות היד את המילה "ואת", אלא אדרבה, יש כאן השמטה כלפי שאר הדברים המנויים בפסוק. זה מוכיח את ההבנה, כי שני אלו הם העיקריים ברשימה זו.

כאשר התורה מוסיפה ושמה במרכז הרשימה את שני הדברים האלה "מַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם וְתְרוּמַת יְדֵיכֶם", יש בכך חידוש גדול. שהרי עניין התורה כאן, הוא למנות את הקרבנות בהם יעשו עבודה לפני ה' בבית המקדש. אם כן, לכאורה אין מתאים להכניס באותה הרשימה - הפותחת ב"עֲלֹתֶיכֶם וְזִבְחֵיכֶם", ומסתיימת ב"נִדְרֵיכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם" - את המעשרות ותרומות היד. לפי הפשט, "מַעֲשֵׂי־יְדֵיכֶם" - מתייחס בעיקר² למעשר שני הנאכל בירושלים, ו"תְּרוּמַת יְדֵיכֶם" - מתייחס לביכורים הניתנים לכהן.³ שני אלו אינם דומים לשאר הקרבנות המנויים בפסוק אשר דמם נזרק על המזבח, באלו אין עושים שום עבודת דם. ואכן באמת בהקשר הזה בפסוק הבא מוסיפה התורה

2 ניתן לומר שהוא כולל בתוכו גם את המעשר בהמה, אכן אין ספק כי עיקרו מתייחס למעשר שני. וראה הערה קודמת.

3 כך פי' חז"ל במכות יז,א, ושם פי' רש"י "תרומת ידך אלו בכורים - דכתיב ולקח הכהן הטנא מידך".

להתהלך - חומש דברים

לחדש, כי עיקר העבודה עליה מדברת התורה היא "וְאֶכְלֶתֶם שֶׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹקֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם וגו'"⁴. בספר דברים, אין העבודה בבית המקדש מסתכמת בעבודת הדם עליה למדנו בתחילת ספר ויקרא, אלא עיקר העבודה הוא דווקא באכילה ושמחה לפני ה'. יש לתת סימוכין גדולים להבחנה זו - אשר עיקר תכלית העבודה בבית המקדש הוא בשני הדברים האלה, מן הנביא יחזקאל. שם בפרק כ' (פס' לד-מ) לאחר כל הנאום הקשה על דרכי בני ישראל הרעים, אומר הנביא, כי בסוף בסוף, אחר כל הצרות והענשים: "וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִן הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר נְפֻצְתֶּם בָּם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזִרְזָע נְטוּיָה וּבְחֶמְהָ שְׁפוּכָה. וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל מְדִבַּר הָעַמִּים וְנִשְׁפָּטְתִּי אֶתְכֶם שֶׁם פָּנִים אֶל פָּנִים". ושם נאמר: "כִּי בְּהָר קָדְשִׁי בְּהָר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל נָאֵם ה' אֱלֹקִים שֶׁם יַעֲבֹדְנִי כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל כְּלָה בְּאֶרֶץ שֶׁם אֶרֶצָם וְשֶׁם אֲדָרוֹשׁ" אֶת תְּרוֹמֹתֵיכֶם וְאֶת רֵאשִׁית מִשְׁאֹתֵיכֶם" בְּכָל קָדְשֵׁיכֶם". הפסוק הזה מתכתב עם הפסוקים שבפרשתנו; "בְּהָר קָדְשִׁי בְּהָר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל" - מקביל אל "המקום אשר יבחר ה'". וכמו כן אומר הנביא - "וְשֶׁם אֲדָרוֹשׁ אֶת תְּרוֹמֹתֵיכֶם וְאֶת רֵאשִׁית מִשְׁאֹתֵיכֶם בְּכָל קָדְשֵׁיכֶם", המקביל ממש למה שנאמר בפרשתנו "לשכנו תדרשו ובאת שמה, והבאתם שמה... ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם"⁵. הנביא אומר, כי בְּכָל קָדְשֵׁיכֶם בוחר ה' "אֶת תְּרוֹמֹתֵיכֶם" - דהיינו התרומות ומעשרות [וְאֶת מַעֲשֵׂרְתֵיכֶם], "וְאֶת רֵאשִׁית מִשְׁאֹתֵיכֶם" - דהיינו הביכורים [וְאֶת תְּרוֹמֹת יְדְכֶם].

פרשת ראה	ספר יחזקאל
המקום אשר יבחר ה'	בְּהָר קָדְשִׁי בְּהָר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל
לשכנו תדרשו ובאת שמה	שֶׁם יַעֲבֹדְנִי... וְשֶׁם אֲדָרוֹשׁ
וְאֶת מַעֲשֵׂרְתֵיכֶם וְאֶת תְּרוֹמֹת יְדְכֶם	אֶת תְּרוֹמֹתֵיכֶם וְאֶת רֵאשִׁית מִשְׁאֹתֵיכֶם

- 4 את העולה הרי אין אוכלים - כולה עולה כליל. בפסוק זה ניתן לראות בבירור, כי מה שנכתב בפסוק הקודם "עולותיכם" אינו אלא פתיחה לרשימת הקרבנות, ונלקח מן הפסוק שבפרשת יתרו, אכן עיקר כוונת התורה היא ל"מעשרותיכם ותרומת ידכם", וכאשר בארנו.
- 5 עוד בפסוק הזה מופיעה המילה "שם" שלש פעמים: "שם יַעֲבֹדְנִי, וְשֶׁם אֶרֶצָם, וְשֶׁם אֲדָרוֹשׁ". כמו כן, בפרשתנו נוכחת מאוד המילה "שם" [והבאתם שמה, ובאת שמה ועוד]. וכן בסוף הספר, חותם הנביא יחזקאל את הספר בפסוק: "סִבִּיב שְׁמִנָּה עֶשֶׂר אֶלֶף וְשֶׁם הָעִיר מִיּוֹם ה' שְׁמָה" (מח, לה). ויש להרחיב בעומק המשמעות במילה "שם", ועוד חזון למועד.
- 6 וראה גם נחמיה י, לו-מ.

שתי מצוות האלו המעשר שני והביכורים מביאות עמהן את הרעיון המרכזי של ספר דברים. במצות מעשר שני אומרת התורה כי עיקר מטרתו הוא: "לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים", הוא עניין לימוד התורה - היא המצוה המרכזית בספר דברים, כאשר הרחבנו במאמרים הקודמים - היוצא דווקא מתוך מצות מעשר שני.⁷

עוד יש במצות מעשר שני את החידוש הגדול של דין **מעשר עני**. הרי אין ספק כי המעשר שני והמעשר עני הם אותו המעשר, אלא שבשנים א'ב'ד'ה' אמרה התורה להעלות הפירות ולאכלם בירושלים, ובשנים ג'ו' אמרה התורה לחלקם לעניים בשערים. האמירה היוצאת מן המצוה הזו היא, כי לאחר שתי שנים בהן עולה האדם למקום המקדש ולומד ליראה את ה', הרי שבשנה השלישית הוא כבר למד והפנים את הדברים שלמד, והוא מבין אשר דרך ה' היא דרך הצדקה והמשפט. אם כן, יכול הוא בשנה השלישית לבצע וליישם את אשר למד, ובדרך זו יכול האדם לפגוש את הקב"ה אפילו בגבולין באמצעות מצות המעשר עני.⁸

ובאמת שיש כאן שאלה. כי בתחילת הפרשה נאמר: "**לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בְּשַׁעְרֶיךָ מַעֲשֶׂר דְּגַנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ וגו'.**" ואילו כאן במצות מעשר עני, בבחינה מסוימת כן אוכלים את המעשר בשעריך: "**מִקְצֵה שְׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעֲשֶׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בְּשַׁעְרֶיךָ. וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֶלֶק וְנִחְלָה עִמָּךְ וְהִגֵּר וְהִיתּוֹם וְהֶאֱלַמְנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשִׂבְעוּ.**"? אכן צריך לומר, שבמצות מעשר עני, מכיון שפוגש האדם את הקב"ה דרך המצוה הזו אפילו בגבולין, הרי ששוב אין זה נקרא כמי שאוכל "בשעריך". מצות מעשר עני מתקיימת "לפני ה'".

מצוות הביכורים ווידוי מעשר הן הפסגה של כלל המצוות, בהן עומד האדם ומדבר לפני ה'. במצוות ווידוי מעשר, שיטת הרמב"ם היא שמצוות זו נוהגת בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, הראב"ד אכן משיג עליו שהרי נאמר בה "לפני ה'?" אך שיטת הרמב"ם כי האמור שם 'לפני ה'', הכוונה היא כי בכל מקום בו נמצא האדם יכול הוא לעמוד לפני ה' ולדבר עמו.⁹ מצוות אלו מורות על הקירבה הגדולה שיש לישראל עם הקב"ה: "כִּי מִי גֹי גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹקִים קְרִבִּים אֵלָיו כֹּה' אֱלֹקֵינוּ בְּכָל קְרָאנוּ אֵלָיו" - בכל מקום ובכל זמן.

7 אין אנו נכנסים לעומק העניין כיצד עניין זה יוצא דווקא מתוך מצות מעשר שני, על כך יש להרחיב במאמר נפרד.

8 בהקשר הזה של הדאגה לעני, מוסיפה התורה את מצוות השמיטה, וראה הערה הקודמת.

9 ראה מאמרנו לפרשת כי תבוא ו**עניית ואמרת לפני ה' אלוֹקֶיךָ**, ושם הרחבנו.

פרשת ראה

הַיִּשְׁכֶּם אֱהָבִים אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם

ביאור בסדר הפרשה

בפרשתנו אנו קוראים על ייחוד מקום המקדש, ועל עבודת ה' המיוחדת שעתידיים ישראל לעשות שם:

כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם לְשׁוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לִשְׁכֹּנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה. וְהִבַּאתֶם שָׁמָּה עֲלֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂרֵיכֶם וְאֵת תְּרוֹמַת יִדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם. וְאָכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מִשְׁלַח יִדְכֶם אֲתֶם וּבְתֵיכֶם אֲשֶׁר בְּרִכָּה ה' אֱלֹהֵיכֶם.
(דברים יב, ה-ז)

במאמר הקודם עמדנו להראות את הדגש המיוחד שיש בפסוק ו' על "וְאֵת מַעֲשֵׂרֵיכֶם וְאֵת תְּרוֹמַת יִדְכֶם". שני אלו מופיעים במרכז הפסוק, והם המביאים עמהם את החידוש המיוחד של ספר דברים בצורת העבודה לפני ה' באכילה ושמחה, וכמו שנאמר מיד "וְאָכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מִשְׁלַח יִדְכֶם". לאורך הפרשה, מונה התורה אחת לאחת את המצוות המנויות כאן:¹

"עֲלֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם" ... "וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם":

רק קדְשִׁיהָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָהּ וְנִדְרֵיהָ תִּשָּׂא וּבָאתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'. וְעָשִׂיתָ עֲלֵיהָ הַבָּשָׂר וְהָדָם עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיהָ וְדָם זִבְחֶיהָ יִשָּׁפַךְ עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיהָ וְהַבָּשָׂר תֹּאכַל.
(שם, כו-כז)

"וְאֵת מַעֲשֵׂרֵיכֶם":

עֲשׂוּ תַעֲשׂוּ אֶת כָּל תְּבוּאֹת זֶרְעֵךְ הַיֵּצֵא הַשָּׂדֶה שְׁנָה שְׁנָה. וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיהָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לִשְׁכֹּן שְׁמוֹ שָׁם מַעֲשֵׂר דִּגְגָהּ תִּירָשָׁה וְיִצְהָרָה וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנְךָ לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיהָ כָּל הַיָּמִים.
(שם יד, כב-כג)

1 מלבד מצות הביכורים "וְאֵת תְּרוֹמַת יִדְכֶם" הנמנית בסוף החומש, בפרשת כי תבוא. על כך יש להרחיב במאמר נפרד.

"וּבְכֹרֶת בְּקֶרְבְּכֶם וְצֹאנְכֶם":

כָּל הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יוֹלֵד בְּבִקְרָהּ וּבְצֹאנָהּ הַזָּכָר תִּקְדִּישׁ לַה' אֱלֹהֶיהָ. (שם טו, יט)

אולם, בין הפרשייה הזאת של בחירת מקום המקדש לבין פרשת "עשר תעשר" ישנה הפסקה גדולה של שני עניינים: ענייני מסית (פרק יג), וענייני מאכלות אסורות (פרק יד). וצריך להבין את מיקומם של שני פרקים אלו המפסיקים לכאורה ברצף של פרשיות הקרבנות השונים והעבודה לפני ה' בבית המקדש. במסגרת המאמר ברצוננו להתמקד בעניין הראשון (פרק יג), לבאר את ההקשר של פרשיות המסיתים והמדיחים השונים, הנביא, הקרוב ובני העיר, אל תחילת הפרשה, אל העבודה לפני ה' בבית המקדש. עוד יש להבין, הרי להלן בפרשת שופטים כתבה התורה את עונשו של העובד עבודה זרה שדינו בסקילה. ולכאורה ראוי היה לסדר את שתי הפרשיות יחד, את העובד עבודה זרה, את נביא השקר שמסית לעבודה זרה, את המסית ואת העיר כולה שעבדו עבודה זרה, ומדוע חילקה התורה את הפרשיות לשני מקומות?



מיד אחר הפרשה הראשונה של בחירת מקום המקדש והעבודה לפני ה' באכילה ושמחה, מופיעה הפרשייה הבאה:

כִּי יָכִרִית ה' אֱלֹהֶיהָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אִתָּהּ כֹּא שָׁמָּה לָרֶשֶׁת אוֹתָם מִפְּנֵי וִירְשָׁתָּ אוֹתָם וַיִּשְׁבֹּת בְּאַרְצָם. הַשְּׁמֶר לָהּ פֶּן תִּנְקַשׁ אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הַשְּׁמֶדֶם מִפְּנֵי וּפֶן תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם לֵאמֹר אֵיכָּה יַעֲבֹדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֱלֹהֵיהֶם וְאֶעֱשֶׂה כֵּן גַּם אֲנִי. לֹא תַעֲשֶׂה כֵּן לַה' אֱלֹהֶיהָ כִּי כָּל תּוֹעֵבֶת ה' אֲשֶׁר שָׁנָא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם. אֶת כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵצִוָּה אֲתֶכֶם אֹתוֹ תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת לֹא תִסָּף עָלֶיךָ וְלֹא תִגָּרַע מִמֶּנּוּ. (דברים יב)

בפרשייה הזאת, מעמיד משה את העבודה לפני ה' למול עבודת העבודה זרה, ובהנגדה גמורה אליה. במקביל למה שקראנו בפרשייה הקודמת - "לִשְׁכֹּנֹךָ תִּדְרֹשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה", כאן הוזהרו ישראל "וּפֶן תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם וְכו'". כי במושכל ראשון יכול האדם לטעות, שעבודת ה' ראויה ליעשות באותה הצורה בה עובדים שאר האומות את אלוהיהם, אך רק שיעבוד את האלוקים הנכון. ואם כך היו הדברים, הרי שראוי הוא לבדוק ולדרוש היאך עובדים הגויים את אלוהיהם ואת אותה עבודה להפנות כלפי שמים. על כך באה התורה ומזהירה באזהרה חמורה, שחם ושלום! "פֶּן תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם! כִּי כָּל תּוֹעֵבֶת ה'".

אֲשֶׁר שָׁנָא עָשׂוּ לְאֱלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לְאֱלֹהֵיהֶם".
 אם בעבודת ה' נאמר בפרשה הקודמת "וְשִׁמַּחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹקֵיכֶם וּבְנִיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וְאִמָּהֲתֵיכֶם וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֵיכֶם" (שם יב, יב), וכן "כִּי אִם לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ תֵּאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקֶיךָ בּוֹ אֶתָּה וּבְנֶךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ" (שם, יח), שהמשפחה כולה שותפה בעבודה לפני ה' וכולם שמחים בה, הרי שעבודת האלילים מביאה את האדם אל ההיפך הגמור; פולחן העבודה זרה מביא את האדם לשרוף את ילדיו ולהשחית את משפחתו, וכל זה במסגרת העבודה וההתבטלות לפניו. דרך עבודת ה' היא דרך החיים, והתכלית שלה היא, לעמוד עם המשפחה כולה לפני ה', לאכול יחד ולשמוח.

עיקר ותכלית עבודת ה' הוא לחיות את החיים לפני ה', לא בביטול החיים כמו שעושים עובדי העבודה זרה. המצוה המסמלת את היסוד הזה, היא מצות האכילה לפני ה', והיא המצוה המרכזית בפרשתנו. האכילה לפני ה' מבטאת את היות האלוקים קרוב אלינו והיותו חלק אינטגרלי ובלתי נפרד מעצם חיינו. חיים כאלה, הינם חיים של חיבור האדם עם אלוקיו, של אהבה ושל דביקות. כששוללת התורה את הדרישה אחר דרך העבודה זרה גם כשהיא מופנית כלפי שמיא, הרי שבזה מונח השורש בהבדל בין שתי הדרכים. כי דרך העבודה זרה מעמידה את האדם רחוק מאלוהיו וכל עבודתו מולו אינה אלא בהתמסרות וביטול היש והקרבתו לפניו.

מתוך ההקשר הזה, מיד לאחר מכן סידרה התורה את פרשיות המסיתים למיניהם, הנביא, הקרוב ובני העיר². נשים לב, שבכל אחת מן הפרשיות באים המסיתים בהסתה לעבוד אלוהים אחרים "אשר לא ידעתם":

- הנביא: "נִלְכָּה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתֶּם וְנַעֲבֹדֵם".
- הקרוב: "נִלְכָּה וְנַעֲבֹדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אֶתָּה וְאַבְתֶּיךָ".
- בני העיר: "נִלְכָּה וְנַעֲבֹדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתֶּם".

גם בתחילת הפרשה, כשמעמיד משה לישראל את הברכה והקללה נאמר:

- "וְהִקְלָלָה אִם לֹא תִשְׁמָעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹקֵיכֶם וְסָרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֲתָם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתֶּם".

מהו יצר הרע הזה לעבוד דווקא את ה'לא נודע'? ולכאורה אדרבה, יותר יש לאדם נטייה לחפש אחר הדברים הידועים לו והמוכרים אליו. מהו אם כן הדגש בפרשה זאת על

2 המנהיג, הקרוב או הרע, והחברה.

האלוהים אחרים אשר לא ידעת? בעינינו נראה, כי פירוש "אשר לא ידעת" שנאמר כאן, עניינו **הרחוק והבלתי מושג**.³

ישנה תנועת נפש אצל האדם, שכאשר מדובר בעבודת האל, הרי הוא מחפש דווקא את צורת הפולחן מול האלוקים הרחוק והנשגב, אשר ככל שהאל רחוק יותר ובלתי מושג, כך הוא מרגיש שהוא יותר עובד אותו ויותר מתבטל לפניו. דווקא בפרשה שלנו, בה מעמיד משה לישראל את העבודה לפני ה' בצורה קרובה ומחוברת לחיים, ישנו חשש גדול שיהיה מי שיחפש ויפנה לעבודה זרה.

אחר שהזהיר משה את ישראל לכל ידרשו לדרך העבודה זרה אף לא לשם שמים, בא משה ומזהיר, כי שמא דווקא מתוך ההפרדה המהותית הזאת, אולי יהיה מי שיחפש דווקא את דרך העבודה זרה. אולי יהיו כאלו שירצו צורת פולחן של אלוהים אחרים "אשר לא ידעתם", אלוהים רחוק ובלתי מושג; ומפני שלא זו היא דרך עבודת ה', הוא יחפש ויפנה לאלוהים אחרים. על כך באה התורה ומזהירה:

כִּי יָקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אוֹ חֹלֶם חֲלוֹם וְנָתַן אֵלָיָה אוֹת אוֹ מוֹפֵת. וּבָא הָאוֹת וְהַמּוֹפֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיָה לֵאמֹר גִּלְכָּה אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְנִעְבַּדְתָּ. לֹא תִשְׁמָע אֶל דִּבְרֵי הַנָּבִיא הַהוּא אוֹ אֶל חֹלֶם הַחֲלוֹם הַהוּא כִּי מִנְסָה ה' אֱלֹהֶיכֶם אֶתְכֶם לְדַעַת הִישָׁמַעְתָּ אֱלֹהִים אֶת ה' אֱלֹהֶיכֶם בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם. (דברים יג, ב-ד)

ההסתה הראשונה עליה מדברת התורה, באה מכיוון של "נביא או חלם חלום", על ידי "אות או מופת". הנביא [השקר], ובעיקר חולם החלום, מייצגים את אותה התפיסה בה האלוקים רחוק, ואינו מתקשר עם ברואיו אלא באמצעים מיסטיים, ובשליחת מסרים על ידי אותות ומופתים. לא על ידי השמיעה בקולו והבנת דבריו. אותו נביא וחולם החלום, באים להעמיד לאדם המחפש פולחן לאל נשגב, תחליף לעבודת ה' אצל האלוהים אחרים.

לכך מצווה התורה: "לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או אל חולם החלום ההוא, כי מנסה ה' אלקיכם אתכם לדעת הישמעתם אלהים את ה' אלקיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם". יש כאן דגש מיוחד על עניין **האהבה**. לא כמו פולחן האליל הרחוק שאין שייך אצלו

3 בדומה לכך אנו מוצאים בעניין המן שנאמר בו "וַיֹּאכֶלְךָ אֶת הַמֶּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדָעוּ אֲבֹתֶיךָ" (דברים ח, ג). גם שם עניינו **לחם שמיימי** שאינו מושג בדרך הטבע [לחם של פרק א]. זאת לעומת הלחם של ארץ ישראל המוזכר בהמשך הפרשה שם, הוא **לחם של ארץ**, לחם המושג והידוע [לחם של פרק ב].

להתהלך - חומש דברים

כלל מושג של קשר ואהבה, הקשר עם הקב"ה הוא קשר קרוב של אהבת אין קץ בכל הלב ובכל הנפש. אם האלוהים אחרים הם אלוהים רחוקים ולא ידועים, הרי שהקשר עם הקב"ה הוא קשר קרוב אשר ניתן לידע אותו ולהבין דרכיו. מיד בפסוק הבא, באה התורה ומזרזרת בפסוק מיוחד הכתוב בצורה כיאסטית:

אַחֲרֵי ה' אֱלֹקֶיכֶם תֵּלְכוּ,
וְאֹתוֹ תִּירָאוּ,
וְאֵת מִצְוֹתָיו תִּשְׁמְרוּ,
וּבְקִלּוֹ תִּשְׁמְעוּ,
וְאֹתוֹ תַעֲבֹדוּ,
וּבּוֹ תִּדְבָּקוּ.

במאמרנו לפרשת בחוקותי בארנו, כי כאשר מבין האדם את דבר ה', יכול הוא מתוך כלל המצוות ללמוד את 'דרך ה' וללכת בה. בפרשתנו, כאשר מעמידה התורה את דרך עבודת ה' מול עבודת האלוהים אחרים, הרי שאחד ההבדלים היסודיים הוא, שבעבודת ה' ישנה **דרך**; היא 'דרך ה'; דרך של צדק ומוסריות. זהו שקורא כאן הכתוב בתחילת הפסוק ובסופו "אַחֲרֵי ה' אֱלֹקֶיכֶם תֵּלְכוּ... וּבּוֹ תִּדְבָּקוּ". מתוך שהאדם קרוב לה' ומבין את דבריו, יכול הוא להצטוות גם ללכת בדרך ה' ולדבקה בו. כך גם חותמת הפרשייה עם הפסוק "וְהִנְבִּיאָה הָהוּא אוֹ חֵלֶם הַחֲלוֹם הָהוּא יוֹמֵת כִּי דְבַר סֶכְרָה עַל ה' אֱלֹקֶיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפִּדְךָ מִבֵּית עַבָדִים לְהַדִּיחְךָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּךְ ה' אֱלֹקֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ וּבַעֲרַת הָרַע מִקֶּרְבְּךָ". הנושא כאן הוא 'דרך ה' ממנה בא המסית להדיח.

וכן שתי הפרשיות הסמוכות, פרשת הקרוב המסית ופרשת עיר הנדחת, נאמרו מתוך אותו ההקשר ועם אותו המסר. הפרשיות האלה סדורות באמצע הרצף של פירוט הקרבנות והעבודות בבית המקדש, מפני שהפרשיות האלה מגדירות את צורת העבודה הנכונה לפני ה', עבודה של שמחה וחיים, של חיבור ושל דביקות.

אין עיקר כוונת הכתוב כאן לקבוע את עונשו של המסית לעבודה זרה, שאלו כן, היה ראוי יותר לסדרו יחד עם העובד עבודה זרה בפרשת שופטים. אלא עיקר כוונת הכתוב כאן הוא להזהיר מן המכשול היכול לצאת מצורת העבודה המיוחדת אותה מעמיד משה לישראל; שמא יהיה מי שיפנה ויחפש דווקא את ה'לא נודע', וכאשר בארנו. ובאמת שבפרשת עונשו של עובד העבודה זרה בפרשת שופטים, עוסק הכתוב דווקא בעבודה זרה שכן ידועה לאדם "וַיִּלְךָ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צֶבֶא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי" (דברים יז, ג). השמש, הירח וצבא השמים, הם כביכול

עבודה זרה ידועים ומושגים.⁴ אולם הפרשה שלנו עוסקת דווקא בעבודה זרה "אשר לא ידעתם", וכמו שאומר הכתוב בפרשיית הקרוב המסית "מֵאֲלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סָבִיבְתֶיכֶם הַקְרָבִים אֵלֶיךָ אוֹ הַרְחֻקִּים מִמָּוֶה מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה הָאָרֶץ".

התורה סידרה את הפרשיות האלה, אחר דיני עבודת הקרבנות הנכנסים תחת הכותרת "עֲלִיתֶיכֶם וְזָבַחְתֶּם" ... "וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם", ולפני מצות אכילת מעשר הנכנס תחת הכותרת "וְאֵת מַעֲשֵׂרְתֵיכֶם". התורה באה להעמיד את מערכת הקרבנות בצורתה המתוקנת. לא כמו הגויים שסדר הקרבנות מביא אותם להקריב את בניהם ואת בנותיהם, אלא תכלית הקרבנות הוא להשיג את האהבה, את הדביקות ואת ההליכה בדרכי ה'. מטעם זה, חלק בלתי נפרד ממעשה הקרבנות הוא המסר של פרשיות המסיתים והמדיחים, והוא מסר הפותח את מצות האכילה לפני ה' המבטאת את פסגת החיבור של עבודת ה' בתוך החיים.

אך לא זו בלבד, חז"ל מגלים, שקיום דיני פרשיות אלו, הוא עצמו נחשב כהקרבת קרבן. הפרשיות האלה הם חלק מסדר הקרבנות של תחילת הפרשה. כך דרשו חז"ל במשנה במסכת סנהדרין, על הפסוק בפרשת עיר הנדחת "וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תוֹךְ רְחוֹבָהּ וְשָׂרְפָתָהּ בָּאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֵת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה' אֱלֹהֶיךָ וְהִיתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד":

"כליל לה' אלקיך": אמר רבי שמעון, אמר הקדוש ברוך הוא, אם אתם עושים דין בעיר הנדחת, מעלה אני עליכם כאילו אתם מעלין עולה כליל לפני.

(סנהדרין פ"י מ"ו)

עיקר תכלית הקרבנות הוא הבאת הצדק והשלום לעולם. סילוק הרשעים והרוע והאבדתם מן העולם, הוא עשיית הטוב והישר, והרי זה נחשב כהקרבת קרבן. ואלו הם דברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות עבודה זרה הט"ז:

כל העושה דין בעיר הנדחת הרי זה כמקריב עולה כליל, שנאמר "כליל לה' אלהיך". ולא עוד אלא שמסלק חרון אף מישראל, שנאמר "למען ישוב ה' מחרון אפו". ומביא עליהם ברכה ורחמים, שנאמר "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך".

4 וראה רמב"ם הלכות עבודה זרה פ"א הלכה א-ב, ופ"ב ה"א.

פרשת ראה

יִרְאָה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ

מצות עלייה לרגל בספר דברים

מצות עלייה לרגל מופיעה שלוש פעמים בתורה; פעמיים בחומש שמות, בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא, ופעם שלישית בהרחבה יתירה בחומש דברים, בפרשת ראה. בפרשת ראה התורה עוסקת בהרחבה בנושא מקום המקדש "הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'", ומתוך ההקשר הזה מאריכה התורה מאוד במצות ג' הרגלים ובעשיית המצוות לפני ה' בזמן הרגל. ולעומת מה שנראה בפרשיות משפטים וכי תשא שמצות עלייה לרגל היא עוד אחת ממצוות החג, בפרשת ראה נראה שכל מרכזיות החג הוא סביב מצות עלייה לרגל, וכהמשך אל האמור בתחילת הפרשה "לְשַׁכְּנוֹ תִּדְרָשׁוּ וּבֵאתָ שָׁמָּה".

ואולם מה שיש להתבונן הוא, שבחומש ויקרא, בספר העוסק במצוות המקדש הכהנים והקרבנות, אין מופיעה בו מצות עלייה רגל. יש בו אכן אריכות גדולה בפרשת המועדות של פרשת אמור, סביב שאר מצוות החגים, אך דווקא מצות העלייה לרגל וראיית פני ה' אינה מוזכרת בפרשה. גם בחומש במדבר אין מופיעה מצוה זו, אך בו כבר ניתן לראות שיש מהלך אחר ביחס אל המועדים, בכך שהתורה אינה מזכירה בו אלא את קרבנות הציבור בפרשת פינחס, ולא את כל מצוות המועדים; ויש לעסוק ולדון על המהלך של חומש במדבר באופן נפרד. אמנם ההשמטה של מצות עלייה לרגל מפרשת המועדות של חומש ויקרא צריכה הרבה ביאור; ובמסגרת המאמר ברצוננו לתת מבט על הנושא הזה, שיאיר באור חדש את כל צורת העמידה לפני ה' בשלושת הרגלים.

ספר ויקרא ופרשת ראה

כאשר לומדים את ספר ויקרא מתוך מכוונות אל כניסה לפני ה', אל הקודש פנימה, ניתן לראות כיצד הספר מכווין ומוביל לקראת עבודת יום הכיפורים הנמצאת במרכז הספר, בפרשת אחרי מות. וכפי שהרחבנו במאמרינו לפרשיות ספר ויקרא,¹ קרוב לתחילת ספר ויקרא מופיע חטא נדב ואביהוא שניסו להיכנס ולהתקרב שלא כהלכה, ומשם

1 ראה מאמרינו לפרשיות חומש ויקרא בקונטרס מבנה ספר ויקרא.

מתחילה התורה להורות את הדרך בה כן יכול אדם להיכנס לפני ה'. הסדר הזה כולל את פרשיות המאכלות האסורות ואת כל דיני הטומאה וטהרה של פרשיות שמיני תזריע מצורע, ורק אז בפרשת אחרי מות יש סדר שלם ומיוחד עבור הכהן גדול הנכנס מתוך פרישות וקדושה לפני ולפנים אל תוך קודש הקדשים. פרשת עבודת הכהן גדול ביום הכיפורים, היא הציר המרכזי עליו סובב נושא הספר כולו.

ולעומת זאת, כאשר נלמד את ספר דברים מתוך אותה מכוונות, אנו נמצא תנועה אחרת לגמרי. ותחילה יש להראות, שיש דווקא הקבלה בין המצוות שבפרשת ראה אל הסדר של ספר ויקרא, אלא שבכל אחד מן הדברים המקבילים יש גם הבדל וחילוק בינו לבין המקביל אליו בספר ויקרא. בפרשת ראה מתחיל משה רבינו לצוות על המקום אשר יבחר ה' ועל עבודת הקרבנות שיביאו לשם, מה שמקביל לתחילת ספר ויקרא העוסק בעבודת הקרבנות. וכבר כאן ניתן לראות הבדל אחד מהותי שבין החומשים, כי בעוד שבספר ויקרא עיקר עבודת הקרבנות הוא בעבודת **ההקרבה** מה שמביא מהלך של יראה, בספר דברים הנושא הוא **האכילה והשמחה**:

כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם לְשׁוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לִשְׁכֵּנוֹ תִּדְרָשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה. וְהִבֵּאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂרֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יִדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם. וְאֶכְלֶתֶם שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְשִׂמַּחְתֶּם בְּכָל מִשְׁלַח יְדְכֶם אֹתָם וּבְתֵיכֶם אֲשֶׁר בֵּרַךְ ה' אֱלֹהֵיכֶם.
(דברים יב, ה-ז)

וְעֲשִׂיתָ עֲלֵתֶיךָ הַבֶּשֶׂר וְהָדָם עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ, וְדָם זִבְחֶיךָ יִשְׁפָּה עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַבֶּשֶׂר תֹּאכַל.
(שם, כז)

עוד ניתן לראות, שבשונה מספר ויקרא שבו יש עסק גדול סביב תפקידם של הכהנים, והם אלה שעושים את העבודה בבית ה', בפרשת ראה אין ולו איזכור אחד של הכהנים.² בהמשך פרשת ראה, עוד אנו קוראים גם על המאכלות האסורות, ויש שם חזרה על כל הבהמות הטמאות והעופות הטמאים, מה שמקביל אל פרשת המאכלות האסורות של פרשת שמיני. וגם כאן יש הבדל, שבפרשת שמיני התורה כוללת באותה פרשה גם את דיני הטומאה והטהרה, ומה שאין כן בפרשת ראה הפרשה כולה אינה עוסקת אלא במאכלות האסורות, וכמעט שאין איזכור לדיני הטומאה והטהרה מלבד חצי משפט בסוף פסוק "מִבְשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ, וּבִגְבֻלָתָם לֹא תִגְעוּ" (דברים יד, ח).

2 ואדרבה, המצוות שבפרשת אמור נאמרו לכהנים, בפרשת ראה נאמרים לכל ישראל: "בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגַּדְּדוּ וְלֹא תִשְׂמְדוּ קֶרֶחַ בֵּין עֵינֵיכֶם לְמֹת" (דברים יד, א). וראה רמב"ן שם.

להתהלך - חומש דברים

וכן בסוף פרשת ראה, עוד אנו קוראים על מצות העלייה לרגל של כל ישראל ועל ראיית פני ה', מה שמקביל במידה מסוימת אל כניסת הכהן גדול ביום הכיפורים לפני ולפנים. וגם כאן יש כמה הבדלים; שאין נכנס לפני ה' רק הכהן גדול, אלא כל הזכרים; וממילא גם הכניסה אינה לפני ולפנים כמו הכהן גדול, אלא רק אל המקום אשר יבחר ה' דהיינו אל העזרה; וכן אין הכניסה רק פעם אחת בשנה, כי אם שלוש פעמים בשנה:

שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זָכוֹר אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהָיָהּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּחָג הַמִּצֻּוֹת וּבְחָג הַשְּׁבָעוֹת וּבְחָג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם. (דברים טז, טז)

ואולם מה שלכאורה נמצא בהרחבה בספר ויקרא ואין לו הקבלה בפרשת ראה, הן המצוות של פרשיות של תזריע ומצורע, של כל הטומאות הפורשות מן האדם. והרי בספר ויקרא אלה הן שתי פרשיות מרכזיות של טהרת הגוף טרם הכניסה לפני ה', ואילו בספר דברים אין אנו מוצאים את הפרשה המקבילה. מה שכן יש בין פרשת המאכלות האסורות לבין מצות העלייה לרגל היא פרשת "עשר תעשר" ומצוות השייכות אל עשיית הצדקה וחסד עם החלשים; וזהו הבדל נוסף שבין שני החומשים. סיכמנו את ההקבלות בטבלה המוצגת:

ויקרא		דברים
א	עבודת הקרבת הקרבנות	עבודת הקרבנות באכילה ושמחה
ב	מאכלות אסורים ודיני טומאה וטהרה	מאכלות אסורים
ג	פרשיות תזריע ומצורע	פרשת עשר תעשר ומצוות של צדקה
ד	עבודת יום הכיפורים וכניסה לפני עליה לרגל וראיית פני ה' ולפנים	

בין ספר ויקרא לפרשת ראה

ונראה, שההבדל היסודי מונח בנקודה האחרונה שהראינו בכל אחד מן החומשים, בהבדלים שבין עבודת הכהן גדול ביום הכיפורים לבין מצות העלייה לרגל של כל ישראל בשלושת הרגלים. אם ספר ויקרא מכון כלפי כניסת הכהן גדול לפני ולפנים, הרי שספר דברים מכון כלפי כניסת כל ישראל "לְשִׁכְנֹוּ תִדְרָשׁוּ וּבִאתָ שָׁמָּה", כשהפסגה

היא במצות עלייה לרגל שלוש פעמים בשנה. ושורש ההבדל הוא, האם התורה מדברת על כניסת היחיד כמו הכהן גדול, או על כניסת העם כמו במצות עלייה לרגל.

בשתי צורות יכול אדם לעמוד לפני ה': הוא יכול לעמוד כאדם יחיד, והוא יכול לעמוד כחלק מן הציבור. ספר ויקרא מתחיל עם הפסוק **"אָדָם כִּי יִקְרִיב מִכֶּם קָרְבָן לַה' מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבֶּקֶר וּמִן הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ אֶת קָרְבָנְכֶם"** (ויקרא א, ב). זהו סיפורו של היחיד הרוצה להתקרב אל ה'. לא כך הוא ספר דברים: **"לִשְׁכֵנוּ תִדְרָשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה. וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֲלֵתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂרֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יִדְכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצִאֲנֵיכֶם. וְאָכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מַשְׁלַח יְדְכֶם אֹתָם וּבְתֵיכֶם אֲשֶׁר בִּרְכָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ"**. בספר דברים באים לפני ה' כמו ציבור. הפסגה של הספר אינה באדם יחיד שיצליח להיכנס לפני ה', כי אם במה שכל העם יוכלו לבוא ולעמוד לפני ה', כולם יחד, וכל אדם עם משפחתו המורחבת.³ ומכאן יוצאים כל ההבדלים שראינו.

ספר ויקרא מכווין ומוביל לקראת כניסה אל היכל ה', אל קודש הקדשים, של אדם יחיד המיוחד בטהרה. התנועה של ספר ויקרא היא תנועה של התכנסות ופרישות; פרישות מן הטומאות השונות, ופרישות מן האנשים בחברה המעכבים את העמידה בתנאים המיוחדים. וכך פותחת המשנה הראשונה בתחילת מסכת יומא: **"שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהדרין וכו'".** בחומש ויקרא, אין כניסה להיכל ה' אלא לשבט הכהנים, ואילו האדם הרגיל מישראל יכול רק להביא את קרבנו אל פתח אוהל מועד אל הכהן, ולהישאר בחוץ.

ספר דברים לעומת זאת, מכווין ומוביל לקראת כניסה ציבורית של כל עם ישראל אל המקום אשר יבחר ה'. בחומש הזה הכהנים אינם מוזכרים; עם ישראל עצמם הם הכהנים, והם האוכלים את קרבנות השלמים על שולחן ה'. בית ה' אינו מקום סגור ומצומצם, אלא מקום המכיל את כל ישראל, ואף מתרחב אל כל העיר ירושלים שכולה היא מקום השכינה לעניין אכילת קדשים ועמידה לפני ה'.⁴ וממילא, גם כל התנועה בחומש הזה, אינה של פרישות מהחברה ומן העולם, כי אם להיפך, תנועה של חיבור ועירוב עם החיים והחברה, תנועה של חיים ושמחה.

קעת נוכל להבין גם את שאר ההבדלים שראינו בין החומשים:

- כנגד עבודת **הקרבנות** שבספר ויקרא, בספר דברים עיקר הדגש הוא סביב עבודת **האכילה והשמחה** שיש בקרבנות. עבודת ההקרבה עוסקת יותר בתנועה של

3 ראה מאמרנו לפרשת וירא **גדולה הכנסת אורחים**.

4 ראה מאמרנו לפרשת כי תבוא **ועניית ואמרת לפני ה' אלקיך**.

להתהלך - חומש דברים

יראה, תנועה השייכת לאדם היחיד החרד בכניסתו לפני ולפנים לבל יפגום בסדר הכניסה מתוך הטהרה הנדרשת. זה שייך לחומש ויקרא. וכך גם ניתן לראות שהקרבן החשוב והעיקרי של חומש ויקרא הוא קרבן העולה הפותח את הספר, קרבן המביא עמו תנועה של התבטלות לפני ה'.⁵ עבודת האכילה והשמחה של חומש דברים לעומת זאת, מביאה מהלך של חיים ושמחה בתנועה של התרחבות והתפשטות אל המשפחה אל הקהילה ואל העם כולו. הקרבן החשוב של ספר דברים הוא קרבן השלמים, קרבן שיש בו אכילת אדם, ושהצורה הראויה לאכול אותו היא בעשיית סעודה גדולה והזמנת חברים ועניים: "וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וַאֲמֹתֵיכֶם וְהַלֹּלִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֵיכֶם כִּי אֵין לוֹ חֶלֶק וְנַחֲלָה אִתְּכֶם" (דברים יב, יב).

- כנגד המאכלות האסורות ודיני הטומאה וטהרה שבספר ויקרא, בספר דברים מוזכרים רק המאכלות האסורות ולא הטומאה וטהרה. דיני הטומאה וטהרה בכל מקום מביאים תנועה של פירוד וריחוק בין בני אדם. אדם אינו יודע מה היא רמת טהרתו של הזולת, וצריך לשמור ממנו מרחק אפילו בעת שיחה פשוטה שמא ינתן רוק מפיו. דינים אלו שייכים לחומש ויקרא, היכן שהאדם מתבדל ומקדש עצמו להיכנס לבד אל קודש הקדשים; לא לחומש דברים ששם צריכים עם ישראל להתאחד יחד כדי להיכנס כָּעֵם. ולהלן נעמוד על כך, מה הפתרון שמצאו חז"ל לסוגיית הטומאה והטהרה בזמן העלייה לרגל ההמונית. פרשת המאכלות האסורות לעומת זאת, היא מצוה שניתן לקיים אותה גם בעת חיבור בין בני האדם, והיא נצרכת במיוחד כאשר כל העסק והמצוה הם סביב האכילה לפני ה'.⁶
- וכאן יש חידוש גדול, שכנגד פרשיות הטומאה וטהרה של תזריע-מצורע שבספר ויקרא, בספר דברים נמצאות מצוות מעשר שני ומעשר עני ומצוות של עשיית צדקה. אם בחומש ויקרא המטרה היא הפרישות והטהרה, הרי שבחומש דברים המטרה היא תיקון החברה והאחדות. מצוות אלה של עשיית צדקה, הן מצוות המחברות את העם ומביאות את כולם יחד, ומתוך אחדות זו ניגשת הפרשה למצוות עלייה לרגל בשלושת הרגלים.

5 ראה מאמרנו לפרשת ויקרא **קרבן עולה כליל לה'.** ובכל זאת אין מופיעה אפילו לא מצות הראיה בספר ויקרא, כי למרות שהיא קרבן עולה המבטאת יראה, היא נעשית בצורה ציבורית של "יראה כל זכורך".

6 ובע"ה נרחיב על נושא זה במקום אחר.

כל ישראל חברים ברגל

היאך היא הדרך הראויה לקיום מצות הרגל; האם במהלך של ספר ויקרא, או במהלך של ספר דברים? מצד אחד יש מעלה גדולה בטהרה ופרישות, ובהתבדלות מעמי הארץ כדי להיות זכים ונקיים בעמידה לפני ה', ומצד שני בזמני החגים יש המוניות של אנשים רבים המתקבצים יחד, ובאופן טבעי יש רמות שונות של הקפדה בין האנשים; האם הרגל הוא זמן לטהרה ופרישות, או לחיבור עם ההמון?

כאשר אנו רואים שמצות עלייה לרגל אינה מופיעה בחומש ויקרא, כי אם בחומש דברים בהרחבה רבה, הוי אומר שזמן הרגל צריך להיות במהלך הזה של ספר דברים. גם אם בכל השנה יש מעלה להתקדש בפרישות, לא זו המצוה בזמן הרגל. הרגל הוא זמן של אחדות. אחדות בעם ישראל, ואחדות בין ישראל לאביהם שבשמים. הרגל הוא זמן של שמחה וחגיגה, ואפילו של נפילת מחיצות. הגמרא במסכת יומא מתארת:

אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגלילין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: "ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה".
(יומא דף נד,א)

ועוד תיארו על שאר כלי המקדש:

מלמד שמגביהין אותו [השולחן] ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים, ואומרים להם: "ראו חבתכם לפני המקום".
(חגיגה דף כו,ב)

וכך גם המחיצות ההלכתיות שבין הקודש והחול, מקבלות פנים אחרות בזמן הרגל. אם בכל השנה יש גדרים של טומאה וטהרה, והרחקות של חברים מעמי הארץ, אמרו חכמים: "טומאת עם הארץ ברגל כטהרה שוינהו רבנן, דכתיב 'ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים' (שופטים כ, יא), הכתוב עשן כולן חברים" (גדה דף לד,א). הדין הזה שבזמן הרגל כל ישראל חברים, אכן יש בו טעם, וכמו שכותב הרמב"ם:

טומאת ע"ה ברגל כטהורה היא חשובה שכל ישראל חברים הן ברגלים וכליהם כולם ואוכליהם ומשקיהן טהורים ברגל מפני שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל, לפיכך הן נאמנים כל ימות הרגל בין על הקודש בין על התרומה, משעבר הרגל חוזרין לטומאתן.
(רמב"ם פי"א מהל' מטמאי משכב ומושב ה"ט)

ואולם אין הטעם הזה "שהכל מטהרין עצמן ועולים לרגל" טעם גמור; שהרי כשעובר הרגל, ההלכה היא שהכול חוזר לטומאה למפרע. והמשנה במסכת חגיגה (פ"ג מ"ז)

מתארת ש"משעבר הרגל, היו מעבירין על טהרת עזרה", ומסביר הרע"ב: שהיו "מעבירין את הכלים ממקומן להטבילן ולטהר את העזרה מטומאת עמי הארץ שנגעו בהן ברגל". הרי שהטעם הזה שהכול מטהרין עצמן ברגל אינו טעם גמור, אלא יש הלכה מיוחדת שרק בזמן הרגל סומכים על החזקה הזו, ומיד כשנגמר הרגל חוזרים הכללים הרגילים כיצד לחשוש ולהתרחק מטומאת עמי הארץ.

את החידוש הזה הסמיכו חז"ל על הפסוק בספר שופטים, שבאופן מעניין מופיע בתוך סיפור פילגש בגבעה: "וַיֵּאָסֶף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר כָּאִישׁ אֶחָד חֲבָרִים" (שופטים כ, יא). ואולם כבר בפרשת ראה שבחומש דברים, יש מקור אל הגישה הזאת שכך היא הצורה לעלות לרגל. מצוה זו אינה נעשית אלא באופן הזה שכל ישראל עולים יחד חברים זה עם זה, לא בדרך של פרישות אישית וטהרה המתוארות בחומש ויקרא. האדם של ספר ויקרא המתקרב לה', נמצא מאוד עם עצמו. אין הוא יכול להיות עם משפחה וחברים למשך שבוע שלם בשמחה וחגיגה; זהו המהלך של ספר דברים הכולל את כל עם ישראל יחד, ורק בספר דברים מרחיבה התורה מאוד במצות העלייה לרגל.

ואולם אין הכוונה שבזמן העלייה לרגל אין כלל סדרי טהרה, שהרי כבר דרשו חז"ל: "אמר רבי יצחק: חייב אדם לטהר את עצמו ברגל שנאמר 'ובנבלתם לא תגעו'" (ראש השנה דף טז, ב); הרי שבעצם כולם ממילא טהורים בזמן הרגל. אכן נשים לב, שאמנם ההלכה הזאת העוסקת בדיני הטומאה והטהרה שייכת לחומש ויקרא ומופיעה בפרשת שמיני, היא מופיעה פעם נוספת, בקצרה ממש, בפרשת ראה, במשפט הקצר "וּבִנְבִלָתָם לֹא תִגָּעוּ"; ורש"י הביאה פעמיים בשני המקומות (ויקרא יא, ח, דברים יד, ח). ההלכה הזאת שיסודה בחומש ויקרא, היא המאפשרת את המהלך של ספר דברים, ועליה סמכו חז"ל כשאמרו בצורה גורפת שכל ישראל בחזקת טהורים ברגל. המהלך של ספר ויקרא הוא הבסיס שעליו נשען המהלך של ספר דברים, אם כי בצורה קצת פרדוקסלית, במובן מסוים, תנועת העלייה לרגל של ספר דברים באה לשלול את התנועה של ספר ויקרא.

זמני הרגלים, הם שלוש פעמים בשנה אולי המרכזיים ביותר בשנה, המשקיפים על פני השנה כולה ומשליכים עליה, הם אינם זמנים של פרישות וטהרה עילאית, אלא דווקא זמנים של חבירות וידידות וחיבורי מרעות. גם אם בכל השנה יש בני עלייה מועטים המפרישים עצמם מן הציבור להתעלות בקדושה ובטהרה, לא זו היא העבודה של שלושת הרגלים. הרגל הוא זמן של פגישת המוני בית ישראל, כולם, לא רק בגלל

7 וכן כותב הרמב"ם: "כל ישראל מזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים וזה שנאמר בתורה ובנבלתם לא תגעו ברגל בלבד ואם נטמא אינו לוקה אבל בשאר ימות השנה אינו מזהר" (פ"ז מטומאת אוכלין ה"י).

פרשת ראה - יִרְאֵה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ

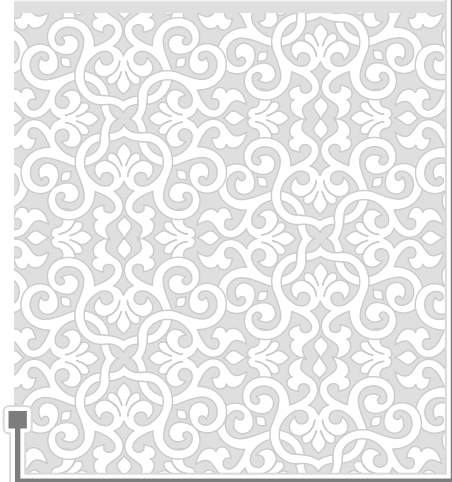
שהם התעלו להיות קדושים וטהורים במדרגת הפרושים, אלא כי זו היא מהות החג: "כל ישראל חברים ברגל!"

אמר רבי יהושע בן לוי: "ירושלם הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו" (תהלים קכב, ג), עיר שהיא עושה כל ישראל לחברים. מעתה אפי' בשאר ימות השנה! אמר רבי זעירה ובלבד בשעה "ששם עלו שבטים".

(ירושלמי חגיגה פ"ג ה"ו)



פרשת שופטים



פרשת שופטים

לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כָּתוּב

פרשתנו, פרשת שופטים, פותחת בציווי לקיים בתי דין בכל ערי ישראל ולהעמיד שם שופטים ושוטרים. עניין זה איננו מופיע כאן באופן מקרי בלבד; הוא מיסודותיו של ספר דברים. הלא בספר דברים מלמד משה את ישראל כיצד עתידים חיי העם להתנהל בארצם, ארץ ישראל. בארץ ישראל יצא העם מתחת יד ההשגחה הניסית שליוותה אותם במן וענני כבוד לאורך ארבעים שנות המדבר, ויבוא אל המקום בו יידרש לנהל את חייו ברשות עצמו, כאשר מצופה ממנו שחיים אלו יהיו ספוגים בנוכחות ה'; משום כך, קריאת שם ה' על חיי האדם עצמם היא נקודה מרכזית העוברת כחוט השני בכל מצוות ספר דברים, ואף במצווה זו; המשפט הוא מאפיין עיקרי בחיי קדושה לאור ה'. המשפט מייצר מציאות בה דבר ה' הוא המנהל את החיים, מציאות בה דבר ה' וחיי האדם אינם שני דברים נפרדים, כי אם דבר אחד שלם.

העובדה כי המשפט הוא בעל משמעות ייחודית בספר דברים באה לידי ביטוי גם בכך שעניין זה הוזכר בפרשה הפותחת את הספר:

וְאַצְוָה אֶת שְׁפִטֵיכֶם בְּעַת הַהוּא, לֵאמֹר: שְׁמַע בֵּין אֲחֵיכֶם וּשְׁפִטָתָם צֶדֶק, בֵּין אִישׁ וּבֵין אֲחִיו וּבֵין גֵּרוֹ. לֹא תִפְרֹוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט, כִּקְטֹן כְּגֹדֶל תִּשְׁמָעוּן! לֹא תִגְדֹּוּ מִפְּנֵי אִישׁ, כִּי הַמִּשְׁפָּט לְאֱלֹהִים הוּא! (דברים א, טז-יז)

המשכה של פרשתנו עוסק בענייני המקדש והמזבח, ושב לעסוק שוב בענייני המשפט. בפשוטם של דברים אין קשר מובהק בין שני העניינים הללו - המשכן והמשפט. אולם כאשר נעיין בעומק הפשט נמצא כי אכן הם קשורים בקשר הדוק: הלא המשכן הוא מקומו של ה' בעולם, ובעצם קיומו הוא מייצג את הקשר שבין ה' ובין האדם; העובדה כי ה' מתעניין בחיינו ומוצא בהם עניין היא ההנחה העומדת בבסיס הקמת המשכן, המקום המיועד לעבודת ה'. נקל אפוא להבין כי כל מושג המשפט, כל הגישה הקוראת להחיל את דבר ה' על חיי האדם נובעת מתוך המקדש. ואכן, שם נקבע מקום מושב הסנהדרין לדורות, כפי שממשיך הכתוב בפרשתנו:

להתהלך - חומש דברים

כִּי יִפְּלֹא מִמֶּה דָּבָר לְמִשְׁפָּט, בֵּין דָּם לְדָם, בֵּין דִּין לְדִין, וּבֵין נָגַע לְנָגַע דְּבָרֵי
רִיבֹת בְּשַׁעֲרֶיהָ. וְקָמַתְּ וְעָלִיתְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיהָ בּוֹ. וּבָאתְ אֶל
הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הֵהֵם. (דברים יז, ח-ט)

המקדש הוא מקום המשפט! יש כאן קשר הדוק בין מקום המקדש לבין המשפט, והכהנים הלוויים מזוהים כאן עם השופטים.



בזיהוי זה שבין הכהונה והמשפט יש להאיר פרט חיוני מחייו של שמואל, נביא ה'. המקראות מלמדים אותנו כי חנה, אם שמואל, נדרה כי בנה העתיד להיוולד יהיה מוקדש לה' לכל ימי חייו, למען ישהה במקדש שילה תחת ידי עלי ויצטרף אל הכהנים, וכלשון הכתוב: "וַתִּדְרֹךְ נֶדֶר וַתֹּאמֶר ה' צְבָקוֹת אִם רָאָה תִרְאֶה בְּעֵינֵי אִמָּתְךָ... וַנִּתְּנָה לְאִמָּתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וַנִּתְּנִיו לַה' כָּל יְמֵי חַיָּיו" (שמואל א א, יא). את נדרה זה היא גם מקיימת כאשר היא עולה לגמול את בנה במקדש שילה, שם היא מוסרת אותו לידי עלי: "וְגַם אֲנֹכִי הִשְׁאֲלֵתִּהוּ לַה' כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה הוּא שְׂאוֹל לַה'" (שם, כח). לפלא היא אם כן העובדה המתוארת הפרקים שלאחר מכן, המלמדים על חורבן מקדש שילה ומיתת עלי, בעוד הנער שמואל עוזב את היכל ה' ואינו שב אליו! לאורך כל חיי שמואל המתוארים בפירוט במקראות איננו מוצאים כי היה לו קשר מיוחד אל המקדש, ובוודאי שלא כיהן במשכן נוב וגבעון בתפקיד של כהונה. במה אם כן נתקיים נדרה של חנה אימו? נשים לב כי נדרה תפס מקום מרכזי מאוד בתחילת ספר שמואל, והוא מתואר באופן הבא לצייר את דמות של הנער שמואל העתידי, נביא ה'!

לאור האמור נראה כי התשובה לכך נעוצה בפסוקים הבאים, המתארים את פעלו הרב של שמואל כאשר היה איש בא בימים:

וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת יִשְׂרָאֵל כָּל יְמֵי חַיָּיו. וְהָלַךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה, וְסָבַב בֵּית אֵל, וְהִגְלָל, וְהִמְצָפָה, וְשָׁפֹט אֶת יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה! וַתִּשָּׁבְתוּ הָרִמָּתָה - כִּי שָׁם בֵּיתוֹ, וְשָׁם שָׁפֹט אֶת יִשְׂרָאֵל. וַיְבֹן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה'. (שמואל א ז, טו-יז)

נשים ליבנו אל הניסוח: שמואל שפט את ישראל "כל ימי חייו". ממש כנוסח נדרה של חנה אמו "ונתתיו לה' כל ימי חייו". פעולתו העיקרית של שמואל אשר על שמה נקרא, היתה אם כן - לשפוט את ישראל. זה היה ייעוד חייו של שמואל ובכך נתקיים נדרה של חנה. שמואל אף בונה מזבח לאחר חורבן שילה, אולם מקום המזבח הזה הוא בביתו הפרטי ברמה, שם שפט את ישראל! זהו הביטוי הנשגב ביותר של קדושת המקדש

והמזבח, כאשר היא פורצת אל תוך חיי האדם, כאשר היא מביאה אל המרחב האנושי כולו את דבר המשפט ביד הכהנים הלוויים, וביד השופט אשר יהיה בימים ההם.



ברצוננו אפוא לעמוד על טיבו של המשפט המדובר כאן. מהי המשמעות של הבאת המשפט אל חיי האדם? אל איזו מטרה מכוונת התורה כאשר היא מצווה על כך? לצורך הבנת המשמעות והייעוד הסופי הטמון במשפט ה', נביט במזמור קמט שבתהלים:

הַלְלוּיָהּ שִׁירוּ לַה' שִׁיר חֹדֶשׁ תְּהַלְלוּ בְּקֶהֱל חֲסִידִים... יַעֲלִזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד יִרְנְנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם. רוֹמְמוֹת אֵל בְּגִרוֹנָם וְחָרֵב פִּיפִיּוֹת בִּידָם. לַעֲשׂוֹת נִקְמָה בְּגוֹיִם תּוֹכַחַת בְּלֶאֱמִים. לְאַסֹּר מַלְכֵיהֶם בְּזָקִים וְנִכְבְּדֵיהֶם בְּכַבְלֵי בְרָזָל. לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוֹב הָדָר הוּא לְכָל חֲסִידָיו הַלְלוּיָהּ.

המזמור הזה עוסק בשיר חדש שיושר לעתיד לבוא, כאשר יבוא העולם לדרגה גבוהה של תיקון בשם ה'. חז"ל מלמדים כי השיר הזה עוסק בתכליתו הסופית של העולם: "כל השירות שעברו קרואות בלשון נקבה, כשם שהנקבה יולדת כך התשועות שעברו היה אחריהם שעבוד, אבל התשועה העתידה להיות אין אחריה שעבוד לכך קרואה בלשון זכר".¹

אנו לומדים כאן כי השיר החדש העתיד להיות מושר לה' עוסק בעיקרו בעניין המשפט. החסידים והענווים, ישראל ובני ציון, כולם עתידים ליטול חלק בהשלטת משפט ה' על האומות: "וְחָרֵב פִּיפִיּוֹת בִּידָם, לַעֲשׂוֹת נִקְמָה בְּגוֹיִם!"

אולם המשכו של המזמור מפתיע בתוכנו: מצפים היינו כי החסידים הנוטלים את החרב בידם יכריזו וישמידו את אויבי ה' מן העולם, כדרך שעשה ה' במבול ובמצרים, וכדרך שעשו ישראל בשבעת האומות עם כניסתם לארץ. הלא לכך משמשת החרב! אולם תחת זאת אנו קוראים דברים שונים בתכלית: "לַעֲשׂוֹת נִקְמָה בְּגוֹיִם תּוֹכַחַת בְּלֶאֱמִים, לְאַסֹּר מַלְכֵיהֶם בְּזָקִים וְנִכְבְּדֵיהֶם בְּכַבְלֵי בְרָזָל". אין מדובר כאן על יותר מ"תוכחה", אנו עוסקים כאן בעונש של מאסר בלבד! עבור מה משמשת אם כן חרב הפיפיות?!

ברור הוא בפשט הכתובים, כי לעתיד לבוא לא תשמש החרב לצורך הריגה והשמדה, אף לא במסגרת השלטת משפט אלוקי יעקב. החרב אינה משמשת כאן אלא לאיום בלבד; המטרה הסופית אינה ביעור והשמדת הגוים, כי אם חינוכם מחדש, והבאתם אל

1 מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מסכתא דשירה פרשה א.

בית ה' פנימה תוך הפנמת מוסר הצדק והמשפט היוצא משם. השמדת הרשעים אינה תכלית לעצמה, ההיפך הוא הנכון: ראוי לה שלא תבוא לעולם. התכלית היא בהשלטת משפט ה' בעולם באופן שיביא וימשוך אליו גם את הרשעים עצמם.² יש בכך מעין קיום לנבואת ישעיה ומיכה: "וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נֶכֶן יִהְיֶה הָרַבִּית ה' בְּרֹאשׁ הָהָרִים... וְשָׁפֵט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים וְכָתְנוּ חֲרָבוֹתָם לְאַתִּים וְחִנִּיתוּתֵיהֶם לְמִזְמְרוֹת לֹא יִשָּׂא גּוֹי אֶל גּוֹי חָרֵב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה" (ישעיה ב, ב-ד). המלך המשיח עתיד לשפוט בין הגוים וללמדם לזנוח את חרב המלחמה משום שתוצאת המשפט אינה אמורה להיות מלחמת השמדה אלא להיפך - כתינת החרבות.

בכך מסיים המזמור: "לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוֹב, הָדָר הוּא לְכָל חֹסֵדִיו!" החסידים אינם עתידים לנקום בגוים, הם אינם עתידים להילחם בהם בלבד, ולהשמידם. הם עתידים "לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוֹב". הם יקיימו באומות את כל סדרי המשפט והדין הכתובים בתורה, משפט צדק הבא בדבר ה'. משפט של מוסר המכוון לתקן את האדם. החרב תונח מאחור, ואת מקומה יתפוס המשפט, העתיד להיעשות כדבר ה'.

ישנה כאן הדרגה אם כן: החרב היא הדרגה הנמוכה ביותר של המשפט; היא עוסקת בהריגת הרשעים בלבד. מן החרב ממשיך המזמור ועולה מדרגה לדרגה, מן החרב אל הנקמה, ומן הנקמה אל התוכחה; את מקומה של החרב תופסים ביטויים עדינים יותר, העוסקים בחינוך ולימוד הגוים. מן התוכחה ממשיך הכתוב אל המאסר, כאשר השיא הוא בסיומו של המזמור, "לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כְּתוֹב". זהו משפט התורה האמור בפרשתנו, דבר ה' הבא אל האומות כולם.



אף מצוות המשפט שבפרשתנו אינה מכוונת להשמדת הרשעים; אין מתפקיד השופטים והשוטרים שבפרשתנו רק להרוג ולנקום; תפקידם הוא תפקיד הכהונה: קריאת שם ה' בעולם, חינוך העם בדרך ה' ולימודם את דבר ה'. וכדברי חז"ל בפרשתנו:

דבר אחר, שופטים ושוטרים תתן לך: זהו שאמר הכתוב אם שְׁנוּתִי בְּרַק חֲרָבִי וְתֹאחֶז בְּמִשְׁפָּט יָדִי... (דברים לב, מא). מהו המקרא הזה? ר' יהודה

2 בעניין זה יש להזכיר את דברי חז"ל במסכת ברכות לג, א: "ואמר רבי אלעזר... דעה נתנה בין שתי אותיות, מקדש נתן בין שתי אותיות... גדולה נקמה שנתנה בין שתי אותיות". יש כאן קריאה לאיזון הנדרש בין הנקמה לבין הדעה, כאשר יצירת האיזון נעשית באמצעות המקדש, המביא את המשפט - דבר ה', אל העולם. להרחבה בעניין זה ראה במאמרו לפרשת זכור הנקמה, תחת פיקוח הדעת.

ור"נ: ר' יהודה אומר, אמר הקדוש ברוך הוא: אם שונן אני את חרבי כברק, אני מחריב את עולמי! ומה אעשה? ותאחז במשפט ידי! אמר רבי נחמן, אמר הקדוש ברוך הוא: אם משנה אני את מדת הדין, ברק אחד אני מוציא ומחריב את עולמי! מה אעשה? ותאחז במשפט ידי! (דברים רבה שופטים, ה)

חז"ל באים לפרש כאן כיצד עושה ה' את המשפט בקרב האדם. רבי יהודה ורבי נחמן כאחד מניחים כי אם יבוא ה' עם חרבו לשפוט את האדם בה הרי נמצא העולם חרב. לא זאת היא דרכו של ה' ושל משפטו; הקב"ה מניח את החרב מידו, ובמקום זאת אוחז במשפט! המשפט מוצג כאן כנקודת איזון אל החרב; אם החרב מכוונת לעשות כליה בחוטאים, המשפט תפקידו הוא להיפך - להובילם ולחנכם אל הדרך הנכונה, בעוד החרב מונחת בנדנה. יש כאן הקבלה ברורה אל האמור במזמור קמט שבתהלים: גם שם אוחזים החסידים בחרב. החסידים הללו עושים את רצון ה', והם מחזיקים בחרבו, חרב המשפט. אולם הם אינם עושים בה כל שימוש! תחת זאת הם תופסים במידת המשפט, במידת התוכחה, ומבצעים נקמה(!) בגוים באמצעות מאסר בכבלי ברזל. לכך גם משמשת החרב בידיו של ה' בעצמו: משפט ה' אינו הורג בחרב, אלא מוביל את בני האדם אל דרכי הצדק.

בכל ספר דברים נקרא הר סיני בשם "חורב" דווקא. שמות רבים ישנם להר סיני - בו ניתנה תורה לישראל. אולם השימוש בשם זה לאורך הספר כולו דורש נתינת טעם. חז"ל דרשו את השם "חורב" מלשון "חרב", ונתנו כמה וכמה טעמים המקשרים בין נתינת התורה לבין החרב. אחת מן ההקבלות שעשו חז"ל בהקשר הזה הינה אל החרב בה אוחזים החסידים, במזמור קמט שבתהלים שהזכרנו:

חורב למה? שבו נתנה התורה, שנקראת חרב! שנאמר: רוממות אל בגרונם
וחרב פיפיות בידם!
(שמות רבה פקודי, נא)
הר חורב, שממנו נטלו סנהדרין רשות להרוג בחרב.
(שמות רבה, ב)

חז"ל מפרשים כאן כי חרב הפיפיות שבתהלים מכוונת אל התורה, הנקראת חרב. לכאורה הדבר נוגד את פשט המזמור, העוסק בחרב פיפיות של ממש הנוקמת בגוים. אולם לאור מה שפירשנו נבין כי אף בפשט המזמור יש לבאור זה מקום, וכאמור בסיומו "לעשות בהם משפט כתוב". כלומר, החרב אינה חרב המיועדת להריגה, כי אם חרב המיועדת להשליט את משפט התורה. תכליתה של החרב אינה להשמיד את הרשע כי אם לחנכו ולקרבו אל ה'.

הייחודיות של הר חורב הינה בכך שממנו ירדה החרב לעולם, חרב המשפט שבידי

להתהלך - חומש דברים

סנהדרין. אולם החרב הזאת אין מתפקידה להרוג, כי אם להוכיח בלבד. והלא כך הם דברי רבי עקיבא ורבי טרפון: "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע, נקראת חובלנית. רבי אלעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג אדם מעולם!" (משנה מכות א, י) מטרת המשפט איפוא, איננה לנקום ולהשמיד. מטרתו היא להוביל ולחנך, ללמד את העולם לאחוז במשפטו של הקב"ה.

פרשת שופטים

וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו

בפרשתנו אנו קוראים את פרשת העמדת המלך בישראל, ועל מצוותו המיוחדת לכתוב לעצמו ספר תורה ולקרוא בה בתמידות:

כִּי תֵבֵא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וּרְשָׁתָהּ וּשְׁבַתָּהּ בָּהּ, וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי. שׁוּם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ... וְהָיָה כְּשֶׁבַתְּוָה עַל כָּסֵא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מַלְפָּנָי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם. וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהָיו לְשִׁמּוֹר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם. לְבִלְתִּי רוּם לִבּוֹ מֵאֲחִיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יְמִין וּשְׂמֹאל לְמַעַן יֵאָרֶיךָ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל. (דברים יז, יד-כ)

מטרת מצוה מיוחדת זו היא "למען ילמד ליראה את ה' אלקיו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם". הפסוק הזה, מעלה בזיכרון את הפסוק בפרשה שעברה, פרשת ראה, במצות מעשר שני: "ואכלת לפני ה' אלקיך... למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים" (דברים יד, כג).

ואמנם במצות מעשר שני, אין לאדם מצוה מפורשת ללמוד תורה; אלא מתוך שהוא מגיע לירושלים מקום התורה והמשפט, ממילא הוא מגיע לידי לימוד תורה ויראה, שזו היא כל האוירה וחוויה שיש בירושלים.¹ האוירה הזו שבירושלים, באה בעיקר על ידי הכהנים ולוויים, אשר בספר דברים הם נמצאים בתפקיד מוסרי התורה. המלך לעומת זאת, קורא בעצמו מספר התורה, ולומד בעצמו ליראה את ה'. אך גם הוא לומד "מלפני הכהנים הלויים". אלא שבמצוה זו לכאורה, לא נצטווה כי אם המלך לבדו.

1 וראה תוספות בבא בתרא (דף כא, א) ד"ה כי מציון תצא תורה: "לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה, היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה, כדדרשינן בספרי 'למען תלמד ליראה וגו'', גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד, לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו, והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה".

ואולם בסוף ספר דברים, אנו לומדים על מצוה נוספת המשלימה את התמונה. בפרשת וילך במצות הקהל אנו קוראים:

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנִּשְׁאִים אֶת אַרְוֹן בְּרִית ה' וְאֶל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֶּץ שִׁבְעַת שָׁנִים בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בַּחֹג הַסְּכֻתִּים. בָּבוֹא כָּל יִשְׂרָאֵל לִרְאוֹת אֶת פָּנֵי ה' אֱלֹהֶיהָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֹגֵד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם. הַקֹּהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיהָ לְמַעַן יִשְׁמָעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיֵּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת. וּבִנְיָהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמָעוּ וּלְמַדּוּ לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. (דברים לא, ט-יג)

כאן שוב ניתן לראות כי תכלית מצוה זו היא "לְמַעַן יִשְׁמָעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיֵּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת". במצוה זו, כל ישראל כביכול קוראים בתורה ולומדים בה ליראה את ה'. נשים לב, כי הפסוק הזה מקביל כמעט מילה במילה אל הפסוק שבפרשת המלך, שם נאמר: "לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם לְשִׁמּוֹר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם".

גם במצוה זו, משה נותן את התורה אל "הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי וְאֶל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל", ואותם הוא מצוה במצות ההקהל "וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר וגו'". אולם בפועל, את קריאת התורה במצות הקהל אין קוראים הכהנים. בפסוק הבא, אומר משה ליהושע "תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֹגֵד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם", המלך, הוא הקורא את התורה בהקהל, והיא נקראת 'פרשת המלך' (סוטה לב,א). מה שנראה אם כן לומר, כי המלך משרת בתור שליח לקבל את התורה מאת הכהנים ולקרותה באזני העם. הרי שאף במצות הקהל בני ישראל לומדים את התורה מלפני הכהנים, כשם שראינו במצות מעשר שני ובפרשת העמדת המלך.

החידוש המרכזי של ספר דברים בעניין לימוד התורה [כפי שהראינו במאמרים הקודמים], נפתח במצות מעשר שני, ממשיך על ידי מצות המלך, ונשלם על ידי מצות הקהל.

2 יש עמנו להראות, כי אף פרשת המלך שבפרשתנו מתקשרת לפרשת חג הסוכות שבסוף פרשת ראה. הרי פרשיות המועדים שבסוף פרשת ראה מחולקות עם "פתוחה" בין פרשה לפרשה [מלבד פסח ושבעות שהן באמת כרוכות יחד], אולם לאחר פרשת חג הסוכות לא חילקה התורה בינה לבין פרשת שופטים אלא ב"סתומה". דבר זה מורה, כי כל פרשת שופטים ושופטים ופרשת המלך הבאה בעקבותיה מתקשרות לחג הסוכות. ועוד חזון למועד.

פרשת שופטים - וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו

מַעֲשֵׂר שָׁנִי	לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים
פרשת המלך	לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמּוֹר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם
מצות הקהל	לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיֵּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְשִׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת

נוכל לראות את הקשר שבין שלש פרשיות אלו, בפרשת המלך³ עצמה. במשנה בסוטה (פ"ז מ"ח) אמרו חז"ל:

פרשת המלך כיצד? מוצאי יום טוב הראשון של חג... והמלך עומד ומקבל וקורא יושב... וקורא מתחילת "אלה הדברים" עד "שמע", ו"שמע", "והיה אם שמוע", "עשר תעשר", "כי תכלה לעשר", ופרשת המלך, וברכות וקללות, עד שגומר כל הפרשה.

זו היא גירסת רש"י, שהמלך הקורא, מדלג מפרשת "עשר תעשר" (ראה) עד פרשת "כי תכלה לעשר" (כי תבוא), ואח"כ חוזר וקורא את פרשת "אשימה עלי מלך" (שופטים), ולבסוף את פרשת הברכות והקללות (כי תבוא). לפי רש"י, אין המלך קורא אלא פרשיות מסוימות מיוחדות מתוך ספר דברים. וכותב רש"י את הטעם שבכל פרשה ופרשה: "שמע" - קבלת מלכות שמים. 'והיה אם שמוע' - קבלת עול מצות כדאמר בפ' שני דברכות (דף יג,א). וכן ברכות וקללות - קבלת בריתות של תורה. ומשמיע לרבים 'עשר תעשר' 'כי תכלה לעשר' מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות. ואע"פ שפרשת המלך מפסקת בין 'עשר' ל'כי תכלה', קורא את אלה יחד שלא להפסיק במעשרות ואח"כ קורא פרשת המלך⁵ וכו'".

כדברי רש"י כך כתוב גם בירושלמי, שהטעם לקרוא את פרשת "עשר תעשר" ו"כי תכלה לעשר" הוא מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות. אולם לפי דרכנו נראה להוסיף, כי בכל הפרשיות הללו עולה אותה התכלית של מצות הקהל "לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיֵּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם". פרשיות "שמע" ו"והיה אם שמוע" הן המקור למצות תלמוד תורה. בפרשת "עשר תעשר" נאמר "לְמַעַן תִּלְמַד

3 קריאת התורה שבמצות הקהל.

4 כאן "פרשת המלך" הכוונה היא לפרשת "אשימה עלי מלך".

5 אין מפורש ברש"י מה הטעם לקרוא את פרשת המלך.

להתהלך - חומש דברים

לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ כָּל הַיָּמִים". וכן פרשת "כי תכלה לעשר" מביאה את הדרגה העליונה של הדיבור לפני ה'.⁶ וכן בפרשת "אשימה עלי מלך" נאמר "לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹקָיו" וגו', וכאשר הראינו למעלה. הרמב"ם אינו גורס במשנה "ופרשת המלך".⁷ ולפי שיטתו, כותב הרמב"ם בפ"ג מהל' חגיגה ה"ג:

מהיכן הוא קורא? מתחילת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע, ומדלג ל"והיה אם שמוע" וגו', ומדלג ל"עשר תעשר", וקורא מ"עשר תעשר" על הסדר עד סוף ברכות וקללות - עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, ופוסק.

לפי הרמב"ם, אין המלך קורא רק פרשיות מסוימות, אלא לאחר שקרא את פרשיות "שמע" ו"והיה אם שמוע" הרי הוא קורא מפרשת "עשר תעשר" את כל מערכת המצוות של חומש דברים עד פרשת כי תבוא. אכן, גם לפי שיטתו, הרי ניתן לראות כי הקריאה שעל הסדר היא מפרשת "עשר תעשר" ועד "כי תכלה לעשר", הן שתי הפרשיות שיוצרות את המסגרת למערכת המצוות במהלך של לימוד התורה והדיבור לפני ה'. [ואמנם שבפועל מוסיף המלך לקרוא גם את פרשת הברכות והקללות, אולם אין פרשה זו שייכת לדין הקריאה על הסדר, אלא פרשה זו עומדת היא בפני עצמה מפאת חשיבותה כמו פרשיות "שמע" ו"והיה אם שמוע". כך מוכח ממה שכתבה המשנה "עשר תעשר, כי תכלה לעשר, וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה". שהרי לכאורה לפי הרמב"ם, לא היה לתנא של המשנה לכתוב "כי תכלה לעשר" כמו שלא כתוב "פרשת המלך", מכיון שקורא המלך הכל על הסדר ואלו בכלל. אלא וודאי, כי מפרשת "עשר תעשר" ועד פרשת "כי תכלה לעשר" יש דין לקרוא על הסדר, ויש עוד דין לקרוא את פרשת הברכות והקללות הסמוכה לפרשת "כי תכלה לעשר", ונמצא שבפועל קורא המלך על הסדר מפרשת "עשר תעשר" ועד סוף פרשת הברכות והקללות, וכמש"כ הרמב"ם בהלכות].



בפרשתנו אנו קוראים, כי על המלך יש מצוה לקרות בתורה תמיד "וְהִיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו". וכן בתחילת ספר יהושע, אומר ה' ליהושע: "רַק חֶזֶק וְאַמֵּץ מְאֹד לְשֹׁמֵר

6 ראה במאמר לפרשת כי תבוא ועניית ואמרת לפני ה' אלוֹקֶיךָ.

7 ראה נוסח הרמב"ם.

לַעֲשׂוֹת כְּכֹל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עַבְדִּי אֶל תְּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאל לְמַעַן תִּשְׁכַּל בְּכֹל אֲשֶׁר תִּלְךָ. לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל הַכְּתוּב בּוֹ כִּי אַז תִּצְלִיחַ אֶת דְּרָכְךָ וְאַז תִּשְׁכַּל" (יהושע א, ז-ח).
נשים לב, כי הפסוקים שבספר יהושע חוזרים על הנאמר בפרשת המלך:

פרשת המלך	ספר יהושע
וְהִיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו	לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה
לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהָיו לְשִׁמּוֹר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֵת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם	לְשִׁמּוֹר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עַבְדִּי... לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל הַכְּתוּב בּוֹ
(לְבַלְתִּי רוּם לָבֹב מֵאֲחִיו) וּלְבַלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאל	אֶל תְּסוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאל
לְמַעַן יֵאָרֶיךָ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל	כִּי אַז תִּצְלִיחַ אֶת דְּרָכְךָ וְאַז תִּשְׁכַּל

הרי שהמלך הוא שנצטווה להיות דבק בתורה וללומדה תמיד. אולם כל שאר האדם מישראל, אין אנו מוצאים שיש להם מצוה, אלא פעם אחת בכל שבע שנים, במצות הקהל. וכאן יש לשאול, הרי חז"ל לקחו את הפסוק הזה שבספר יהושע "לא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהִגִּיתָ בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה", וממנו למדו לכל אדם מישראל את חיובו בתלמוד תורה (מנחות צט,ב). ולכאורה תמוה, שהרי ציווי זה נאמר לכאורה רק למלך, והיאך הוציאו ממנו חז"ל חיוב לכל שאר האדם מישראל?
את התשובה לשאלה זו, יש ללמוד מדברי הרמב"ם פ"ג מהלכות מלכים ה"ו.⁸ כתב הרמב"ם:

וכן לא יהיה שטוף בנשים. אפילו לא היתה לו אלא אחת לא יהיה מצוי אצלה תמיד כשאר הטפשים, שנאמר לא תתן לנשים חילך, על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו, שלבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם שנאמר כל ימי חייו.

להתהלך - חומש דברים

בספר דברים, עוסק הכתוב במצב בו יש מלך בישראל וכל העם נמצאים תחת הנהגת המלך. על מצב כזה כותב הרמב"ם "שלבנו הוא לב כל קהל ישראל"⁹; כי המלך הוא המנהיג והוא מתווה את הדרך לטוב ולמוטב. במהלך זה, בכדי לחיות על פי התורה, עיקר מצות הדביקות בתורה מוטלת על המלך, וכלשון הרמב"ם "לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם".

חז"ל אמנם, עוסקים בזמן אשר מוסד המלכות כבר איננו, במצב אשר כל אדם הוא מלך לעצמו. לפיכך אמרו חז"ל, מתוך ההבנה העמוקה שלהם במהות המצוה, כי מעתה, אותה המצוה שהייתה מוטלת בעיקר על המלך להיות דבק בתורה תמיד, מוטלת היא על כל אדם מישראל. כי בכדי שיחיה האדם על פי התורה, צריך הוא בעצמו להיות דבק בה ולהגות בה יומם ולילה. ומכאן יצא המהלך החדש, בו התלמידי חכמים המוכתרים בכתר התורה¹⁰ הם הנקראים מלכים (גיטין סב,א): "מאן מלכי רבנן"¹¹, הם אלו שנושאים את תפקיד המלך להנהיג ולהדריך את הציבור בדרך התורה.

הרי בידינו ארבע דרגות בלימוד התורה; א. במצות מעשר שני, לומד האדם ליראה את ה' על ידי הגעתו לירושלים והיותו מושפע מהאווירה הנמצאת בה. ב. בפרשת המלך, המלך דבק בתורה ולומד אותה, והעם רק מצייתים לקול הסמכות שלו. ג. במצות הקהל, המלך כבר מלמד את העם, אלא שזה רק פעם בשבע שנים. ד. מתוך הפסוק בספר יהושע למדו חז"ל, כי כל אדם מישראל מצווה להיות דבק בתורה תמיד וללמדה בעצמו בכל מקום ובכל עת.

9 וכן לאורך ספר מלכים, כשהיה מלך צדיק גם העם הלכו בדרך ישרה, וכשהיה מלך רשע גם העם חטאו בעקבותיו.
10 ראה רמב"ם פ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ג, ופ"ג מהל' מלכים ה"ה.
11 בית יוסף או"ח סי' א'

עיון במלחמת שבעה עממין

בפרשתנו אנו קוראים את מצות הריגת שבעת העמים, והאיסור להחיות מהם נשמה:

כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם. וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעֲנֶה וּפָתַחָהּ לָךְ וְהָיָה כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָּהּ יִהְיוּ לְךָ לְמַס וְעֲבָדוּהָ. וְאִם לֹא תִשְׁלִים עִמָּהּ וְעָשִׂתָהּ עִמָּהּ מִלְחָמָה וְצָרָתָ עָלֶיהָ. וּנְתַנָּהּ ה' אֱלֹקֶיהָ בְּיָדְךָ וְהִכִּיתָ אֶת כָּל זְכוֹרָהּ לְפִי חֶרֶב. רַק הַנָּשִׁים וְהַטָּף וְהַבְּהֵמָה וְכָל אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעִיר כָּל שְׁלָלָהּ תִּבְזֹז לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלָל אִבְיָהָ אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹקֶיהָ לָךְ. כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכָל הָעָרִים הַרְחֹקֹת מִמָּדָא אֲשֶׁר לֹא מַעֲרִי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה.

רק מערי העמים האלה אשר ה' אלקיה נתן לך נחלה לא תחיה כל נשמה. כי החרם תחרימם החתי והאמרי והכנעני והפרזי והחוי והיבوسی כאשר צוה ה' אלקיה. למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאֱלֹהֵיהֶם וַחֲטֹאתֵם לַה' אֱלֹקֵיכֶם.

(דברים כ, י-יח)

במסגרת המאמר, ברצוננו לעמוד על המצוה הזו; האם בני ישראל באמת נצטוו להשמיד טוטאלית את שבעת העמים? או שמא יש פנים אחרות לעניין הזה, וכאשר יתבאר.

לכשנתבונן בתורה בעניין השבעה עממין, ניווכח לראות שיש בזה מעין סתירה בין פרשיות התורה השונות. כי אמנם שבפרשתנו נראה שאסור להשאיר מהם נשמה, אם נפתח את הפסוקים בפרשת ואתחנן, שם נראה שאין התורה שוללת אלא רק את החיבור עם שבעת העמים, אך לא את עצם קיומם. כך נאמר שם:

כִּי יִבְיָאָה ה' אֱלֹקֶיהָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיהָ הַחֲתִי וְהַגֵּרְגָּשִׁי וְהָאֲמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַחֲוִי וְהַיְבוּסִי שְׂבָעָה גּוֹיִם רַבִּים וְעֲצוּמִים מְמָהּ. וּנְתַנֶּם ה' אֱלֹקֶיהָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֶרֶם תַּחֲרִים אֹתָם לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנֶּם. וְלֹא תִתְחַתֶּן בָּם בְּתָהּ לֹא תִתֵּן לָבָנוּ וּבְתוֹ לֹא תִקַּח לָבָנוּ. כִּי יָסִיר אֶת בְּנֵה מֵאֲחֵרִי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אֵף ה' בָּכֶם וְהִשְׁמִידָהּ מִהֵרָ. כִּי אִם כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבַּחַתֵּיהֶם תִּתְּצוּ וּמִצְבֹּתָם תִּשְׁבֹּרוּ וְאֲשִׁירֵיהֶם תִּגְדְּעוּ וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּ בָאֵשׁ. (דברים ז)

כשנאמר בפסוק "וַיִּתְּנֶם ה' אֱלֹקֶיךָ לַפְּנִיָּה וְהִכִּיתָם" הַחֲרָם תַּחֲרִים" אֹתָם", נראה במבט ראשון שהכוונה להריגת כל נשמה כמו שנאמר בפרשתנו "לֹא תַחֲהִי כָל נֶשְׁמָה. כִּי הַחֲרָם תַּחֲרִימָם הַחֲתִי וְהָאֻמִּי הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי הַחֹוִי וְהַיְבוּסִי כַּאֲשֶׁר צִוָּךְ ה' אֱלֹקֶיךָ". וכן אנו מוצאים כלשון הזו במלחמות סיחון ועוג "וַיַּחֲרֹם אֶת כָּל עִיר מֵתָם וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף לֹא הִשְׁאֲרָנוּ שְׂרִיד". אלא שאם כן, המשך הפסוק צריך ביאור; מהו "לֹא תַכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תַחֲנֹם. וְלֹא תִתַּחֲתֶנּוּ בָם וכו'", והרי אם מכים אותם ומשמידים אותם לגמרי, מה שייך כלל לכרות עמהם ברית, לחון אותם ולהתחתן עמהם? נשמע קצת מתוך ההקשר של הפסוק, שצורת החרמה כאן היא לא על ידי הריגה והשמדה, אלא בדרך של ניתוק יחסים, שלא לבוא עמהם כלל במגע וליצור חיבורים, אך לא בהכרח להרגם ולהשמידם. גם בפסוק האחרון "כִּי אִם כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבַּחַתֵּיהֶם תִּתְּצוּ וּמִצִּבְתָּם תִּשְׁבְּרוּ וכו'" משמע, שכל מה שמצווים אנו לעשות מול הגויים הוא רק לשבור ולהרוס את בתי העבודה זרה שלהם, אך לא אותם בעצמם. וכל זה באמת צריך ביאור, כי נשמע בפרשה הזו, שהם כן יהיו בארץ, רק שהתורה מצווה אותנו כיצד כן לחיות בנוכחותם עם שמירת המרחק לבל ייווצרו חיבורים.



הפעם הראשונה בה מופיע עניין כיבוש הארץ וסילוק היושבים בה היא בפרשת משפטים:

כִּי יֵלֶךְ מִלֵּאכִי לַפְּנִיָּה וְהִבִּיאהוּ אֶל הָאֻמִּי וְהַחֲתִי וְהַפְּרָזִי וְהַכְּנַעֲנִי הַחֹוִי וְהַיְבוּסִי וְהַכְּחַדְתִּיו. לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם וְלֹא תַעֲשֶׂה כַּמַּעֲשִׂיהֶם כִּי הִרְסוּ תַהֲרֹסֵם וְשִׁבְרוּ תִשְׁבְּרוּ מִצִּבְתֵּיהֶם...

אֶת אִימֹתַי אֲשַׁלַּח לַפְּנִיָּה וְהַמֹּתִי אֶת כָּל הָעָם אֲשֶׁר תִּבְּא בָהֶם וְנִתַּתִּי אֶת כָּל אִיבִיהָ אֵלֶיהָ עֶרְוָה. וְשַׁלַּחְתִּי אֶת הַצָּרְעָה לַפְּנִיָּה וְגִרְשָׁה אֶת הַחֹוִי אֶת הַכְּנַעֲנִי וְאֶת הַחֲתִי מִלִּפְנֵיהָ. לֹא אֶגְרֹשְׁנִי מִפְּנֵיהָ בְּשָׁנָה אֶחָת פֶּן תַּהֲיֶה הָאָרֶץ שְׂמֵמָה וְרִבְבָה עָלֶיהָ חֵית הַשָּׂדֶה. מָעַט מָעַט אֶגְרֹשְׁנִי מִפְּנֵיהָ עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה וְנִחַלְתָּ אֶת הָאָרֶץ. וְשִׁתִּי אֶת גְּבֻלָּה מֵיָם סוּף וְעַד יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמִּדְבָּר עַד הַנֶּהָר כִּי אֶתֶּן בְּיָדְכֶם אֶת יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְגִרְשָׁתֶמוּ מִפְּנֵיהָ. לֹא תַכְרֹת לָהֶם וְלֵאלֹהֵיהֶם בְּרִית. לֹא יֵשְׁבוּ בָאָרֶץ פֶּן יַחֲטִיאוּ אֹתָהּ לִי כִּי תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי יִהְיֶה לָהֶם לְמוֹקֵשׁ.

(שמות כג, כג-לג)

בפרשה הזאת, אמנם שבפסוק הראשון נאמר לשון הכחדה "וְהַכְּחַדְתִּיו", בהמשך הפרשה

ישנה הדגשה חזקה דווקא על לשון גירוש: "וְשַׁלַּחְתִּי אֶת הַצָּרָעָה לִפְנֵיךָ וְגִרְשָׁה אֶת הַחוּי ... לֹא אֶגְרֹשְׁנוּ מִפְּנֵיךָ בְּשָׁנָה אֶחָת ... מֵעַט מֵעַט אֶגְרֹשְׁנוּ מִפְּנֵיךָ ... וְגִרְשָׁתָמוּ מִפְּנֵיךָ". וכן הוא אומר בפסוק הבא "לֹא יָשְׁבוּ בְּאֶרֶץךָ פֶּן יַחֲטִיאוּ אֹתְךָ לִי", דהיינו שהם יהיו בעולם רק לא "בְּאֶרֶץךָ". נראה אם כן, שגם מה שנאמר בפסוק הראשון הכוונה היא 'וְהִכְחִדְתִּיו מִן הָאָרֶץ', אבל לא בהכרח מן העולם.

כמו כן אנו מוצאים פעמיים בפרשת כי תשא. מיד אחר חטא העגל נאמר:

וַיֹּדְבַר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר עֲלֵה מִזֶּה אֲתָה וְהָעָם אֲשֶׁר הִעֲלִיתָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֵל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיָּעֶקֶב לֵאמֹר לְזָרְעָךָ אֶתְנַנָּה. וְשַׁלַּחְתִּי לִפְנֵיךָ מַלְאָךְ וְגִרְשָׁתִּי אֶת הַכְּנַעֲנִי הָאֹמְרִי וְהַחִיטִי וְהַיִּבּוּסִי. אֵל אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקֶרְבָּךָ כִּי עִם קֹשֶׁה עָרַף אֲתָה פֶּן אֲכַלְהָ בְּדֶרֶךְ. (שמות לג, א-ג)

ושוב פעם בזמן חידוש הברית עם ישראל נאמר:

שָׁמַר לָהּ אֶת אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵצִוָּה הַיּוֹם הַנִּינִי גֹרֶשׁ מִפְּנֵיךָ אֶת הָאֹמְרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַחִיטִי וְהַיִּבּוּסִי. הַשָּׁמַר לָהּ פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתָה בָּא עֲלֶיהָ פֶּן יִהְיֶה לְמוֹקֵשׁ בְּקֶרְבָּךָ. כִּי אֵת מִזְבְּחֹתָם תַּתְּצוּן וְאֵת מִצְבְּתָם תִּשְׁבֹּרוּן וְאֵת אֲשֵׁרֵי תִכְרֹתוֹן. (שמות לד, יא-יג)

גם בספר במדבר, בפרשת מסעי, לא נאמר להשמיד את הגויים, כי אם להורישם מן הארץ:

וַיֹּדְבַר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל אֶרֶץ כְּנָעַן. וְהוֹרִשְׁתֶּם אֶת כָּל יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְאַבְדֶּתֶם אֶת כָּל מִשְׁפֵּיתָם וְאֵת כָּל צִלְמֵי מִסְכֹּתָם תִּאֲבְדוּ וְאֵת כָּל בְּמֹתָם תִּשְׁמִידוּ. וְהוֹרִשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ וּיִשְׁבְּתֶם בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לְרִשְׁתָּהּ אֲתָה... וְאִם לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְהָיָה אֲשֶׁר תוֹתִירוּ מֵהֶם לְשָׂפִים בְּעֵינֵיכֶם וְלִצְנִינִם בְּצַדִּיקֵיכֶם וְצָרְרוּ אֲתָכֶם עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יוֹשְׁבִים בָּהּ. וְהָיָה כֹּאֲשֶׁר דִּמִּיתִי לַעֲשׂוֹת לָהֶם אֲעֲשֶׂה לָכֶם. (במדבר לג, נ-נו)

במאמרנו לפרשת מסעי עמדנו להראות, כי עיקר הפרשה הזאת נאמרה בהקשר של איבוד וסילוק תרבות הגויים מן הארץ. נשים לב, שהלשון "וְאַבְדֶּתֶם" נאמרה רק על המשכיות, הצלמים והבמות, אבל לא על יושבי הארץ. על יושבי הארץ נאמר רק "וְהוֹרִשְׁתֶּם אֶת כָּל יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם", דהיינו לסלק אותם מן הארץ שתהא הארץ

להתהלך - חומש דברים

נקיה ומרוששת מהם, אך אין אנו מוצאים כאן את המצוה להרוג ולהשמיד את שבעת העמים יושבי הארץ.

לעומת זאת, בספר דברים, כן אנו מוצאים לשונות של השמדה וכיליון. כך בסוף פרשת דברים, במלחמות סיחון נאמר "וְנָלַכְדָּ אֶת כָּל עָרָיו בְּעַת הַהוּא וַנַּחֲרֵם אֶת כָּל עִיר מֵתָם וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף לֹא הִשָּׁאֲרָנוּ שְׁרִיד. רַק הַבְּהֵמָה בְּזִזְנוּ לָנוּ וְשָׁלַל הָעָרִים אֲשֶׁר לָכְדָנוּ" (דברים ב, לד-לה). וכן במלחמת עוג "וַנַּחֲרֵם אוֹתָם כְּאֲשֶׁר עָשִׂינוּ לְסִיחֹן מֶלֶךְ חֻשְׁבּוֹן הַחֵרֶם כָּל עִיר מֵתָם הַנָּשִׁים וְהַטָּף. וְכָל הַבְּהֵמָה וְשָׁלַל הָעָרִים בְּזִזְנוּ לָנוּ" (שם ג, ו-ז). אחר המסופר בשתי המלחמות האלה, אומר משה לישראל:

וְאֵת יְהוֹשֻׁעַ צִוִּיתִי בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר עֵינֶיךָ הָרֹאֵת אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיכֶם לְשָׁנֵי הַמִּלְחָמִים הָאֵלֶּה כִּי יַעֲשֶׂה ה' לְכָל הַמַּמְלָכוֹת אֲשֶׁר אִתָּה עֵבֶר שָׁמָּה. לֹא תִירָאוּם כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם. (דברים ב, כא-כב)

כשם שבמלחמת סיחון ועוג החרימו ישראל את כל הערים והרגו כל נשמה, כך עתיד להיות להם גם במלחמות העומדות לפניהם בכניסתם לארץ שכולם יושמדו מפניהם. וכן אנו מוצאים פעמיים בפרשת עקב. בתחילת הפרשה נאמר:

כִּי תֹאמַר בְּלִבְכֶּךָ רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי אֵיכָה אוּכַל לְהוֹרִישָׁם. לֹא תִירָא מֵהֶם... הַמַּסֶּת הַגְּדֹלָת אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וְהָאֵתָת וְהַמִּפְתִּים וְהַיָּד הַחֲזָקָה וְהַזְרָע הַנְּטוּיָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ ה' אֱלֹהֶיךָ כִּי יַעֲשֶׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְכָל הָעַמִּים אֲשֶׁר אִתָּה יִירָא מִפְּנֵיהֶם. וְגַם אֶת הַצָּרָעָה יִשְׁלַח ה' אֱלֹהֶיךָ בָּם עַד אֲבֹד הַנְּשָׂאִרִים וְהַנְּסֻתָּרִים מִפְּנֵיהֶם... וְנִשָּׁל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם הָאֵל מִפְּנֵיהֶם מֵעַתָּה מֵעַתָּה לֹא תוּכַל כָּלָתָם מִהֵרָ פֶּן תִּרְבֶּה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה. וְנִתְּנָם ה' אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָמָּם מִהוּמָה גְּדֹלָה עַד הַשָּׂמַדִּים. וְנָתַן מַלְכֵיהֶם בְּיָדְךָ וְהִאֲבֹדְתָ אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפָנֶיךָ עַד הַשָּׂמַדִּים אִתָּם... (דברים ז, יז-כד)

הרי שכאן משתמש הכתוב בלשונות של אבדון, כליה והשמדה. נשים לב אל ההבדל בין הנאמר בפרשת משפטים אל הנאמר כאן. כי אם בפרשת משפטים נאמר "וְשָׁלַחְתִּי אֶת הַצָּרָעָה לְפָנֶיךָ וְגִרְשָׁה אֶת הַחוּי אֶת הַכְּנַעֲנִי וְאֶת הַחִתִּי מִלְּפָנֶיךָ", הרי שכאן אנו קוראים "וְגַם אֶת הַצָּרָעָה יִשְׁלַח ה' אֱלֹהֶיךָ בָּם עַד אֲבֹד הַנְּשָׂאִרִים וְהַנְּסֻתָּרִים מִפְּנֵיךָ". וכן בהמשך הפרשה נאמר:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל אִתָּה עֵבֶר הַיּוֹם אֶת הִירְדֹן לְבֹא לְרִשֶׁת גּוֹיִם גְּדֹלִים וְעַצְמִים מִמֶּךָ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצֻרֹת בְּשָׁמַיִם. עִם גְּדוֹל וְרֵם בְּנֵי עֲנָקִים אֲשֶׁר אִתָּה יִדְעָתָ וְאִתָּה

שְׁמַעְתָּ מִי יִתְצַב לִפְנֵי בְנֵי עֲנָק. וַיִּדְעַת הַיּוֹם כִּי ה' אֱלֹהֵיךָ הוּא הָעֹבֵר לִפְנֵיךָ
אֲשֶׁר אָכְלָה הוּא יִשְׁמִידֶם וְהוּא יִכְנִיעֶם לִפְנֵיךָ וְהוֹרֶשֶׁתֶם וְהַאֲבִדְתֶם מִהֵר כְּאִשֹּׁר
דָּבָר ה' לָךְ. (דברים ט, א-ג)

אולם, כאן ישנן שתי לשונות שצריך לעמוד על כוונתן "הוא יִשְׁמִידֶם וְהוּא יִכְנִיעֶם", כי לכאורה אין שתי הלשונות הולכות יחד; כי ההכנעה פירושה שהגויים נמצאים רק שהם נכנעים תחת ישראל, ואילו ההשמדה פירושה כליון ואבדון מוחלט. וכך גם בהמשך הפסוק "וְהוֹרֶשֶׁתֶם וְהַאֲבִדְתֶם מִהֵר", צריך להבין את מקומן של שתי הלשונות האלה. כל המקורות האלה מצטרפים אל שאלת הפתיחה, אל הסתירה שבין פרשת ואתחנן לפרשת שופטים. מה באמת מצווים ישראל לעשות בשבעת העמים? האם רק לגרש אותם? האם להשמידם? או שמא רק להתרחק מהם ולא לכרות עמהם ברית. כן יש להדגיש, שהגם שבספר דברים התורה משתמשת בלשונות של השמדה וכליון כלפי שבעת העמים, אין אנו מוצאים במפורש שיש לישראל מצוה להשמיד את האומות עד פרשת שופטים. כל מה שנאמר, זה רק סיפור דברים של העתיד להיות להם בעת כניסתם לארץ, אך לא בתור מצוה שכך מוטל עליהם לעשות. ההבחנה הזאת אינה מיישבת כלל את הסתירה, אך כן יש לשים לב לכך, שרק בפרשתנו, אנו קוראים לראשונה את האיסור והמצוה של "לא תִּחְיֶה כָּל נֶשְׁמָה. כִּי הִחָרַם תִּחְרְיֶמָּה וכו'". חז"ל באמת מספרים ומגלים שכיבוש הארץ נעשה בשלוש דרכים:

אמר רבי שמואל ברבי נחמני, יהושע בן נון קיים הפרשה הזו [המצוה לפתוח בדברי שלום¹]. מה עשה יהושע? היה שולח פרוסדיטגמא [אגרת] בכל מקום שהיה הולך לכבוש, והיה כותב בה "מי שמבקש להשלים יבוא וישלים, ומי שמבקש לילך לו ילך לו, ומי שמבקש לעשות מלחמה יעשה מלחמה". הגרגשי פנה, הגבעונים שהשלימו עשה להם יהושע שלום, שלשים ואחד מלכים שבאו להלחם הפילם הקב"ה וכו'.

(ירושלמי שביעית פ"ו ה"א)

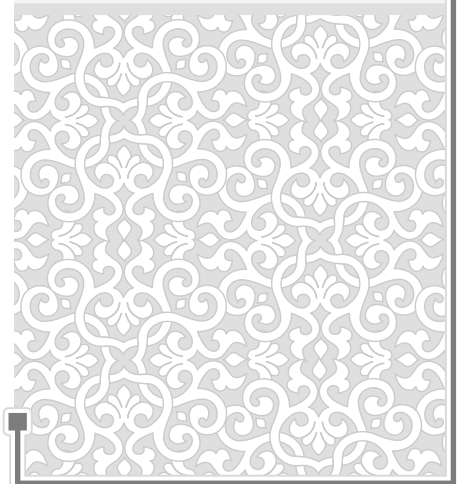
נראה, שדברי חז"ל אלו מתכתבים עם הפרשיות השונות שאנו מוצאים בתורה בהקשר לגורל שבעת העמים. כי באמת פנים רבות יש לצורת כיבושם והחרמתם. גם בספר יהושע אין אנו מוצאים רמז לאותם דברי שלום ששלח יהושע. הקורא את סיפור כיבוש

1 ראה רמב"ן בפרשתנו שנחלק עם רש"י האם המצוה הזו נאמרה גם על שבעה עממין. הרמב"ן מביא את דברי חז"ל אלו ראייה לשיטתו, שאף שבעת העמים כלולים במצוה הזו. ויש להרחיב בשורש מחלוקתם.

להתהלך - חומש דברים

הארץ בספר יהושע בלבד, לא ימצא אלא את צורת הכיבוש של "לא תחיה כל נשמה". העולה מכל זה, שבאמת אין מצות מלחמת שבעה עממין חדה וחותכת שיש להרוג ולהשמיד את כולם. פנים רבות יש לצורת כיבוש הארץ, פרשיות שונות, ומקראות הנראים כסותרים זה את זה. וה' יאיר עינינו.

פרשת כי תצא



פרשת כי תצא

פרשת אשת יפת תואר

החטיבה הפנימית של נאום המצוות של ספר דברים מתחלקת לשני חלקים: המצוות הציבוריות והמצוות הפרטיות. אחר שבפרשת ראה פתח משה את נאום המצוות בהקשר של בית המקדש ועבודת ה' הראויה להיעשות שם: הקרבנות, המעשרות והביכורים, בפרשת שופטים סידר משה תחילה את המצוות המסודות את המערכות הציבוריות של כלל ישראל: המשפט, המלכות, הכהונה, הנבואה, וכן צורת היציאה למלחמה¹. אחר המצוות האלה, סידר משה בפרשתנו מצוות רבות הנוגעות לאדם הפרטי בתוך חייו הפרטיים².

המצוה הראשונה שבפרשתנו אם כן, פרשת אשת יפת תואר, היא המצוה הפותחת את החלק הזה של נאום המצוות³. במסגרת המאמר, ברצוננו לעמוד על עומקה ומשמעותה של מצוה זו, וכאשר עולה מפשט הפסוקים. אומרת התורה:

כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל אִיבֶיךָ וּנְתַנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ וְשָׁבִיתָ שְׂבִי. וְרָאִיתָ בַּשָּׂבִי אִשָּׁת יִפְתַּת תֹּאֵר וְחִשְׁקָתָּ בָּהּ וְלִקְחָתָּ לָּךְ לְאִשָּׁה. וְהִבֵּאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְגִלְחָהּ אֶת רֹאשָׁהּ וְעִשְׂתָּהּ אֶת צִפְרָנֶיהָ. וְהִסִּירָהּ אֶת שְׂמֹלֶת שָׂבִיָּהּ מֵעָלֶיהָ וְיִשְׁבָּה בְּבֵיתְךָ וּבְכַתֶּה אֶת אֲבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יָרַח יָמִים וְאַחֲרַיִם כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעִלְתָּהּ וְהָיְתָה לָּךְ לְאִשָּׁה. וְהָיָה אִם לֹא חָפְצָתָּ בָּהּ וְשָׁלַחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכַר לֹא תִמְכְּרָנָה בְּכֶסֶף לֹא תִתַּעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עָנִיתָהּ. (דברים כא, י-יד)

"כִּי תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל אִיבֶיךָ וּנְתַנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ וְשָׁבִיתָ שְׂבִי. וְרָאִיתָ בַּשָּׂבִי אִשָּׁת יִפְתַּת תֹּאֵר וְחִשְׁקָתָּ בָּהּ וְלִקְחָתָּ לָּךְ לְאִשָּׁה": הכתוב כאן מתאר מצב בו אדם רואה אשה בשבי ולוקח אותה לעצמו בשביל יופייה. בעבר⁴, עמדנו להראות את תחילת קלקול

1 מלבד הפסוק - "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשנים" וכו' (דברים יט יד). ויל"ע.

2 ראה פירוש הרש"ד הירש בפתח הפרשה. והרבה יש להתבונן בסדר המצוות שבפרשה. והיי"ע.

3 מצות עגלה ערופה מתקשרת אל הפרשה שלפניה העוסקת בדיני המלחמה, ואין כאן המקום להרחיב.

4 ראה מאמרינו לפרשת נח ייחודיותה של משפחת אברהם, ולפרשת תולדות קדושת משפחת האבות.

העולם בספר בראשית מן הפסוק "וַיֵּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ" (בראשית ו, ב), אנשים בעלי כוח וגדולה השתמשו בכוחם ושררתם, והיו לוקחים לעצמם נשים בצורה רכושנית ושתלטנית. התיאור שבפרשתנו כלל אינו רחוק מן המתואר בפרשת בראשית. אין לך אדם חלש ושפל יותר מאותה שפחה שבוייה⁵, ואין לך צורת לקיחה ורכושנות יותר מלקיחת שלל המלחמה. התורה כאן באה להכניס את המציאות הקיימת הזו של לקיחת נשים משלל מלחמה לתוך גבולות המוסר והצדק. **לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע!**

"וַהֲבֵאתָה אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ": הפסוק הזה אינו דבר טכני בלבד, אלא הוא משמש ככותרת אל המטרה והתכלית של כל הפרשה הזאת. התורה מצווה את האדם, שאל ישאיר את אותה אישה בתור שפחה בזויה שאינה עומדת אלא ליהנות מיופייה, אלא תתחתן איתה ותהפוך אותה לאישה ראויה וחשובה! אל תשמור אותה כשפחה שבוייה ביציע הבית, אלא "וַהֲבֵאתָה אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ!" תכניס אותה פנימה ותהפוך אותה לחלק מן המשפחה [וכמו שכתוב בפסוק הבא: "וַיֵּשְׁבָה בְּבֵיתְךָ", וכאשר נבאר בסמוך]. כבר בפסוק הראשון, דרשו חז"ל "וַחֲשַׁקְתָּ בָּהּ - ולא בה ובחברתה. וְלִקְחָתָּ לָךְ לְאִשָּׁה - ליקוחין יש לך בה" (קידושין כב, א). עליך לקחת אותה, אחת בלבד, בדרך של ליקוחין ונישואין, ולא בצורה תאוותנית ורכושנית.

זהו שאומרת התורה בפסוק הבא: "וַהֲסִירָה אֶת שְׁמִלַת שְׂבִיָּה מֵעַלֶּיהָ וַיֵּשְׁבָה בְּבֵיתְךָ וּבִכְתָּהּ אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יָרַח יָמֶיהָ". תתייחס אליה בכבוד: תן לה בגדים מכובדים ואל תלבישנה בבגדי שבי המשפילים אותה ומדגישים את היותה שפחה ושבוייה, התחשב ברגשותיה שאיבדה את אביה ואמה, ותן לה זמן לשבת **בתוך הבית!** להתרגל למצב החדש. חז"ל כאן דורשים: "וּבִכְתָּהּ אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ - רבי עקיבא אומר זו עבודה זרה" (יבמות מח, ב). האישה הזאת עוברת תהליך של שינוי תרבות, ועליך לתת לה זמן להסתגל ולהתרגל אל המציאות החדשה. רש"י אמנם מפרש על פי חז"ל, כי אותה 'שמלת שביה', אינה שמלת שבויים שמלביש אותה השובה, אלא שמלה של נוי "שהנכרים, בנותיהם מתקשטות במלחמה בשביל להזנות אחרים עמהם". בעומק העניין, שורש הדברים אחד הוא. כי הנכרים באמת מתייחסים לבנותיהם ביחס המשפיל הזה שכל כולן אינן עומדות אלא לגופן וליופיין⁶. את התנועה הזאת בדיוק רוצה התורה להוציא מתוך הליקוחין האלו של אשת יפת התואר, ולכן ציוותה אותו התורה שתסיר האשה מעליה

5 כמו שנאמר בפרשת בא "מִבְּכֹר פְּרָעָה הֵיטֵב עַל כְּסָאוֹ עַד בְּכוֹר הַשְּׂבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר" (שמות יב, כט).

6 ראה מאמרנו לפרשת ויצא על היחס של לבן הארמי כלפי בנותיו.

את אותה שמלה מחפצה, בגד של זנות, ותלבש בגדים של אשה ראויה וחשובה. "וְאַחֲרֵי כֵן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעֵלְתָּהּ וְהָיְתָה לָךְ לְאִשָּׁה": אחד שתנהג בדרך זו, הרי שתיגש אליה בדרך של נישואין; הבעילה לא תהא בצורה רכושנית בעילת זנות מתוך המקום התאוותני הנמוך, אלא בעילה של נישואין ממקום מתוקן יותר.

וכן בפסוק הבא מזהירה התורה: "וְהָיָה אִם לֹא חָפְצָת בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכַר לֹא תִמְכְּרָנָה בְּכֶסֶף לֹא תִתְּעַמְרַם בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עָנִיתָה". אם לא הצלחת להעלות את הקשר עם האישה הזאת למקום של נישואין, חס ושלום להתייחס אליה כחפץ וכרכוש ולסחור בה "וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ! וּמָכַר לֹא תִמְכְּרָנָה בְּכֶסֶף, לֹא תִתְּעַמְרַם בָּהּ" אל תשתמש בה לצרכיך, "תַּחַת אֲשֶׁר עָנִיתָה" - ואין זה מדרך המוסר לשלוט בה ולהשתמש בה כחפץ וכרכוש.

ובאמת שיש כאן מקום שאלה; כי רק בפרשה שעברה קראנו ביני המלחמה את הפסוק "רַק הַנָּשִׁים וְהַטָּף וְהַבְּהֵמָה וְכָל אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעִיר כָּל שְׁלָלָהּ תָּבֹז לָךְ וְאָכַלְתָּ אֶת שְׁלָל אִיִּבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֶיךָ לָךְ" (דברים כ, יד), הרי שכן נותנת התורה מקום לשלול ולבז את הנשים והטף בשלל המלחמה, ומהו זה שאנו מבארים כעת שהתורה מדריכה ומכוונת את האדם שלא להתייחס אל האשה הזו בצורה רכושנית וכחלק משלל המלחמה? והתירוץ בזה נראה, כי באמת בפרשה הקודמת אין מדובר אלא בלקיחת הנשים והטף בתור עבדים, בזה באמת נותנת התורה מקום לאדם להרבות נכסיו וקניני מאותם נשים וטף.⁷ הפרשה שלנו אמנם, עוסקת באדם שלקח את שלל הנשים צעד אחד קדימה; הוא רוצה להשתמש בשלל גם בתור חיי אישות. את הדבר הזה באה התורה לשלול, ולכווין אותו לקחת את האישה רק בדרך של נישואין מתוקנים של הדדיות, ולא בדרך של רכושנות, דרך המבטאת יחס של זנות ושימוש באישה למילוי תאוות הגוף.

כעת נשוב אל הפסוק "וְהִבֵּאתָה אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְגִלְחָהּ אֶת רֹאשָׁהּ וְעִשְׂתָּהּ אֶת צִפְרָנֶיהָ"; מהי מטרת ניזול זה? ולכאורה, אם בכוונת התורה שיישא אותה לאישה, למה לנוול אותה? אדרבה, ראוי לנו לגרום לה למצוא חן בעיניו? ובאמת שרש"י מפרש על פי חז"ל בספרי, "כדי שתהא בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת", דהיינו כדי שהיא באמת לא תמצא חן בעיניו ויפנה לישא את בת ישראל. אכן לפי דרכנו נראה שיש כאן משמעות נוספת. הרי תחילת לקיחת אישה זו הייתה לא מתוך היכרות האישיות שלה, אלא נטו ממקום תאוותני ויצרי הנמשך אחר יופייה. לכן, טוב הוא שבשביל לבנות קשר של מערכת נישואין תקינה, שאדרבה, לא תתממש אותה תאוה שפלה, אלא שיוכל האדם להכיר את תכונות האשה גם בלי המשיכה התאוותנית שתפסה אותו בקחתו אותה. התורה

7 ועוד יש עמנו להרחיב על פרשה זו במקומה.

אם כן מצווה, שעל אישה זו בשלב הראשון לנוול את עצמה, כדי שיוכל האדם לבנות מחדש מערכת יחסים הכוללת היכרות אישית עם האישה, ורק מתוך כך לגשת לקראת נישואין.⁸

הפרשה הזאת, הפותחת את החלק הזה של נאום המצוות, מקבילה לפרשת עבד עברי ואמה עברייה הפותחת את פרשת משפטים. גם שם עמדנו להראות⁹, כיצד התורה באה למסד ולהכניס לסדר מתוקן את היחס אל העבדים והבנות. הרעיון המרכזי אותו הראינו בפרשת אמה עברייה הוא, כי בת ישראל אינה עומדת לשפחות אלא לאישות. בפרשתנו אמנם, אין התורה מדברת על בת ישראל שהיא וודאי ראויה להיות בת חורין ומיועדת לנישואין, אלא כאן באה התורה ומחדשת שאפילו האישה הנכרית השבויה במלחמה, שהתפיסה המקובלת יכולה להוביל את האדם לחשוב שהיא וודאי כן רכושו ובידו לנהוג בה כאות נפשו [וכך ראינו שגם התורה נותנת מקום מסוים לכזה יחס], אפילו היא לנישואין עומדת ויש לנהוג בה בכבוד. במקביל למה שנאמר בפרשת אמה עברייה "לְעַם נְכָרִי לֹא יִמְשַׁל לְמִכְרָהּ" (שמות כא, ח), כך נאמר בפרשתנו "וּמִכָּר לֹא תִמְכְּרֶנָּה בְּכֶסֶף".

כשם שהמצוה הפותחת את מערכת המצוות של ספר שמות היא מצות החירות כאשר בארנו שם, כך גם בספר דברים, המצוה הפותחת את החלק הזה של מערכת המצוות באה באותה קריאה לאנושות "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". **האדם הינו בן חורין!**

8 וראה פירוש הרש"ר הירש: ש"בכך יהיה לו פנאי לבחון בלבו ובדעתו לפני שיחליט אם לשאת אם לאו, שכן דעת התורה אינה נוחה מנישואין כאלה המיוסדים אך ורק על ציווי התאוות הגופניות".

9 ראה מאמרנו לפרשת משפטים **פרשת עבד עברי ופרשת אמה עברייה**.

פרשת כי תצא

שִׁמְעַת בְּנֵי מִוְסֵר אָבִיהֶם וְאֵל תִּטֹּשׁ תּוֹרַת אִמָּה

פרשת בן סורר ומורה

בפרשתנו, אנו קוראים את פרשת 'בן סורר ומורה':

כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה אִינְנוּ שִׁמְעַת בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ
וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם. וַתִּפְּשׂוּ בוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אוֹתוֹ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל שַׁעַר
מִקְדָּמוֹ. וְאָמְרוּ אֶל זִקְנֵי עִירוֹ בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמוֹרֵה אִינְנוּ שִׁמְעַת בְּקוֹלֵנוּ זֹלִל וְסָבָא.
וּרְגָמָהוּ כָּל אֲנָשִׁי עִירוֹ בְּאַבְנִים וְמָת וּבַעֲרַת הָרַע מִקֶּרְבָּהּ וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ
וַיִּרְאוּ. (דברים כא, יח-כא)

בפרשה זו, ישנה הדגשה יתירה על עניין ה'שמיעה'. התורה מעידה, כי הבעיה הגדולה בבן סורר ומורה הוא, ש"אִינְנוּ שִׁמְעַת בְּקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ", ואף לאחר ש"וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ, וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם". אביו ואמו מביאים אותו אל זקני העיר בשער, ואומרים "בְּנֵנוּ זֶה סוֹרֵר וּמוֹרֵה אִינְנוּ שִׁמְעַת בְּקוֹלֵנוּ זֹלִל וְסָבָא", לנער זה חסר את קבלת המרות הבסיסית 'לשמוע' בקול הסמכות שמעליו. בן הנמצא במצב כזה אין לו תקנה ו"רְגָמָהוּ כָּל אֲנָשִׁי עִירוֹ בְּאַבְנִים וְמָת, וּבַעֲרַת הָרַע מִקֶּרְבָּהּ, וְכָל יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ".

במצוה זו, עולה ההשוואה שאמרו חז"ל במצות כיבוד אב ואם "הוקש כבודם לכבוד המקום" (קידושין ל, ב ועוד מקומות). התורה רואה באותו הבן אשר אינו מקבל את סמכות ההורים, כמי שאין לו תקנה, אשר ניתן לחזות את סופו כי גם את סמכות האלוקים הוא יפרוק מעל עצמו. במצות כיבוד אב ואם, עיקר החיוב שחיבה התורה לשמוע אל קול ההורים הוא בנקודה הזאת; ההורים מחנכים את האדם מילדותו, לציית אל הסמכות ולשמוע בקול המצווה. האדם שחונך בתחילת דרכו לקבל את מרות ההורים, עם בגרותו הוא מכיר את הקב"ה ומשים את עצמו תחת עול שמירת המצוות והשמיעה בקול ה'.

אכן יש כאן נקודה עמוקה מזו. כי לא זו בלבד שההורים מחנכים את האדם לקבל מרות, אלא לכל אדם העמיד הקב"ה את הוריו לנציגיו להנכיח את נוכחות ה' בתוך חיי האדם. כשאמרו חז"ל "הוקש כבודם לכבוד המקום" אין זה דמיון בעלמא, אלא מצות כיבוד אב ואם היא ענף ממצות כבוד המקום. כך אמרו חז"ל:

להתהלך - חומש דברים

ת"ר, נאמר "כבד את אביך ואת אמך" ונאמר "כבד את ה' מהונך" - השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום. נאמר "איש אמו ואביו תיראו" ונאמר "את ה' אלקיך תירא ואותו תעבד" - השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום. נאמר "מקלל אביו ואמו מות יומת" ונאמר "איש איש כי יקלל אלקיו ונשא חטאו" - השוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום. אבל בהכאה ודאי אי אפשר. וכן בדין ששלשתן שותפין בו.

ת"ר, שלשה שותפין הן באדם; הקב"ה ואביו ואמו, בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני... תני תנא קמיה דרב נחמן, בזמן שאדם מצער את אביו ואת אמו אמר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם שאלמלי דרתי ביניהם ציערוני. (קידושין ל"ב)

ההורים, הם אלה שמייצגים לאדם את נוכחות ה' בעולם, והמכבד אותם מכבד את הקב"ה. וכמו כן, גם המקלל והמכה את אביו ואמו כאילו עשה כן להקב"ה ועונשו במיתה. מטעם זה מופיעה מצות כיבוד אב ואם בעשרת הדברות, מפני שהיא מן המצוות היסודיות שבתורה. ויתירה מזו, שהרי מופיעה היא בחמש הדברות הראשונות, הן הדברות הנמצאות תחת הכותרת "אנכי ה' אלוהיך", ובאות להנכיח את מציאות ה' בעולם [חמש הדברות האחרונות מביאות את דבר ה' לעולם בצורה מעשית]. גם הרמב"ם סידר את מצות כיבוד אב ואם בתוך הלכות ממרים, מפני ששייכת היא לעניין הזה - להיות כפוף תחת בעל הסמכות.¹



דרשו חז"ל (סנהדרין ע"א, א), שאם "לא היתה אמו שווה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה, מאי טעמא דאמר קרא 'איננו שומע בקלנו' [חד קול משמע,

1 נבין לפי זה, מאמר חז"ל נוסף: "דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה, מאי דכתיב 'יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך' (תהלים קלח, ד), 'מאמר פיך' לא נאמר אלא 'אמרי פיך', בשעה שאמר הקב"ה 'אנכי ולא יהיה לך' אמרו אומות העולם לכבוד עצמו הוא דורש, כיון שאמר 'כבד את אביך ואת אמך' חזרו והודו למאמרות הראשונות. רבא אמר מהכא 'ראש דברך אמת' (שם קיט, קס), ראש דברך ולא סוף דברך? אלא מסוף דברך ניכר שראש דברך אמת" (קידושין לא, א). עומק ההבנה במאמר זה הוא: כי כשאומר הקב"ה "אנכי ה' אלוהיך", יכול הרשע לבוא ולטעון כי אין כוונת הקב"ה מפני החובה לקבל את סמכות האלוקים, אלא עיקר מטרתו היא רק לכבוד עצמו. אכן, מאחר ומצווה הקב"ה גם במצות כיבוד אב ואם, הרי מוכח כי כל מטרתו היא מפני האמת שבדבר, אשר חובה על האדם לקבל על עצמו את עול הסמכות שמעליו - הם ההורים.

מדלא כתוב בקולותינו או בקולינו ביו"ד. רש"י], מדקול בעינן שווין מראה וקומה נמי בעינן שווין". בעומק העניין נראה לפרש; כי הבן נעשה בן סורר ומורה על ידי שהוא לא שומע בקול אותו 'קול אלוקי' היוצא דרך אביו ואמו. אם כן הוא, הרי צריך אותו הקול היוצא מעם הוריו להיות בקול אחד. באופן זה, ניתן יהיה להבטיח כי באמת מעבירים ההורים אל הבן את הקול האלוני. חז"ל הוסיפו והצריכו, כי בכדי שיהיו שווין בקול, נדרש שוויון מוחלט גם במראה ובקומה, בכך יצא מביניהם קול אחד הוא הקול האלוני.

בדרישה הזו, לשוויוניות מוחלטת בין האב והאם בקול במראה ובקומה, דורשת התורה את צורת הזוגיות המתוארת בתחילת היצירה, בפרק א' של בראשית "וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם" (בראשית א, כז), וכאשר נבאר.

בפרק א' של בראשית, נבראו הזכר והנקבה מחוברים יחד בגוף אחד "בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם". בפרק ב', מתארת התורה את תהליך ההפרדה והחיבור המחודש "וַיִּבְרָא ה' אֱלֹקִים אֶת הַצֶּלַע אֲשֶׁר לָקַח מִן הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיִּבְאֶהָ אֶל הָאָדָם. וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הִפְעַם עֵצָם מַעֲצָמִי וּבִשָׁר מִבְּשָׁרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִשׁ לָקַחָהּ זֹאת. עַל כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (שם ב, כב-כד). בפרק א', האחדות שבין הזכר והנקבה היא אחדות אלוקית טהורה, חלק ממעשי בראשית, מבלי שום התערבות אנושית. בפרק ב' לעומת זאת, האחדות שנוצרה בין הזכר והנקבה, היא דווקא פרי מעשיה של יצירה אנושית.

כאשר באה התורה בפרשת בן סורר ומורה בדרישה שיהיו ההורים שווין "בקול במראה ובקומה", הרי בעצם אומרת התורה, שהאחדות הנדרשת כאן היא אחדות אלוקית מראשית הבריאה. השוויון המוחלט מכל הבחינות, מורה על היותם חלק מיצירה ראשונית אחת. הזכר והנקבה שפרצופיהן שונים ודעותיהן שונות, יכולים ליצור את צורת הזיווג של פרק ב', אך אין אצלם את האחדות הטוטאלית של פרק א'.

בפרשת בן סורר ומורה, דורשת התורה שהזיווג של האב והאם יהיה מאוחד באחדות האלונית הטהורה של פרק א'. אם אין ההורים דומים בדבר אחד, הרי שוב אין הבן נעשה בן סורר ומורה, מפני שבזיווג הזה מעורב קצת מהמהלך של פרק ב'. מעתה מובן יותר, כי ההורים השווים והדומים מכל הבחינות, אכן מייצגים לפני הבן את נוכחות האלוקים [כמש"כ "בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם"], ומעבירים אל הבן את הקול האלוני הטהור. אם במצב כזה פורק הבן מעליו את עול אביו ואמו, הרי סופו מובטח שגם את עול האלוקים הוא יפרוק מעל צווארו.

חז"ל באמת אומרים שדבר זה אינו שייך במציאות, ולכן "בן סורר ומורה לא היה ולא

עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר" (סנהדרין עא,א). מכאן ניתן ללמוד, כי אין כזה דבר זיווג שכל כולו אחדות אלוקית טהורה. מאז הפריד ה' את הצלע מן האדם, אין אחדות של זיווג שאיננה נעשית גם על ידי היצירה האנושית במהלך של פרק ב'.



גם הגיל המיוחד בו נעשה הבן סורר ומורה, נראה לבאר, שהוא יוצא מתוך ההבנה הזאת אותה הקדמנו. אמרו חז"ל במשנה (סנהדרין ח, א): "מאימתי נעשה בן סורר ומורה? משיביא שתי שערות ועד שיקיף זקן". ובגמרא (סח,ב): "אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא 'וכי יהיה לאיש בן', בן הסמוך לגבורתו של איש". עוד אמרו שם (סט,א): "אמר ר' כרוספדאי א"ר שבתי, כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ג' חדשים בלבד" [עין שם הטעם].

הגיל המיוחד הזה "בן הסמוך לגבורתו של איש", הוא הזמן היחיד בו ניתן לזהות ולהעניש את הבן סורר ומורה. הרי החטא הגדול של הבן סורר ומורה הוא, כפי שהקדמנו, מפני שהוא פורק מעל עצמו את עול השמיעה בקול בעל הסמכות. את התביעה הזאת ניתן לתבוע מן האדם אך ורק בעוד היותו צעיר בשנים. בגיל הצעיר, עדיין אין האדם בעל חשיבה עצמאית, וזה הזמן בו מתחנך האדם לציית ולהישמע להוראות בעל הסמכות. אם בזמן זה אנו רואים שאדם זה פורק מעל עצמו את עול הסמכות, הרי זה סימן כי אדם זה כלל אינו שייך לעניין קבלת הסמכות. לפיכך אין הבן נעשה בן סורר ומורה, אלא בעוד היותו 'בן' ולא 'איש', טרם הוא מפתח בעצמו את העצמאות האישית שלו [אלא שעד גיל י"ג, הרי הוא קטן ופטור מן העונשים].

לאחר שכבר נעשה 'איש', אי אפשר לקבוע שאדם זה כלל אינו מקבל עליו שום סמכות, שמא בגרותו ועצמאותו מכשילים אותו ומביאים אותו לעשות מעשים שלא ייעשו. ואלו הן דברי הרמב"ם בפ"ז מהלכות ממרים הלכה ה':

לא ענש הכתוב קטן שלא בא לכלל המצות, וכן איש שגדל "והרי הוא ברשות עצמו" אינו נסקל מפני שגנב ואכל ושתה אכילה זו המכוערת. הא כיצד? מפני השמועה למדו, שאין דין זה אלא בבן שלש עשרה שנה ויום אחד שהביא שתי שערות עד שיקיף כל הגיד. ואחר שיקיף השיער כל הגיד "הרי הוא ברשות עצמו" ואינו נסקל.

הטעם שאינו נעשה בן סורר ומורה לאחר בגרותו, כותב הרמב"ם מפני ש"הרי הוא ברשות עצמו". רק הבן הנמצא עדיין תחת מרות אביו, נכנס תחת הכותרת של פרשת

בן סורר ומורה. מעבר לגיל הזה, הרי הוא עצמאי וברשות עצמו, וגם אם יעשה מעשים מכוערים אין הוא נכלל בפרשת בן סורר ומורה.

בפרשה זו אנו לומדים, כי כשם שבארנו פעמים רבות את שני השלבים בקשר עם הקב"ה; **שלב ראשון** - לציית ולשמוע בקול המצווה, ו**שלב שני** - לבנות קשר של שותפות וחיבור, גם בחיי האדם ישנם את שני השלבים האלה. בגיל הצעיר, לומד האדם לציית ולהישמע לבעל הסמכות, ולאחר שחונך האדם לעניין זה, עם בגרותו, הוא מפתח עצמאות ועובר אל השלב השני של בניית קשר של שותפות וחיבור.

בעת היות האדם "בן הסמוך לגבורתו של איש", הוא הזמן בו מתחיל תהליך המעבר מ'בן' ל'איש'. בזמן זה, הדבר קריטי, שיהיה הבן מלא וגדוש בחינוך **לשמוע בקול בעל הסמכות**. אם בשלב זה פוגע האדם בנקודה הזאת, הרי הוא מתחיל את דרכו העצמאית בדרך לא טובה, וניתן יהיה לחזות את סופו "שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למודו ואינו מוצא ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות" (סנהדרין עב,א).



בספר תהלים פרק ע"ח פותח המשורר:

מִשְׁפִּיל לְאֶסֶף הָאֲזִינָה עַמִּי תוֹרָתִי הָטוּ אֲזַנְכֶם לְאִמְרֵי פִי... לְמַעַן יִדְעוּ דוֹר
אַחֲרוֹן בְּנִים יוֹלְדוּ יִקְמוּ וְיִסְפְּרוּ לְבְנֵיהֶם. וְיִשְׁמְרוּ בְּאֵלֵיהֶם כְּסֵלָם וְלֹא יִשְׁכָּחוּ
מַעֲלָלֵי אֵל וּמִצֻּוֹתָיו יִנְצְרוּ. וְלֹא יִהְיוּ כְּאֲבוֹתָם "דוֹר סוֹרֵר וּמָרָה" דוֹר לֹא הֵכִין
לְבוֹ וְלֹא נִאֲמָנָה אֶת אֵל רוּחוֹ.
(פס' א-ח)

הכתוב מדמה את דור המדבר לבן סורר ומורה. ראשית נראה לבאר, כי לתקופת דור המדבר באמת יש דמיון גדול למה שבארנו זה עתה על הגיל המיוחד של הבן סורר ומורה. בעבר המשלנו את כנסת ישראל לנער קטן בשלבי התפתחותו²; מתחילה לוקח אביו את כל האחריות על עצמו והילד עומד מהצד וצופה, כך היה בעת יציאת מצרים כאשר אומר משה לישראל "ה' ילחם לכם ואתם תחרישון", תפקיד בני ישראל היה להיות מובלים, לציית ולשמוע בקול ה'. לאורך דור המדבר, מנסה הקב"ה אט אט להטיל עוד ועוד אחריות על בני ישראל, ולהכין אותם אל חיי ארץ ישראל שם יידרש מהם בגרות ועצמאות, לעבוד לפרנסתם ולהילחם בעצמם את מלחמותיהם. במבט הזה, דור המדבר דומים ממש לגיל הזה של הבן סורר ומורה, תקופת המדבר היא זמן המעבר שבין חיי

2 ראה מאמרינו לפרשת שלח **שלח לך אנשים** ולפרשת חוקת **שנת הארבעים**.

להתהלך - חומש דברים

הנערות והפאסיביות לבין חיי הבגרות עם נטילת האחריות.
לאורך התורה, אנו מוצאים כי הביטויים שנאמרו כלפי חטאי ישראל בדור המדבר, הם בלשונות של חטאי הבן סורר ומורה:

- בחטא העגל נאמר "סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה" (שמות לב, ח) - כמו 'סורר'. [בפרשה זו נאמר עוד: "ויאמר משה מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה" (שם, כט), עונש המעלה בזיכרון את פרשת בן סורר ומורה.]
- בחטא המרגלים נאמר "ובשלח ה' אתכם מקדש ברנע לאמר עלו ורשו את הארץ אשר נתתי לכם ותמרו את פי ה' אלליכם ולא האמנתם לו ולא שמעתם בקולו" (דברים ט, כג) - כמו 'מורה' ו'איננו שומע בקולנו'.
- "וינסו אותי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי" (במדבר יד, כב).
- בפרשת מי מריבה נאמר "ויאמר להם שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים (במדבר כ, י).
- "ממרים הייתם עם ה' מיום דעתי אתכם" (דברים ט, כד).
- בפרשת המן [בפרשת עקב] נאמר: "וידעת עם לבבך כי כֹּאֶשֶׁר יִסֵּר אִישׁ אֶת בְּנוֹ ה' אֱלֹקֶיךָ מִיִּסְרָךָ" (דברים ת, ה) - כמו "וייסרו אותו ולא ישמע אליהם".

יש להוסיף, כי בפרשת בן סורר ומורה נותנת התורה דגש מיוחד על פריקת העול בענייני האכילה והשתיה "בִּנְנוּ זֶה סוֹרֵר וּמֹרֶה אֵינָנו שֹׁמֵעַ בְּקוֹלָנוּ זֹלָל וְסָבָא". באופן דומה, ניתן לראות כי כל עניין המן בא לתקן את צורת האכילה שלא תהא אכילה של פריקת עול. בתחילת פרשת המן נאמר: "ויאמרו אליהם בני ישראל מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים בְּשִׁבְתֵּנוּ עַל סִיר הַבָּשָׂר בְּאֶכְלֵנוּ לֶחֶם לְשֹׁבַע" (שמות טז, ג), אכילה בצורה גסה ומופקרת. משה רבינו בא לתקן זאת "ויאמר משה בתת ה' לכם בערב בָּשָׂר לֶאֱכֹל וּלְחֶם בִּבְקָר לְשֹׁבַע" (שם, ח), המן ניתן לישראל לאכול במידה, באופן המביא לשובע. מטעם זה, היה המן 'עומר לגולגולת' מידה שווה לכל נפש, כדי לשלול את דרך האכילה המופקרת. באכילה כזו בא האדם לידי ידיעת ה' ושמירת המצוות, כמו שכתוב "בֵּין הָעַרְבִים תֹּאכְלוּ בָשָׂר וּבִבְקָר תִּשְׁבְּעוּ לֶחֶם וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שם, יב).

על הדור הזה, אומר המשורר בצורה הקשה ביותר "דור סורר ומרה דור לא הכין לבו ולא נאמנה את אל רוחו". אכן, בניגוד לפרשת בן סורר ומורה, הרי שבכנסת ישראל כן נותן הקב"ה אמון "ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל אשר צוה את אבותינו להודיעם לבניהם. למען ידעו דור אחרון בנים יולדו יקמו ויספרו לבניהם. וישימו באלהים כסלם ולא ישכחו מעללי אל ומצותיו ינצרו" (תהלים עח, ה-ז).

פרשת כי תצא

פרשת ייבום

שותפות האדם במעשי ה'

בפרשתנו אנו קוראים את פרשת הייבום, העוסקת באדם שמת בלא בנים. התורה מלמדת אותנו כי גם לאחר מותו הוא זכאי ל"הקמת שם", והדבר ניתן להיעשות אם אלמנתו תינשא לאחיו ותלד לו בנים; בכך - נחשב הדבר כי אותם בנים הינם של האדם המת, שזכה להקמת שמו לאחר מיתתו.

כִּי יֵשְׁבוּ אָחִים יָחִידִים, וְיָמָת אֶחָד מֵהֶם וַיָּבֶן אֵין לוֹ. לֹא תִהְיֶה אִשְׁתּוֹ הַיָּמָת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר, יִבְמָה יָבֵא עָלֶיהָ וְלִקְחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וַיִּבְמָהּ. וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יִקְוֶה עַל שֵׁם אָחִיו הַיָּמָת, וְלֹא יִמָּחֶה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל. (דברים כה, ה-ו)

אין זאת הפעם הראשונה בה אנו לומדים על מצוות הייבום. כבר בפרשת וישב שבספר בראשית ספרה התורה על מה שאירע במשפחתו של יהודה בן יעקב:

וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה לְעָר בְּכוֹרוֹ, וְשָׁמָּה תָמַר. וַיְהִי עָר בְּכוֹר יְהוּדָה רַע בְּעֵינֵי ה', וַיִּמָּתְהוּ ה'. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן, בֹּא אֶל אִשְׁתּוֹ אַחִיהָ, וַיִּבְּם אֹתָהּ, וְהָקִים זָרַע לְאַחִיהָ! (בראשית לח, ו-ח)

התורה מאריכה שם בכל השתלשלות המעשה, כאשר בסופו של דבר בא יהודה על תמר כלתו ומוליד ממנה שני בנים, פרץ וזרח. באופן זה מתקיימת מצוות הייבום, ויהודה הופך להיות אביה של מלכות בית דוד, היוצאת מפרץ בנו. במגילת רות אנו לומדים על מצוות הייבום שקיים בועז, שאסף אליו את רות המואביה - אלמנת מחלון בן אחיו:

וְגַם אֶת רות הַמּוֹאבִּיָּה אִשְׁתּוֹ מַחֲלֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים שֵׁם הַיָּמָת עַל נַחֲלָתוֹ. וְלֹא יִכָּרֵת שֵׁם הַיָּמָת מֵעַם אֲחִיו וּמִשְׁעֵר מִקוֹמוֹ. (רות ד, י)

רות המואביה מכונה בפי חז"ל 'אמה של מלכות' (בבא בתרא צא, ב), שהרי דוד המלך היה מבני בניה, וכפי המפורט בסוף מגילת רות. ישנה כאן תופעה מופלאה: אנו נוכחים

לדעת כי כל ייסודה של מלכות בית דוד נעוץ במצוות הייבום. גם בפרשת וישב וגם במגילת רות ישנה אריכות מרובה במקראות על אודות נסיבות קיומה של מצווה זו, ונראה כי אין בכך משום מקרה בלבד; ישנו קשר הדוק בין מלכות בית דוד לבין מצוות הייבום.



כבר הארכנו לבאר בכמה מקומות כי מלכות בית דוד מביאה אל העולם את העיקר הגדול של שותפות האדם עם ה'. ההבנה כי האדם אינו צופה סביל בלבד בבריאתו של הקב"ה, וכי מצופה ממנו לשמש בתפקיד פעיל ולהשתתף במעשי ה', ואף להשלים ולשפרם. כאשר מת אדם בלא בנים, הלא בפשוטם של דברים יש בכך עונש מאת ה', עונש של כרת בו נגזר על האדם הזה למות בלא הותרת שם ושארית. כאשר אנו נתקלים במאורע כזה הרי עשויים אנו להניח כי האדם המת היה רשע או חוטא, ועונשו הגיעו. כך מלמד המבט הפשוט של האדם החווה את נוכחות ה' בעולם; האמונה בה' מלמדת כי אין טוב או רע שיבוא אל האדם במקרה ובחוסר צדק, ואם המית ה' אדם אות הוא כי כך היא דרך המשפט.

התבוננות מעין זו על מקרי החיים, מותירה את האדם בעמדה סבילה לחלוטין; ההבנה כי אין ביכולתנו לערער על משפט ה' שהוא אל דעות אינה מאפשרת לאדם שום דרך של התמודדות עם העונש שבא משמים על האדם שהיה ראוי לו. כאשר נעיין בפסוקים שבפרשת וישב נמצא התייחסות שונה בתכלית: התורה מכריזה כי ער מת בחטאו, "וַיְהִי עַר בְּכוֹר יְהוֹדָה רַע בְּעֵינֵי ה'". מדוע אם כן רואה יהודה חובה לבנו להקים זרע לאחיו? והלא ער מת בעונו, וראוי לו אם כן למות בלא הקמת שם, כפי שנגזר עליו משמים!

בפרשת ייבום מלמדת אותנו התורה כי האדם הוא שותף למעשי ה', וביכולתו לשנות את דינו של המת. רצון התורה הוא שנשנה את נקודת המבט: מיתת האח בלא בנים אינה מלמדת על רצון ה' בענישתו ובמיתתו בלבד, אלא יש בה גם קריאה אל אחיו ומשפחתו הנותרים בחיים; התורה מצפה מהם לנטילת אחריות. המטרה אינה ענישה בלבד, כי אם גם הזדמנות לאדם ליטול חלק בבריאה ולהביא לידי ביטוי את יכולתו, את שותפותו עם ה'.

אם אחי המת ינקטו בעמדה סבילה ויבחרו שלא לשנות במאומה את מצבו של אחיהם, משום שנגזרה עליו מיתת כרת מן השמים - הרי שבכך ייחתם אכן דינו של המת, ומיתתו בלא בנים תהפוך לסופית. אולם רצון ה' הוא שהאדם ייטול על שכמו אחריות וימשיך

את מעשיו; על ידי הייבום ניתן לשנות באמת את עונשו של המת, ולהביא את בניו שלא נולדו אל העולם, כאשר הם נושאים את שמו של אביהם.

כאשר גישתו של האדם אל הבריאה היא גישה של שותפות עם ה', אזי הוא מסוגל באמת להשתתף בה. כאשר אחי המת מגלים אחריות ונוקטים בפעולה כדי להקים שם לאחיהם הרי שבדבר זה גופו כבר ישנה הקמת שם וזיכרון למת. כי ה' נתן לאדם את היכולת ליצור ולפעול, לברוא ולהגשים.

חז"ל מלמדים כי פרשת ייבום נתחדשה על ידי יהודה, אבי מלכות בית דוד. וכך הם דברי הרמב"ן בפרשת וישב: "אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם, ונכר הוא לעיני רואים אשר נתן להם השם עינים לראות ואזנים לשמוע. והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח... ובבראשית רבה (פה, ה) אמרו כי יהודה התחיל במצות יבום תחלה, כי כאשר קבל הסוד מאבותיו נזדרז להקים אותו וכו'" (רמב"ן בראשית לח, ח).

יהודה חידש כי העובדה שתמר אשת ער ואונן אין לה בנים אין בה רק גזירה משמים, כי אם גם קריאה לסובבים אותה, לבני משפחתה, שיבואו וייטלו את האחריות על כתפיהם, ויקימו שם למשפחת המת!

והלא כך הם דבריו של רבי עקיבא אל טורנוסרופוס הרשע:

שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: איזה מעשים נאים, של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם? אמר לו: של בשר ודם נאים... אמר לו: למה אתם מולים? אמר לו: אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכך הקדמתי ואמרתי לך, מעשה בשר ודם הם נאים משל הקדוש ברוך הוא. הביאו לי שבולים וגלוסקאות! אמר לו: אלו מעשה הקדוש ברוך הוא, ואלו מעשה בשר ודם, אין אלו נאים?! הביאו לי אנוצי פשתן וכלים מבית שאן! אמר לו: אלו מעשה הקדוש ברוך הוא, ואלו מעשה בשר ודם, אין אלו נאים?! אמר לו טורנוסרופוס: הואיל הוא חפץ במילה, למה אינו יוצא מהול ממעי אמו? א"ל ר' עקיבא... לפי שלא נתן הקדוש ברוך הוא לישראל את המצות אלא כדי לצרף בהן.

(תנחומא תזריע, ז)



ישנה כאן נקודה נוספת: המצווה שגילה יהודה בספר בראשית הפכה לחלק ממצוות התורה בספר דברים. פעולות האדם הן חלק מדבר ה' ומטרתו בבריאה, ומשכך הן חלק

להתהלך - חומש דברים

מן התורה עצמה. באופן דומה מלמדים חז"ל כי שלושה דברים אמר משה לפני הקב"ה, ואמר לו הקב"ה - למדתני!

... השלישית: כשאמר לו הקדוש ברוך הוא עשה מלחמה עם סיחון, אפי' הוא אינו מבקש לעשות עמך את תתגר בו מלחמה... ומשה לא עשה כן... אמר לו הקדוש ברוך הוא: חייך שאני מבטל דברי ומקיים דבריך, שנאמר: "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום" (דברים כ, י). (במדבר רבה חקת, יט)

כלומר: מעשיו של משה וסברתו הפכו להיות חלק מן התורה עצמה, והם מופיעים בתוך דיני המלחמה שבפרשת שופטים, כי ה' מסכים על ידו! אף שמתחילה היה דבר ה' באופן אחר, לא היה זה אלא הקדמה למעשי האדם; בציוויו הראשוני של ה' למשה היתה חבוייה מטרה נוספת, קריאה אל האדם שיבוא ויוסיף את מעשיו, שכן מעשי בשר ודם נאים משל הקב"ה!

כאשר ציווה ה' את משה להילחם בסיחון ועוג לא הוזכרה שם האפשרות לפתור את הדברים בדרכי שלום. כי את האפשרות לקחת את היריבות ולהוליד ממנה שלום מותיר הקב"ה בידי האדם¹. הדבר הזה מקביל אל סיפורם של ער ואונן שה' המיתם מפני שהיו רעים בעיניו, אולם הוא הותיר בידי יהודה את האפשרות להקמת שמם.

כאשר נביט שוב בלשון הכתוב בפרשת וישב נמצא סימוכין לדבר: "וַיְהִי עַר בְּכוֹר יְהוּדָה רָע בְּעֵינֵי ה', וַיִּמָּתֶהוּ ה'". בכוונה תחילה לא נתפרש כאן חטאו של ער. התורה מדגישה כי החטא היה "בְּעֵינֵי ה'", כלומר, מצד ה' היה כאן חטא הראוי לעונש, אבל מצידו של האדם עדיין ניתן הדבר לתיקון. אין מתפקידנו להעניש את החוטא, דבר זה נמצא בידי ה'; הציפיה מן האדם היא בכיוון אחר: לקחת את החטא, את המיתה ביד ה', ולתקנם; להקים שם לאח המת ולגרום לכך שחטאו ועונשו יהיו ברי תיקון באמצעות צאצאיו. גם מן ההדגשה "וַיִּמָּתֶהוּ ה'" יש ללמוד, כי המיתה היא מיד ה' לבדו, אבל עדיין ישנו מקום לשותפותו של האדם, שבידו לשנות את התמונה כולה; האדם מסוגל, באמצעות פעולותיו, להפוך את המת הערירי לאדם בן בנים. בכך תשתנה מיסודה כל מהות המיתה מיד ה'.

יש אומרים שמצוות ייבום נוהגת אפילו במומר, אף שבכל שאר משפטי התורה הוא כגוי לכל דבריו. כי זו עצמה כל מטרת מצוות הייבום: לתקן את החטא ולמצוא את הדרך בה ניתן להפוך את גזר דינו של החוטא.

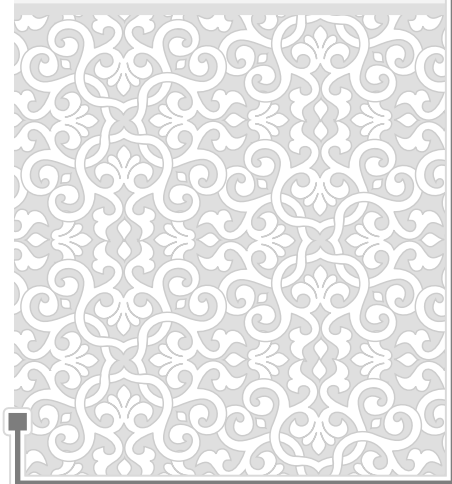
1 ראה עוד במאמר הקודם, שם בארנו באריכות כי מטרתה הסופית של חרב המשפט איננה להשמיד את הרשע, כי אם לחנכו ולקרבו אל דרך ה'.



בכך מתחרזת פרשת ייבום עם המסר העמוק העובר כחוט השני בספר דברים כולו. הספר העוסק בחיי ארץ ישראל, שם באים לידי ביטוי מיטב כוחותיו של האדם, שם מצפה ה' מן האדם ליטול אחריות ולהיות שותף מלא בברית. בספר דברים אנו לומדים כי האדם יש בו את היכולת להפוך את המציאות העזה למתוקה מאין כמוה, להפוך את משפט ה' הקשה למשפט של רחמים וברכה, ולכך מצפה ממנו בוראו; בכך הוא נעשה שותף למעשה בראשית.



פרשת כי תבוא



פרשת כי תבוא

מצות הביכורים

קיום הנדר של יעקב אבינו

בפרשתנו אנו קוראים על מצות הביכורים. במקום אחר הרחבנו לבאר, כי שתי המצוות שבפרשתנו, מצות הביכורים ומצוות ווידוי מעשר, הן המצוות העומדות בפסגת העבודה בבית המקדש, והן מן המצוות המרכזיות של ספר דברים.¹ במסגרת המאמר, ברצוננו להתבונן בפרשת הביכורים, ובדברים שאומר האדם לפני ה' כשמביא הוא איתו את פירות הביכורים.

וכך מתחילה הפרשה:

וְהָיָה כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֶיךָ נָתַן לָךְ נַחֲלָה וִירְשָׁתָהּ וְיִשְׁבַּתָּ בָּהּ. וְלָקַחְתָּ מִרְאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תִּבְּיֵא מֵאֲרֻצֶּהּ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֶיךָ נָתַן לָךְ וְשָׂמַתָּ בַטֶּנָּא וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹקֶיךָ לְשָׂכַן שְׁמוֹ שָׁם. וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הֵהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹקֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵינוּ לָתֵת לָנוּ. (דברים כו, א-ג)

בשלב הראשון בא האדם אל הכהן ומכריז "הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹקֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵינוּ לָתֵת לָנוּ!" מה פשרה של הכרזה והודעה זו על ביאת הארץ? בכל שנה ושנה מחדש, בא האדם עם פירותיו וחוזר שוב על אותה הודעה. מה בא האדם לומר באמירה זו?

אחר הכרזה זו: "וְלָקַחְתָּ הַכֹּהֵן הַטֶּנָּא מִיָּדְךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹקֶיךָ". ואז מוסיף האדם ואומר:

וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ:
אֲרָמִי אֲבָד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרָיִמָּה וַיִּגְרֶם שָׁם בְּמַתִּי מֶעֱט וַיְהִי שָׁם לִגְדֹל עֲצוֹם וָרֶב וְכו' [כל הסיפור של יציאת מצרים והביאה לארץ]. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רִאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה'.

1 ראה מאמרנו לפרשת ראה ואת מעשורתיכם ואת תרומת ידכם.

וְהִנַּחְתּוּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ. וְשִׁמַּחְתָּ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר
נָתַן לְךָ ה' אֱלֹקֶיךָ וּלְבֵיתְךָ אֶתָּה וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ.

לפי חז"ל בהגדה של פסח [וכך גם נראה מהמשך הפסוק "וַיֵּרֶד מִצְרַיִם וְגו'"], ה"ארמי"
הזה הוא לבן הארמי שרצה לאבד את יעקב אבינו: "ולבן ביקש לעקור את הכול". וצריך
להבין, מדוע לפתוח את נאום הבאת הביכורים דווקא מסיפור יעקב ולבן? מדוע הסיפור
המסוים הזה הוא נקודת ההתחלה ממנו מתחילים לספר את ההיסטוריה של עם ישראל,
ולמה לא לפתוח באברהם אבינו אבי האומה?² ובכלל צריך להבין, מדוע במצוה זו, שהיא
לכאורה מצוה פרטית, מפרט האדם ומספר את ראשית ההיסטוריה של עם ישראל?
עוד צריך להבין, מהו זה שבנשימה אחת קוראים "אַרְמִי אֶבְדָּ אֲבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִם",
שנשמע כאילו לבן הארמי הוא זה שהוריד את יעקב למצרים. והלא לא כן היה הסיפור;
כי הירידה למצרים החלה רק אחר שחזר יעקב לארץ כנען והתיישב בה, וזה היה זמן רב
אחר שניצל מלועו של לבן הארמי.



בתחילת פרשת ויצא, מסופר אודות הנדר המיוחד שנדר יעקב אבינו. בשעה שיצא
יעקב מחרון, פגע הוא באותו "המקום" אשר ביארו חז"ל שהוא בית המקדש. אחר שלן
שם יעקב וחלם את החלום המיוחד "וְהִנֵּה סֹלֶם מָצָב אֲרָצָה וְרֹאשׁוֹ מֵגִיעַ הַשָּׁמַיְמָה וְהִנֵּה
מִלְאָכֵי אֱלֹקִים עֲלִים וַיִּרְדִּים בּוֹ" (בראשית כח, יב), בו גם קיבל הבטחה מאת ה' על הארץ,
הזרע, והשמירה העילאית שתלווה אותו עד שובו ארצה, מספרת התורה כיצד קבע
יעקב את המקום ההוא להיות בית אלוקים ונדר נדר:

וַיִּשָּׁכֶם יַעֲקֹב בְּבֹקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֶבֶן אֲשֶׁר שָׁם מְרֹאשֹׁתָיו וַיִּשֶׁם אֹתָהּ מִצְבֵּה וַיִּצָּק
שָׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ. וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאֵלָם לְוֹז שֵׁם הָעִיר
לְרֹאשָׁנָה. וַיֵּדֶר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹקִים עִמָּדִי וְשָׁמְרָנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה
אֲשֶׁר אֲנִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבִגְד לִלְבָּשׁ. וְשָׁבְתִי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי
וְיִהְיֶה ה' לִי לֵאלֹקִים. וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצְבֵּה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹקִים וְכָל
אֲשֶׁר תֵּתֶן לִי עֲשֹׂר אֶעֱשֹׂרָנוּ לָךְ. (בראשית כח, יח-כב)

2 הרשב"ם באמת מפרש ש"ארמי" הינו אברהם אבינו, עיי"ש. אך זה תימה, מדוע שייקרא אברהם
בכינוי גנאי שכזה "ארמי"? וכן קשה על האבן עזרא שפי' שהכוונה ליעקב אבינו בעצמו. ולכאורה
גם היה קשה בעיניהם שלא מצאו מפורש שלבן ביקש לעקור את הכול. ועיי' מאמרנו לפרשת כי
תצא שעמדנו בהרחבה לבאר עניין זה שלבן ביקש לעקור את הכול.

במאמרנו לפרשת ויצא **סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה**,³ עמדנו לבאר את תוכנו של הנדר הזה; שאין הפירוש שיעקב נדר רק לתת מעשר מנכסיו, שמה עניין יש בדבר זה, אלא כל הנדר נאמר מתוך ההקשר של יצירת הברית עם הקב"ה, על עשיית הבית לשמו ועל העבודה שתיעשה בו. יעקב אמנם לא אמר "וְהָאֵבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַנְתִּי מִצֵּבָה יְהִיָּה בֵּית אֱלֹקִים - וְאֶקְרִיב בּוֹ קִרְבָּנוֹת", כי אם "וְכָל אֲשֶׁר תִּתֵּן לִי עֵשֶׂר אֶעֱשֶׂרְנוּ לָךְ". ושם ביארנו, כי במעמד הנחת אבן הפינה של בית המקדש, נודר יעקב על תכלית ופסגת עבודת ה' של בית המקדש, שהיא מצות המעשר. כפי שבארנו פעמים רבות,⁴ עיקר ותכלית עבודת ה' היא דווקא בחיים לפני ה', באכילה ושמחה [מעשר שני], ובהנהלת חיים של צדק ודאגה לחלשים [מעשר לוי ומעשר עני].

לאור זאת, השאלה העולה היא: היכן קיים יעקב אבינו את נדרו? הרי בפרשת וישלח, אכן מסופר שבחזרתו של יעקב לארץ ישראל החל יעקב לקיים את נדרו כשבנה מזבח, הציב מצבה ויצק עליה שמן, אולם היכן השלים יעקב את החלק האחרון והעיקרי של הנדר "וְכָל אֲשֶׁר תִּתֵּן לִי עֵשֶׂר אֶעֱשֶׂרְנוּ לָךְ"?

ובאמת שחז"ל במדרש עמדו על השאלה הזאת, וכך מסופר:

רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר: כותי אחד שאל את רבי מאיר, אמר לו, אין אתם אומרים יעקב אמתי דכתיב (מיכה ז) "תתן אמת ליעקב"? אמר לו הן. אמר לו, ולא כך אמר "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך"? אמר לו הן. אמר לו הפריש שבטו של לוי אחד מעשרה וכו'.

(בראשית רבה ע, ז)

אולם על אף דברי חז"ל אלו, לכאורה ראוי היה להיות כתוב בצורה מפורשת יותר בתורה כיצד קיים יעקב את נדרו. ובפרט לאור הדברים שהתבארו, שעיקר דבריו של יעקב היו כלפי קיום מצוות המעשרות, היכן קיים יעקב את מצוות אלו?

מה שנראה אם כן לומר, שבאמת נדרו של יעקב בא לידי קיום על ידי זרעו, וכפי שאמרו חז"ל כשדרשו ש"יעקב אבינו לא מת - מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" (תענית ה, ב). כשיבואו בני ישראל אל הארץ, אותו המקום המסופר בפרשת ויצא עתיד הוא להיות לבית אלוהים. לשם יבואו בני ישראל לדרוש את השכינה ולעבוד את ה' עם התרומות והמעשרות, וכמו שאומר הנביא יחזקאל: "כִּי בְהֵר קִדְּשִׁי בְּהֵר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל נָאָם ה' אֱלֹהִים שֶׁם יַעֲבֹדְנִי כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל כְּלֵה בְּאֶרֶץ שָׁם אֶרְצֶם וְשָׁם אֶדְרוֹשׁ אֶת תְּרוֹמַתְיֶכֶם וְאֶת רִאשִׁית מִשְׁאֹתֵיכֶם בְּכָל קִדְּשֵׁיכֶם" (יחזקאל כ, מ).

3 ומומלץ לעיין במאמר ההוא. הדברים כאן מתכתבים עם הדברים שם ומשלימים אליהם.

4 ראה מאמרנו הנ"ל לפרשת ראה.

להתהלך - חומש דברים

קיום הנדר של יעקב אבינו, הוא הנושא העוטף את מערכת המצוות של ספר דברים. בפרשת ראה, כשפותח משה את נאום המצוות, מצווה הוא תחילה על בחירת מקום המקדש ועל עבודת ה' שיעשו שם: "כי אם אל המקום" אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה. והבאתם שמה... ואת מעשרתיכם ואת תרומת ידכם..." (דברים יב). ולאורך הפרשה, חוזר הכתוב שוב ושוב על בחירת אותו "המקום" המיוחד והמיוחד לבית המקדש, ועל העבודה שתיעשה בו. כעת נוכל להבין היטב את מהות מצות הביכורים:

והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצה אשר ה' אלקיך נתן לך ושמת בטנא והלכת אל המקום" אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם.

אחר שבאו ישראל אל הארץ הרי התקיים חלקו של הקב"ה בנדרו של יעקב "ושבתי בשלום אל בית אבי!" ולכן עולה האדם אל אותו המקום, בית האלוקים, ואומר:

הגדתי היום לה' אלקיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו.

"הנה שבתי הביתה!" השאלה הזאת שנשארה פתוחה - היכן קיים יעקב את נדרו, כעת באה אל פתרונה; רק עכשיו חזר יעקב בשלום אל הארץ. ומדוע? אומר האדם אל הכהן:

ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב.

מאותו זמן של קיום הנדר, לא חזר יעקב אל הארץ והתיישב בה בנחת ובשלום. הוא אמנם כן חזר לארץ וביקש לישב בשלום, אך מיד קפץ עליו רוגזו של יוסף כפי שדורשים חז"ל בתחילת פרשת וישב. זהו בדיוק מה שאומר מביא הביכורים אל הכהן, שמתחילה "ארמי אבד אבי", ומיד לאחר מכן "וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט", וטרם הגענו אל המנוחה ואל הנחלה עד לזמן זה אשר "ויצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרע נטויה ובמרא גדל ובאותות ובמפתים. ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש". והיינו קיום מה שאמר "אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך... ושבתי בשלום אל בית אבי ויהיה ה' לי לאלקים".

ועל כן, כאות הכרת הטובה "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'". במקביל למה שאמר יעקב "וכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך", אומר כאן האדם באותה הלשון "הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'".

מיד בפרשה הסמוכה, חותמת התורה את מערכת המצוות במצות וידוי מעשר, היא קיום הנדר בפועל:

כִּי תִכְלֶה לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מַעֲשֵׂי תְבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית שָׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנִתְּנָה לְלֹוֵי לַגֵּר לִיתוֹם וְלֹאֲלֻמָּנָה וְאָכְלוּ בְשַׁעְרֶיהָ וְשָׂבְעוּ. וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ בְּעֶרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבַּיִת וְגַם נָתַתִּיו לְלֹוֵי וְלַגֵּר לִיתוֹם וְלֹאֲלֻמָּנָה כָּכָל מִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכַחְתִּי. לֹא אָכַלְתִּי בְּאֵנִי מִמֶּנּוּ וְלֹא בְּעֶרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטָמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת שְׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה' אֱלֹקֵי עֲשִׂיתִי כָכָל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי.

כאן מכריז האדם ואומר: "קיימתי את מצוות המעשר כצורתה וכתקנה! קיימתי את הנדר!".

הפרשה הזאת הנמצאת בסיום התורה, חותמת ומשלימה את סיפור המקדש מספר בראשית ולאורך התורה; יעקב אבינו יצק את היסודות, ורק בפרשתנו אנו קוראים על השלמת המקדש והבאתו אל תכליתו, ובכך נסגר מעגל נוסף בתורה בהקשר של המקדש.



"רִאשִׁית בְּכוֹרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹקֶיךָ" (שמות כג): בכל הקרבנות אין אנו מוצאים שנצטוונו להביא את הקרבן ל"בית ה'" מלבד מצות הביכורים⁵. מצות הביכורים מסמלת את מה שדרשו חז"ל: "לא כאברהם שקראו הר, ולא כיצחק שקראו שדה, אלא כיעקב שקראו בית שנאמר 'ויקרא את שם המקום ההוא בית אל'" (פסחים פח,א).

ההר והשדה הינם מקומות המנותקים מחיי היישוב. בכדי שיוכל האדם לפגוש את האלוקים, צריך הוא להתנתק במידת מה מחייו ובכך יוכל ללכת למקום עבודת ה'. הבית אמנם, הוא מקום החיים בעצמם, שכן עיקר חיי האדם הינם בבית. כשקורא יעקב למקום המקדש "בית אל", הרי משמעות הדבר היא, כי מקום עבודת ה' הינו בתוך החיים וכי שכינת ה' נמצאת כאן בתוכנו. עם הרעיון הזה, בא האדם ומעלה את הביכורים ל"בית ה'", בית המיוחד לאלוקים ולאדם.

מצות הביכורים מסמלת את קיום נדרו של יעקב. אחר שהשיב אותנו ה' אל ארץ אבותינו והביאנו אל המנוחה והנחלה, בא ה' ושוכן בתוכנו, בתוך הבית שבונים אנחנו לשמו. עבודת ה' אינה מנותקת מהחיים, אלא עצם החיים של כל אדם בתוך הבית הפרטי שלו, יכולים הם להיות חיים של עבודה לפני ה'. כך חותמת פרשת הביכורים עם הפסוק

5 כן מצאנו בשלילה: "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלקיך לכל נדר" (דברים כג, יט).

"וְשִׂמְחָתָּ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אֶתָּה וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ". חיים של שמחה לפני ה', חיים של הליכה בדרכי הצדק.

וכך גם במצות וידוי מעשר, כפי שכותב הרמב"ם, את הוידוי יכול האדם לומר בכל מקום שהוא נמצא. המצוה הזאת מסמלת את חיבור השמים והארץ, וכי יכול האדם לעמוד בכל מקום ולדבר לפני ה'. כפי שבארנו במאמרנו הנ"ל לפרשת ויצא, את היסוד הזה למד והבין יעקב מתוך חלום הסולם המחובר שמים וארץ. חיבור השמים והארץ אינו בא רק בתנועה חד צדדית מן האדם כלפי מעלה, אלא גם הקב"ה השוכן במרומים נמצא ומעורב בתוך חיי ישראל וכמו שחותם האדם את וידויו בתפילה "הַשְׁקִיפָה מִמַּעַן קִדְשׁוֹךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבְרַךְ אֶת עַמּוֹךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְרָהָם אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ".

פרשת כי תבוא

ראשית בכורי אדמתה תביא בית ה' אלקיה

בשלושה מקומות ציותה התורה על הבאת הביכורים לבית ה': פעמיים בספר שמות, בפרשיות משפטים וכי תשא, בהן מופיע הפסוק: "ראשית בכורי אדמתה תביא בית ה' אלקיה", ובפרשתנו, פרשת כי תבוא, מרחיבה התורה ומפרטת את צורת קיום המצוה:

והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיה נתן לך נחלה וירשתה וישבת בה. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצה אשר ה' אלקיה נתן לך ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיה לשכון שמו שם. ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיה כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלקיה. וענית ואמרת לפני ה' אלקיה ארמי אבד אבי... ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה' והנחתו לפני ה' אלקיה והשתחוית לפני ה' אלקיה. ושמת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיה ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך. (דברים כו, א-יא)

בשתי הפעמים הראשונות בספר שמות, מופיעה מצות הביכורים יחד עם שלושת הרגלים. כך נאמר בפרשת משפטים:

שלוש רגלים תחג לי בשנה: את חג המצות תשמור שבועת ימים תאכל מצות פאשר צויתך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם. וחג הקציר בכורי מעשיה אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באספה את מעשיה מן השדה. שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה'. לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא יליו חלב חגי עד בקר. ראשית בכורי אדמתה תביא בית ה' אלקיה לא תבשל גדי בחלב אמו. (שמות כג, יד-יט)

וכן חוזרת הפרשה על עצמה בפרשת כי תשא במסגרת חידוש הברית אחר חטא העגל:

שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדן ה' אלקי ישראל. כי אוריש גוים מפניה והרחבתי את גבולך ולא יחמד איש את ארצה בעלתה לראות

אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה. לֹא תִשָּׁחַט עַל חֲמִץ דָּם זִבְחִי וְלֹא יִלִּין
לְבָבְךָ זֶבֶח חֹג הַפֶּסַח. רֹאשִׁית בְּכוּרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹקֶיךָ לֹא תִבָּשֵׁל גְּדִי
בְּחֵלֶב אֱמוֹ.
(שמות לד, כג-כו)

ובאמת, שהתיאורים בחז"ל על צורת קיום מצות העליה לרגל וקיום מצות הביכורים
דומים מאוד זה לזה. בספר תנא דבי אליהו (פרק ח) מתארים חז"ל את העליה לרגל של
אלקנה אבי שמואל:

עלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחוות ולזבוח לה' צבאו-ת
בשילה וגו'. עלה אלקנה ואשתו ובניו ובני ביתו ואחיו ואחיותיו וכל קרוביו
היו עולים עמו... ואמר להם שיעלו כולם עמו. וכשעולים עמו בדרך היו לנים
ברחובה של עיר, והיו מתקבצים האנשים לבד והנשים לבד. שכן האיש היה
מדבר עם האיש והאשה עם האשה וגדול עם הקטן. והיתה המדינה מרגשת,
והיו שואלים להם: להיכן תלכו? ואומרים להם: לבית האלוקים שבשילה שמשם
תצא תורה ומעשים טובים, ואתם למה לא תבואו עמנו ונלך ביחד? מיד עיניהם
משגרות דמעות, ואומרים להם: נעלה עמכם. וכן אמר להם עוד הפעם עד
שעלו עמו לשנה הבאה חמישה בתים, ולשנה האחרת עלו עמו עשרה בתים.
ולשנה האחרת הרגישו כולם שצריך לעלות והיו עולים עמו כמו שישים
בתים. ובדרך שהיה עולה שנה זו אינו עולה לשנה האחרת, עד שהיו כל
ישראל עולים.

אלקנה היה לן ברחובה של עיר כדי לפרסם את העלייה לרגל, ועל ידי כך זכה והצליח
לחבר את כולם יחד עד שהיו כל ישראל עולים לרגל. ובאופן דומה, מתארים חז"ל
במשנה מסכת ביכורים (פ"ג) את טקס העלאת הביכורים לירושלים:

כיצד מעלין את הביכורים? כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד,
ולנין ברחובה של עיר, ולא היו נכנסין לבתים. ולמשכים היה הממונה אומר
"קומו ונעלה ציון אל ה' אלקינו".

כמו שעשה אלקנה בעלייה לרגל, כך עשו בכל שנה ושנה בזמן העלייה לבית ה' להביא
את הביכורים: לנים ברחובה של עיר כדי לקרוא לכולם לבוא ולהצטרף לעלות לבית ה'
להבאת הביכורים¹. מצות הבאת הביכורים לבית ה' כרוכה וקשורה עם סדרת שלושת

1 בירושלמי מבואר "שלא היו נכנסים לבתים מפני אוהל הטומאה". אכן נראה, שדברי הירושלמי
אינם רק על הקפידא המיוחדת שלא להיכנס לבתים, אבל מה שהיו לנים ברחובה של עיר זה היה

הרגלים, ולכך גם סדרה התורה את כולם יחד במקבץ אחד. שלושת הרגלים עם מצות הביכורים כולם חלק ממערכת אחת: המפגש בין הקב"ה וישראל בבית ה'. ושני שלבים יש במפגש הזה: השלב הראשון הוא שלב ההתראות, עצם העמידה לפני ה' יחד עם הביטול לפניו, ושלב שני פנימי יותר הוא שלב הדיבור והשיח. בשלושת הרגלים בא האדם במפגש הראשוני לפני ה' כמו שכתוב: "יִרְאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ", ואילו במצות הביכורים בה כבר בא האדם ומדבר עם הקב"ה: "וְעֲנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ וכו'", דיבור של אמירת תודה ודיבור של שירה². עיקר המצוה בשלושת הרגלים הוא עצם ההתראות: "לִירֹאוֹת אֶת פְּנֵי ה'", ובכדי שלא תהיה הראיה ריקנית נצטוינו גם להביא קרבן עולה, הוא קרבן הראיה, כדי לבטא את השלב הראשון בקשר עם הקב"ה בעבודת הביטול לפני ה'; במצות הביכורים לעומת זאת, את עבודת הביטול והתמסרות לפני ה' אין עושים עם קרבן על ידי הקרבת החיים, אלא על ידי מצות ההשתחויה, שיש בה רק את סמל הביטול לפני ה', אך אין בה את הקרבת החיים בפועל³. גם בספר דברים יש להראות שסדרת שלושת הרגלים ומצות הביכורים מחוברות זו לזו. בפרשת ראה פותחת התורה את מערכת המצוות של ספר דברים במקבץ של מצוות, שהוא מפרשת "עשר תעשר" ועד לסוף פרשת ראה בסדרת שלושת הרגלים. המסגרת של המקבץ הזה היא: **מעשר שני** מצד אחד ו**שלושת הרגלים** מן הצד השני. ובמקביל אל הפתיחה הזאת, בסוף מערכת המצוות עומדות בפרשת כי תבוא שתי מצוות: **ביכורים ומעשר שני**, כמסגרת של חתימה למערכת המצוות. נמצא אם כן, שאל

כדי לפרסם את העליה לבית ה' כמו שעשה אלקנה.

- 2 בתפילת "יעלה ויבוא" ישנן שמונה לשונות: "יעלה, ויבוא, ויגיע, ויראה, וירצה, וישמע, ויפקד, ויזכר". על פי המתבאר נוכל לחלק את שלושת הרגלים והביכורים כך: עבודת שלושת הרגלים מקבילה לארבע הלשונות הראשונות: "יעלה, ויבוא, ויגיע, ויראה", ואילו עבודת מצות הביכורים [יחד עם מצות וידוי מעשר] מקבילה לארבע הלשונות האחרונות: "ירצה, וישמע, ויפקד, ויזכר". במצות הביכורים האדם מדבר לפני ה' דברי שבח והודאה, ולבסוף בידוי מעשר שני הוא גם מתפלל: "הִשְׁקִיפָה מִמַּעַן קֶדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וגו'". וכן גם חז"ל ראו במצות הביכורים מקור למצות התפילה לפני ה' כמבואר בדברי התנחומא בתחילת פרשת כי תבוא, ע"ש.
- 3 על כל עניין ההשתחויה הרחבנו במאמרינו על מזמורי תהלים מזמור צה **קונטרס לכו נרננה**. והנה, אמנם שחז"ל למדו מדרשה להביא עם הביכורים קרבן שלמים, את הדין הזה לומדים מן הפסוק "**ושמחת** בכל הטוב", דהיינו כדי להשלים דווקא את מצות השמחה לפני ה', ולא בשביל היראה והביטול.
- 4 מקבץ המצוות הזה הוא פירוט אל ההקדמה של תחילת פרשת ראה שמונה בה התורה את רשימת הקרבנות: "וְהִבֵּאתֶם שְׁמָה עֲלֵתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂרֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַתִּיכֶם יָדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִזְבְּתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם", וכפי שהראינו במאמרו לפרשת ראה **הישכם אוהבים את ה' אלוקיכם**.

להתהלך - חומש דברים

מול פרשת "עשר תעשר" עומדת במקביל מצות וידוי מעשר, ואילו מול סדרת שלושת הרגלים עומדת במקביל מצות הביכורים:

עשר תעשר	שלושת הרגלים	מערכת המצוות	ביכורים	וידוי מעשר
(1)	(2)	(3)	(2)	(1)

נמצא, שהתורה כביכול פרסה את המקבץ הזה של שלושת הרגלים עם הביכורים, וסידרה את שלושת הרגלים בפתיחת מערכת המצוות של ספר דברים ואת מצות הביכורים בחתימתה.

בכל המקומות האלה, כשמופיעה מצות הביכורים, הרי היא באה בתור חתימה למערכת של מצוות. כך בפרשת משפטים, חותמת מצות הביכורים את מערכת המצוות מתחילת פרשת משפטים. וכן שוב פעם במעמד חידוש הברית אחר חטא העגל בסוף פרשת כי תשא. וכן בפרשת כי תבוא חותמת מצות הביכורים את מערכת המצוות של ספר דברים ומהווה חתימה אף לכלל מצוות התורה ממעמד הר סיני. מצות הביכורים מוצגת בתור פסגת העבודה ותכלית כל המצוות, וכאשר בארנו כמה פעמים בעבר שבה בא האדם במפגש של דיבור ושיח עם הקב"ה.

ובעומק העניין יש לחדש ולהוסיף, שאף בשלושת הרגלים עצמם יש בכל אחד את עניין מצות הביכורים, והם תחילת קיום למצות הבאת הביכורים. כשסידרה התורה את הפסוק: "רְאֵשִׁית בְּכוֹרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ" מיד אחר שלושת הרגלים, הרי כוונת הכתוב היא שבשלושת הרגלים עצמם יש תחילת קיום להבאת ראשית ביכורי האדמה לבית ה'. קרבן העומר בחג הפסח נקרא בפרשת ויקרא בשם 'מנחת ביכורים': "וְאֵם תִּקְרִיב מִנְחַת בְּכוֹרִים לַה' אָבִיב קִלּוֹי בָּאֵשׁ גָּרֶשׁ כֶּרֶמְל תִּקְרִיב אֶת מִנְחַת בְּכוֹרֶיךָ" (ויקרא ב, יד), והנפת העומר לפני ה' היא תחילת התהליך של הבאת הביכורים. לאחר מכן חג השבועות נקרא בפרשת פינחס 'יום הביכורים' מפני שבו מניפים את שתי הלחם לפני ה', והם נקראו בפרשת אמור 'לחם הביכורים': "וְהִנִּיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבְּכוֹרִים תְּנוּפָה לִפְנֵי ה'" (ויקרא כג, כ). ולבסוף בחג הסוכות, חג האסיף, באים ושמים לפני ה' בנענוע הארבעה מינים. כל מצוות אלו בהנפת הצומח לפני ה' יש בהן את עניין הביכורים, ובפרשת כי תבוא שם מפרטת התורה כיצד לקיים את מצות הביכורים עצמה, וכפי שביארו חז"ל במשנה מסכת ביכורים (פ"ג מ"ו):

עודהו הסל על כתפו, קורא מ"הגדתי היום לה' אלקיך" עד שגומר כל הפרשה.
רבי יהודה אומר עד "ארמי אובד אבי". הגיע ל"ארמי אובד אבי", מוריד הסל

מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו, וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו, וקורא מ"ארמי אבד אבי" עד שהוא גומר כל הפרשה, ומניחו בצד המזבח, והשתחוה ויצא.

וכמו כן מבואר במשנה (ביכורים פ"א מ"י) שדיני חג הביכורים תלויים בזמני הרגלים, ועיקר זמן הבאת הביכורים הוא בין חג השבועות לחג הסוכות, ורק המביא ביכורים בין שני זמנים אלה - מביא וקורא.



בתחילת ספר שמואל, כאשר מספר הנביא אודות העלייה לרגל של אלקנה אבי שמואל נאמר: "וְעָלָה הָאִשׁ הַהוּא מְעִירוֹ מִיָּמִים יְמִימָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת וּלְזַבֵּחַ לַה' צָבָאוֹ-ת בְּשִׁלָּה וגו'" (שמואל א א, ג). ואמרו חז"ל בתנא דבי אליהו (פרק ח):

אלקנה היה עולה לשילה ארבעה פעמים בשנה: שלושה מן התורה, ואחת שקיבל עליו הוא בנדבה. שנאמר "ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחוות ולזבוח לה' צבאו-ת בשילה".

ויש להתבונן, היכן יש רמז בפסוק לכך שהיה עולה ארבע פעמים בשנה? ובפשטות נראה, שהוציאו זאת חז"ל ממה שמשמע בפסוק שזו הייתה עלייה פרטית לבית ה' שרק הוא עלה מעירו מימים ימימה לבית ה', ולא רק במסגרת המצוה המוטלת על כל ישראל. אכן על פי מה שהתבאר ניתן להוסיף, שאולי יש לכך רמז גם במילת "לְהִשְׁתַּחֲוֹת" המופיעה כאן בפסוק. שהרי לכאורה, במצות העלייה לרגל אין כתוב בשום מקום שהיא כוללת עבודה של השתחוויה; שהרי מצות ההשתחוויה לפני ה' אינה מופיעה בתורה אלא במצות הביכורים: "וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ", והרחבנו על כך במאמרינו הנ"ל על מזמורי תהלים מזמור צה. מדוע אם כן היה אלקנה עולה לרגל "לְהִשְׁתַּחֲוֹת וּלְזַבֵּחַ לַה' צָבָאוֹ-ת בְּשִׁלָּה"?

אכן כפי שהקדמנו, מצות הביכורים ומצות העלייה לרגל כרוכות זו בזו ומלמדות אחת על השנייה. אלקנה העמיק לחבר את עבודת שלושת הרגלים אל התכלית של מצות הביכורים, וכיוון שבפסגת המהלך עומדת מצות הבאת הביכורים, הרי שכל שלושת הרגלים מובילים ומכוונים אל התכלית הזו; ואם בביכורים נאמר "וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ", אזי גם תכלית עבודת שלושת הרגלים היא "לְהִשְׁתַּחֲוֹת וּלְזַבֵּחַ לַה' צָבָאוֹ-ת בְּשִׁלָּה". וכן גם תקנו חז"ל בנוסח תפילת המוסף של שלושת הרגלים: "וְשֵׁם נְעִלָה וְנִרְאָה וְנִשְׁתַּחֲוָה לִפְנֵיךָ בְּשִׁלָּשׁ פְּעָמִי רָגְלֵינוּ". ועוד הוסיפו חז"ל, והפכו את עבודת ההשתחוויה לעבודה חשובה ועיקרית בבית המקדש בבסדר העבודה שבכל יום ויום, וכמו שתיארו

להתהלך - חומש דברים

באריכות במשנה בסוף מסכת תמיד: "בזמן שכהן גדול נכנס להשתחוות וכו'" וכאשר הראינו במאמרינו הנ"ל על מזמור צה. כל זה מתוך הרחבתה של עבודת הביכורים על פני כל המועדים, ואף על כל סדר העבודה בבית המקדש.

מעתה אולי ניתן להוסיף ולומר, שהפעם הרביעית שהוסיף אלקנה מדעתו, היא הייתה העלייה הנוספת לבית ה' של הבאת הביכורים. אם בכל מקום מסדרת התורה את מצות הביכורים יחד עם סדרת שלושת הרגלים, הרי שמלבד המצוה לעלות לרגל שלוש פעמים מוגדרות בשנה, ישנה עלייה נוספת לבית ה' שאינה בזמן מוגדר, בזמן הבאת הביכורים. את העלייה הנוספת הזו קיבל עליו אלקנה בנדבה, שהרי אין מפורש בתורה שיש מצוה לעלות אלא למי שמביא עמו ביכורים; אלקנה אמנם, הפך את העלאת הביכורים לבית ה' לעוד עלייה לרגל פעם רביעית בשנה מתוך נדבת הלב והחיבור שלו לבית ה'. וכך היא לשון המשנה "כיצד מעלין את הביכורים?" וכו' מלשון "עלייה לרגל".



עבודת ההשתחויה לפני ה' מוזכרת לראשונה בתורה בפרשת העקידה: כשנפרד אברהם אבינו מנעריו הוא אומר להם: "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם" (בראשית כב, ה). כפי שהראינו במאמרו לפרשת וירא **אלוקים יראה לו השם לעולה**, סיפור העקידה הוא השורש למצות העלייה לרגל, כאשר שלוש פעמים בשנה באים ישראל להיראות לפני ה' ולהיבחור מחדש לקרבן. על העניין הזה מסופר שם: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בְּהַר ה' יִרְאֶה" (בראשית כב, יד).

אותו "המקום" שעקד בו אברהם את יצחק בנו, מוזכר בספר בראשית פעם נוספת, בתחילת פרשת ויצא, בסיפור חלום יעקב: "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש, ויקח מאבני המקום וישם מראשיתו, וישכב במקום ההוא" (בראשית כח, יא). רש"י על אתר מיד מפרש ומחבר את המקום הזה לסיפור העקידה: "לא הזכיר הכתוב באיזה מקום? אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה, שנאמר בו 'וירא את המקום מרחוק'". באותו הסיפור, אחר שחלם יעקב את חלום הסולם, הוא בנה מצבה וקבע את המקום להיות "בית אל" ואף נדר נדר:

וַיִּשָּׁכֶם יַעֲקֹב בְּבֹקֶר וַיִּקַּח אֶת הָאֲבֶן אֲשֶׁר שָׁם מֵרֵאשִׁיתוֹ וַיִּשֶׂם אֹתָהּ מַצְבֵּה וַיִּצָּק שָׁמֶן עַל רֹאשָׁהּ. וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֱלֹהִים וְאוֹלָם לִזְשָׁם הָעִיר לְרֵאשִׁינָה.

וַיֹּדֶר יַעֲקֹב נֹדֶד לֵאמֹר אִם יִהְיֶה אֱלֹקִים עִמָּדִי וְשָׁמְרָנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבְגָד לִלְבָּשׁ. וְשִׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹקִים. וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שָׁמַתִּי מִצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹקִים וְכָל אֲשֶׁר תֵּתֶן לִי עֲשׂוֹר אֶעֱשֶׂרְנּוּ לָךְ. (בראשית כח, יח-כב)

במאמרנו על הפרשה מצות ביכורים - קיום הנדר של יעקב אבינו הקשינו, היכן באמת קיים יעקב אבינו את נדרו זה? וכבר עמדו על כך חז"ל במדרש (בראשית רבה ע, ז), וראה דבריהם מה שאמרו שם. ושם ביארנו, כי נדרו של יעקב בא לידי קיום על ידי זרעו במצות הביכורים ווידוי מעשר שני. כשבא האדם לבית ה' ומכריז: "הַגִּדְתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹקֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵינוּ לָתֵת לָנוּ", הרי הוא מודה על מה שאמר יעקב "וְשִׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹקִים". וכשנותן האדם את הביכורים אל הכהן הוא אומר: "וְעֵתָה הִנֵּה הִבֵּאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרִי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה'" כלשון שאמר יעקב: "וְכָל אֲשֶׁר תֵּתֶן לִי עֲשׂוֹר אֶעֱשֶׂרְנּוּ לָךְ". וכן כשמתודה האדם על קיום מצות מעשר שני כתיקונה, בזה הוא מכריז על השלמת קיום הנדר שאמר יעקב: "וְכָל אֲשֶׁר תֵּתֶן לִי עֲשׂוֹר אֶעֱשֶׂרְנּוּ לָךְ", שהכוונה בזה ללכת בדרכי החסד והצדקה ולדאוג לחלשים. וראה במאמרנו שם בהרחבה.

שתי הפעמים שמקום המקדש מוזכר בספר בראשית, הן השורש לשתי המצוות היסודיות שעליהן מושתתת כל עבודת בית המקדש: העליה לרגל והביכורים. פרשת העקידה היא השורש למצות העלייה לרגל, ואילו פרשת חלום יעקב ונדרו היא השורש למצות הבאת הביכורים לבית ה'. אכן יש להדגיש, שהשורש לעבודת ההשתחויה לפני ה' המופיעה במצות הביכורים, נמצא כבר בפרשת העקידה כאשר הקדמנו, ומפני שההשתחויה היא עבודת היראה והביטול הבאה לפני שלב השמחה ושייכת היא לפרשת העקידה.



במאמרנו על מזמורי תהלים מזמור צה (מאמר ג) בארנו, שהמזמור הזה הקורא לכולם: "לְכוּ נִרְנְנָה לַה' נְרִיעָה לְצוֹר יִשְׁעֵנוּ. נִקְדְּמָה פָּנֵינוּ בְּתוֹדָה בְּזִמְרוֹת נְרִיעַ לּו', ולאחר מכן: "בָּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרַעַה נִבְרָכָה לִפְנֵי ה' עֲשֵׂנוּ", מתכתב ומתחבר עם מצות הביכורים המופיעה בפרשתנו וכפי שמתארים אותה חז"ל במשנה (ביכורים פ"ג):

הקרובים מביאים התאנים והענבים, והרחוקים מביאים גרוגרות וצימוקים. והשור הולך לפנייהם, וקרניו מצופות זהב, ועטרה של זית בראשו. החליל

מכה לפניהם, עד שמגיעים קרוב לירושלים. הגיעו קרוב לירושלים, שלחו לפניהם, ועיטרו את ביכוריהם. הפחות, הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים. וכל בעלי אומניות שבירושלים עומדים לפניהם ושואלין בשלומם "אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום". החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית. הגיעו להר הבית, אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס, עד שמגיע לעזרה. הגיעו לעזרה ודיברו הלויים בשיר "ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת איבי לי"... וקורא מ"ארמי אבד אבי" עד שהוא גומר כל הפרשה, ומניחו בצד המזבח, והשתחוה ויצא.

כשם שמצות הביכורים כוללת את שתי צורות עבודה: א. אמירה לפני ה' של דברי הודאה ושירה, וב. השתחויה לפניו, כך במזמור צה בתהלים מופיעים שני עניינים אלו: "לְכוּ נִרְנְנָה לַה' וגו', וּבָאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרַעַה וגו'". שם חידשנו, כי כשנאמר במזמור הפסוק: "נִקְדָּמָה פָּנָיו בְּתוֹדָה בְּזִמְרוֹת נְרִיעַ לו'", הרי שעיקר כוונת המשורר הוא למצות הביכורים שבה בא האדם לפני ה' ומודה על שמירת הברית והחסד שהביא אותנו אל הארץ המובטחת. ועל העניין הזה נאמר במזמור הבא, מזמור צו: "שָׂאוּ מִנְחָה וּבָאוּ לְחֻצְרוֹתָיו. הִשְׁתַּחֲוּוּ לַה' בְּהִדְרַת קֹדֶשׁ וגו'", וכמו שנאמר במצות הביכורים: "וְהִנַּחְתוּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ, וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ".

על פי הדברים האלה יש להוסיף, שהפסוק: "נִקְדָּמָה פָּנָיו בְּתוֹדָה", עומד במקביל אל מצוות: "יִרְאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פָּנָיו הָאֵדֶן ה'", ו"וְלֹא יֵרָאוּ פָנָיו רִיקָם". כשעולים לבית ה' לרנן ולזמר לפניו, מקיימים בזה כפי שבארנו את פסגת התכלית של מצות העליה לרגל, ואף בעלייה זו אין עולים בידיים ריקניות. על כך אומר המשורר: "נִקְדָּמָה פָּנָיו בְּתוֹדָה בְּזִמְרוֹת נְרִיעַ לו'", וכן במזמור הבא: "שָׂאוּ מִנְחָה וּבָאוּ לְחֻצְרוֹתָיו".

בפ"א מהלכות חגיגה ה"א כותב הרמב"ם כיצד לקיים את מצות הראיה: "הראיה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה וכו'". כמה נאה ומתאים שאף במצות הביכורים מתארת המשנה את צורת קיומה: "החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית. הגיעו להר הבית, אפילו אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס עד שמגיע לעזרה. הגיעו לעזרה ודיברו הלויים בשיר 'ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת איבי לי'". כשם שבמצות הראיה, יש להיראות בעזרה עם הקרבן בידו, כך במצות הביכורים צורת קיומה היא בביאה לתוך העזרה עם המנחה בידו, וזהו ממש קיום הפסוק: "שָׂאוּ מִנְחָה וּבָאוּ לְחֻצְרוֹתָיו".

אכן יש חילוק מהותי בין קרבן הראיה להבאת הביכורים; כי קרבן הראיה בא לבטא

את היראה והביטול לפני ה', ולכך מביאים קרבן עולה שכולו עולה כליל לה', וכן גם חובתו היא בדרך של איסור לאו: "וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם". הביכורים לעומתו, כל כולו אינו בא אלא לסמל את השמחה בה' והקירבה אליו, וכל צורת הבאתו היא בדרך של הבאת מנחה בנדבה לקרב הלבבות ולשמוח יחד, וכמו שנאמר: "וְשִׂמְחַת בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱלֹקֶיךָ וּלְבֵיתְךָ אֹתָהּ וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ". ונוסיף עוד לפי זה, שבמצות הראיה לא נצטוו אלא הזכרים בלבד כמו שכתוב: "וְיֵרָאָה כָּל זָכוּרָךְ וְכו'", ואילו בעלייה לבית ה' לקיים את מצות השמחה בביכורים נאמר: "וְשִׂמְחַת בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱלֹקֶיךָ וּלְבֵיתְךָ אֹתָהּ וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ"; כולם כלולים בשמחה ולא רק הזכרים. ובדרך זו גם מתארים חז"ל את העלייה לרגל של אלקנה אבי שמואל: "עלה אלקנה ואשתו ובניו ובני ביתו ואחיו ואחיותיו וכל קרוביו היו עולים עמו".

פרשת כי תבוא

וְעֲנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ

בפרשתנו, אנו קרבים אל סיום נאומו של משה שנפתח בתחילת ספר דברים, ואל סיום ספר התורה בכלל. אין ספק כי המצוות האמורות בסיום ספר דברים נודעת להן חשיבות יתירה; חתימת הספר יש בה משמעות לכל הקורא בו, ומן הדין הוא כי נקדיש תשומת לב להבנת ייחודיותן של המצוות האלה, שהתורה בחרה למקמן במסגרת זו דווקא.

נאומו של משה נפתח בהקדמה ובדברי תוכחה לישראל, הנכללים בפרשיות דברים, ואתחנן ועקב. לאחר מכן, בתחילת פרשת ראה, מצווה משה את ישראל על הברית עם ה' - הברכה והקללה, ובכך נפתח חלק החוקים שבנאומו, בו הוא מפרט את כל החוקים והמשפטים עליהם נכרתת הברית בין ה' וישראל. לאורך פרשיות ראה שופטים וכי תצא מבאר משה לישראל את כל החוקים והמשפטים, ובפרשתנו בא חלק החוקים לסיומו, ונאומו של משה נחתם בהדגשת הברית עם ה', ובדברי התוכחה והברכות והקללות השמורות למקימי הברית ולמפיריה: "היום הזה ה' אֱלֹקֶיךָ מְצֹנֶה לַעֲשׂוֹת אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים וְשִׁמְרָתָם וְעֲשִׂיתָ אוֹתָם בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ אֶת ה' הָאֱמִרְתָּ הַיּוֹם לְהִיּוֹת לְךָ לְאֱלֹקִים וְה' הָאֱמִירְךָ הַיּוֹם לְהִיּוֹת לוֹ לֵעָם סֶגְלָה וְגו'" (דברים כו, טז-יח) "אֵלֶּה יַעֲמִדוּ לְבָרְךָ אֶת הָעָם... וְאֵלֶּה יַעֲמִדוּ עַל הַקְּלָלָה..." (דברים כז, יב-יג).

ישנן מן המצוות האמורות בחתימת נאומו של משה, כגון מצוות הקהל שבפרשתנו ומצוות כתיבת ספר התורה האמורה בפרשת וילך, שהן נוגעות במישרין לחתימת ספר התורה. הן כוללות הוראות וציוויים המורים כיצד לנהוג בספר התורה, איך לכתבו ואימתי לקוראו. מצוות אלה אינן שייכות אל עיקר נאומו של משה. המצוות בהן ברצוננו לעסוק כאן הן אותן החותמות את חלק החוקים שבנאומו של משה, ואשר משום כך יש בהן דגש מיוחד.

שתי מצוות הן, בתחילת פרשתנו - החותמות מן הבחינה הזאת את המצוות שבספר דברים: פרשת ביכורים ופרשת וידוי מעשרות. המצוות האלה נוגעות אל המקדש, ואין פלא בכך; המקדש מהווה את נוכחותו של הקב"ה בקרב בני האדם, והוא יסוד הברית שבין ה' וישראל, ומשכך ראוי הוא כי נאומו של משה העוסק כולו בברית זו יתמקד בענייני המקדש, וכפי שהדבר ניכר לאורכו של ספר דברים כולו. ניתן להבחין כי תחילת

פרשת כי תבוא מקבילה מבחינה זו אל תחילת פרשת ראה; גם שם, בפתיחת חלק החוקים שבנאומו, מבסס משה את מעמדו של בית המקדש תחילה, והוא פותח במצוות הנוגעות אל המקדש: "אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ... אבד תאבדון את כל המקמות אשר עבדו שם הגוים... לא תעשון כן לה' אלקיכם! כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלקיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו, ובאת שמה!" (דברים יב, א-ה).

כפי שכבר בארנו במאמרים קודמים, בספר דברים אנו נתקלים בשינוי מהותי במעמדה של הכהונה. בעוד שבספר ויקרא הכהן הוא השליח העומד בין ה' וישראל ותפקידו העיקרי הוא בעבודת הקרבת הקרבנות, הרי שבספר דברים הכהן משמש בעיקר בתפקיד המשפט. גם בית המקדש עצמו מוצג באופן שונה; אין הוא מיועד עוד לעבודת הקרבנות בלבד כי אם גם לאכילה לפני ה'. כמו כן, האדם הבא אל המקום אשר יבחר ה' אינו בא לבדו אלא כשהוא מלווה באשתו ובכל משפחתו, יחד עם הלוי הגר היתום והאלמנה. כל העניינים הללו, על אודותם הארכנו בפרשיות שעברו, נובעים מנקודה אחת מרכזית: ספר דברים מכוון את עבודת האדם לקשר ישיר ואישי עם ה', בו אין הוא נזקק עוד למתווכים, ובמסגרתו הוא חי את חייו האנושיים בעצמם לפני ה'. קדושת ה' יורדת אל תוך המחנה פנימה, ודרישותיה מן האדם הן עשיית הצדקה והמשפט וההליכה בדרכי ה'.

כפי שאנו עתידים לראות, עניין זה עצמו - ביתר הדגשה, עומד ביסודם של דברי משה אל ישראל בפרשתנו, והוא עיקרן של שתי המצוות בהן הוא מסיים את ציוויו אל ישראל: פרשת ביכורים ופרשת וידוי מעשרות.



נתבונן אפוא בפסוקי התורה:

והיה כי תבוא אל הארץ... ולקחת מראשית כל פרי האדמה... והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיה לשכן שמו שם. ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, ואמרת אליו: הגדתי היום לה' אלהיה כי באתי אל הארץ... ולקח הכהן הטנא מידה, והניחו לפני מזבח ה' אלהיה. ועניית ואמרת לפני ה' אלהיה: ארמי אבד אבי... והנחתו לפני ה' אלהיה, והשתחית לפני ה' אלהיה. ושמת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיה ולביתך (דברים כו, א-יא)

אנו רואים כי מביא הביכורים מצווה לבוא אל הכהן. אולם הביכורים אינם קרבן כלל!

הלא נאמר "כִּי כָל שְׂאֵר וְכָל דָּבָשׁ לֹא תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אֲשֶׁה לָהּ" (ויקרא ב, יא), ואכן, הביכורים אינם מיועדים להקרבה על המזבח, אלא להנחה לפניו בלבד, הנחה המכונה בלשון חכמים "תנופה". מהו פישרה של הנחה זו, ולשם מה נדרש כאן הכהן - אם אינו משמש בתפקיד הכהונה של הקרבת הקרבן?!

בהתייחסות התורה אל הכהן ישנה כאן לשון יוצאת דופן, שלא מצינו כמותה במקום אחר: "הִכֵּהוּ אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הָהֵם". לשון שגורה היא בתורה ביחס אל השופטים, לגביהם ישנה משמעות בהדגשת הסמכות המשפטית העוברת מדור לדור ואינה מאבדת מתוקפה למרות שינוי העיתים והדורות. לא כן הוא הדבר ביחס אל הכהונה העוברת בירושה מאב לבנו; תפקידה הוא להוות שליחים ומתווכים בין ה' וישראל בעבודת המקדש. שם לכאורה אין משמעות לביטוי "הכהן אשר יהיה בימים ההם". ויש להבין אם כן את כוונת התורה בביטוי זה.

נראה אפוא, כי אכן מצוות הביכורים אינה דומה להבאת קרבן כלל, ואף הכהן אינו משמש כאן בתפקידו העיקרי של הקרבת הקרבנות. מצוות הביכורים כוללת בעיקר מפגש מחודש עם ה', מפגש המתרחש אחת לשנה, כאשר האדם חש את ברכת היבול. ברכת הטבע, שבאה אליו מיד ה'. תפקידו של הכהן כאן אינו לתווך בין ישראל לבין הקב"ה כפי שהדבר נעשה בכל הקרבנות, אלא הוא משמש כאן כמדריך, כמתווה דרך; בכך, משמש הכהן בתפקיד השופט והמנהיג הרוחני, תפקיד שנתייחד בספר דברים למשפחת הכהונה, וכפי שראינו בפרשיות הקודמות. בדבר זה יש משום התקדמות הן עבור האדם מישראל הזוכה למפגש ישיר עם ה', והן עבור הכהן המתעלה בכך לתפקיד רוחני מחודש.



המפגש עם הקב"ה מתרחש כאשר האדם פונה אליו ישירות: מביא הביכורים פונה אל הכהן בדברים - דבר שלא מצינו כמותו עד כאן - בדבריו, הוא מצהיר בפני הכהן כי אין הוא זקוק לו בעצם: "הַגִּדְתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹקֶיךָ". מביא הביכורים טוען כי ביכולתו לדבר בעצמו אל ה', מבלי להיזקק לתיווכו של הכהן. אין ספק כי הדבר טוען בחובו משמעות רבה. כאן פותח מביא הביכורים בדברים לפני ה': "וְעֲנִיתָ וְאַמַּרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ". זאת היא הפעם הראשונה בתורה בה ישנה מצוות דיבור בכלל, ודיבור לפני ה' בפרט! עד כאן מעולם לא נמצא האדם ראוי לדבר ממש אל ה'; "דִּבֶּר אֶתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל יִדְבֹּר עִמָּנוּ אֱלֹקִים פֶּן נָמוּת" (שמות כ, טז). האדם מסוגל להיראות במקדש, הוא יכול להקריב קרבנות לפני ה', אולם השיחה הפשוטה, הכנה והישירה, הפנייה בדברים אל ה' - דבר זה

חידושה של פרשת ביכורים הוא!

מביא הביכורים מתאר את עצמו בגוף ראשון, "כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ". הפנייה אל ה' נעשית באופן ישיר ובגילוי לב, תוך דיבור על החוויה האישית של קבלת הטובה מאת ה', ועל הסיבות שהניעו אותו לבוא אל בית המקדש ולהודות לפניו. הוא מבין היטב מדוע הוא בא הנה, והחוויה של חסד ה' ממלאת אותו.

יש לשים לב להבחנה חשובה הנמצאת כאן בלשון הכתוב: כאשר הכהן מניח את הטנא נאמר "וְלִקַּח הַכֹּהֵן הַטֵּנָא מִיָּדָךְ, וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹקֶיךָ". עבודת הכהן נעשית לפני מזבח ה', ולא לפני ה' ממש. התאור הגבוה יותר של עבודה לפני ה' שמורה רק למביא הביכורים בעצמו! "וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ, וְהִנַּחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ, וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ". כלומר, לאחר הנחת הטנא לפני המזבח וסיום הצד החיצוני יותר של קרבן הביכורים, בא החלק הפנימי והעמוק בו ניצב האדם ושופך את שיחו לפני הקב"ה. דיבורו של האדם עם בוראו מהווה את הנקודה המרכזית של מצוות הביכורים, בכך מכירה התורה ביכלתו של האדם לעמוד לפני בוראו ולדבר אליו, כפשוטו. דיבור זה זוכה לתואר "לפני ה'" מפני שהוא מבטא את המשמעות העמוקה של עבודת ה' האישית והפנימית.

מביא הביכורים חוזר שוב על הפעולה אותה ביצע הכהן, והוא מניח את הטנא "וְהִנַּחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ". אולם הפעם פעולה זאת נעשית מתוך מקום פנימי יותר; האדם מקריב את קרבנו לפני ה' בעצמו, ללא עזרת הכהן. באופן דומה, גם מצוות השתחויה שישנה בביכורים היא מצווה יוצאת דופן שלא מצאנו כמותה בכל התורה; היא מבטאת את עמידתו של האדם לפני ה'. "וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ".



המצווה הבאה בפרשתנו, המסיימת את החוקים והמשפטים שבנאומו של משה, היא פרשת וידוי מעשרות:

כִּי תִכְלֶה לַעֲשֹׂר אֶת כָּל מַעֲשֶׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שָׁנַת הַמַּעֲשֵׂר... וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ: בְּעֶרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבֵּית, וְגַם נָתַתִּיו לְלוֹי, וְלִגֵּר, לִיתוֹם וְלֹאֲלֻמָּנָה, כְּכֹל מִצְוַתְךָ אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי. לֹא עָבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ, וְלֹא שָׁכַחְתִּי! לֹא אָכַלְתִּי בְּאֵנִי מִמֶּנּוּ, וְלֹא בְּעֶרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטֵמֵא, וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לְמֵת. שָׁמַעְתִּי בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵי, עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי! הִשְׁקִיפָה מִמַּעַן קֹדֶשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וַיִּבָּרֶךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ (דברים כו, יב-טו)

המאפיין העיקרי של מצווה זו הוא כמובן, שוב, הדיבור לפני ה'. "וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ". מצוות ווידוי מעשרות משלימה למצוות הביכורים; שתיהן מלמדות עניין יסודי אחד. האדם ניצב בעצמו לפני ה' בלא שום מחיצה, וביכלתו לפנות אליו בדברים ולתאר לפניו את אשר בליבו.

אולם בפרשה זו החידוש מתעצם עוד יותר, וזאת משתי בחינות שונות: ראשית, בשונה ממצוות הביכורים שם על האדם לבוא "אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם", הרי שכאן לא הוזכר כי יש לבוא אל בית המקדש, ובפשט המקרא נראה כי מצוות הווידוי נוהגת בכל מקום שהוא. הטעם לכך הוא ברור: ביתו של האדם עצמו נחשב לעניין זה כבית המקדש! ישנה כאן התייחסות לדיני טומאה וטהרה בתוך ביתו של האדם בדומה לנהוג בבית המקדש, זאת מלבד ה"קודש" המוזכר כאן, מונח המתאר בדרך כלל את בשר הקדשים של הקרבנות. המפגש הישיר עם ה' בתוך המרחב היומיומי של חיי האדם הופך את בית החולין לבית של קודש.

בכך יתיישבו דברי הרמב"ם בהלכות מעשר שני (פי"א, ה"ד), שפסק כי מצוות ווידוי מעשרות נוהגת גם שלא בפני הבית: "ובין בפני הבית ובין שלא בפני הבית חייב לבער ולהתודות". הראב"ד, בהשגותיו על הרמב"ם שם, הקשה על דבריו מן האמור בפרשתנו כי הווידוי נאמר לפני ה', כלומר - בבית המקדש: "זה שיבוש! שהוידוי אינו אלא לפני ה' ואין לפני ה' אלא בבית!" אולם לאור האמור, מקבלים דברי הרמב"ם מקור דווקא בפשט הכתוב. שכן האמור כאן "לִפְנֵי ה'" אינו מוסב על בית המקדש, כי אם על ביתו של האדם בכל מקום שהוא, ההופך כאן למקום של מפגש וקשר עם ה', למקום של השראת השכינה. ומשכך, אין כינוי ראוי לו יותר מאשר "לפני ה'".

בחינה נוספת ישנה בפרשת ווידוי מעשרות, המעצימה עוד את המסר שבפרשת הביכורים; במצוות הביכורים כלל הדיבור לפני ה' דברי שבח והודאה בלבד, על כל הניסים שעשה לישראל בכל הדורות ועל הארץ הטובה אשר נתן להם. אולם בפרשת ווידוי מעשרות נוסף מימד חדש לדיבור אל ה', חידוש גדול אשר לא נמצא בפרשת הביכורים: האדם מבקש כאן מה' שישפיע עליו מברכתו! "הַשְׂקִיפָה מִמַּעַן קְדֹשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל!" אין ספק, כי הבקשה והתפילה לעזרה יש בהם קירבה גדולה הרבה יותר מדברי שבח והלל. היכולת לבקש מה' ולשפוך את הלב לפניו בדברים, מהווה שיא של קירבה, שיא של קשר פנימי ועמוק, קשר של ברית. קשר בו האדם פונה בדברים אל ה', ואינו מסתפק בתפקיד פסיבי בלבד. נשים לב, כי בנקודה זו ישנה הקבלה בין סיום דברי משה כאן לבין פתיחת דבריו בפרשת ואתחנן, שם נזכר לראשונה, ברמיזה, כי ישנה אפשרות לכל אחד ואחד מישראל לקרוא אל ה' ולהיענות:

"כִּי מִי גוֹי גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹקִים קְרֹבִים אֵלָיו כֹּה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֵלָיו" (דברים ד, ז).
פרשת ווידוי מעשרות ממשיכה אפוא את הקו שהותווה במצוות הביכורים, ומעצימה אותו. הדיבור אל ה' אינו זקוק למתווכים, הדיבור לפני ה' אף אינו זקוק איזה מקום מיוחד, ובמסגרת הדיבור עם ה' יכול האדם לתנות את כל אשר על ליבו, ואף לבקש על צרכיו האישיים היומיומיים, באשר הם! החידוש הגדול של חנה אם שמואל בתחילת ספר שמואל מופיע כאן בפרשה! הקב"ה נמצא עם כל אדם באשר הוא שם, וכל אדם הוא כהן לעצמו ויכול לדבר לפני השכינה.

ישנה נקודה נוספת הראויה לציון בהקשר זה. מצוות ווידוי מעשרות נוהגת בשנה השלישית: "כִּי תִכְלֶה לַעֲשֹׂר אֶת כָּל מַעֲשֶׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שָׁנַת הַמַּעֲשֵׂר". בפשוטם של דברים יש לתמוה, וכי השנה השלישית בלבד שנת המעשר היא?! והלא המעשר ניתן בכל שנה ושנה! השנה השלישית היא שנת מעשר עני, בעוד השנה הראשונה והשניה הינן שנות מעשר שני. מדוע הוכרזה כאן השנה השלישית דווקא כ"שנת המעשר"?

אין ספק, כי כוונת התורה כאן היא להדגיש את חשיבותו ומרכזיותו של מעשר עני. השנה הנוהגת במעשר עני היא שנת המעשר, והיא המועד הקבוע לביעור המעשרות. אף שמחזור שנות המעשר מתחיל בכל פעם בשנות מעשר שני, הרי שנקודת השיא נמצאת דווקא במעשר עני, המעשר המחובר בין האדם לחברה שסביבו, ומשתף עמו בשמחתו את העניים והנדכאים שבעירו. החסד, הצדקה והמשפט, הם מהווים יישום בפועל לנוכחותו של ה' בקרב האדם. מעשר עני הוא הסיבה בגינה נמצא ה' בינותינו, ומאזין לדברינו. באמצעות הצדקה והמשפט אנו משכינים את שכינתו בתוכנו וחיינו הופכים לחיים "לפני ה'", ואף בקשותינו נשמעות לפניו. הקשר העמוק הזה אותו מסוגל האדם לקיים עם בוראו היא המטרה אליה מכוון משה רבינו בנאומו הגדול, ולכך חותר ספר דברים כולו.

כל האמור במאמר זה על אודות התפילה, הדיבור והקשר הישירים בין האדם לבין קונו, מעלים בדעתנו את ההבדל על אודותיו עמדנו בספר בראשית - בין הדמויות של נח ואברהם. בעוד נח שותק תמיד וכל יחסיו עם הקב"ה מתבטאים בקיום הציווי בלבד, הרי שעל אברהם נאמר כי הוא "קורא בשם ה'"; הוא שופך שיחו לפני קונו וזוכה לכריתת ברית עולם עמו. אין ספק כי הנקודה הזו היא המייחדת את אברהם אבינו, ואת העניין הזה באה התורה ללמדנו כאן בפרשתנו; לכך חותרת התורה, שנעשה כולנו מתלמידיו של אברהם אבינו, קוראים בשם ה'.

פרשת כי תבוא

אֵת ה' הָאֲמַרְתָּ הַיּוֹם, וְה' הָאֲמִירָה הַיּוֹם

בפרשתנו, חותם משה את נאום המצוות במצוות הביכורים ווידוי המעשר. מיד אחר מצוות אלו, אומר משה לישראל:

הַיּוֹם הַזֶּה ה' אֱלֹהֶיךָ מִצְוָה לַעֲשׂוֹת אֵת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֵת הַמִּשְׁפָּטִים, וְשִׁמְרָתָם וְעֲשִׂיתָ אוֹתָם בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ. אֵת ה' הָאֲמַרְתָּ הַיּוֹם, לֵהָיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְלַכֵּת בְּדַרְכָּיו וּלְשַׁמֹּר חֻקָּיו וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וּלְשַׁמֵּעַ בְּקוֹלוֹ. וְה' הָאֲמִירָה הַיּוֹם לֵהָיוֹת לוֹ לְעַם סֻגְלָה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר לְךָ וּלְשַׁמֹּר כָּל מִצְוֹתָיו. וּלְתַתֵּה עָלֶיךָ עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לְתַהֲלָה וּלְשֵׁם וּלְתַפָּאֲרָה וּלְהִיתָה עִם קָדֹשׁ לַה' אֱלֹהֶיךָ כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר.

(דברים כו, טז-טז)

הפסוקים האלה, מלבד היותם חותמים את מערכת המצוות שבספר דברים, עוד הם מהווים נקודת חתימה לכלל המצוות בתורה כולה, ממעמד הר סיני בפרשת יתרו ועד פרשתנו. במאמר זה, ברצוננו לעמוד על שתי המסגרות האלה - סביב נאום המצוות של ספר דברים, וסביב כלל המצוות בתורה כולה.

הפסוק הזה "היום הזה ה' אֱלֹהֶיךָ מִצְוָה לַעֲשׂוֹת אֵת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֵת הַמִּשְׁפָּטִים, וְשִׁמְרָתָם וְעֲשִׂיתָ אוֹתָם בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ" החותם את נאום המצוות, מתכתב עם הפסוקים שבפתיחת נאום המצוות, בתחילת פרשת ראה:

רְאֵה אֲנִי נֹתֵן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה. אֵת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמָעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהַקְלָלָה אִם לֹא תִשְׁמָעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְסָרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יִדְעֶתֶם...

פס' כו-כח
תחילת
הפתיחה

... וְשִׁמְרָתֶם לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל הַחֻקִּים וְאֵת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם.

פס' לב
סיום
הפתיחה

אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמָרוּן לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר נֹתֵן ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה. אַבְדִּי תִּאבְדּוּן אֵת כָּל הַמִּקְמוֹת...

פס' לג-לד
נאום המצוות

היום הזה ה' אליה מצוה לעשות את החקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך

חתימת
הנאום
בפרשת כי
תבוא

ניתן לראות, כי בפתיחת נאום המצוות, בכל פסוק מופיעה המילה "היום". וכמו כן, גם הפסוק החותם את נאום המצוות פותח באותו הקשר "היום הזה" וגו'. גם הפסוק האחרון בפתיחת הנאום (פס' לב) "ושמרתם לעשות את כל החקים ואת המשפטים אשר אנכי נתן לפניכם היום", מקביל ממש אל הפסוק שבחתימת הנאום [בפרשתנו] "היום הזה ה' אליה מצוה לעשות את החקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם וגו'". במאמרנו לפרשיות דברים-ואתחנן הראינו בהרחבה, כי לאורך ספר דברים בכל מקום בו עוסקת התורה בעניין לימוד התורה, אנו מוצאים את שני השלבים בצורת לימוד התורה; השלב הראשון - לשמוע בקול המצווה, והשלב השני - להבין, להתחבר וליישב את הדברים על הלב. באותו האופן, גם בפסוקים אלה סביב נאום המצוות, מוצאים אנו את שני השלבים האלה.

הפסוק שבפרשתנו החותם את נאום המצוות, פותח ב"היום הזה ה' אליה מצוה לעשות את החקים האלה ואת המשפטים" בלשון ציווי, וחותר ב"ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך" לשון חיבור ועשייה מן הלב. הפסוק הזה, מעלה בזיכרון את דברי הגמרא בפסחים דף נו,א העוסקת במנהגם של אנשי יריחו שהיו כורכין את שמע: "רבא אמר מפסיקין היו [בין 'שמע' ל'ואהבת], אלא שהיו אומרים 'היום-על-לבבך', דמשמע היום על לבבך ולא מחר על לבבך". חז"ל לעומת זאת אומרים, כי אכן יש לתת הפסקה בין "אשר אנכי מצוך היום" ל"על לבבך"². וכמו כן, גם הפסוק שבפרשתנו, מחולק לשניים; החלק הראשון מביא את השלב הראשון בלימוד התורה: "היום הזה ה' אליה מצוה לעשות", ואילו החלק השני מביא את השלב השני "ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך".

קצת נוכל להשוות ולראות, כי גם בתחילת הנאום נוכל למצוא את שני השלבים האלה. על פי מה שהתבאר, כי הפסוק שבפרשתנו מתחלק לשני חלקים, הרי מעתה ישנה הקבלה ברורה בין הפסוקים שבפתיחת נאום המצוות בפרשת ראה, לבין הפסוק שבפרשתנו. בפסוקים הראשונים שבתחילת פרשת ראה (כז-כח), מלבד תיבת "היום" המוזכרת בכל פסוק, עוד מדגישה התורה מאוד את עניין ה'ציווי': "את הברכה אשר

1 יש לעמוד על המילה "היום" הדומיננטית מאוד לאורך ספר דברים כולו. וראה במבוא לחומש דברים.

2 ראה מאמרנו לפרשת ואתחנן והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך.

להתהלך - חומש דברים

תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹקֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֹתְכֶם הַיּוֹם. וְהִקְלַלְהָ אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹקֵיכֶם וְסִרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֹתְכֶם הַיּוֹם". אחר פסוקים אלו ישנה הפסקה מסויימת, בה מצווה התורה לשים את הברכה על הר גריזים ואת הקללה על הר עיבל, ואז נאמר (פס' לב): "וְשִׁמְרֶתֶם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לִפְנֵיכֶם הַיּוֹם".

הקטע הראשון שבפרשת ראה, מקביל אל החלק הראשון של הפסוק בפרשתנו, עם הדגשה על המילים "אֲנִי מִצְוֶה אֹתְכֶם הַיּוֹם". ואילו הפסוק החותם את פתיחת הנאום שבפרשת ראה, מקביל אל החלק השני של הפסוק בפרשת כי תבוא, כאשר משתמשת התורה באותו לשון של 'שמירה' ו'עשייה'.

פרשת ראה	פרשת כי תבוא
אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' הַיּוֹם הַזֶּה ה' אֱלֹקֵיךָ מִצְוֶה לַעֲשׂוֹת אֶת אֱלֹקֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֹתְכֶם הַיּוֹם. הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים וְהִקְלַלְהָ וְגו'	הַיּוֹם הַזֶּה ה' אֱלֹקֵיךָ מִצְוֶה לַעֲשׂוֹת אֶת אֱלֹקֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֹתְכֶם הַיּוֹם. הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים וְהִקְלַלְהָ וְגו'
וְשִׁמְרֶתֶם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים	וְשִׁמְרֶתֶם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים
נִפְשָׁךְ.	נִפְשָׁךְ.

עם זאת ניתן לראות, כי בפתיחת הנאום עיקר הדגש הוא דווקא על השלב הראשון, ואילו השלב השני אינו מוזכר רק ברמז על ידי ההקבלה לסוף הנאום. רק בסוף הנאום אומר משה במפורש את הפסוק "וְשִׁמְרֶתֶם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים". החידוש של ספר דברים הוא, להעלות את האדם מן השלב הראשון של עשייה מתוך חובת הציות לקול המצווה, אל השלב השני של החיבור לדבר ה' ועשייתו בלב שלם ובנפש חפצה.³



הפרשה ממשיכה בפסוקים הבאים:

אֶת ה' הָאֱמֶרֶת הַיּוֹם, לִהְיוֹת לָהּ לְאֵלֵהֶם וּלְלַכֵּת בְּדֶרֶכָיו וּלְשָׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וּלְשָׁמֹעַ בְּקוֹלוֹ. וְה' הָאֱמִירָה הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סִגְלָה כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר

3 וראה מאמרנו לפרשת בחוקותי בערך נפשות לה'.

לך ולשמור כל מצותיו. ולתתך עליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת ולהיתך עם קדש לה' אלהיה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר.

בפסוקים אלו, מתוארת בצורה נפלאה ברית האהבה ההדדית שבין כנסת ישראל והקב"ה:

"את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים, וללכת בדרכיו ולשמור חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמע בקלו": בני ישראל בחרו בהקב"ה להיות להם לאלוקים וללכת בדרכו ולשמור מצוותיו.

"וה' האמירך היום להיות לו לעם סגלה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר לך, ולשמור כל מצותיו": הקב"ה גם בחר בישראל שהם יהיו עמו וחלקו, והם יישאו בתפקיד שמירת מצוותיו והבאת דברו לעולם.

אכן יש כאן נקודה נפלאה נוספת. כי בפסוקים אלה, קודם מספרת התורה על חלקם של ישראל בקיום הברית, ורק אח"כ על חלקו של הקב"ה; ישראל הם אלו שמתקרבים ועושים את הצעד הראשון ובוחרים בהקב"ה, והקב"ה אף הוא נענה ומשיב ובוחר בישראל. מעת יציאת מצרים ולאורך ספר שמות, נראים הדברים כי הקב"ה הוא זה שבחר בישראל וקרבם אליו, והוא מצפה מבני ישראל שאף הם יקבלו עליהם את מצוותיו וילכו בדרכיו. אולם כאן בספר דברים, מתארת התורה את התנועה הראשונה מצד עם ישראל, הקב"ה בוחר בישראל מפני שעם ישראל בוחרים בהקב"ה ובדרכיו.

בדומה לזה יש להראות בהרחבה, כי גם מה שבחר ה' באברהם אבינו, את הצעד הראשון עשה אברהם שהכיר את ה' והלך בדרכיו. והגם אמנם שבמקרא נראה כי ה' אומר לאברהם "לך לך מארצך" ללא כל הקדמה, עם זאת יש עמנו להראות כי התנועה הראשונה באה מאת אברהם [וכפי שתארו חז"ל]. אלו הם שתי הפנים שאנו מוצאים בפרשת חיי שרה, שאברהם אומר לאליעזר "ה' אשר לקחני מבית אבי ומארץ מולדתי", ואליעזר מתרגם את זה ל"ה' אשר התהלכתי לפניו".⁴

עם ההבנה הזאת, הרי שהפסוקים האלה חותמים את הנאמר בפרשת יתרו:

וּמָשָׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו ה' מִן הָהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתֹגֵיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל. אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְּפֵי נְשָׁרִים וְאָבֹא אֶתְכֶם אֵלַי. וְעַתָּה אִם שָׁמוּעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי וְשִׁמַּרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי סֻגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָל הָאָרֶץ. וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מְמֻלָּכֶת כְּהִנָּם וְגוֹי קְדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (שמות יט, ג-ו)

4 ראה מאמרנו לפרשת חיי שרה כי חסדך לנגד עיני והתהלכתי באמתך.

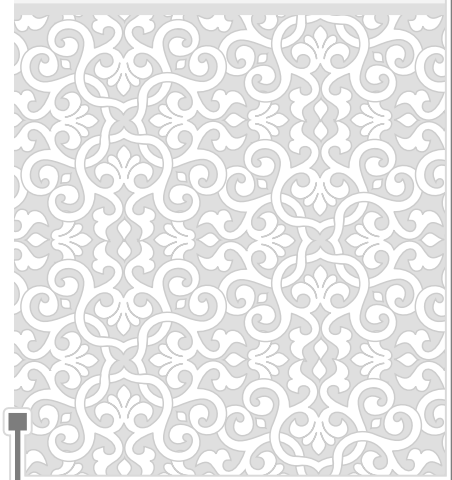
להתהלך - חומש דברים

ניתן לראות בבירור את ההקבלה שבין שתי הפרשיות:

פרשת יתרו	פרשת כי תבוא
אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את ברייתי	וללכת בדרכיו ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמע בקלו
והייתם לי סגלה מכל העמים	להיות לו לעם סגלה כאשר דבר לך
ואתם תהיו לי ממלכת כהנים	לתהלה ולשם ולתפארת [בבגדי כהונה - לכבוד ולתפארת]
וגוי קדוש	ולהיות עם קדש לה' אלקיך כאשר דבר

אולם ההבדל הגדול בין שתי הפרשיות הוא כפי שהקדמנו; כי בפרשת יתרו, הקב"ה הוא זה שקירב את ישראל אליו "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אלי", ואילו בפרשתנו, ישראל הם אלו שבחרו בהקב"ה "את ה' האמרת היום", ורק אח"כ "וה' האמירך היום".

פרשת נצבים



פי קרוב אליה הדבר מאד

בפרשתנו אנו קוראים את הפרשייה הבאה:

כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם לֹא נִפְלְאת הוּא מִמֶּנִּי וְלֹא רְחֹקָה הוּא. לֹא בְּשָׂמִים הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ הַשְּׁמִימָה וְיִקְחָהּ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֶתָּה וְנַעֲשֶׂנָּה. וְלֹא מֵעֶבֶר לָיִם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲבֹר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקְחָהּ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֶתָּה וְנַעֲשֶׂנָּה. כִּי קָרֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיָּה וּבִלְבָבָהּ לַעֲשׂוֹתוֹ. (דברים ל, יא-יד)

המפרשים נחלקו מהי "המצוה הזאת", האם הכוונה לכלל התורה, או שמא כוונת הכתוב למצות התשובה שנזכרה לעיל. אכן גם הרמב"ן שהכריע שפרשה זו מדברת על התשובה, מודה הוא שלפי הפשט פרשה זו מדברת על כלל התורה, וזו היא נקודת חתימה נוספת לתורה כולה.

המסר והרעיון שבפרשה זו נמצאים בפסוק הראשון והאחרון: "כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם לֹא נִפְלְאת הוּא מִמֶּנִּי וְלֹא רְחֹקָה הוּא... כִּי קָרֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיָּה וּבִלְבָבָהּ לַעֲשׂוֹתוֹ" - הפסוק הראשון שולל את הפליאה מן האדם והמרחק ממנו, והפסוק האחרון מלמד על הצד החיובי כמה דבר ה' כן קרוב ללבנו של האדם. שני הפסוקים האמצעיים הם בעצם פסוק אחד החוזר על עצמו, והם באים לפרש את הנאמר בפסוק הראשון ולהדגיש¹ את השלילה בפליאה ובמרחק:

כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם לֹא נִפְלְאת הוּא מִמֶּנִּי וְלֹא רְחֹקָה הוּא. לֹא בְּשָׂמִים הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ הַשְּׁמִימָה וְיִקְחָהּ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֶתָּה וְנַעֲשֶׂנָּה. וְלֹא מֵעֶבֶר לָיִם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲבֹר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקְחָהּ לָנוּ וְיִשְׁמְעֵנוּ אֶתָּה וְנַעֲשֶׂנָּה. כִּי קָרֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיָּה וּבִלְבָבָהּ לַעֲשׂוֹתוֹ.³

1 כיסוי, רש"י.

2 בכל מקום שיש כפל, הרי זה בא להדגיש ולהשריש את המסר.

3 פרשה זו כתובה בצורה מיוחדת מעין שירה.

להתהלך - חומש דברים

כאן שוב אנו רואים את מה שהדגשנו והראינו לאורך המאמרים על ספר דברים, את שני השלבים בלימוד התורה. הפסוק הראשון פותח את הפרשה ב"כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֶנְכִּי מִצְוֶה הַיּוֹם", הוא השלב הראשון בו האדם מציית לציווי ה' המצווה. גם בשלב הזה, אין מצוות התורה דבר המנותק מן האדם ורחוק ממנו, לא בשמים ולא מעבר לים. הפסוק האחרון חותם את הפרשה ב"כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדְּבָר מְאֹד", הוא השלב השני, דבר ה' קרוב אל האדם **מאוד!** בפסוק זה, דבר ה' אינו מכונה בלשון 'המצווה' אלא 'הדבר', מפני שהאדם מבין ומתחבר אל הדברים שנאמרו לו, ואינו רק מציית להוראות המופקדות עליו מלמעלה.

נוכל להבין יותר מהי כוונת התורה באומרה "בפיך ובלבבך לעשותו", כשינעמיד את הפרשה הזאת שבסוף ספר דברים, במקביל לשני הפסוקים האמצעיים בפרשת קריאת שמע שבתחילת ספר דברים:

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶנְכִּי מִצְוֶה הַיּוֹם - עַל לִבְכֶּךָ. וְשִׁנַּנְתָּם לְבִנְיָהּ וּדְבַרְתָּ בָּם...
(דברים ו, 1-2)

פרשת ואתחנן	פרשת נצבים
וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶנְכִּי מִצְוֶה הַיּוֹם	כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֶנְכִּי מִצְוֶה הַיּוֹם
עַל לִבְכֶּךָ. וְשִׁנַּנְתָּם לְבִנְיָהּ וּדְבַרְתָּ בָּם	בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ

שם מדריכה התורה; כיצד להשיג שיהיו "הדברים האלה על לבבך"? על ידי "ושננתם לבניך ודברת בם וגו'". גם בפרשתנו חוזרת התורה בקצרה על אותה הדרכה באומרה "בפיך ובלבבך לעשותו".



שני המקומות אותם שוללת התורה לבקש בהם את דבר ה', הם השמים ומעבר לים "לא בשמים היא... ולא מעבר לים היא..." המשותף בין השנים הוא, ששני אלו אינם מקום ישובו של האדם. התורה באה ואומרת, כי אכן אין התורה יוצאת ממקום מנותק נשגב ומרוחק, כי אם מתוך החיבור לחיי האדם. בפסוקים אלו עולה ההשוואה שאמרו חז"ל (מנחות מגב): "תניא היה ר' מאיר אומר מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני

שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד". הים והרקיע מסמלים את המקום הנבדל והנשגב, מקום המסמל את מרחב נוכחות האלוקים הבלעדית.⁴ כפי שאנו מבארים תמיד, בפרק א' של בראשית מרחיבה התורה בתיאור הבריאה מן המבט האלוקי. בפרק ב' לעומת זאת, מתוארת יצירת הבריאה מנקודת המבט האנושית. ה'שמים' וה'מים' תופסים מקום מרכזי דווקא בפרק א'. המרחב האלוקי הוא אינסופי ללא סדר וגבול, וכאשר מתוארת הבריאה מנקודת המבט האלוקית, הרי שבתחילת הבריאה אין העולם מכיל אלא את נוכחות ה' "וְהָאֶרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וְנִבְהוּ וְחָשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם" (בראשית א, ב). בפרק ב' נכנסים המים לגבולותיהם, ושם כאשר מספרת התורה את סיפור המים השייך ליישוב העולם, משתמשת התורה בלשון "נהר": "וְנָהָר יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הָאֵד" (שם ב, י).⁵

בפרשתנו באה התורה ואומרת: "כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֶנֶכִּי מִצְוֶה הַיּוֹם לֹא נִפְלְאת הוּא מִמֶּךָ וְלֹא רָחֳקָה הוּא. לֹא בְשָׁמַיִם הוּא... וְלֹא מֵעֵבֶר לַיָּם הוּא..." התורה איננה דבר המנותק מחייו של אדם באופן שאינו יכול להבין אותה ולהתחבר לערכיה, אדרבה "כִּי קְרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מֵאֵד", התורה נמצאת בקרבתנו ומחוברת לחיי יישוב העולם. מיד לאחר מכן מוסיפה התורה "רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע... וּבְחִרְתָּ בְּחַיִּים לְמַעַן תַּחְיֶה אֶתָּה וְזִרְעֶךָ" (דברים ל, טו-יט), לא רק שהתורה מחוברת ומאפשרת את קיום החיים, אדרבה, היא זאת שמעניקה לעולם את החיים ואת הטוב.⁶

הפסוקים האלה עוד מהווים מסגרת למה שלמדנו בתחילת פרשת ואתחנן "כִּי מִי גוֹי גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹקִים קְרִיבִים אֵלָיו פֶּה אֱלֹקִינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֵלָיו" (שם ד, ז), שם למדנו על הקב"ה הקרוב לעם ישראל, וכאן אנו לומדים כי גם מצוותיו קרובות ללב האדם. שם נאמר עוד הפסוק "וְאֵתָם הַדְּבָקִים בָּהֶם אֱלֹקֵיכֶם חַיִּים כָּלֶכֶם הַיּוֹם" (שם, ד), במקביל אל הפסוקים הסמוכים אותם קראנו "רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב", המסיימים בפסוק "לֹא־הֵבִי אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ לְשִׁמְעַע בְּקִלּוֹ וּלְדַבְּקָה בּוֹ כִּי הוּא חַיִּיךָ וְאֶרֶץ יִמֶיךָ וגו'".

במאמרנו לפרשת חיי שרה **ישיבת שם ועבר**, בארנו את ההבדל שבין ישיבת שם ועבר

4 ואכן מצות ציצית עניינה להזכיר לאדם את נוכחות האלוקים הבלעדית, במהלך של פרק א' של בראשית, בו תפקיד האדם הוא להתבטל לפני הבורא ולקבל עולו. בגד הציצית הינו 'בגד של קבלת עול', וכפי שבארנו במאמרנו לפרשת שלח והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'.

5 ראה מאמרנו לפרשת בראשית השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם.

6 יש כאן רמז לעץ החיים ועץ הדעת המוזכרים בפרק ב' של בראשית.

המוטמנת בתורה כמה פעמים לאורך ספר בראשית, לבין בית מדרשו של אברהם אבינו, כי הם חלוקים במהותם בנקודה הזאת. בישיבת שם ועבר למדו יחידי סגולה הפרושים מחיי העולם את התורה האלוקית "תורת השמים". תורה זו לא הייתה יכולה ליצור קשר עם העולם שסביבם, ולחולל תהליך של קידום העולם ותיקונו. אברהם אבינו לעומתם, פתח בית מדרש מתוך החיבור שלו אל העולם כולו. תורתו של אברהם אבינו היא תורה הקרובה אל האדם ומחוברת לחיי העולם, בתורה זו יש כוח להשפיע, לשנות ולקדם את העולם למקום טוב ומתוקן.

בפסוקים שבפרשתנו יש רמז ודרש אל העניין הזה.⁷ כשאומרת התורה: "לא בְּשָׁמַיִם הוא... וְלֹא מִעֵבֶר לַיָּם הוּא", הרי יש כאן רמז כי התורה שהקב"ה נותן לישראל איננה תורת 'שם ועבר', אלא תורת בית מדרשו של אברהם אבינו הקרובה מאוד ללבנו של האדם.



אם נעמיד את ספר שמות ואת ספר דברים זה לעומת זה, הרי שספר שמות מביא עמו את השלב הראשון בקשר עם הקב"ה, בו תפקיד האדם הוא להתבטל לפני ה' הנורא והנשגב, ואילו ספר דברים מביא עמו את השלב השני, בו אנו לומדים על קשר אהבה של ברית ושותפות.

גם תיאורי מעמד הר סיני המופיעים בשני הספרים, בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן, חלוקים בנקודה הזאת.⁸ בפרשת יתרו מתוארת נתינת התורה ממקום רחוק, מן השמים. בני ישראל אינם יכולים אלא "לראות" מרחוק את המעמד האדיר והנורא, אך אינם יכולים לשמוע ולהבין. בפרשת ואתחנן לעומת זאת, מתוארת נתינת התורה בצורה של קירבה פנים בפנים. בני ישראל אכן יכולים לשמוע את הדברים, אך עם כל זאת הם עדיין לא במדרגת הקירבה הכי גדולה, ומבקשים ממה שהיה יקר ויעביר אליהם את דבר ה'.

הבה נתבונן בשתי הפרשיות:

7 מפיי גיסי הרב הגאון יוסף גוטפרב

8 ראה מאמרנו לפרשת יתרו ויעמוד העם מרחוק.

פרשת יתרו	פרשת ואתחנן
אתם ראיתם כי "מן השמים" דברתי עמכם	"פנים בפנים" דבר ה' עמכם בהר מתוך האש
וכל העם "ראים" את הקולות ואת הלפידים ואת קול השפך ואת ההר עשן וירא העם ויגעו ויעמדו מרחק	את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר... ותאמרו הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו ואת קלו "שמענו" מתוך האש היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי ⁹
ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות.	ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת אם יספים אנחנו לשמע את קול ה' אלהינו עוד ומתנו. כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמנו ויחי. קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלהינו ואת דבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלהינו אליך ושמענו ועשינו

תיאור מעמד הר סיני של פרשת יתרו הוא במהלך של "רחוקה" ו"בשמים". כל מה שבפרשתנו התורה שוללת, בפרשת יתרו נראה שאכן כך היה:

כך נאמר בתחילת תיאור מעמד הר סיני: "ומשה עלה אל האלהים ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר וגו'" (שמות יט, ג), וכן בסוף פרשת משפטים נאמר: "ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם" (שם כד, יב). הפסוקים האלו הם לכאורה ממש מה שנאמר "מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו" עוד נאמר שם: "ויעמד העם מרחק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים", בניגוד למה שנאמר "ולא רחקה הוא". וכמו כן, נאמר בפרשת יתרו "ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות", בניגוד למה שנאמר בפרשתנו "ויקחה לנו ונשמענו אתה ונעשנה".

9 כמו כן נוכל להבחין, כי בפרשת יתרו נקראים בני ישראל "העם", ואילו בפרשת ואתחנן "קהל", כמו במצות הקהל. וראה גם דברים ד, י.

להתהלך - חומש דברים

פרשת נצבים	מעמד הר סיני בספר שמות
לֹא נִפְלְאתָ הוּא מִמֶּךָ וְלֹא רָחֳקָה הוּא	וַיַּעֲמֵד הָעָם מֵרָחֹק
לֹא בְשָׁמַיִם הוּא	אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם
לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ הַשְּׁמַיְמָה וַיִּקְחָהּ לָנוּ	וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲלֶה אֵלַי הַהֶרָה וְהִיָּה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לְחֹת הָאָבֶן
וַיִּשְׁמַעְנוּ אֹתָהּ וַנַּעֲשֶׂנָּהּ	וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֵתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה

בפרשת ואתחנן כבר מתואר המעמד במהלך של "לא רחוקה" ו"לא בשמים". אולם עם זאת, עדיין לא היו ישראל במדרגת הקירבה הגדולה, ולכן הם אומרים למשה "קרב אתה ושמע... ואת תדבר אלינו... ושמענו ועשינו"¹⁰. כל ספר דברים בא לקרב את דבר ה' אל האדם וליישבם על לבו.

מה שנראה לבאר, כי בספר שמות, כל עוד אין אנו מכירים את השלב השני של הקירבה אל ה' ועל ברית השותפות והאהבה, באמת מצוות ה' ניתנו בצורה רחוקה ושמיימית. אכן בספר דברים, אחר שכבר למדנו אודות השלב השני, אזי גם השלב הראשון שוב אינו רחוק מן האדם. המהלך המחודש של קשר האהבה, מקרב גם את המהלך הראשון שלא יהיה נפלא מן האדם ומרוחק ממנו. כאן בספר דברים מחדשת התורה כי גם "המצוה הזאת אשר אנכי מצוה היום [שלב א']", לא נפלאה הוא ממך ולא רחוקה הוא. הגם שלאורך ספר שמות עברה ההרגשה כי התורה והמצוות נפלאים ומרוחקים מן האדם, בספר דברים כבר אין הדבר כן. עוד אנו לומדים בספר דברים, על המדרגה העליונה בקשר עם הקב"ה: "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיו ובלבבך לעשותו".

10 זה גם דומה ל"וַיִּשְׁמַעְנוּ אֹתָהּ וַנַּעֲשֶׂנָּה".

פרשת נצבים

בְּפִיָּהּ וּבִלְבָבָהּ לַעֲשׂוֹתוֹ

בגמרא מסכת עירובין דף נד, א אמרו חז"ל:

אמר רב אמי: מאי דכתיב "כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדיו על שפתיך" (משלי כב, יח)? אימתי דברי תורה נעימים? בזמן שתשמרם בבטנך. ואימתי תשמרם בבטנך? בזמן שיכונו יחדיו על שפתיך.

רבי זירא אמר מהכא: "שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב" (משלי טו, כג). אימתי שמחה לאיש? בזמן שמענה בפיו. לישנא אחרינא: אימתי שמחה לאיש במענה פיו? בזמן שדבר בעתו מה טוב.

ר' יצחק אמר מהכא: "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו" (דברים ל, יד). אימתי קרוב אליך? בזמן שבפיך ובלבבך לעשותו.

רבא אמר מהכא: "תאות לבו נתתה לו וארשת שפתיו בל מנעת סלה" (תהלים כא, ג). אימתי תאות לבו נתתה לו? בזמן שארשת שפתיו בל מנעת סלה.

יש כאן ארבע מימרות המדברות בשבח התורה, בנעימותה ובשמחתה, ושהדרך אליה היא דרך הדיבור והאמירה. ואולם נראה, שהמימרות האלה אינן 'אותו דבר' רק שכל אמורא דרש פסוק אחר, אלא יש כאן תנועה והתקדמות ממימרא אחת לשנייה. ויש לחלק את ארבע המימרות לשתיים כנגד שתיים; שתיים הראשונות כנגד השתיים האחרונות. ויש כאן שתי קומות, שכל אחת מורכבת משני חלקים.

במשנה מסכת אבות (פ"ב), מספר התנא אודות רבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו. שנים מן התלמידים התייחדו מן השאר, ונחלקו התנאים איזה מהם היה מכריע בכף המאזנים את שאר החכמים, רבי אליעזר בן הורקנוס או רבי אלעזר בן ערך. ושם אומרת המשנה:

הוא היה מונה שבחן: רבי אליעזר בן הורקנוס - **בור סוד שאינו מאבד טפה וכו', ורבי אלעזר בן ערך - כמעין המתגבר.**

שני הבדלים יסודיים יש בין בור הסוד אל המעיין המתגבר. האחד, בבור סוד המים נאספים ובאים מבחוץ, בעוד למעיין יש מים של עצמו. והשני, הבור אינו אלא מאגר

להתהלך - חומש דברים

ואוסף ואינו מוציא, ואילו המעיין שופע החוצה. שני אלו ההבדלים, הם שורש מה שהבחינו חז"ל בין 'סיני' ל'עוקר הרים' (ברכות סד,א), ובין 'למגרס' לבין 'למסבר' (שבת סג,א), ובין "אֲשֶׁר אֶנְכִי מְצֹנֵךְ הַיּוֹם" ל"עַל לְבָבְךָ" (פסחים נו,א).¹ ועתה נראה, ששני אלו ההבדלים, הם היוצרים את הסולם של ארבע המימרות בגמרא דרגה אחר דרגה.

א. אמר רב אמי: מאי דכתיב "כי נעים כי תשמרם בבטנך יכונו יחדיו על שפתיך" (משלי כב, יח)? אימתי דברי תורה נעימים? בזמן שתשמרם בבטנך. ואימתי תשמרם בבטנך? בזמן שיכונו יחדיו על שפתיך.

רב אמי מדבר על השפתיים המכניסות את התורה אל הבטן. הבטן היא כמו מאגר, והיא שומרת את כל 'דברי' התורה, את האותיות והמילים שהאדם מדבר. רב אמי לא מזכיר את הלב והחיבור האישי של האדם עם התורה, כי אם את הבטן האוגרת דברים מן החוץ. חיות האדם אינה בבטן, וכל תפקידה אינה אלא לאגור ולהכיל אף דברים שאינם עצם החיים. רב אמי גם מדבר על 'שפתיים', שהן כמו משפך השופכות בתנועה פנימה. מימרא זו, מזכירה את מעלת רבי אליעזר בן הורקנוס שהיה בור סוד שאינו מאבד טיפה. דברי התורה במהלך הזה הם 'נעימים', הם משרים על האדם תחושת נעימות. וזה שוב פעם, כמו משהו הבא מן החוץ שיש לו סגולה להשרות נעימות.

ב. רבי זירא אמר מהכא: "שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב" (משלי טו, כג). אימתי שמחה לאיש? בזמן שמענה בפיו. לישנא אחרינא: אימתי שמחה לאיש במענה פיו? בזמן שדבר בעתו מה טוב.

רבי זירא מדבר על אותו מהלך של תורה, רק בתוספת דרגה אחת. אחר שהאדם מתמלא בתורה, הוא יכול גם להתחיל להוציא החוצה. לעומת רב אמי שדיבר רק על השפתיים המכניסות פנימה, רבי זירא מדבר על 'מענה פיו', על תורה שהאדם מוציאה ודורשה דרך 'פיו'. ואולם, עדיין אין מדובר כאן על תורה של הלב. ישנם אנשים מלמדי תורה, היודעים לערוך וללקט מאמרים ודרושים נפלאים, ואף לנאום מאוד יפה, אך כל התוכן הוא משל אחרים ואין להם חיבור פנימי ומהלך אישי מהלב במה שהם מוסרים. זו עדיין תורה במהלך הראשון, אלא שיש בה את המעלה של התנועה חוצה. דברי התורה במהלך הזה גורמים 'שמחה לאיש', הם כבר משפיעים על האיש עצמו שיהיה שמח בתורתו ובמה שהוא דורש ומשפיע.

1 ראה מאמרנו לפרשת ואתחנן וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶנְכִי מְצֹנֵךְ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ.

ג. ר' יצחק אמר מהכא: "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו" (דברים ל, יד). אימתי קרוב אליך? בזמן שבפיך ובלבבך לעשותו.

רבי יצחק מדבר כבר על הלב, על החיבור הפנימי שיש לאדם עם התורה, התורה שהאדם מבין ומיישב על הלב. ואולם עדיין, הוא מדבר רק על השלב הראשון של החיבור אל הלב, בתנועת הכניסה פנימה, מן הפה אל הלב, ועדיין לא דיבר על הוצאת הדברים שעל לבו חוצה.

דברי התורה במהלך הזה הם עצם החיים. חיי האדם תלויים בלב, וכשהוא שם את דברי התורה על לבו הם מחיים אותו ומקרינים על כל דרכיו והליכותיו: "בְּפִיָּהּ וּבִלְבָבָהּ לַעֲשׂוֹתוֹ".

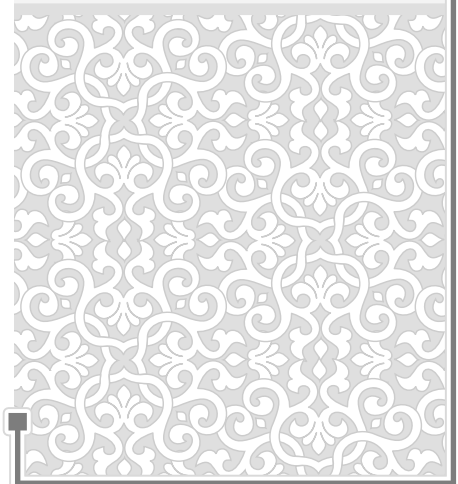
ד. רבא אמר מהכא: "תאות לבו נתתה לו וארשת שפתיו כל מנעת סלה" (תהלים כא, ג). אימתי תאות לבו נתתה לו? בזמן שארשת שפתיו כל מנעת סלה.

רבא מגיע אחרון ומדבר על הקומה העליונה של דברי התורה הנמצאים על הלב שיש להם השפעה כלפי חוץ בארשת השפתיים. זו היא הקומה העליונה של רבי אלעזר בן ערך המשול למעיין המתגבר, שיש לו גם מעיינות פנימיים של תורה, והם גם נמצאים בתנועה של השפעה חוצה להקרין אף לשאר החכמים ממעיינות החכמה. דברי התורה במהלך הזה משולים ל'תאות הלב', העונג שיש לאדם ממעיינותיו הפנימיים, ולא רק בתולדה מדברים חיצוניים.

תנועת כניסה			תנועת הוצאה	
בטן	רב אמי		רבי זירא	
	רב יצחק		רבא	
לב				



פרשת וילך



פרשת וילך

ה' אֱלֹקֵינוּ הוּא עֹבֵר לִפְנֵינוּ

בפרשתנו, אומר משה לבני ישראל את דברי הפרידה שלו מאתם:

וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אֲנֹכִי הַיּוֹם לֹא אוֹכֵל עוֹד לְצֹאֵת וּלְבֹאֹת וְהָאֵמֶר אֵלַי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה. ה' אֱלֹקֵינוּ הוּא עֹבֵר לִפְנֵינוּ הוּא יִשְׁמִיד אֶת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלִּפְנֵינוּ וַיְהוֹשֻׁעַ הוּא עֹבֵר לִפְנֵינוּ כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר ה'. וְעַשֵּׂה ה' לָהֶם כְּאִשֶּׁר עָשָׂה לְסִיחֹן וּלְעֹג מְלֹכֵי הָאֱמֹרִי וּלְאַרְצָם אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֹתָם. וּנְתַנֶּם ה' לִפְנֵיכֶם וְעַשִּׂיתֶם לָהֶם כְּכֹל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתְכֶם. חֲזִקוּ וְאִמְצוּ אֶל תֵּירָאוֹ וְאַל תַּעֲרֹצוּ מִפְּנֵיהֶם כִּי ה' אֱלֹקֵינוּ הוּא הַהֹלֵךְ עִמָּךְ לֹא יִרְפָּךְ וְלֹא יַעֲזֹבָךְ.

(דברים לא, א-ו)

משה פותח את דבריו ומסביר לבני ישראל "בן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אֲנֹכִי הַיּוֹם לֹא אוֹכֵל עוֹד לְצֹאֵת וּלְבֹאֹת, וְהָאֵמֶר אֵלַי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה". נראה מדבריו, כי מלבד סיבת החטא [שכלל אינו מוזכר במפורש בפרשתנו], מנוע משה מלהוביל את ישראל לתוך הארץ מפאת גילו המופלג. רש"י מיד שואל:

יכול שתשש כחו? תלמוד לומר לא כהתה עינו ולא נס לחה. אלא מהו "לא אוכל"? איני רשאי, שניטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע. ד"א "לצאת ולבוא" - בדברי תורה, מלמד שנסתתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה (גמ' סוטה יג, ב). "וה' אמר אלי" - זהו פירוש "לא אוכל עוד לצאת ולבוא" לפי שה' אמר אלי.

ולפי זה, צריך להבין את תחילת המשפט; מהו זה שאומר משה לישראל "בן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אֲנֹכִי הַיּוֹם"? מה זה קשור לזה שאין הוא מכניס את ישראל לארץ? וכותב רש"י: "בן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אֲנֹכִי הַיּוֹם - היום מלאו ימי ושנותי ביום זה נולדתי ביום זה אמות". וכל זה צריך ביאור. כי אם לא הייתה עליו הגזרה שלא להיכנס לארץ, הרי שהוא כן היה יכול להכניסם על אף גילו המופלג. ואף אם נאמר שהיום מלאו לו ימיו ושנותיו ואין הוא

להתהלך - חומש דברים

יכול לחיות הלאה, הרי אלמלא הגזירה לכאורה יכול הוא היה להכניסם טרם הגיעו לגיל זה? הרי שברור לכאורה, שהטעם היחידי שאין משה מכניס את ישראל לארץ הוא רק בשביל הגזירה, ומזה הטעם נגזר עליו גם הוא למות בערבות מואב. מה אם כן בא משה לומר במשפט הזה "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום"?



אחר הפתיחה הזאת, אומר משה לישראל כי אם אין הוא מכניס אותם אל הארץ, הרי שהקב"ה הוא זה שיעבור לפניו ויכניס אותם. ארבעה פסוקים מוקדשים אל המסר הזה, הבה נשים לב למבנה הפסוקים:

ה' אֱלֹקֶיךָ הוּא עֹבֵר לִפְנֶיךָ הוּא יִשְׁמִיד אֶת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלִּפְנֶיךָ וִירְשָׁתָם יְהוֹשֻׁעַ
הוּא עֹבֵר לִפְנֶיךָ כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר ה'.
וְעָשָׂה ה' לָהֶם כְּאִשֶּׁר עָשָׂה לְסִיחֹן וּלְעֹוג מְלֹכֵי הָאֲמֹרִי וּלְאַרְצָם אֲשֶׁר הִשְׁמִיד
אֹתָם.
וּנְתַנָּם ה' לִפְנֵיכֶם וְעָשִׂיתֶם לָהֶם כְּכָל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתְכֶם.
חֲזֹקוּ וְאִמְצוּ אֶל תִּירְאוֹ וְאַל תַּעֲרָצוּ מִפְּנֵיהֶם כִּי ה' אֱלֹקֶיךָ הוּא הַהֹלֵךְ עִמָּךְ לֹא
יִרְפָּה וְלֹא יִעָזָבָה.

שלשת הפסוקים הראשונים פותחים בזה שה' הוא יעבור לפנינו, הוא ילחם עבורנו ויפילם לפנינו, ואילו בפסוק הרביעי, מופיע המסר דווקא בסוף הפסוק, לחתום את הפרשייה בזה שה' הוא הנמצא אתנו בכל מקום.

עם ההבחנה הזאת, הרי שבפרשייה הזאת בא משה לומר לבני ישראל יסוד גדול ועצום: **אל תהיו תלתיים בבשר ודם!** הקב"ה הוא זה שנמצא אתכם והוא שומר עליכם. אני משה איני אלא "שליח" בעלמא, והשליח הוא דבר המתחלף. כי אמנם שביציאת מצרים וארבעים שנה במדבר הייתי אני המוציא והמביא, הרי כעת בא יהושע ונכנס תחת: "יהושע הוא עֹבֵר לִפְנֶיךָ כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר ה'". אם רואים שחלק מן התהליך נעשה על ידי משה וחלקו על ידי יהושע, סימן שהאדם אינו משמעותי כלל בסיפור, אלא הקב"ה הוא המנהיג, ובתחילה היה משה שלוחו ולבסוף יהושע שלוחו. נשים לב למבנה הפסוק הזה:

ה' אֱלֹקֶיךָ הוּא עֹבֵר לִפְנֶיךָ,
הוּא יִשְׁמִיד אֶת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלִּפְנֶיךָ וִירְשָׁתָם,
יְהוֹשֻׁעַ הוּא עֹבֵר לִפְנֶיךָ כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר ה'.

הפסוק פותח ב"ה' אלקיך הוא עִבְר לְפָנֶיךָ" וחותם ב"יהושע הוא עִבְר לְפָנֶיךָ". אולם כל הרעיון בפסוק הזה הוא, שגם יהושע העובר לפניך אין זה אלא "כְּאִשֶּׁר דָּבַר ה'" ובשליחותו¹. הפסוק פותח בשם "ה'" וחותם בשם "ה'", ושלוש פעמים מופיעה בו המילה "הוא". וכמו כן, גם הפסוק האחרון חותם באותה הלשון "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא הַהֵלֶךְ עִמָּךְ לֹא יִרְפָּךְ וְלֹא יַעֲזֹבֶךָ". החתימה הזאת גם מקבילה אל הפתיחה: "ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא עִבְר לְפָנֶיךָ ... כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא הַהֵלֶךְ עִמָּךְ".

שני הפסוקים האמצעיים, מקבילים לשני החלקים שבפסוק הראשון:

וַעֲשֵׂה ה' לָהֶם כְּאִשֶּׁר עָשָׂה לְסִיחֹן וּלְעֹוג מַלְכֵי הָאֲמֹרִי וּלְאַרְצָם אֲשֶׁר הִשְׁמִיד
אֹתָם. (פסוק ד)

וַיִּתְּנֵם ה' לְפָנֶיכֶם וַעֲשִׂיתֶם לָהֶם כְּכָל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתְכֶם. (פסוק ה)

פסוק ד מקביל אל החלק הראשון המספר על זה שהקב"ה הוא זה שעושה הכול ונלחם עבור ישראל "ה' אלקיך הוא עִבְר לְפָנֶיךָ הוּא יִשְׁמִיד אֶת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלְּפָנֶיךָ וִירְשָׁתָם", ואילו פסוק ה מקביל אל החלק השני, שאף מה שעושה האדם הרי זה בשליחות ובציווי "ה' יהושע הוא עִבְר לְפָנֶיךָ כְּאִשֶּׁר דָּבַר ה'".

מלחמות סיחון ועוג עומדות כסימן אל העניין הזה. המלחמות האלה, על אף שבפועל בני ישראל הם אלה שיצאו למלחמה, הניצחון בהם נחשב לניצחון אלוהי ולנס גלוי, ונמנות הן בכתובים יחד עם נס קריעת ים סוף. כך לדוגמא אמרה רחב הזונה לשני המרגלים בתחילת ספר יהושע "כִּי שָׁמַעְנוּ אֶת אֲשֶׁר הוֹבִישׁ ה' אֶת מִי יָם סוּף מִפְּנִיכֶם בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם וְאֲשֶׁר עָשִׂיתֶם לְשֵׁנֵי מַלְכֵי הָאֲמֹרִי אֲשֶׁר בָּעִבְר הִירְדוּ לְסִיחֹן וּלְעֹוג אֲשֶׁר הִחָרַמְתֶּם אוֹתָם" (יהושע ב, י). גם דוד המלך במזמור קל"ה וקל"ו בתהילים הקדיש להם מקום נכבד בפני עצמם "לְמַכָּה מְלָכִים גְּדֹלִים כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ. וַיַּהַרְג מְלָכִים אֲדִירִים כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ. לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי כִי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ. וּלְעֹוג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ" (תהילים קלו, יז-כ). המלחמות האלה הן בבחינת 'קריעת ים סוף' של טרם הכניסה לארץ.² כעת נבין היטב את מה ששאלנו בפתח המאמר, מהו זה שמשה פותח את דבריו ואומר לבני ישראל "בֶּן מֵאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם!" הפסוק הזה, מתקשר למה שדרשו חז"ל בגמרא (חולין קלט, ב) "משה מן התורה מניין? 'בשגם הוא בשר' [והיו ימיו מאה ועשרים שנה]" (בראשית ו, יג). אומר משה לבני ישראל: "גם אני בסה"כ בן אדם והגיע זמני להיפטר מן העולם".

1 בשיעורים על ספר יהושע בארנו שכל מהותו של יהושע הוא בהיותו שליח וממלא מקום.

2 ראה מאמרנו לפרשת דברים אחרי הכתו את סיחון.

בתחילת הבריאה, באמת היה האדם בבחינת 'אלוקים'. כך דרשו חז"ל (שמות רבה לב, א') על הפסוקים "אֲנִי אֱמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתָּם וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כָּלְכֶם. אֲכֹן כְּאֶדָם תָּמוּתוּן וּכְאֶחָד הַשָּׁרִים תִּפְּלוּ" (תהלים פב), שהאדם נברא נצחי ובמדרגת מלאך, ורק בעקבות החטא נגזרה עליו מיתת אדם: "חבלתם מעשיכם - אכן כאדם תמותו". בכל העשרה דורות שמאדם ועד נח, חיפש הקב"ה אדם שאולי עמו יהיה אפשר להתחיל את הסיפור מהתחלה בצורה מתוקנת. כל אחד מן המוזכרים בתורה בעשרה דורות אלה, חי בסביבות האלף שנה³ כמו אדם הראשון, והתורה חותמת את סיפורו במניין שנותיו ובמילת "וימות". זאת לעומת הסדרה השנייה של העשרה דורות מנח ועד אברהם, ששם אין התורה מונה את שנותיו של כל אחד, ורק חותמת את סיפורו ב"וילד בנים ובנות". וההבדל הוא כפי שהקדמנו, כי בעשרה הדורות שמאדם ועד נח, היה כל אחד פוטנציאל להיות כמו אדם הראשון שיתקן את החטא ויחזור למדרגת האלוקים. התורה אמנם חתמה את סיפורו של כל אחד מהם בכישלון - "וימות". אף אחד מהם לא הצליח לתקן את קלקול המוות שירד לעולם.

אחר עשרה הדורות האלה, מתארת התורה את המקום המקולקל אליו הידרדר העולם: "וַיֵּרָאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אִשָּׁר בָּחָרוּ" (בראשית ו, ב). ואז, שינה הקב"ה את כל הנהגת העולם: "וַיֹּאמֶר ה' לֹא יֵדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשֶׁגֶם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמֵי מָאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה" (שם, ג). כאן מצאו חז"ל את דמותו של משה רבינו. משה רבינו, הוא האדם המייצג את האנושות המתוקנת **של** **אחר החטא**, אשר השיא שלה הוא מאה ועשרים שנה. מיד אחר השינוי הדרמטי הזה בהנהגת העולם, מניין שנותיו של האדם ירד בהדרגה: בעשרה דורות שמנח ועד אברהם זה ירד מסביבות האלף שנים לסביבות המאתים שנה, והאבות חיו בין מאה ושמונים למאה וארבעים שנה, והתורה מסתיימת בדמותו של משה שחי מאה ועשרים שנה. הוא האדם המגלם את הפסוק הזה: "וְהָיוּ יָמֵי מָאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה"⁵.

כשנאמר בסוף התורה "וַיִּמָּשֶׁה בֶּן מָאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה בְּמוֹתוֹ לֹא כָהֵתָה עֵינֹו וְלֹא נָס לַחֵה" (דברים לד, ז), יש קשר ישיר בין תחילת הפסוק לסופו. אין כוונת הפסוק רק לומר שלמרות גילו המופלג "לא כָהֵתָה עֵינֹו וְלֹא נָס לַחֵה", אלא שני הדברים כרוכים וקשורים זה לזה. כי כשנפטר משה מן העולם בן מאה ועשרים שנה בדיוק, הרי שאין פטירתו מן העולם אלא בשביל אותו הפסוק שאמר ה' בפרשת בראשית "וְהָיוּ יָמֵי מָאָה וָעֶשְׂרִים

3 וראה עבודה זרה דף ה.א.

4 מלבד למך שחי שבע מאות ושבעים שנה, ומלבד חנוך ש"איננו כי לקח אותו אלוקים".

5 יש לעמוד על משמעותו של המספר הזה מאה ועשרים.

שָׁנָה", ואלמלא הפסוק הזה היה משה ראוי להמשיך לחיות הלאה. כלומר, משה הוא הדמות שראוי היה לתקן את האדם להחזירו למצב של 'אלוקים', אלא שכיוון שבא הוא אחר הגזירה המקסימום שלו הוא רק מאה ועשרים שנה. המאה ועשרים שנה שלו אם כן, הן בבחינת אלף שנה שלמים של אדם הראשון. לכן ראוי לו, שאל ימות הוא כאחד האדם שנפטר מתוך חלישות וזקנה, אלא אך ורק בשביל גזירת המאה ועשרים שנה. זהו שאומרת התורה "וּמָשָׁה בֶּן מֶאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה בָּמָתוֹ, לֹא כִּהְתָּה עֵינּוֹ וְלֹא נָס לַחַה".

זה גם מה שאומר משה לישראל בפרשתנו "בֶּן מֶאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנָה אֲנִי הַיּוֹם לֹא אוֹכֵל עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא". כי אם היה משה נצחי ובמדרגת 'אלוקים', הרי שכשהוציא את ישראל ממצרים והנהיג אותם במדבר, הוא עשה זאת ממקום של 'אלוקים' נצחי, וכל המשיך הנהגת ישראל אינה תלויה אלא בו. זו באמת הייתה הטעות המרה שהובילה את ישראל לחטוא בחטא העגל, שתלו עצמם בהנהגת משה ולא פיתחו קשר עצמי מול הקב"ה. את זה בא משה בעת פרידתו להשריש להם: "אני איני רק שליח בעלמא. גם אני בשר ודם. הקב"ה הוא המוביל והמנהיג אתכם; היום אני הוא שלוחו ולמחר יהושע הוא שלוחו, ואל לכם לראות בשום מנהיג אמצעי הכרחי בין האלוקים והאדם".

ייתכן, שזהו הפער בין תחילת הפרשייה הפותחת ב"וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה" לסוף הפרשייה החותמת ב"כִּי ה' אֱלֹקֵיךָ הוּא הַהֵלֶךְ עִמָּךְ", להורות על העניין הזה. כי לא משה הוא זה שהולך אתנו ושומר עלינו ומציל אותנו, אלא הקב"ה.



בפרשייה הבאה, קורא משה ליהושע ואומר לו את אותם הדברים שאמר לבני ישראל, ומתוך הדברים האלה מצוה משה את יהושע על מצות הקהל:

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לַיהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינַי כָּל יִשְׂרָאֵל חֲזָק וְאַמֵּץ כִּי אַתָּה תָּבוֹא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם וְאַתָּה תִּנְחָלֶנָּה אוֹתָם. וְה' הוּא הַהֵלֶךְ לְפָנֶיךָ הוּא יְהִי עִמָּךְ לֹא יִרְפֶּךָ וְלֹא יַעֲזֹבֶךָ לֹא תִירָא וְלֹא תַחַת.

6 ונראה שזו בדיוק הייתה הסיבה שמיד אחר היציאה ממצרים העלים הקב"ה את משה מבני ישראל, כדי שלא יפתחו בני ישראל תלות במשה ויבינו שהקב"ה הוא מנהיגם. חז"ל באמת דרשו את הפסוקים "אני אמרתי אלוקים אתם... אכן כאדם תמותו" על חטא העגל. אלמלא לא חטאו ישראל בעגל, היה משה יכול להביא את ישראל אל התיקון השלם. אלא שבדיוק זה, שהאדם מתרומם למדרגת מלאך, הוא זה שהביא את חטא העגל. לכן אמר ה' ששוב "אכן כאדם תמותו".

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתֶּנָּה אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנִּשְׁאִים אֶת אַרְוֹן
בְּרִית ה' וְאֵל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אוֹתָם לְאֹמֶר מִקֶּץ שִׁבְעַת שָׁנִים בְּמַעַד
שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בַּחֹג הַסְּכּוֹת. בָּבוֹא כָּל יִשְׂרָאֵל לִרְאוֹת אֶת פָּנֵי ה' אֱלֹהֵיהֶם בַּמָּקוֹם
אֲשֶׁר יִבְחָר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאַזְנֵיהֶם. הִקְהֵל אֶת הָעָם
וְכו'.

(דברים לא, ז-ג)

מה הקשר בין תחילת הפרשייה לסופה? מדוע כשממנה משה את יהושע לממלא מקומו
ומשריש לו את זה שה' הוא ההולך לפניו והוא יהיה עמו, מצווה הוא אותו גם על מצות
הקהל? ובכן, אף המצוה הזו באה להשריש את אותו היסוד, ולהעמיד את תפקידו של
המלך והמנהיג במקום הנכון, וכאשר נבאר.
הנה כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות אבל ה"ד:

ומצינין את הקברות ובונין נפש על הקבר. והצדיקים אין בונין להם נפש על
קברותיהן, דבריהם הם זכרונם.

כאשר בא אדם לבית הקברות ורואה הוא כמה קברים שאינם מצויינים, אומר הרמב"ם
שאלו הם דווקא קבריהם של הצדיקים. משמעותה של הלכה זו היא, שהאדם אינו
הגוף. נתינת חשיבות יתירה אל הגוף, גובלת באיסור הדרישה אל המתים. כשרוצים
אנו להנציח את צדיקי האומה, אל לנו להנציח את גופם אלא את תורתם "דבריהם
הם זכרונם". ובעצם, מלמדים אותנו חז"ל שהצדיקים כלל אינם מתים, אלא "צדיקים
במיתתן קרויין חיים" (ברכות יח, א), ולפי שדבריהם ומורשתם חיים וקיימים.

בעינינו נראה, שמן הטעם הזה העלימה התורה את מקום קבורתו של משה רבינו
וַיִּקְבֹּר אוֹתוֹ בְּגִי בְּאֶרֶץ מוֹאָב מוֹל בֵּית פְּעוֹר וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה
(דברים לד, ו). משה רבינו, המלך הראשון של עם ישראל, המנהיג הגדול, רבן של כל
ישראל לדורותיהם, אצלו העלימה התורה את הקבר שלו לגמרי, להורות שאין לעם
ישראל דבר וחצי דבר ממקום גופו אלא אך ורק מתורתו: "זָכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עַבְדִּי אֲשֶׁר
צִוִּיתִי אוֹתוֹ בְּחֹרֵב עַל כָּל יִשְׂרָאֵל חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים" (מלאכי ג, כב).

כן אנו מוצאים בחז"ל התייחסות למקום קבורת האבות במערת המכפלה ולמקום
קבורת רחל אמנו בבית לחם, אך שם אין מדובר בקברי רבותינו, כי אם בקברי אבותינו.
כשמדובר באבות, כן יש חשיבות למקום קבורת אבות וראוי לאדם גם להיקבר בקברי
אבותיו,⁷ אך כשמדובר בצדיקים, בהם אין להנציח אלא את דבריהם ולא את מקום

7 על כך יש להרחיב בנפרד. וראה מאמרנו לפרשת חיי שרה קבורת האבות במערת המכפלה.

הנחת גופם.⁸

כעת נשוב למצות הקהל. אחר שמשריש משה אצל בני ישראל ואצל יהושע שהמלך והמנהיג אינו אלא שליח בעלמא, ואין הקשר של העם עם הקב"ה עובר דרכו ותלוי בו, אומר משה ליהושע מהו כן תפקידו האמתי של המלך: "הַקֹּהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרָךְ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיֵּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֶיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת". תפקידו של המלך הוא להורות וללמד תורה לעם ישראל. כל אחד מישראל צריך לבוא ולשמוע, ללמוד ולהבין כפי יכולתו את דבר ה'. אילו היה המלך זה שמתווך ומקשר בין האלוקים והעם, הרי שהיה המלך הוא זה שצריך ללמוד את התורה, ועל העם רק להישמע להוראותיו. אך מאחר ואין הדבר כן, אלא כל אחד יש לו קשר ישיר עם האלוקים, הרי שתפקידו של המנהיג הוא **ללמד** את התורה, כדי שכל אחד יוכל ללמוד בעצמו ולהבין את דבר ה' הפונה אליו.⁹

8 ראה שו"ת אג"מ יו"ד ח"ד סי' רפ"ג אות ה', שמיישב מנהג עם ישראל בימינו להקים מצבה על קברי צדיקים. ומה שנהגו ע"פ האריז"ל לעלות לקברי צדיקים: "סוד ה' ליראיו".

9 וראה מאמרנו לפרשת שופטים וקרא **בו כל ימי חייו**.

פרשת וילך

לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ

בפרשתנו, פרשת וילך, מצווה משה רבינו את זקני ישראל על מצוות הקהל:

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אוֹתָם, לֵאמֹר. מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בַּחֹג הַסְּפוֹת. בָּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לִרְאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיהָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר, תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם. הִקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיהָ, לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיִּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת. וּבְנִיָּהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וּלְמַדּוּ לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם, כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. (דברים לא, י-יג)

ראשית מוטל עלינו להבין, מדוע נקבע זמנה של מצוות הקהל בחג הסוכות דווקא? השאלה מתחדדת עוד, לאור העובדה שבמצוות הראייה ועליה לרגל בחג הסוכות מחויבים הזכרים בלבד והנשים פטורות, כפי שנאמר "שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאָה כָּל זָכוֹרךָ אֶל פְּנֵי הָאֲדֹן ה'" (שמות כג, יז). מדוע אם כן נשתנה דינן במצוות הקהל?



בספר נחמיה אנו לומדים על מעמד דומה למצוות הקהל, שעשה עזרא עם כל שבי הגולה.

וַיַּעַן הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעָרֵיהֶם: וַיֹּאסְפוּ כָּל הָעָם כָּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמַּיִם וַיֹּאמְרוּ לְעֹזְרָא הַסֹּפֵר לְהִבִּיא אֶת סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל: וַיָּבִיא עֹזְרָא הַכֹּהֵן אֶת הַתּוֹרָה לִפְנֵי הַקְּהָל מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה וְכָל מִבְּיֹן לְשִׁמְעַת בַּיּוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: וַיִּקְרָא בּוֹ... נֶגֶד הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַמְּבִנִים וְאֲזַנֵּי כָּל הָעָם אֶל סֵפֶר הַתּוֹרָה... וְהַלְוִיִּם מְבִינִים אֶת הָעָם לַתּוֹרָה וְהָעָם עֲמָדִים: וַיִּקְרָאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מִפְּרֹשׁ וְשׁוֹם שָׁכַל וַיְבִינּוּ בַּמִּקְרָא: וַיֹּאמֶר נַחֲמִיָּה הוּא הַתַּרְשֶׁתָּא וְעֹזְרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר וְהַלְוִיִּם הַמְּבִינִים אֶת הָעָם לְכָל הָעָם הַיּוֹם קָדַשׁ הוּא לַה' אֱלֹהֵיכֶם... וַיִּלְכוּ כָּל הָעָם

פרשת וילך - למען ישמעו ולמען ילמדו

לְאָכַל וּלְשִׁתּוֹת וּלְשַׁלַּח מְנוֹת וּלְעֲשׂוֹת שְׂמֵחָה גְדוֹלָה כִּי הִבִּינוּ בְּדִבְרֵי אֲשֶׁר הוֹדִיעוּ לָהֶם... וַיִּקְרָא בְּסֵפֶר תּוֹרַת הָאֱלֹהִים יוֹם בְּיוֹם מִן הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד הַיּוֹם הָאַחֲרוֹן.
(נחמיה ז, עב - ח, יח)

נערוך השוואה:

דברים	נחמיה
הקהל את העם! האנשים, והנשים, והטף,	לפני הקהל מאיש ועד אשה... נגד האנשים והנשים
תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל ויקרא בו... ואזני כל העם אל ספר התורה באזניהם	
למען ישמעו, ולמען ילמדו... ובניהם אשר לא ידעו, ישמעו וילמדו	וכל מבין לשמע... והלויים המבינים את העם... כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם

אנו מוצאים כאן הקבלה ברורה אל מצוות הקהל בפרשתנו: כאן וכאן באים כולם אל המעמד; אנשים ונשים, איש לא נעדר. כאן וכאן מתוארת מטרת הקריאה בתורה על מנת להבין וללמוד את הדברים הכתובים בה. בספר נחמיה אף ישנה הדגשה יתירה על ה"הבנה" שהבינו העם במקרא. אולם ישנה כאן עובדה הראוי לציון: שהיום בו בחר עזרא להקהיל את העם וללמדם את הכתוב בתורה אינו היום עליו ציוותה התורה במצוות הקהל; עזרא בחר ביום א' לחודש השביעי - ראש השנה, במקום בחג הסוכות עליו ציוותה התורה!

בהמשך אנו קוראים, כי עזרא ושבי הגולה התמידו בקריאת התורה יום אחר יום במשך כל ימי חג הסוכות; הדבר מעלה בזכרונינו את פסוקי התורה העוסקים בקרבנות המוספין הקרבים מדי יום ביום בחג הסוכות:

שְׁבַעַת יָמִים תִּקְרְבוּ אֶשָּׁה לַה' בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ... לְהַקְרִיב אֶשָּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זָבַח וְנִסְכִּים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ. (ויקרא כג, לו-לז)	וַיִּקְרָא בְּסֵפֶר תּוֹרַת הָאֱלֹקִים יוֹם בְּיוֹם מִן הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן עַד הַיּוֹם הָאַחֲרוֹן וַיַּעֲשׂוּ חֵג שְׁבַעַת יָמִים וּבְיוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת כַּמִּשְׁפָּט. (נחמיה ח, יח)
בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת... בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט. (במדבר כט, לה לז)	

להתהלך - חומש דברים

מעמד נוסף הדומה למעמד הקהל מצאנו ביום הכיפורים, בדברי המשנה במסכת יומא:

בא לו כהן גדול לקרות... חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול וכהן גדול עומד ומקבל וקורא עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור וגולל ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. (משנה יומא ז, א)

כל המעיין בפרשיות יום הכיפורים שבתורה לא ימצא זכר לדבר זה שתקנו חכמים¹; הלא כל עיקרה של עבודת יום הכיפורים שבפרשת אחרי מות הינה סביב המקדש וקודש הקדשים, בהקטרת הקטורת ופר ושעיר של יום הכיפורים לפני ולפנים! המעיין בדברי המשנה במסכת סוטה, ימצא הקבלה ברורה בין מצוות הקהל שבחג הסוכות לבין קריאת התורה על ידי הכהן הגדול ביום הכיפורים:

ברכות כהן גדול כיצד? חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת וראש הכנסת נותנה לסגן והסגן נותנה לכהן גדול עומד ומקבל וקורא עומד וקורא אחרי מות ואך בעשור... ובעשור שבחומש הפיקודים קורא על פה. ומברך עליה שמנה ברכות על התורה ועל העבודה ועל ההויה ועל מחילת העון ועל המקדש ועל ישראל ועל הכהנים ועל שאר התפלה. (משנה סוטה ז, ז)	פרשת המלך כיצד? חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת וראש הכנסת נותנה לסגן והסגן נותנה לכהן גדול וכהן גדול נותנה למלך והמלך עומד ומקבל וקורא יושב... וקורא מתחלת אלה הדברים עד שמע ושמע והיה אם שמוע עשר תעשר כי תכלה לעשר ופרשת המלך וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה. ברכות שכהן גדול מברך אותן המלך מברך אותן אלא שנותן של רגלים תחת מחילת העון. (שם, ח)
---	---

מצוות הקהל שבחג הסוכות הפכה אם כן למעמד המלווה את החודש השביעי כולו: עזרא הסופר הקהיל את ישראל בראש השנה, וחכמי בית שני תקנו להקהיל את העם בקריאת הכהן הגדול ביום הכיפורים. די בעובדה זו כדי ללמד אותנו כי מועדי החודש השביעי אגודים יחד ועניין אחד משותף עומד בבסיסם.²

1 יש בירושלמי וכך דעת רש"י שזה אפילו דאורייתא.

2 בנקודה זו הרחבנו עוד במאמרנו לראש השנה ראש השנה במקרא ובמשנה.

כפי שבארנו במאמרנו לראש השנה **מועד החודש השביעי**, המועדים בחודש הזה עומדים בסימן העבודה הפעילה, של האדם העומד לפני ה'. הקשר והברית שבין ישראל והקב"ה מקבלים מימד עומק חדש כשהם דורשים פעילות ועבודה אישית מצד האדם, ככל ברית הכוללת הדדיות משני הצדדים. בניגוד למועדי ניסן, שם נאמר "ה' יִלְחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תַּחֲרֹשׁוּ" (שמות יד, יד), ושם מצאנו את ישראל נרתעים מאימת השופר שבידי ה',³ הרי שתרועת השופר של החודש השביעי מקבילה אל השופר בו תקעו ישראל עצמם בכניסתם לארץ. שופר ה' האחוז בידי האדם מלמד על תפקידו של האדם בכינון ממלכת ה' בעולם.

מן הבחינה הזאת ישנה משמעות רבה לקריאת התורה, ובייחוד להעמקה ול"הבנה" בכל האמור בה; לימוד התורה מהווה חלק מרכזי בברית שבין ישראל והקב"ה, והוא מיסוד הקשר של ה' עם ברואיו. בעוד עבודת הקרבנות מסמלת את הקרבת האדם בלבד וביטולו מפני ה' - עבודה שאינה משתפת את כל חלקי הנפש והחיים אלא מבטלת ומרתיעה אותם, הרי שעבודת לימוד התורה מהותה היא הפוכה: לקדש את חיי האדם ולהפכם לחיים לפני ה'. החיים עצמם מקבלים משמעות של קדושה מתוך חוקי התורה והבנתה.

את זאת לימדה אותנו התורה במצוות הקהל: אף שעבודת הקרבנות והמוספין תופסת מקום מרכזי בחג הסוכות, והיא אכן נוגעת אל הגברים בלבד החייבים במצוות ראייה, הרי שישנה עוד עבודה פנימית ועמוקה ונכבדת הימנה; הוראת התורה לישראל ולימודה על ידי כל אחד ואחד. לעבודה זו שייכים הנשים כמו האנשים; אין איש הנעדר מן הברית, מן הקשר הפנימי לאלוקי ישראל, ומן החובה האישית ליטול חלק בברית זו. בא עזרא ולימד, שגם ביום "זכרון תרועה" באחד לחודש יש לפתוח בלימוד התורה, בהנחלת הקשר הפנימי עם ה' בליבות העם. באו חכמי התורה שבעל פה בבית שני והוסיפו, שאף יום הכיפורים צריך לכלול את לימוד התורה במקום מרכזי. אין די בהקרבת הנפש לפני ה' בתענית; ה' חפץ בחיים, ואדרבה, עלינו לחיות לפניו.

כפי שכבר הרחבנו במאמרים אחרים,⁴ במסגרת העבודה הזו משתנה גם תפקידה של הכהונה; שוב אין הכהנים אחראים על עבודת הקרבנות בלבד, כי אם גם על הוראת התורה והנחלתה בליבות ישראל. וכדברי הנצי"ב:

3 ראה שמות כ, טו.

4 ראה מאמרנו לפרשת שופטים **לעשות בהם משפט כתוב**, ובמאמר לפרשת פינחס **ברית כהונת עולם**.

להתהלך - חומש דברים

קבלו זה השבט ביחוד עול עמלה של תורה ולהיות פרושים לגבוה... נהיו הלויים מבינים לכל ישראל, וכמו שכתוב בדברי הימים: "ויאמר יאשיהו ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל..." (דברי הימים ב לה, ג), שצוה אותם הלויים שלא יהיו פרושים כפני עצמם ומשוקעים בקדושת המחשבה אלא יתעסקו בריבוי תלמידים ללמדם דרך פלפולה של תורה, הרי שהם היו מיוחדים לזה. וכן כתוב בספר נחמיה: "והלויים מבינים את העם". והכהנים נכללו אז בכלל בני לוי בזה המשא הקודש, וקדושת הכהונה מסייעת לקדושת עמל תורה שתהא עוד במעלה יתירה. וראוי לדעת דמכאן והלאה כתיב כמה פעמים הכהנים הלויים, ולא בא הכתוב לייחס הכהנים לשבט לוי, אלא הפירוש דכהנים שהמה גם כן תלמידי חכמים המכונים בשם הלויים על פי מקרא זה...

(העמק דבר דברים י, ח)



מעתה יש להטעים היטב את דברי חכמים במשנה, במסכת יומא:

הרואה כהן גדול כשהוא קורא, אינו רואה פר ושעיר הנשרפים. והרואה פר ושעיר הנשרפים, אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא. ולא מפני שאינו רשאי! אלא שהיתה דרך רחוקה, ומלאכת שניהן שוה כאחת. (משנה יומא ז, ב)

הגע עצמך: אם העם משתוקק כל כך לראות גם את שריפת הפרים וגם את קריאת הכהן הגדול, מדוע קבעו חכמים את שני הטקסים בזמן אחד?! ובכלל, כל עצמה של משנה זו דרוש באור: מדוע ישנה משמעות לשאלה אם ניתן לראות את שני הטקסים או לא? וגם אריכות נתינת הטעם אינה מובנת.

נראים הדברים, כי שריפת הפרים עוררה עניין רב בקרב העם החפצים לחזות בעצמם בעבודת הקרבנות. הפר והשעיר המקודשים הקרבים אחת בשנה בקודש הקדשים לפני ולפנים, משכו אליהם את כל ישראל, וכפי שמתואר הדבר בתוספתא:

זקיפן של כהנים היו מעמידין סביבות המערכה מפני דחק העם כדי שלא יהו קופצין לראות ונופלין לתוך המדורה. (תוספתא יומא ז, יז)

מטרתם של חכמים הינה להראות כי עבודת הקרבנות אינה סוף דבר; מן האדם מצופה

לבוא בברית בעצמו. לשנות את חייו ולהיטהר לפני ה'. לימוד התורה ומעמד ההקהל הן המצוות המיועדות להשרשת ההבנה הזו בקרב ישראל, "לְמַעַן יִשְׁמְעוּ, וּלְמַעַן יִלְמְדוּ, וַיֵּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם, וַיִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת". בכוונה תחילה קבעו אפוא חכמים את זמן קריאת התורה לזמן שריפת הפרים, ובריוחוק מקום ממקום השריפה; כוונתם היא להעתיק את מעמד ההקהל מחג הסוכות אל יום הכיפורים ואל עבודת החודש השביעי כולו; כוונתם היא ללמד את העם כי אין די בהקרבת הקרבן ושריפתו בלבד; הברית עם הקב"ה דורשת יותר מאשר התבטלות והכנעה. היא דורשת פעולה ומסירות; היא דורשת שינוי החיים, הנהפכים לחיים לפני ה'.

ומה נאים הם אפוא דברי חכמים, שקבעו את זמני המועדים לעסוק בהם בתורה:

רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא: לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה... כיצד הוא עושה? או יושב ואוכל או יושב ועוסק בדברי תורה.
(ירושלמי שבת טו, ג)

פרשת וילך

מצות הקהל (א)

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אוֹתָם לְאֹמֶר מִקֵּץ שִׁבְעֵי שָׁנִים בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת. בָּבוֹא כָּל יִשְׂרָאֵל לִרְאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֵיהֶם בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם. הִקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיהָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וַיֵּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת. וּבְנִיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וּלְמַדּוּ לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. (דברים לא, י-יג)

זכר למצות הקהל

אחת לשבע שנים, במוצאי שנת השמיטה נצטוו בני ישראל לקיים את המצוה המיוחדת הזו, את מצות ההקהל. במוצאי שנת השמיטה ה'תרמ"ט פירסם גאון ישראל בעל האדר"ת ז"ל קונטרס בשם "זכר למקדש", בו הוא מעלה שאלה גדולה וחשובה; וכך הוא פותח:

שנינו בסוכה (מא,א) "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במקדש כל שבעה זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור". ואמרו בגמרא "ומנלן דעבדינן זכר למקדש? אמר רבי יוחנן דאמר קרא 'כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה', מכלל דבעי דרישה". ועי"ש בחידושי חתם סופר ז"ל מה שכתב דבר נחמד, שזה שאמר כתוב וממכותיך ארפאך שבזכות הדרישה לציון תהא לנו רפואה למכותינו ועל כן תיקן ב' הדברים יחד עי"ש... ועל זה סמכו רבותינו

1 את הקונטרס הוא פירסם בעילום שם, וכך הוא כותב בהקדמה: "והנני מלא תקוה בעזר השי"ת ותוה"ק שאנצל משגיאות כי אין כוונתי ח"ו בשביל ממון או כבוד, ולזאת אינני מגלה שמי, ואיני מרשה לזולתי לגלות שמי, וידוע אני בעצמי שאינני כדאי לחדש דבר הלכה, ורק בשביל דרוש וקבל שכר נמצאתי למצוה זו".

לעשות זכר למקדש גם במרור בזמן הזה וגם לכרוך מצה ומרור ביחד כדעת הלל בפסחים קט"ו וכמנהגנו, ועוד כמה עניינים.
ועתה שאלה גדולה יש לשאול: מדוע תגרע מצות הקהל החביבה והקדושה שלא נעשה לה שם ושארית אצלנו תמיד, מה שהיתה נוהגת בזמן המקדש אחת לשבע שנים, ומי גרע זאת מלולב וכיוצא בו?

ובמסגרת המאמר, ברצוננו לפתוח את סוגיית מצות ההקהל לאורה של שאלה זו, ולגלות האם באמת "לא נעשה לה שם ושארית אצלנו" כמו שהקשה בעל האדר"ת, או שמא נוכחת היא בחיינו מאוד מאוד.

תפקיד המלך במצות הקהל

את קריאת התורה במצות ההקהל עושה המלך המולך על ישראל, עד שקראו חז"ל במשנה (סוטה פ"ז מ"ח) לקריאת התורה הזו קריאת "פרשת המלך". ויש לדון, מה מקומו ותפקידו של המלך במצוה זו; האם המצוה הזו מוטלת עליו? האם הוא מעכב? אם נלמד היטב את פסוקי התורה, נבחין, כי מצות ההקהל נאמרה באמצע פרשייה, ומתוך ההקשר של העברת המנהיגות על בני ישראל, ממשה רבינו ליהושע בן נון. וכך נפתחת הפרשייה של מצות ההקהל:

וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לַיהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל חֹזֶק וְאַמֶּץ כִּי אַתָּה תָּבֹא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם וְאַתָּה תִּנְחִילָנָה אוֹתָם. וְה' הוּא הַהֹלֵךְ לְפָנֶיךָ הוּא יְהִי עִמָּךְ לֹא יִרְפֶּךָ וְלֹא יַעֲזֹבֶךָ לֹא תִירָא וְלֹא תַחַת. וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתֵּןָהּ אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי הַנִּשְׁאִים אֶת אַרְוֹן בְּרִית ה' וְאֵל כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּצֹ מֹשֶׁה אוֹתָם לְאָמֹר מִקֶּץ שְׁבַע שָׁנִים בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת. בָּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לִירֹאֹת אֶת פָּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאַזְנֵיהֶם. הִקְהֵל אֶת הָעָם וכו'.

(דברים לא, ז-יג)

במעמד הזה מעביר משה רבינו את שרביט ההנהגה אל יהושע בן נון לעיני כל ישראל. משה אומר לו דברי חיזוק שה' יהיה עמו ולא יעזבנו, ויחד עם זאת אף כותב ספר תורה. ואולם, את הספר הזה אין נותן משה ליהושע עצמו, כי אם "אל הכהנים בני לוי ואל כל זקני ישראל". ואז: "וַיִּצֹ מֹשֶׁה אוֹתָם לְאָמֹר, מִקֶּץ שְׁבַע שָׁנִים וגו'". והרי אל מי מתכוין הפסוק במילת "אוֹתָם"? ולכאורה, הכוונה היא אל כל האנשים שהוזכרו לעיל: יהושע, הכהנים וזקני ישראל. ואולם בפסוק הבא, שם מדבר משה בלשון יחיד: "בָּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל

וכו' תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם", משמע שהוא מדבר אל יהושע בלבד.

ומפני כן נראה, שהציווי מוטל בעיקרו על ההנהגה של עם ישראל: המלך, הכהנים והזקנים, אלא שאת הקריאה בפועל עושה המלך בשם כל ההנהגה. ואם נדקדק היטב נראה שהמלך הוא רק **שליח של הכהנים** ללמד את התורה לבני ישראל! שהרי את ספר התורה מסר משה אל הכהנים בני לוי ואל זקני ישראל, ולא ליהושע; ואם כן, יהושע אינו אלא שליח של הכהנים והזקנים ללמד את התורה לבני ישראל. וכך מחדש בעל האדר"ת בספרו:

בפסוק ויצו משה אותם לאמור, **נראה שלכהנים ולזקני ישראל צוה משה רבינו לקרוא את התורה באזני כל ישראל**. ולפי זה אין המצוה בייחוד על מלך ישראל בזמן שהיה בית המקדש קיים, רק על הגדול שבכל ישראל, והוא או המופלא שבסנהדרין או הכהן גדול המשמש וכו'. (קונטרס זכר למקדש פ"א)

פרשת המלך

פרשייה אחת יש בתורה, שאף היא נקראת "פרשת המלך", והיא הפרשייה שבפרשת שופטים של מינוי המלך בישראל "שׁוֹם תִּשִּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ", הפרשייה שבה מופיעות מצוות המלוכה. גם בפרשה הזו, כאשר נצטווה המלך לכתוב ספר תורה ולקרוא בה כל ימי חייו נאמר: "וְהָיָה כְּשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר **מִלְפָּנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם**. וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו וגו'" (דברים יז, יח-יט). המלך עומד ומקבל את התורה מלפני הכהנים וכביכול מהם הוא לומד. הכהנים והזקנים אם כן, משמשים יותר בתפקיד להיות שלוחים של הקב"ה **למסור את התורה**, ואולם המלך, הוא יותר משמש בתפקיד שליח של בני ישראל **לקבל את התורה**.

מצות ההקהל אם כן, היא ההרחבה של פרשת המלך. אין המלך עומד כאדם יחיד המחויב בכתיבת התורה ולימוד בה ליראה את ה', אלא כעת חוזר המלך יחד עם העם כולו לקרוא בתורה מלפני הכהנים הלויים וללמוד בה ליראה את ה'. וכנגד האמור בפרשת המלך בלשון יחיד "וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו **לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵיךָ לְשֹׁמֵר אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֵת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם**", אותו דבר אמור גם במצות הקהל רק בלשון רבים: "הִקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ **לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלְמַעַן יִלְמְדוּ וִירְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֶיכֶם וְשִׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת**". מובן אם כן, שהשם "פרשת המלך" כולל את שני הדברים: גם את הפרשייה שבפרשת שופטים וגם את הקריאה של מצות הקהל, כי שניהם עניין אחד.

גם האמור בפרשת המלך "וקרא בו כל ימי חייו", ממצות הקהל ואילך אין המצוה מוטלת על המלך בלבד, כי אם על כל אחד ואחד מישראל. שכן מצוה הקב"ה את משה ויהושע בפרשייה הבאה:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הֵן קָרְבוּ יְמֵיךָ לָמוּת קְרָא אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְהִתְיַצְבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֶצְנֹנִי וְיִלֶּךְ מֹשֶׁה וְיִהְיוּשָׁע וְיִתְיַצְבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד. וַיֵּרָא ה' בְּאֹהֶל בְּעֵמֹד עֵנָן וַיַּעֲמֹד עִמּוֹד הָעֵנָן עַל פֶּתַח הָאֹהֶל. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנֵּה שָׁכַב עִם אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעַם הַזֶּה וְזָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי נֹכַר הָאָרֶץ... וְעָתָה כְּתֹב לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁימָה בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בְּבִנֵּי יִשְׂרָאֵל... וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּצְוֵה אֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נּוּן וַיֹּאמֶר חֲזַק וְאַמֵּץ כִּי אַתָּה תִּבְיֵא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָהֶם וְאַנְכִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ. (דברים לא, יד-כג)

המצוה לכתוב את התורה וללמוד בה אינה מוטלת על המלך בלבד, כי אם על כל אדם מישראל!

וכן בתחילת ספר יהושע חוזר הקב"ה ואומר ליהושע בן נון את כל מה שאמר לו משה רבו בפרשיית ההקהל, וכנגד מצות ההקהל עצמה אומר לו ה' את הפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפיה וְהָגִיתָ בוּ יוֹמָם וְלַיְלָה וגו'". בנקל ניתן לראות את ההקבלות בין פרשת הקהל לבין האמור ביהושע פרק א; וכך נאמר שם:

לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ לְפָנֶיךָ כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ כְּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם מֹשֶׁה אֶהְיֶה עִמָּךְ לֹא אֲרָפֶךָ וְלֹא אֶעְזָבֶךָ. חֲזַק וְאַמֵּץ כִּי אַתָּה תִּנְחִיל אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבוֹתֶם לָתֵת לָהֶם. רַק חֲזַק וְאַמֵּץ מְאֹד לְשָׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוֶּה מֹשֶׁה עַבְדִּי אֶל תִּסּוּר מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמֹאל לְמַעַן תִּשְׁפִּיל בְּכֹל אֲשֶׁר תִּלְךָ. לֹא יִמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְהָגִיתָ בוּ יוֹמָם וְלַיְלָה לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל הַפְּתוּב בּוֹ כִּי אַז תִּצְלִיחַ אֶת דְּרָכְךָ וְאַז תִּשְׁפִּיל. הֲלוֹא צִוִּיתִיךָ חֲזַק וְאַמֵּץ אֶל תַּעֲרֹץ וְאַל תִּתַּחַת כִּי עִמָּךְ ה' אֱלֹקֶיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תִּלְךָ". (יהושע א, ה-ט)

ואולם, למרות שהציווי הזה נאמר אל יהושע ששימש בתפקיד המלך, ממנו לומדים חז"ל את גדר מצות תלמוד תורה לכל אדם מישראל; כי ממצות הקהל ואילך, מצות התלמוד תורה המוטלת על המלך, משפיעה ומתרחבת אל העם כולו.²

2 וראה מאמרנו לפרשת שופטים וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה, בו בארנו כי חיוב כל אדם מישראל בלימוד התורה יוצא מתוך המהלך החדש של "מאן מלכי רבנן", וכל אדם מישראל צריך להיות מלך על עצמו.

מעמד הקהל של עזרא הסופר

מתוך ההבנה הזו, שהמלך משרת כשליח מאת העם לקבל את התורה מפני הכהנים הלויים, חידש הגאון בעל האדר"ת כפי שראינו לעיל, ש"אין המצוה בייחוד על מלך ישראל בזמן שהיה בית המקדש קיים, רק על הגדול שבכל ישראל, והוא או המופלא שבסנהדרין או הכהן גדול המשמש". אכן בהמשך דבריו, מעמיד האדר"ת שנושא זה תלוי לכאורה במחלוקת הראשונים, אם המלך הוא לעיכובא או לא. ואולם, גם אם נקבל את הדעה שהמלך הוא לעיכובא, יש להראות כי כל זה אינו אלא הלכה למעשה כדי לצאת ידי חובת מצות הקהל, אך בשורש פנימיות העניין מודים כולם שיש ללמוד ממצות ההקהל אל כל מנהיג וגדול בישראל, ועד אשר יש מעלה לעשות כעין המעמד הזה גם ללא מלך, ושלא בחג הסוכות, ושלא במוצאי שנת השמיטה. וכך אנו מוצאים בספר נחמיה, שקיימו בני ישראל את המעמד הגדול של מצות הקהל, גם כאשר לא נתמלאו התנאים לחיוב המצוה. וכך מסופר שם:

וַיָּשָׁבוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַשּׁוֹעֲרִים וְהַמְשֻׁרְרִים וּמִן הָעָם וְהַנְּתִינִים וְכָל יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְיָהֶם וַיַּגֵּעַ הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְיָהֶם. וַיֹּאסְפוּ כָל הָעָם כָּאִישׁ אֶחָד אֶל הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמִּים וַיֹּאמְרוּ לְעֶזְרָא הַסֹּפֵר לְהֵבִיא אֶת סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת יִשְׂרָאֵל. וַיְבִיֵא עֶזְרָא הַכֹּהֵן אֶת הַתּוֹרָה לִפְנֵי הַקָּהָל מֵאִישׁ וְעַד אִשָּׁה וְכָל מִבֵּין לְשִׁמְעַ בַּיּוֹם אֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי. וַיִּקְרָא בּוֹ לִפְנֵי הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר הַמִּים מִן הָאֹרֶז עַד מַחְצִית הַיּוֹם נֹגֵד הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַמְּבִנִים וְאֲזַי כָּל הָעָם אֶל סֵפֶר הַתּוֹרָה. וַיַּעֲמֵד עֶזְרָא הַסֹּפֵר עַל מַגְדָּל עֵץ אֲשֶׁר עָשׂוּ לְדָבָר וַיַּעֲמֵד אֲצֻלוֹ מִתְּתִיָּה וְשִׁמְעַ וְעֲנָנְיָה וְאוּרִיָּה וְחִלְקִיָּה וּמַעֲשִׂיָּה עַל יְמִינוֹ וּמִשְׁמָאלוֹ פְּדִיָּה וּמִיִּשָּׁאֵל וּמִלְכִּיָּה וְחִשָּׁם וְחִשְׁבַּדְנָה זְכַרְיָה מְשָׁלֵם. וַיִּפְתַּח עֶזְרָא הַסֹּפֵר לְעֵינֵי כָל הָעָם כִּי מַעַל כָּל הָעָם הָיָה וּכְפָתְחוּ עֲמֻדוֹ כָּל הָעָם. וַיִּבְרָךְ עֶזְרָא אֶת ה' הָאֱלֹקִים הַגָּדוֹל וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם אָמֵן אָמֵן בְּמַעַל יְדֵיהֶם וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּ לַה' אֲפִים אֲרָצָה. וַיִּשְׁוַע וּבְנֵי וְשִׁרְבְּתָה יָמִין עֲקֹב שְׁבָתִי הוֹדִיָּה מַעֲשִׂיָּה קְלִיטָא עֶזְרִיָּה יוֹזְבֵד חֲנָן פְּלִאִיָּה וְהַלְוִיִּם מְבִינִים אֶת הָעָם לַתּוֹרָה וְהָעָם עָמְדָם. וַיִּקְרָאוּ בַסֵּפֶר בַּתּוֹרָה הָאֱלֹקִים מִפְּרֹשׁ וְשׁוֹם שֹׁכֵל וַיְבִינּוּ בַּמִּקְרָא. (נחמיה ז, עב - ח, ח)

השנה הזאת של עליית עזרא לא הייתה שנת מוצאי שמיטה, שהרי בזמן החורבן לא מנו את מניין השמיטין (רמב"ם פ"י משמיטה ויובל ה"ג). וכן היה המעמד הזה ביום ראש השנה, באחד לחודש השביעי, ולא בסוכות. וכמו כן, גם לא היה עזרא הסופר מלך. ועם

כל זה, קיים עזרא עם כל ישראל את המעמד המיוחד של מצות הקהל, כי ממצות הקהל יש ללמוד גם למקומות אחרים כיצד היא הצורה להנחיל את התורה בישראל. וכל גדול שבדור שיש בידו להקהיל את העם וללמדם תורה, יש לו ללמוד ממצות הקהל, ולקיים את המעמד הזה כמו שעשה עזרא הסופר.

כאשר ציוותה התורה על קיום מצות ההקהל, לא נתנה התורה את המצוה אלא בכדי להיות עוגן ובסיס של פעם בשבע שנים להיות המינימום לקיום מעמד של הנחלת התורה; אולם מלבד קיום המצוה הזו, יש מעלה להוסיף על המעמד הזה ולהעתיקו למקומות וזמנים נוספים. הא למה זה דומה - **למצות תלמוד תורה!** אשר הבסיס של חיוב המצוה הוא "קריאת שמע שחרית וערבית" (נדרים דף חא), אולם מלבד הקיום הבסיסי יש לכל אדם להוסיף ולהרבות בלימוד כפי כוחו ויכולותיו. וכך ממש הוא הדבר גם במצות תלמוד תורה הכללית של עם ישראל, שהיא בסופו של דבר גם המקור למצות תלמוד תורה יומם ולילה של היחיד, וכאשר בארנו לעיל.

מעמד הקהל של כהן גדול ביום הכיפורים

ובאותה המידה, אנו מוצאים שחז"ל וחכמי בית שני הרחיבו עוד את המצוה הזו, ואף הכהן הגדול בצאתו מן העבודה ביום הכיפורים, היה עושה מעמד של הקהל ומלמד תורה לישראל. ובמשנה מסכת סוטה, סידר רבינו הקדוש את קריאת הכהן גדול ביום הכיפורים ואת פרשת המלך שבמעמד הקהל בשתי משניות סמוכות זו לצד זו³. וכך נאמר שם בפרק ז:

משנה ז: ברכות כהן גדול כיצד? חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכהן גדול עומד ומקבל וקורא עומד. וקורא "אחרי מות", ו"אך בעשור". וגולל את התורה ומניחה בחיקו ואומר: יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב כאן. ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה, ומברך עליה שמונה ברכות: על התורה, ועל העבודה, ועל ההודיה, ועל מחילת העון, ועל המקדש, ועל ישראל, ועל הכהנים, ועל שאר התפילה.

משנה ח: פרשת המלך כיצד? מוצאי יום טוב הראשון של חג, בשמיני במוצאי שביעית, עושין לו בימה של עץ בעזרה, והוא יושב עליה, שנאמר "מקץ שבע שנים במועד" וגו'. חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת, וראש

3 וראה מאמרנו לפרשת וילך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם.

הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכהן גדול נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב וכו'. וקורא מתחילת "אלה הדברים" עד "שמע", ו"שמע", "והיה אם שמוע", "עשר תעשר", "כי תכלה לעשר", ופרשת המלך, וברכות וקללות, עד שגומר כל הפרשה. ברכות שכהן גדול מברך אותן, המלך מברך אותן, אלא שנותן של רגלים תחת מחילת העון. (משנה סוטה ז, ח)

קריאת הכהן הגדול ביום הכיפורים נעשית באותה תבנית של מעמד ההקהל, והיא מביאה את התפקיד החשוב יותר של הכהנים, שאינם רק עושים את העבודה בבית המקדש כאשר כל העם עומדים מרחוק, אלא הם גם מורים ומלמדים את העם תורה, תורה המביאה את האדם עצמו לחיבור פנימי ועמידה אישית לפני ה'.

מעמד ההקהל אם כן, אינו נעשה אך ורק פעם בשבע שנים, בבית המקדש, בחג הסוכות, על ידי המלך; אלא בכל פעם שהמנהיג בישראל מקהיל את העם ומלמד להם את התורה יש בזה בחינה וזכר למצות הקהל. ויתירה מזו התחדש, כי עיקר מצות ההקהל, הוא במה שהמלך אינו בא ללמוד את התורה בגפו כאדם יחיד ומצווה, אלא בא הוא עם כל העם עמו ללמוד את התורה יחד מלפני הכהנים הלויים; מצות הקהל מרחיבה את מצות תלמוד תורה שהצטוו בה המלך, ומטילה אותה על כל ישראל כאומה, אנשים נשים וטף יחד. כל קריאות התורה שקורים בציבור, בשבתות ומועדים ובימי שני וחמישי, הכול בכלל ההרחבה של מצות הקהל להביא את התורה אל עם ישראל כולו. ותכלית המצוה, היא במה שאף היחיד יהא יושב והוגה בתורה יומם ולילה כמו המלך שנאמר בו "וְהִיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לַיְרָאָה אֶת ה' אֱלֹהָיו", הכול יוצא מתוך הפרשה של מצות הקהל.

אין עושים "זכר למקדש" אלא במצוה שאינה מתקיימת בזמן הזה מלבד מה שעושים אותה לשם זכר, כגון לולב כל שבעה, מרור וכוורך וספירת העומר; מצות הקהל אמנם, קיימת ונוכחת בחיינו יום יום שעה שעה:

לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיָּהּ וְהִגִּיתָ בּוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה.

ובמאמר הבא נמשיך בע"ה להעמיק בסוגיה זו.

פרשת וילך

מצות הקהל (ב)

במאמר הקודם, זכינו ללמוד ולהבין כיצד נוכחת מצות ההקהל בחיינו, וכי אינה רק מאורע המתקיים אחת לשבע שנים במוצאי שנת השמיטה, אלא בכל פעם שמתקהלים בני ישראל יחד ללמוד תורה יש בזה בחינה של מצות הקהל. מצות ההקהל אף מלמדת, כי החובה להיות דבק בתורה וללמוד בה תמיד אינה מוטלת על המלך לבדו, אלא מתרחבת היא ומשפיעה אף על פני העם כולו, וכל אדם מישראל צריך להיות דבק בתורה וללמוד בה יומם ולילה.

מעמד הר סיני ומצות הקהל

ההבנה הזאת היוצאת ממצות ההקהל הנמצאת בסוף ספר דברים, בעצם מופיעה כבר בתחילת הספר, בפרשת ואתחנן, בתיאור מעמד הר סיני. וכך נאמר בתחילת פרשת ואתחנן:

רק השָׁמַר לָהּ וְשָׁמַר נִפְשָׁהּ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיהָ וּפֶן יִסּוּרוּ מִלְּבָבָהּ כֹּל יְמֵי חַיֶּיהָ וְהוֹדַעְתֶּם לְבָנֶיהָ וּלְבָנֵי בְנֶיהָ. יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ בְּחָרֹב בְּאֶמֶר ה' אֵלֵי הַקֹּהֵל לִי אֵת הָעָם וְאֲשַׁמְעֵם אֶת דְּבָרֵי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לִירְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאָדָמָה וְאֵת בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּן. (דברים ד, ט-י)

נקל להבחין, כי הפסוקים האלה המתארים את מעמד הר סיני מתכתבים עם הפסוקים שבמצות הקהל, ומתארים את אותו תיאור:

הַקֹּהֵל אֵת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיהָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלִמְעַן יִלְמְדוּ וִירְאוּ אֶת ה' אֱלֹקֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת. וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלִמְדוּ לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹקֵיכֶם כֹּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. (דברים לא, יב-יג)

מעמד ההקהל הראשון שהיה לעם ישראל, הלא הוא מעמד הר סיני!

ומטעם זה נראה שיש משמעות רבה אל מה שאמרו במשנה מסכת סוטה (פ"ז מ"ח) "עושין לו **בימה של עץ** בעזרה והוא יושב עליה", ומבואר שם בראשונים¹ שהבימה חשובה מאוד ומרכזית בקריאת ההקהל עד שאפילו ייתכן לפי חלק מן השיטות שהיא מעכבת. וכן גבי עזרא הסופר מפורש "וַיַּעֲמֵד עֶזְרָא הַסֹּפֵר **עַל מִגְדָּל עֵץ** אֲשֶׁר עָשׂוּ לְדָבָר" (נחמיה ח, ד); וכל זה כדי לתת למעמד ההקהל את הצורה של מעמד הר סיני. הרמב"ם אמנם (פ"ג מחגיגה ה"ד) כותב טעם אשר במבט ראשון נראה טכני לחלוטין: "ומביאין בימה גדולה ושל עץ היתה ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים והמלך עולה ויושב עליה **כדי שישמעו קריאתו**". אך כפי שיתבאר בסמוך, גם במשפט הזה טמון עומק המשמעות במה שמעמד ההקהל בא לשחזר את מעמד הר סיני.

מעמד של ראייה ומעמד של שמיעה

הרי פעמיים התורה מתארת את מעמד הר סיני: בפרשת יתרו שבספר שמות, ובפרשת ואתחנן שבספר דברים. ואולם, רק במעמד המתואר בספר דברים אנו לומדים שהמעמד הזה היה בעצם מעמד של הקהל.²

במאמרנו לפרשת יתרו **ויעמד העם מרחוק**, עמדנו על אחד ההבדלים היסודיים שבין שני התיאורים, בין פרשת יתרו לפרשת ואתחנן, שהוא בין מעמד של **ראיה** לבין מעמד של **שמיעה**.³ בפרשת יתרו, התורה מתארת מעמד מאוד חזותי, של הופעת ה' בעולם בקולות וברקים המטילים אימה ויראה רתת וזיע: "וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלְפִידִם וְאֶת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הַהָר עָשָׁן, וַיֵּרָא הָעָם וַיִּנָּעוּ וַיַּעֲמֻדוּ מֵרָחֵק" (שמות כ, טו) "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רֹאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם" (שם, יט); הגם שנאמרו שם עשרת הדברות באותו מעמד, מפורש בפסוק שבני ישראל פחדו לשמוע ורק היו יכולים לראות: "וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֵתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹקִים פֶּן נָמוּת" (שם, טז). הפרשה מספרת על ראיית מעמד גדול ונורא, אשר הפחד הגדול מנע מהם לשמוע ולהקשיב. כל מה שעשו בני ישראל, היה רק לעמוד מרחוק ולראות. נוכל כדרכנו להגדיר, כי צורת הופעת ה' בעולם בתיאור הזה, שייכת אל המהלך של פרק א של בראשית, בו נוכחות ה' מהווה סתירה למציאות הבריא, ובאופן

1 עי"ש ברש"י ותוספות.

2 והרי כל העניין של לימוד תורה התחדש בספר דברים כפי שבארנו במאמרנו לפרשת דברים אלה **הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל** ובעוד מקומות במהלך החומש.

3 וראה עוד במאמרנו לפרשת משפטים **עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה**.

חד פעמי בלבד יורד ה' במלוא הדר גאונו להנכיח את מציאותו, ואין הבריאה יכולה להכיל מעמד שכזה באופן מתמיד.

בפרשת ואתחנן לעומת זאת, עיקר הדגש הוא סביב הדברים ששמעו בני ישראל וכיצד הם הגיבו לאותה שמיעה: "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בְּהָר וכו'. ויהי כְּשִׁמְעֵכֶם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וכו'" (דברים ה, יט-כ); ואדרבה, באותה פרשה התורה גם מדגישה שהמעמד הזה היה מעמד של שמיעה בלבד! "וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שִׁמְעִים וְתִמּוֹנָה אֵינְכֶם רֹאִים זולתי קול" (שם ד, יב). כל מה שבפרשת יתרו מתואר בראייה, בפרשת ואתחנן נהפך לשמיעה. גם כאשר מתאר הקב"ה למשה את מעמד הר סיני בתור מעמד של הקהל, הוא מדבר על שמיעת הדברים כדי שילמדו אותם: "בְּאָמַר ה' אֵלֵי הַקֹּהֵל לֵי אֶת הָעָם וְאֶשְׁמַעֲם אֶת דְּבָרֵי אֲשֶׁר יִלְמְדוּ לִירְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאָדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּ". התיאור הזה, שייך למהלך של פרק ב של בראשית, בו מציאות ה' נוכחת באופן מתמיד בתוך הבריאה וממשיכה ללמד את ישראל מדברי התורה.

את המעמד החזותי של פרשת יתרו לא ניתן לשחזר, שכן אין הקב"ה יורד ומתגלה באופן כזה פעם שניה; ואף לא ניתן באמת להעביר אותו הלאה אל הדור הבא, שכן הבנים לעולם לא יחוו את אותה חוייה של פחד ואימה שחוו אבותיהם בראיית המעמד בחוש. אולם המעמד של שמיעת הדברים של פרשת ואתחנן, הוא כן יכול וממשיך ללוות את בני ישראל מדור לדור על ידי מסירת דברי התורה, וכמו שאומר הפסוק "אֲשֶׁר יִלְמְדוּ לִירְאָה אֹתִי וכו' וְאֶת בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּ".

מצות ההקהל עם כל המשמעות הטמונה בה, היא המשך ושחזור של מעמד הר סיני המתואר בפרשת ואתחנן. משה רבינו שעלה להר לא עלה רק כי ללמוד את התורה לבדו כפי שמתואר בספר שמות כאשר כל העם עומדים מרחוק מנותקים, אלא קרא לו ה' להקהיל את העם ולעמוד מעליהם באופן שכולם ישמעו את דברי התורה: "הִקְהַל לִי אֶת הָעָם וְאֶשְׁמַעֲם אֶת דְּבָרֵי"; ובאותה הלשון מצווה משה את יהושע: "הִקְהַל אֶת הָעָם וכו' לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלְמַעַן יִלְמְדוּ וִירְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וכו'. וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלְמַדּוּ לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וכו'". כעת מבינים אנו היטב את דברי הרמב"ם, במה שכתב שהיו מביאים בימה של עץ גדולה והמלך יושב עליה **"כדי שישמעו קריאתו"**; כי יש כאן שחזור של מעמד הר סיני במהלך של **שמיעה**! וצריך המלך לעלות על הבימה כדרך שעלה משה רבינו אל ההר להשמיע משם את התורה לכל ישראל.

מצות ראייה ומצות הקהל

את התבנית הזו שראינו בשני התיאורים של מעמד הר סיני: הראשון של ראייה והשני של שמיעה, ניתן למצוא גם במה שמחברת התורה את מצות הקהל יחד עם מצות הראייה. שכך מצווה משה את יהושע:

בְּבֹא כָל יִשְׂרָאֵל לִרְאוֹת אֶת פָּנַי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם.

אין מדובר כאן רק בעניין טכני בלבד שאז נמצאים כל ישראל בבית המקדש, אלא פשוט הכתוב כורך ומחבר את מצות הקהל יחד עם במצות הראייה. וכך יש ללמוד מדברי הרמב"ם בהלכות חגיגה כאשר הוא מונה את החייבים והפטורים ממצות הראייה:

גשמים ועבדים פטורין מן הראייה, וכל האנשים חייבים בראייה חוץ מחרש ואלם ושוטה וקטן וסומא וחגר וטמא וערל, וכן הזקן והחולה והרך והענוג מאד שאינם יכולים לעלות על רגליהן כל אלו האחד עשר פטורין, ושאר כל האנשים חייבין בראייה וכו'.

ומניין שכל אלו פטורין מן הראייה? הרי הוא אומר יראה כל זכורך להוציא את הנשים וכו', ועוד הרי נאמר בבוא כל ישראל להוציא העבדים, ונאמר בבוא כל ישראל לראות, כשם שהן באין לראות לפני ה' כך הם באים לראות הדר קדשו ובית שכינתו להוציא סומא שאינו רואה וכו', ושם נאמר למען ישמעו להוציא מי שאין לו שמיעה גמורה, ולמען ילמדו להוציא מי שאינו מדבר שכל המצווה ללמוד מצווה ללמד, ונאמר בעלותך לראות את פני ה' מי שיכול לעלות ברגליו להוציא חגר וחולה וזקן וענוג וכו'. (רמב"ם פ"ב מהלכות חגיגה ה"א)

הרי שהמקור העיקרי שממנו לומדים את החייבים והפטורים ממצות הראייה, איננו מפרשת הראייה, כי אם ממצות הקהל! ומטעם זה גם כלל הרמב"ם את כל הלכות מצות הקהל בהלכות חגיגה, והקדיש לה את הפרק השלישי והאחרון מהלכות אלו.

אך יתירה מזו מבואר בדברי הרמב"ם; אין פטורים מן הראייה רק אלו שאינם יכולים לקיים את האמור "בבוא כל ישראל לראות", אלא גם אלו שאינם יכולים לקיים את האמור "למען ישמעו ולמען ילמדו" אף הם פטורים מן הראייה! מצות הראייה ומצות הקהל שתיהן מצווה אחת, עד אשר שכל מי שאינו יכול לקיים את המצווה בשלימותה פטור משתייהן, גם מראייה וגם מהקהל, מלבד אלו שריבתה אותם התורה בפירוש שחייבים בהקהל. כך כותב הרמב"ם בהלכות מצות הקהל (פ"ג מהל' חגיגה ה"ב): "כל

הפטור מן הראייה פטור ממצות הקהל, חוץ מן הנשים והטף והערל וכו".
וכך מסביר ה'שפת אמת' את סוגיית הגמרא במסכת חגיגה (דף ג,א), בה דורשים חז"ל
גזירה שוה "ראייה ראייה" בין מצות ראייה למצות הקהל. וז"ל:

בספר טורי אבן הקשה דהא בגזירה שוה מופנה מצד אחד משיבין, אם כן גם
כאן יש להשיב מה לראיה שכן תדיר ע"ש? ולי נראה דלא דמי לכל גזירה
שוה, דהכא ראייה דהקהל נמי ראייה דמצות עליות רגלים היא. ודו"ק.

ובכן, גם כאן סידרה התורה שני שלבים של ביאה ועמידה לפני ה' ברגלים: בדרך של
ראייה ובדרך של שמיעה. מצות הראייה היא הקומה הבסיסית של הקשר, בה באים
ישראל לראות ולראות, מצוה המעוררת את זכרון עקדת יצחק ומסירות החיים לפני ה':
"**וַיִּקְרָא אֲבִרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה' יִרְאָה, אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָר ה' יִרְאָה**" (בראשית כב,
יד). הקומה הפנימית יותר אמנם היא מצות הקהל, בה באים בני ישראל לשמוע וללמוד
מתורת ה', תורה שתמשיך ללוות אותם בכל צעד ושעל בחיים. ומתוך הבנה זו מבינים
חז"ל שעיקר תכלית מצות ראייה אף היא כדי לבוא לידי לימוד ושמיעה, וכל שאינו ראוי
לכך פטור מן הראייה. וכן הם דברי המלבי"ם בתחילת ספר ישעיהו להסביר את טעם
קרבן הראייה:

והנרצה בקרבנות אלה, שאחר שצוה להם לעלות לעיר הקדש ג' פעמים בשנה,
ללמוד שם יראת ה' ודרכיו מפי הכהנים והנביאים, כמו שכתוב למען תלמוד
ליראה את ה' אלקיך, לעומת זה צוה להם להביא דורון לפניו, אות הרצון
והאהבה, כי חפץ בביאתם וכי לקח מידם עולה ומנחה. (מלבי"ם ישעיהו א, יא)

מעמד של יראה

אחר כל ההבנות האלה, יש להתפלא על דברי הרמב"ם, אשר באופן מפתיע לכאורה אנו
מוצאים בו שהמעמד של הקהל אמור דווקא להיות מעמד של אימה ויראה! וכך הוא
כותב בסוף הלכות חגיגה:

הקריאה והברכות בלשון הקדש שנאמר "תקרא את התורה הזאת" בלשונה
אף על פי שיש שם לועזות. וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב
אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים
גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה. ומי
שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת

האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל.
(פ"ג מהל' חגיגה הלכה ה-ו)

הרמב"ם מחבר את המעמד של הקהל דווקא אל מעמד הר סיני המתואר בפרשת יתרו, מעמד של אימה ויראה. וכן עצם ההלכה הזאת שקריאת ההקהל צריכה להיות דווקא בלשון הקודש ואין מעכב אם הבינו אותה האנשים או לא, מורה על שחזור מעמד הר סיני של פרשת יתרו; העיקר הוא לספוג מהשראת המעמד המרומם ואין ההבנה מעכבת. "אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה **חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה**", מפני שאין מדובר כאן על מצוה של 'לימוד', כי אם על מעמד של 'יראה' ו"לחזק דת האמת".

האם הלכה זו סותרת את כל אשר למדנו?

אכן נראה לחדש שאין כאן סתירה, ואדרבה, הדברים משלימים אלו את אלו. גם במעמד ההקהל עצמו יש את שתי הפנים האלה, של ראייה ושל שמיעה, בדיוק כמו במעמד הר סיני! הביטוי המעשי החיצוני של המצוה, אינו אלא אחת לשבע שנים, אחת למחזור אחד של שלום של הבריא, מה שמסמל את היותו מעמד חד פעמי כמו המעמד של פרשת יתרו. ובאמת שהמעמד הזה אינו מספיק ללמד את ישראל תורה, ובפרט לאלו שאינם מבינים או אפילו לתלמידי חכמים שכבר יודעים את התורה ואין בקריאה זו חידוש עבורם; ואולם המשמעות הפנימית של המצוה היא, שיש להוסיף ולהרחיב את לימוד התורה: אל המלך ואל העם ואל כל יחיד ויחיד, בכל שנה ובכל שבוע, בכל יום ובכל שעה.

בדיוק כמו במצות תלמוד תורה, אשר הקריאה הבסיסית ביותר שמחויב בה האדם היא בקריאת שמע שחרית וערבית, קריאה שצורת קיומה היא באימה וביראה ושל קבלת עול מלכות שמים; אולם בתוך המצוה הזאת כלול גם החיוב של "וְשִׁנַּנְתֶּם לְבַבְכֶּם וְדַבַּרְתֶּם בְּשִׁבְתְּכֶם בְּבֵיתְכֶם וּבְלֶכְתְּכֶם בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְכֶם וּבְקוֹמְכֶם" (דברים ו, ז), שבכל עת ובכל שעה יוסיף האדם בלימוד התורה. וכך היא בדיוק מצות הקהל, מצות תלמוד תורה של העם כולו: אחת למחזור של שמיטה מקיימים מעמד גדול ועצום של אימה ויראה, אך טמון בתוכו החיוב להוסיף ולהרחיב את לימוד התורה אל כל שעה ופינה של מרחב החיים.

ונראה להוסיף עוד, כי אילו באנו לקיים את מצות הקהל ישר במשמעות הפנימית

4 ובתחילת מסכת ברכות יש לעמוד בהרחבה על מה שנחלקו לכאורה הבבלי והירושלמי במהות מצות קריאת שמע, אם עניינה קבלת עול או לימוד תורה.

שלה, סבור הרמב"ם שכלל אין מקום לעשות מעמד אחד גדול; שהרי בכל יום ובכל שעה לומדים תורה. ומפני כן הבין הרמב"ם בעומק חכמתו, שעד כמה שכן מצווה התורה לעשות כזה מעמד, בהכרח שעצם צביון המעמד הוא במהלך של פרק א, מעמד של אימה; ומתוך המעמד הזה יבואו בני ישראל גם אל המהלך הפנימי יותר, שהוא תכלית המצוה להרחיב את לימוד התורה לכל פינה.

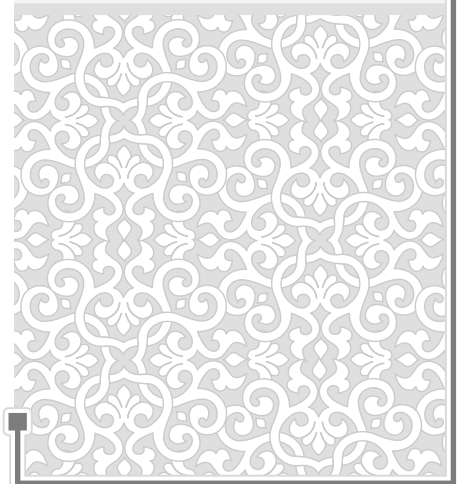
קריאת התורה בבתי כנסיות

האבן עזרא על הפסוק שציטטנו לעיל מספר נחמיה (ח, ד) "וַיַּעֲמֵד עֶזְרָא הַסֹּפֵר עַל מִגְדָּל עֵץ אֲשֶׁר עָשׂוּ לְדָבָר" כותב: "מגדל עץ - כדמות מגדל כאשר אנחנו עושים פה בבתי כנסיות". כפי שבארנו במאמר הקודם, כל קריאות התורה בבתי כנסיות הן בעצם שחזור של מעמד הקהל, ואם כן מובן ומתאים שגם תהיה הקריאה בבימה כמו בהקהל. ואולם אם נתבונן במצוה הזו של קריאת התורה בבתי כנסיות, נשים לב שגם היא משפיעה על חיינו באותה הצורה שאמורה מצות הקהל להשפיע. הרי עצם קריאת הפרשה בציבור אין בה די כדי ללמוד ממנה את התורה, ורבים אף אינם מבינים את הקריאה, ואינם אלא מכינים לבותיהם ומקשיבים באזניהם אל הקריאה בכובד ראש. אכן, בעקבות קריאת הפרשה מדי שבת בשבת, מתעצבת צורת החיים היהודיים סביב חמישה חומשי תורה, וכל אדם לומד במהלך השבוע את פרשת אותו השבוע; ואף כשחוזר הביתה מן הקריאה, הוא מוסיף להעמיק וללמוד את מה שקראו בבית הכנסת. בלימוד זה מוצאים טעם גם האנשים גם הנשים וגם הטף, למן הגדולים בישראל היודעים את התורה כולה ועד הקטנים ביותר שבקושי יודעים לדבר. וכבר מן הגילים הצעירים ביותר, כשרק לומדים הילדים לקרוא אבא ואמא, כבר הם סופגים מהשפעת קריאת התורה של פרשת השבוע. מצות הקהל מצליחה להשפיע על כולם, וכמו שקוראת התורה:

הַקֹּהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֵיהָ לֵמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלִמְעַן יִלְמְדוּ וַיֵּרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם וַיִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת. וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלִמְדוּ לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ.



פרשת האזינו



פרשת האזינו

ימצאהו בארץ מדבר

בפרשתנו אנו קוראים את שירת האזינו. עם תחילת השירה, אומר משה רבינו לבני ישראל להתבונן בהיסטוריה של העם, ולהכיר בטובותיו של הקב"ה עליהם:

זָכֹר יְמוֹת עוֹלָם בֵּינוּ שָׁנוֹת דּוֹר וָדוֹר שָׁאַל אָבִיךָ וַיַּגִּדָה זִמְנָהּ וַיֹּאמְרוּ לָהּ.
בְּהִנָּחַל עַלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יָצַב גְּבֻלַּת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. כִּי
חָלַק ה' עִמּוֹ יַעֲקֹב חֻבֵּל נַחֲלָתוֹ.

יִמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֵהוּ יִלֵּל יִשְׁמֹן יִסְבְּכֶנָּהוּ יְבוֹנְנֶהוּ יִצְרְנֶהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו.
כְּנֶשֶׁר יַעִיר קִנּוּ עַל גּוֹזְלָיו יִרְחֹף יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו יִקְחֶהוּ יִשְׁאָהוּ עַל אֶבְרָתוֹ. ה' בָּדַד
יִנְחֶנּוּ וְאִין עִמּוֹ אֵל נֶכֶר.

יִרְכַּבְהוּ עַל בָּמֹתֵי אֶרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבֹת שְׂדֵי וַיִּנְקֶהוּ דְּבַשׁ מִסְלַע וְשֶׁמֶן מִחִלְמִישׁ
צוּר. חֲמָאֵת בִּקְרָ וַחֲלָב צֹאן עִם חֶלֶב כְּרִים וְאֵילִים בְּנֵי בָשָׁן וְעֵתוּדִים עִם חֶלֶב
כְּלִיֹּת חֲטָה וְדָם עֵגֶב תִּשְׁתֶּה חֶמֶר.
(דברים לב, ז-יד)

ובמסגרת המאמר, ברצוננו ללמוד את הפסוקים האלה המתארים את יצירת עם ישראל בידי הקב"ה, וכמו שהקדים משה ואמר לבני ישראל "הלוא הוא אביך קנה הוא עֶשֶׂךָ וַיִּכְנֶנֶךָ" (שם, ו); ושלושה חלקים יש לחלק זה של השירה: א. חלוקת העולם והנחלת הארצות. ב. היווצרות עם ישראל. ג. השכנת עם ישראל בארץ ישראל.

חלוקת העולם והנחלת הארצות

זָכֹר יְמוֹת עוֹלָם בֵּינוּ שָׁנוֹת דּוֹר וָדוֹר שָׁאַל אָבִיךָ וַיַּגִּדָה זִמְנָהּ וַיֹּאמְרוּ לָהּ.
בְּהִנָּחַל עַלְיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יָצַב גְּבֻלַּת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. כִּי
חָלַק ה' עִמּוֹ יַעֲקֹב חֻבֵּל נַחֲלָתוֹ.

בפסוקים אלה, קוראת השירה להתבונן בהיסטוריה של חלוקת העולם לפי אומות. התקופה הזאת, היא המתוארת בסוף פרשת נח, שם אומר הכתוב "וַיְהִי בְנֵי נֹחַ הַיִּצְאָאִים מִן הַתֵּבָה שֵׁם וָחַם וָיֶפֶת וָחַם הוּא אָבִי כְנָעַן. שְׁלֹשָׁה אֱלֹהֵי בְנֵי נֹחַ וּמֵאֵלָה נִפְצָה כָּל הָאָרֶץ"

להתהלך - חומש דברים

(בראשית ט, יח-יט); ומיד בפרשייה הבאה מתאר שם הכתוב באריכות את האומות שנוצרו מבני נח ואת הארץ שקיבלה כל אחת מן האומות.

אכן, הכתוב כאן קורא להתבונן בהיסטוריה הזו "לְמַסְפֵּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". וכך ביאר מו"ר הרב לייב מיינצברג זצ"ל את פשט הפסוקים: "שָׂאֵל אֲבִיךָ וַיַּגִּדְךָ זִקְנֶיךָ וַיֹּאמְרוּ לָךְ - לְמַסְפֵּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", כלומר 'מה היה מספר בני ישראל בתקופה הזאת של ההיסטוריה בְּהִנָּחֵל עַלְיוֹן גּוֹיִם, בְּהִפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם, יִצָּב גְּבֻלַּת עַמִּים?' אם נחקור ונבדוק היכן נמנו בני ישראל בתוך כל גויי הארץ, והיכן היא נחלתם, נבחין מיד ונבין כי בני ישראל כלל אינם נמצאים בחלוקה הזו! הארץ כולה נחלקה בצורה טבעית לנחלות של שבעים האומות, ובני ישראל אינם קיימים במניין הזה.

וכל זאת מדוע? - "כִּי חָלַק ה' עֲמֹו יַעֲקֹב חֶבְלֵ נַחֲלָתוֹ". לעם ישראל אין נחלה: ה' הוא נחלתם! וכמו שנאמר אצל שבט לוי: "וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו ה' הוּא נַחֲלָתוֹ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ" (דברים יח, ב). עם ישראל הם ממלכת כהנים, ואינם נמנים יחד עם שאר אומות העולם בחלוקת הארץ. ומתוך הקדמה זו, ממשיכה השירה לתאר את הזמן שבו כן נוצר עם ישראל, ובאופן המסמל את היותם יצירה נפרדת ונבדלת משאר האומות; כי כל האומות קיימות בטבע הבריאה ועם ישראל היא יצירה נבדלת על טבעית.

היווצרות עם ישראל

יִמְצָאָהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֹהוּ יִלָּל יִשְׁמֹן יִסְבְּכֶנָּהוּ יְבוֹנֶנָּהוּ יִצְרֶנָּהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָו.
כְּנֶשֶׁר יַעִיר קֶנֶו עַל גּוֹזְלָיו יִרְחֹף יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו יִקְחָהוּ יִשְׂאָהוּ עַל אֶבְרָתוֹ. ה' בָּדַד
יִנְחָנּוּ וְאִין עֲמֹו אֵל נֶכֶר.

הקב"ה מצא את עם ישראל במדבר במקום של תוהו, ומשם עטף אותם ושמר עליהם כבבת עינו. אין ספק שהמדבר והתוהו מסמלים את ההתחלה מאפס ויצירת דבר חדש, וכעין שהיה העולם תוהו ובוהו בראשית הבריאה. כל החלוקה והסדר שתואר גבי אומות העולם לא השפיע כלפי עם ישראל, כי הם עדיין נמצאים בתוהו ובוהו ובמדבר ישימון. אלא ששם מצא אותם ה' והתחיל ליצור אותם מחדש לעם כמו בריאה חדשה. וכך ממשיכה השירה לתאר את הנשיאה על כנפי הנשרים המתוארת בפרשת יתרו, ואת ענני הכבוד שעטף אותם בהם ה' והגן עליהם לאורך שהותם במדבר. יש כאן פנים חדשות ביחס אל ארבעים השנים במדבר, שאלו היו שנים של יצירת האומה יש מאין, אומה שהיא 'עם ה'".

ואולם, יש לעמוד כאן על כך שהכתוב מייחס את מקום יצירת עם ישראל אל המדבר; ולמה לא הזכיר את ארץ מצרים, ששם נגלה עליהם הקב"ה תחילה והוציאם להיות לו

לעם? ויש להוסיף, כי לכאורה יש בפסוק מילה מיותרת: "ימצאהו בארץ מדבר", והרי יותר היה מתאים לומר רק "ימצאהו במדבר"; שאילו היינו מחפשים לציין "ארץ" כל שהיא שבה נמצאו בני ישראל, המקום הראוי והמתאים לציין הוא את ארץ מצרים. נראה שיש כאן השמטה מכוונת של ארץ מצרים, ויחד עם זאת הפיכת המדבר להיקרא "ארץ" - ארץ המדבר. מה פשר העניין?
אכן נראה שהתשובה לכל זה טמונה בפסוק הבא.

השכנת עם ישראל בארץ ישראל

יִרְכְּבֵהוּ עַל בָּמֹתַי אֶרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שְׂדֵי וַיִּנְקְהוּ דְּבַשׁ מִסְּלַע וְשֶׁמֶן מִחֲלָמִישׁ
צוּר. חֲמַאת בָּקָר וְחֵלֶב צֹאן עִם חֵלֶב כְּרִים וְאֵילִים בְּנֵי כֶּשֶׁן וְעֵתוּדִים עִם חֵלֶב
כָּלִיֹּת חֲטָה וְדֹם עֵגֶב תִּשְׁתֶּה חֶמֶר.

תחילת הפסוק "יִרְכְּבֵהוּ עַל בָּמֹתַי אֶרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שְׂדֵי" מתארת את הכניסה לארץ ישראל ואכילה מיבולה. ואף רש"י כאן מביא את מה שאמרו חז"ל 'שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות', וראה בסמוך מה שיתבאר בתיאור הזה "בָּמֹתַי אֶרֶץ". אולם בהמשך הפסוק "וַיִּנְקְהוּ דְּבַשׁ מִסְּלַע וְשֶׁמֶן מִחֲלָמִישׁ צוּר" יש להתבונן על איזה זמן מדובר; שהרי הסלע והצור מזכירים דווקא את תקופת המדבר שהוציא להם ה' את המים מן הסלע ומן הצור, וכן הדבש והשמן מזכירים את המן שהיה בטעם צפיחית בדבש וכטעם לשד השמן. אך היכן מצאנו את הדבש והשמן יוצאים מן הסלע והצור? שהרי ה' הוציא מים מן הסלע ומן הצור, ואת המן הוריד מן השמים. ואם נפרש שגם הסיפא של הפסוק מדבר על ארץ ישראל, היכן מצאנו שהוציא להם ה' את הדבש מן הסלע ומן הצור? ואולם רש"י באמת מביא את מדרש חז"ל על פירות ארץ ישראל:

ויניקהו דבש מסלע - מעשה באחד שאמר לבנו בסיכני הבא לי קציעות מן החבית הלך ומצא הדבש צף על פיה אמר לו זו של דבש הוא, אמר לו השקע ידך לתוכה ואתה מעלה קציעות מתוכה. ושמן מחלמיש צור - אלו זיתים של גוש חלב.

אך גם לפי מדרש זה, היכן הם הסלע והצור שמהם יצאו הדבש והשמן?

1 יש כאן משחק מילים במילים "תְּנוּבַת שְׂדֵי וַיִּנְקְהוּ דְּבַשׁ מִסְּלַע", כי המילה "שְׂדֵי" בשי"ן שמאלית מלשון שדות, מתחלפת ומשמשת גם בשי"ן ימנית ומלשון שדיים מניקות; ושתייהן ביטוי של הענקה ונתינת יבול.

יִרְכְּבֵהוּ עַל בָּמֹתֵי אֶרֶץ

אכן הנראה בכל זה, שיש קשר בין "יִמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר" לבין "יִרְכְּבֵהוּ עַל בָּמֹתֵי אֶרֶץ", והתורה כאן מחברת את תקופת המדבר אל תקופת היישוב בארץ. כשם שבשאר אומות העולם, כללה השירה את היווצרות האומות יחד עם השכנתן בנחלתן: "בְּהִנָּחֵל עָלֵיוֹן גּוֹיִם בְּהִפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם יִצַּב גְּבֻלַּת עַמִּים", כך גם בסיפור של עם ישראל מתארת השירה את היווצרות עם ישראל יחד עם השכנתו בארץ המיוחדת לו; ובהקשר הזה רואה השירה את תקופת המדבר כתחילת הנחלת הארץ.

בדווקא לא הזכירה השירה את ארץ מצרים, כי בני ישראל לא נעשו לאומה תוך חיבור והקשר לאדמת מצרים; אך כשהיו בני ישראל במדבר, שם כן הם נוצרו לעם שיש לו אדמה - **אדמת המדבר והתוהו!** הקב"ה התחיל ביצירת עם ישראל תוך יצירת הארץ שלהם יחד עם! תקופת המדבר של עם ישראל הייתה מבחינה רעיונית תחילת ההתיישובות בארץ, עד כדי כך שכאשר מתארת השירה את הכניסה לארץ ישראל, אין היא מתארת אלא תנועה של "יִרְכְּבֵהוּ עַל בָּמֹתֵי אֶרֶץ", עליית מדרגה באותה הארץ; בתחילה הם השתכנו "בְּאֶרֶץ מִדְבָּר", ובשלב השני הביא אותם ה' והרכיב אותם על "בָּמֹתֵי אֶרֶץ". וכפי שהראינו במאמרים העוסקים בגבול הדרומי של הארץ, כאשר מגיעים מן המדבר שבדרום ארץ ישראל אל הארץ, ישנה "במה" - כעין מדרגה של הרים, שממנה מתחילה ארץ ישראל. ארץ ישראל היא **הבמה** של ארץ המדבר!

תקופת הארבעים שנה במדבר אינה מנותקת מתקופת הישיבה בארץ, אלא תחילתה ושורשה. כעת נוכל להבין, שהכתוב כורך יחד את ניסי המדבר יחד עם יכול הארץ; כי אם במדבר הוציא ה' את המים מן הסלע ומן הצור והוריד להם דבש ושמן מן השמים, הרי שגם **בתוך** הארץ ימשיך להם כל הטוב הזה; כי תקופת המדבר לא הייתה אלא השלב **הראשון** בהנחלת הארץ, ואם כך היה בארץ המדבר, בבמת אותה הארץ על אחת כמה וכמה!

וַיִּנְקֵהוּ דָבֶשׁ מִסְלַע

הפינה הדרומית מזרחית של ארץ ישראל, היא הצלע שעליה יושבת הארץ כולה, והיא השער החשוב והמרכזי דרכו היו אמורים משה רבינו ואהרן הכהן להוביל את בני ישראל בכניסתם לארץ.² לאורך הפינה הזאת נמצא 'רכס חצרה', הוא רכס הרים עצום המתפרס על פני כחמישים קילומטרים היוצר כעין מדרגה בין מדבר צין שמלמטה ובין

2 ראה מאמרנו לפרשת חוקת ודברתם אל הסלע.

הנגב שמלמעלה. וכפי שבארנו בעבר, ברכס הזה נמצא הסלע של מי מריבה, אליו היה אמור משה רבינו לדבר ואף להיכנס אל הארץ; ובאמת, שכל אורך הרכס עשוי ממצלעות סלעים, כך שניתן לקרוא לו בשם כולל "הסלע".³

שער הארץ, הרי אמור להיות מקום שייצג ויספר את מה שיש בארץ; וכשם שבפתח חנות ישנה ויטרינה עם דוגמית של הסחורה הכי טובה שיש בחנות, כך גם שערי הארץ אמורים לספר מה יש לארץ להציע. ומתוך כך, כאשר באים בני ישראל בפרשת חוקת אל אותו רכס הרים ורואים לפניהם את כל המצלעות הקשים של רכס חצרה, הרי הם מיד מבינים שהארץ כולה היא סלע אחד גדול! וכך בדיוק הם טוענים אל משה כפי שבארנו באותה פרשה: "וְלָמָּה הֵבֵאתֶם אֶת קֹהֶל ה' אֶל הַמִּדְבָּר הַזֶּה לָמוּת שָׁם אֲנַחְנוּ וּבְעֵירָנוּ. וְלָמָּה הֶעֱלִיתֶנוּ מִמִּצְרַיִם לְהֵבִיא אֹתָנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַרְעָה הַזֶּה לֹא מָקוֹם זֶרַע וְתֹאנָה וְגִפֶּן וְרִמּוֹן וְיִמִּים אֵין לְשָׁתוֹת" (במדבר כ, ד-ה).

אולם האמת טמונה בפרשה שלנו: "וַיִּנְקְהוּ דָבֶשׁ מִסְלַע וְשָׁמֶן מִחֶלְמִישׁ צוּר!" ארץ ישראל היא באמת ארץ מדברית וסלעית בטבעה, אך הקב"ה הופך את הצורים והסלעים לשמן ודבש! כאשר מביא רש"י את אגדות חז"ל על פירות הארץ המשובחים השופעים שמן ודבש, זהו קיום הפסוק "וַיִּנְקְהוּ דָבֶשׁ מִסְלַע וְשָׁמֶן מִחֶלְמִישׁ צוּר" כפשוטו וכמשמעו; כי היאך יכולה ארץ סלע ומדבר להוציא פירות כל כך משובחים ושופעים אם לא על ידי נס.

ואם כך, הרי שבתקופה הראשונה כשהיו בני ישראל במדבר, לא הוציא ה' מן הסלע רק את הקיום הבסיסי - את המים, וכן המן שירד מן השמים היה לחם, רק שטועמים בו טעם שמן ודבש; אולם כאשר באים אל הארץ עצמה, שם מוציא ה' את השמן והדבש עצמם מן הצורים והסלעים, עוד יותר ממה שהיה במדבר. והפסוק מוסיף ומתאר את הארץ השופעת וזבת חלב ודבש: "וַיִּנְקְהוּ דָבֶשׁ מִסְלַע וְשָׁמֶן מִחֶלְמִישׁ צוּר. חֶמְאָת בָּקָר וְחֶלֶב צֹאן עִם חֶלֶב כְּרִים וְאֵילִים בְּנֵי בֶשֶׂן וְעֵתוּדִים עִם חֶלֶב כָּלִיֹּת חֹטָה וְדָם עֵגֶב תִּשְׁתֶּה חֶמֶר".

באופן מרתק, את סיום התיאור הזה חותמת השירה דווקא עם פיסקה המתכתבת עם ברכתו של יהודה בפרשת ויחי: "וְדָם עֵגֶב תִּשְׁתֶּה חֶמֶר". יהודה באמת מייצג את היחס הזה אל הארץ בהסתכלות עליה מצד דרום. כפי שבארנו במאמרנו לפרשת ויחי **נחלת יהודה ונחלת יוסף**, יוסף קיבל נחלה טובה ומבורכת בברכת ה' מעצם טבעה, ואילו

3 ראה מאמרנו ולפרשת חוקת **סלע מי מריבה - מעלה עקרב**ים ולפרשת בלק **ושים בסלע קינר** (שניהם בקונטרס ארץ ישראל וגבולותיה של ספר במדבר).

יהודה קיבל את הנחלה בדרום הארץ באזור סלעים וטרשים, בעוד שחלק מרכזי ועצום מנחלתו הוא בכלל מדבר שממה - כל מדבר יהודה והנגב; אולם על ידי השמיעה בקול ה' והליכה בדרכיו, הוא הופך את הארץ להיות ארץ של סלע המוציאה שמן ודבש. כאשר מסתכלים על ארץ ישראל מצד דרום מכיוון המדבר, ניתן לראות את הכול כהמשך של מדבר אחד גדול; והארץ הזו, היא הארץ המיוחדת של בני ישראל שהכין ויצר אותה ה' ביצירה מיוחדת, באותה יצירה שיצר אותם.

"וַיִּמְצְאוּהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֵהוּ יֵלֵל יִשְׁמָן": המסר המרכזי של הפרשה כאן, הוא לראות שגם ארץ ישראל עצמה אף היא במהותה אותו "תֵּהוּ יֵלֵל יִשְׁמָן" כמו המדבר שהיו בו ישראל, אלא שבאורח נס הקב"ה מחייה את המדבר ומייצר מקום מיוחד עבור עם ישראל. וכאן יש לגעת בנקודה המטרידה רבים, אשר מקובל בידינו שארץ ישראל היא הארץ הטובה שבכל הארצות, ומאידך לא ניתן להתכחש לכך שישנם מקומות בחוץ לארץ שאין רואים כדוגמתם ביופי בארץ ישראל. ואולי האמור כאן יכול לענות במידת מה על שאלה זו, כי באמת ישנם מקומות שמצד הטבע הם מקומות טובים ומשובחים; אולם ההנהגה המיוחדת שיש בארץ היא שלמרות שמצד הטבע היא ארץ מדבר, על ידי השגחת ה' היא נהפכת להיות ארץ משובחת זבת חלב ודבש. ותכלית ההנהגה הזאת אמורה להפוך את הארץ להיות גן עדן עלי אדמות, אך כל זה יקרה לעתיד בהגעה אל התיקון כאשר גם הנהגת בני האדם בתוך הארץ תהיה בדרכי ה'.

חג הסוכות

החיים בארץ ישראל הם המשך של תקופת המדבר, וכל מה שהיה לבני ישראל במדבר המשיך עמם אל תוך הארץ בצורה גדולה יותר: המים, המן וענני הכבוד. ארץ ישראל היא 'במת המדבר', וכל הטוב שהיה עמם במדבר ממשיך בכפל כפליים.

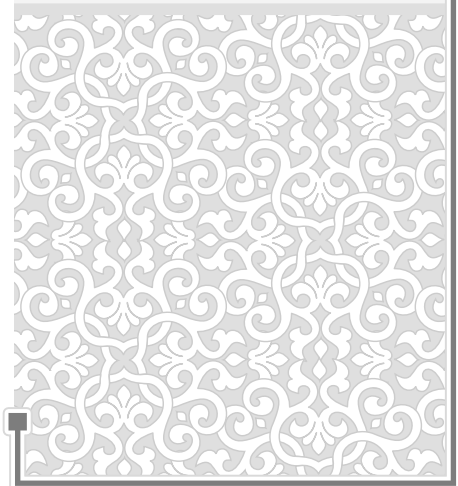
כשיוצאים בני ישראל מביתם בחג הסוכות "לִמְעַן יֵדְעוּ דִרְתִּיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא כג, מג), הרי שבאים לבטא כי כל הקיום שלנו בארץ ישראל הוא קיום של חיים בארץ מדבר; וגם אם החיים הטבעיים משגשגים ומצליחים, אין זה אלא נס תמידי, מפני שהמציאות הראשונית והבסיסית של הארץ היא ארץ מדבר שמחיה אותה הקב"ה ומאפשר קיום של חיים טבעיים בצילו. חג הסוכות מסמל את ההכרה כי חיינו וקיומנו הם בבחינת "וַיִּמְצְאוּהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר וּבְתֵהוּ יֵלֵל יִשְׁמָן וְסִבְבָּנָהוּ וַיִּבְנוּנָהוּ וַיִּצְרְנָהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָו".

ואלו הם דברי הרשב"ם על הפסוק "לִמְעַן יֵדְעוּ דִרְתִּיכֶם כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם":

פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכה ממש. וזה טעמו של דבר: חג הסוכות תעשה לך באוספך מגרנך ומיקבך באוספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון וזכרת את כל הדרך אשר הוליךך ה' אלקיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן וגו'. ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? כי ה' אלקיך מביאך אל ארץ טובה וגו' ואכלת ושבעת וגו' ורם לבבך ושכחת את ה' וגו' ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את ה' אלקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל. ולכך יוצאים מבתיים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע ה' את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה. (רשב"ם ויקרא כג, מג)



פרשת
וזאת הברכה



פרשת וזאת הברכה

וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַךְ מֹשֶׁה

פרשתנו, היא הפרשה החותמת את ספר התורה כולו. בפרשה זו אנו קוראים על הצעדים האחרונים של משה רבינו, ועל הדבר האחרון שעשה רגע לפני עלייתו להר העברים ופטירתו מן העולם - לברך את ישראל: "וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹקִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מוֹתוֹ" (דברים לג, א). המפרשים עמדו לבאר את הלשון - "וְזֹאת הַבְּרָכָה"; באיזה הקשר נאמרה המילה "וְזֹאת" עם וי"ו החיבור? ונאמרו בזה כמה דרכים. וז"ל הרשב"ם:

"וְזֹאת הברכה": מוסב למעלה - "וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת עד תמם. האזינו השמים" וגו' "וְזֹאת הברכה": אחר התוכחה של "האזינו" חזר ובירכן לישראל בטרם יעלה אל ההר למות שם. כלומר: זאת השירה וזאת הברכה.

האבן עזרא והרמב"ן, כל אחד בסגנונו ולשונו, מקשרים את ברכת משה לברכת יעקב. האבן עזרא רק מקצר וכותב: "וְזֹאת הברכה - כברכת יעקב". הרמב"ן אמנם מאריך יותר, ובתוך דבריו הוא מציין שאף אצל יעקב נאמר - "וְזֹאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם" וגו' (בראשית מט, כח), כמו שכתוב כאן "וְזֹאת הברכה". ומוסיף הרמב"ן:

ולזה הסוד נתכוונו רבותינו במדרש שאמרו בבראשית רבה (ק יג) "וְזֹאת אשר דבר להם אביהם": עתיד אדם כיוצא בי לברך אתכם, וממקום שפסקתי אני משם הוא מתחיל. כיון שעמד משה רבינו פתח להם ב"וְזֹאת הברכה" מאותו מקום שפסק להם אביהם. הוי' "וְזֹאת אשר דבר להם אביהם". אמר להם, הברכות הללו אימתי מגיעות אתכם? משעה שתקבלו את התורה שכתוב בה "וְזֹאת התורה" וגו', כי המלה ה"זאת" תרמוז לברכה, שהיא התורה, והיא הברית, דכתיב "זאת בריתי" (בראשית יז, י) וכבר הזכרתי זה (ויקרא טז, ג).

ובאמת, ששתי הדרכים האלה שורשן נמצא בדברי חז"ל כאן בספרי:

"וזאת הברכה" - לפי שאמר להם משה לישראל דברים קשים תחילה; "מזי רעב ולחומי רשף", "מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה", "ובחורב הקצפתם", "ממרים הייתם", חזר ואמר להם דברי נחומים; "וזאת הברכה אשר ברך משה". וממנו למדו כל נביאים, שהיו אומרים להם לישראל דברים קשים תחלה וחוזרים ואומרים להם דברי נחמות...
ד"א, "וזאת הברכה" - זה מוסף על ברכה ראשונה שברכו יעקב אביו "וזאת אשר דבר להם אביהם ויברך אותם". נמצינו למדים שממקום שסיים יעקב אבינו לברך את בניו משם התחיל משה וברכן, שנ' "וזאת הברכה", הרי זה מוסף על ברכה ראשונה¹.

לפי הדרך השנייה, שברכת משה באה בתור המשך לברכת יעקב, הרי שהכתוב כאן מתכתב עם סיום ספר בראשית; כי אחר ששמענו את ברכת יעקב בסוף ספר בראשית, ישנה ציפייה של הקורה לשמוע גם את ברכת משה בסוף ספר התורה. על כן בא הכתוב וקורא "וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלקים את בני ישראל לפני מותו!" הנה היא ברכת משה!

ובאמת שצריך להבין, מה החיבור בין ברכת יעקב לברכת משה? למה זה שיעקב בירך מחייב את זה שגם משה יברך?
נקודה נוספת שיש לעמוד עליה היא, שבאופן מיוחד רק בפרשתנו נקרא משה בתואר "איש האלקים". חז"ל כאן במדרש שואלים ואומרים:

א"ר תנחומא: אם אלוקים למה איש, ואם איש למה אלוקים?
אלא, בשעה שהיה מושלך ליאור של מצרים איש, ובשעה שנהפך לדם אלוקים. ד"א, בשעה שברח מלפני פרעה איש ובשעה ששיקעו אלוקים. ד"א בשעה שעלה לרקיע איש - ומהו איש? לפני המלאכים שכולן אש - ובשעה שירד מן הרקיע אלוקים, מניין? שכתוב - וַיֵּיךְ אֱלֹהִים מִגֶּשֶׁת אֱלֹהִים (שמות לד, ל). ד"א, בשעה שעלה לרקיע אלוקים, כשם שאין המלאכים אוכלין ושותין אף הוא לא אוכל ולא שותה, מניין? שנאמר - ויהי שם עם ה' וגו' (שם, כח).

ד"א, מהו איש האלוקים? א"ר אבין מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה אלוקים.
(דברים רבה יא, ד)

1 וראה מדרש תנחומא שברכות משה הן תוספת על ברכות בלעם.

התואר הזה, מספר בעצם על השותפות האמיצה שבין האלוקים והאדם. משה רבינו, הוא האדם שהשיג את הקשר הקרוב ביותר עם הקב"ה, כפי שמעידה עליו התורה בסוף הפרשה "וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים" (דברים לד, י), וזה התבטא בדברים שפעל בעולם בשליחות ה' "לְכָל הָאֲתוֹת וְהַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שָׁלַח ה' לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לִפְרֹעֹה וּלְכָל עַבְדּוֹ וּלְכָל אֶרֶצוֹ. וּלְכָל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכָל הַמוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל" (שם, יא-יב). מדוע אם כן, דווקא בהקשר של הברכה נקרא משה בתואר המיוחד הזה "אִישׁ הָאֱלֹקִים"?



במאמרנו על חמישה חומשי תורה **להתהלך לפני אלוקים באור החיים**², עמדנו לבאר את מבנה ספר התורה ואת הנושא המרכזי בספר; **מהו היחס שבין האלוקים והאדם**. שם הראינו את התהליך והמעבר מפרק א של בראשית ועד לסיום התורה. בפרק א של בראשית, האלוקים הוא היחיד בעולמו, ואילו האדם בפרק הזה אינו אלא "צלם אלוקים", נציג של אלוקים לנהל את העולם כצל המשקף את הדמות. בשלב הראשוני הזה, אין כל מפגש ומערכת יחסים בין האלוקים והאדם, אלא הכול בא רק בתנועה אחת מלמעלה כלפי מטה, מן האלוקים אל האדם ואל העולם.

בסוף התורה, מגלם משה רבינו את האדם של פרק ב של בראשית. בפרק ב, מסופר סיפור הבריאה מנקודת המבט של הבריאה בעצמה, מלמטה למעלה. האדם של פרק ב' נברא יותר כמו חיה "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב, ז), ובכדי שישגי מעלה עליו לעשות זאת בכוחות עצמו. משה רבינו, הוא זה שהשיג בסוף התורה את המדרגה העליונה ביותר עם התואר "איש האלוקים!"³ איש, שמתוך העבודה האישית, הצמיחה שלו והדביקות באלוקים, השיג את המדרגה הנשגבה של אדם שהוא 'אחד' עם אלוקיו.⁴ לאור הקדמה זו, הרי שברכת משה עומדת במקביל לברכת האלוקים של פרק א של בראשית, וכאשר נבאר. הרי כפי שבארנו והראינו פעמים רבות, שסיפור הבריאה של פרק ב עומד במקביל לסיפור הבריאה של פרק א⁴, ולכל דבר ודבר יש את הסיפור

2 מבוא לחומש בראשית.

3 לא "אחד" של פרק א': "ויהי ערב ויהי בוקר **יום אחד**", אלא "אחד" של פרק ב': "ודבק באשתו והיו **לבשר אחד**". אחדות שבאה מתוך חיבור, וכמו שאנו מוצאים לאורך ספר דברים את מצות הדביקות בה'.

4 ראה מאמרנו השונים בפרשת בראשית.

והתנועה שלו במהלך של פרק א ובמקביל אליו במהלך של פרק ב. לאור זאת, הרי שדווקא עניין הברכה, נוכח הוא מאוד בפרק א ונעדר הוא לגמרי מפרק ב.

בפרק א אנו מוצאים שלוש פעמים לשון של "וַיְבָרֶךְ אֱלֹקִים": אחת אצל בריאת הדגים והעופות "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹקִים לֵאמֹר פְּרוּ ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ" (בראשית א, כב), אחת אצל בריאת האדם: "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹקִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ" (שם, כח), ואחת אצל השבת: "וַיְבָרֶךְ אֱלֹקִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אוֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְקַל מְלֶאכֶתוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹקִים לַעֲשׂוֹת". פסוק זה הוא החותם את הפרק הראשון של בראשית. בפרק ב לעומת זאת, אין מוזכרת הברכה כלל. והשאלה המתבקשת היא: היכן היא הברכה במהלך של פרק ב?

ובכן כפי שהקדמנו, את הברכה של פרק ב השלים משה רבינו בפרשתנו "וזאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בִּרְךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹקִים". הברכה כאן אינה כמו בפרק א בו האלוקים עצמו מברך, אלא בכאן דווקא האדם הוא זה שיש לו את הכוח האלוקי הזה להשפיע ברכה בשל היותו מגיע למדרגת "איש אלוקים".

ראוי לציין כאן את דברי חז"ל במדרש בתחילת פרשת לך לך, על מה שאומר ה' לאברהם "וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל וְאֶבְרַכְךָ וְאֶגְדָּלְהָ שְׁמִי וְהָיָה בְרָכָה" (בראשית יב, ב):

א"ר ברכיה כבר כתוב "ואברכך", מה תלמוד לומר "והיה ברכה"? אלא א"ל, עד כאן הייתי זקוק לברך את עולמי, מיכן ואילך הרי הברכות מסורות לך, למאן דחזי לך למברכא בריך. (בראשית רבה לט, יא)

אברהם אבינו, הוא הראשון שהחל במהלך הזה של פרק ב, עליו דרשו חז"ל את הפסוק בתחילת פרק ב של בראשית "אֵלֶּה תּוֹלְדֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם: אמר רבי יהושע בן קרחה: 'בהבראם' - 'באברהם', בזכותו של אברהם" (בראשית רבה יב, ט). במהלך הזה של אברהם, הרי הברכות מסורות לאדם, הם הצדיקים ההולכים בדרכו של אברהם. הדבר הזה בא לידי שלימות בדמותו של משה רבינו המגלם את האדם של פרק ב.

בכל חתימה וסיום הדבר, שם ראויה הברכה. כך בסוף מעשה בראשית חותם הפסוק "וַיְבָרֶךְ אֱלֹקִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי" את סיפור הבריאה, וכך עשה משה כשסיימו לבנות את המשכן "וַיֵּרָא מֹשֶׁה אֶת כָּל הַמְּלָאכָה וְהִנֵּה עָשׂוּ אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' כֵּן עָשׂוּ וַיְבָרֶךְ אֹתָם מֹשֶׁה" (שמות לט, מג), וכך עשה שלמה המלך במעמד המיוחד כשסיים לבנות את בית המקדש "וַיִּסַּב הַמֶּלֶךְ אֶת פָּנָיו וַיְבָרֶךְ אֶת כָּל קְהֵל יִשְׂרָאֵל וְכָל קְהֵל יִשְׂרָאֵל עֲמִיד" (מלכים א ח, יד).

במהלך של פרק א, הרי שהבריאה היא קבועה עם סדר קבוע של ששה ימים וביום השביעי סיום וברכה, וחוזר חלילה. במהלך של פרק ב אמנם אין קביעות, הכול תלוי במעשי האדם; תכף ומיד בא האדם לידי חטא, ולא הושלם סיפורו עד לדמותו של משה רבינו שהשיג את התיקון של האדם שלאחר החטא⁵. רק בסוף התורה, כשחותם משה את תפקידו בגיל מאה ועשרים - גיל המספר את סיפורו של האדם המתוקן - יכול משה "איש האלוקים" לחתום את תפקידו עם הברכה על ישראל.

זהו החיבור שבין ברכת יעקב בסוף ספר בראשית לבין ברכת משה בסוף ספר התורה כולה. שתי הברכות האלה, נמצאות בשתי נקודות של חתימה וסיום; ספר בראשית הוא הספר של פרק א, המהלך האלוקי, ואילו ספר דברים הוא הספר של פרק ב, שותפותו של האדם בעולמו של האלוקים⁶. בשתי נקודות סיום אלה, ראוי לבוא הברכה, כל אחת בתנועה שלה ובמהלך שלה.

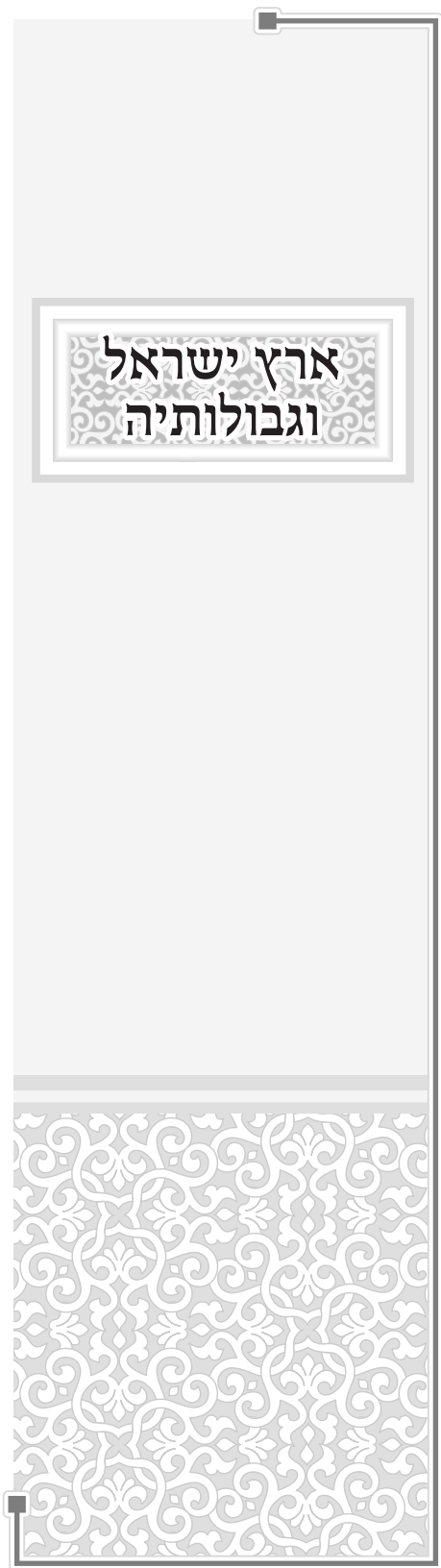
בסוף ספר בראשית מברך יעקב את בניו ובפרט את יוסף, בתור ברכת אב לבן. הברכה הזו מאפיינת את המהלך של פרק א, בו ההורים הם כביכול הנציגים של האלוקים ומשפיעים את הברכה על הבן מלמעלה. כך אומר יעקב ליוסף: "מֵאֵל אֲבִיךָ וַיַּעְזְרֶךָ וְיָאֵת שְׂדֵי וַיְבָרְכֶךָ וכו'". ברכות משה לעומתן, יוצאות מתוך המהלך של פרק ב, המהלך בו האדם שותף לאלוקים ומכוח זה מקבל אף הוא את כוח השפעת הברכה. אם נקביל כעת את שני הפסוקים שחז"ל מקשרים זה לזה, נראה אותם חלוקים בנקודה הזאת: כי אצל יעקב נאמר: "וְזֹאת אֲשֶׁר דִּבֶּר לָהֶם אֲבִיהֶם וַיְבָרֶךְ אוֹתָם", ברכה של אב לבן, ואילו אצל משה נאמר: "וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בָּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹקִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", ברכה של אדם שהוא 'אחד' עם אלוקים, וכאשר בארנו.

מתחילת התורה, עומדת השאלה הגדולה בעינה: 'היכן היא הברכה של פרק ב?' היכן מסופר על הגעת האדם לידי שלימות ולידי השפעת הברכה? הרי למדנו על ברכת האלוקים בפרק א של בראשית, ולמדנו על ברכתיו של יעקב לבניו בסוף ספר בראשית שאף הן במהלך של פרק א, אך היכן היא הברכה במהלך של פרק ב? כעת באה התורה וחותמת את הסיפור בהצלחה, הנה!

וְזֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בָּרַךְ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹקִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי מוֹתוֹ!

5 ראה מאמרנו לפרשת נצבים וילך ה' אלוקיך הוא עובר לפניך.
6 וכאשר בארנו במאמר הנ"ל על חמישה חומשי תורה, מבוא לחומש בראשית.







בְּעֶרְכָּהּ בְּהָר וּבְשִׁפְלָהּ וּבְנֶגֶב וּבְחוּף הַיָּם

(לפרשת דברים)

בספר דברים, אנו קוראים את דבריו של משה רבינו שאמר לישראל טרם כניסתם לארץ. משה פותח את נאומו בנקודת הזמן שאחר מתן תורה, כשקרא ה' אל בני ישראל בקריאה של חיבה ואמר להם "באו וְשִׁוּ אֶת הָאָרֶץ!". בתיאור זה, מציין משה רבינו את כל חלקי הארץ המובטחת, וכך הוא אומר:

ה' אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחֹרֵב לֵאמֹר רַב לָכֶם שָׁבַת בְּהָר הַזֶּה. פָּנוּ וְסָעוּ לָכֶם וּבְאוּ הָרָה אֲמֹרִי וְאֵל כָּל שְׁכֵנֵי בְּעֶרְכָּהּ בְּהָר וּבְשִׁפְלָהּ וּבְנֶגֶב וּבְחוּף הַיָּם אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַלְכֶנּוּ עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר פָּרַת. רְאֵה נָתַתִּי לִפְנֵיכֶם אֶת הָאָרֶץ בְּאוּ וְשִׁוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁפַּע ה' לְאַבְתֵּיכֶם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לְתֵת לָהֶם וּלְזֶרְעָם אַחֲרֵיהֶם. (דברים א, ו-ח)

וכאן ברצוננו לבאר בקצרה את המקומות השונים המוזכרים בפסוק.

הר האמורי

"הָרָה אֲמֹרִי" - הוא כינוי לארץ ישראל כולה. ויש להראות דבר מעניין, שלאורך התורה השם העיקרי של ארץ ישראל הוא "ארץ כנען" על שם האומה הכנענית, ואילו בפרשת דברים אנו רואים שהדבר משתנה, והשם העיקרי של ארץ ישראל הוא על שם העם האמורי. כך אנו רואים גם בהמשך הפרשה, בסיפור המרגלים, שהעם היחיד המוזכר שהוא נמצא בארץ ישראל הוא העם האמורי: "וַתִּרְגְּנוּ בְּאֵהָלֵיכֶם וַתֹּאמְרוּ בְּשֹׁנְאֵת ה' אֲתָנוּ הוֹצִיאָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לְתֵת אֲתָנוּ בְּיַד הָאֲמֹרִי לְהַשְׁמִידָנוּ" (שם, כז); וכן בסיפור המעפילים, מה שמפורש בפרשת שלח שארע עם הכנעני "וַיֵּרֶד הָעֶמְלִיקִי וְהַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּהָרָה הַהִוא וְגו'" (במדבר יד, מה), בפרשת דברים מסופר על האמורי: "וַיֵּצֵא הָאֲמֹרִי הַיֹּשֵׁב בְּהָרָה הַהִוא לְקִרְאָתְכֶם וְכו' וַיָּקֵתוּ אֶתְכֶם בְּשִׁעִיר עֵד חֲרָמָה" (דברים א, מד).

ובטעם הדבר, נראה שזה קשור אל השינוי הגדול שהתרחש בצורת הכניסה לארץ. כי אם נכנסים בני ישראל אל הארץ מן הדרום כמו שהיה התכנון המקורי בזמן חטא המרגלים, וכפי שחידשנו שהייתה הזדמנות נוספת בזמן חטא מי מריבה להיכנס מצד

דרום,¹ אזי האומה הראשונה שפוגשים בני ישראל היא האומה הכנענית; ואז גם השער של ארץ ישראל הנפתח מארץ הכנעני מצטרף אל השם הרגיל של הארץ לקרותה "ארץ הכנעני". אך מכיוון שלבסוף לא זכו ישראל להיכנס מצד דרום אלא מצד מזרח, אזי האומה הראשונה שהם פוגשים בשערי הארץ היא האומה האמורית, הם סיחון ועוג שני מלכי האמורי הסוגרים את פתח השער המזרחי של הארץ. וכאשר נכנסים בני ישראל אל הארץ בשער המזרחי מתוך הנס העצום של נצחון מלכי האמורי, הרי זה מטיל משמעות על הארץ כולה להיות נקראת גם "ארץ האמורי" ו"הר האמורי"; ובשם הזה משתמשת התורה בפרשתנו, כאשר עומדים בני ישראל בערבות מואב טרם כניסתם לארץ. ובמקום אחר יש להתבונן ולהרחיב בהבדל המהותי שבין שני השמות האלה, "ארץ כנען" ו"ארץ האמורי".

הערבה ההר השפלה והנגב

"וְאֵל כָּל שְׂכֵנָיו" - מפרש רש"י: "עמון ומואב והר שעיר". אילו היו זוכים ישראל להיכנס אל הארץ בצורה מתוקנת, היו יורשים גם את ארץ אדום עמון ומואב שהובטח לאברהם אבינו בברית בין הבתרים.

"בְּעֶרְבָה בְּהָר וּבְשִׁפְלָה וּבְנֶגֶב": כבר הארכנו במאמרנו לפרשת שלח **ההר השפלה והנגב**, שהחלק המרכזי של הארץ נקרא "ההר", והוא כל החלק ההררי המתחיל מצד צפון באזור שכם, ממשיך לכוון דרום עד סוף הר חברון, ומשם הוא יורד לכיוון באר שבע. ההר, כפי שבארנו שם, מחולק לשנים: החלק הצפוני הוא הר אפרים בנחלת יוסף, והחלק הדרומי הוא הר יהודה בנחלת יהודה. וסביבות ההר, כל האזור המקיף את ההר נקרא "השפלה": מעמק יזרעאל שבצפון הולך ומקיף לכיוון מערב את כל אזור מישור החוף היורד לכיוון דרום עד עזה, ומשם לבאר שבע וערד. ומתחת לבאר שבע וערד, כל מדבר יהודה לכיוון דרום, נקרא "הנגב". הנגב כפי שהראינו, הוא חבל ארץ העומד לעצמו, והוא החלק המדברי שעדיין נמצא בתוך הארץ.

"הערבה" אמנם, היא הצלע האחרונה של השפלה; והיא כל רצועת בקעת הירדן היורדת מן הכינרת ועד ים המלח, ואף ממשיכה עד אילת.² כך לשון הכתוב בסוף

1 ראה מאמרנו לפרשת חוקת ודברתם אל הסלע.

2 ובמקום אחר יש להרחיב בפירוש המילה "ערבה", שהיא ככל הנראה מה שאנו קוראים היום "בקעה". כי כאשר ישנו עמק העובר בין שני הרים, יש בדרך כלל נחל ביניהם, והוא הערבה. ולכן גם נקראים העצים הגדלים שם "ערבי נחל". ואולי דווקא כאשר הנחל שבין ההרים אינו בתפארתו אלא נהפך למדבר, אז הוא נקרא ערבה.

הפרשה, כאשר מתוארת נחלת בני גד ובני ראובן: "וְהָעֵרֶבָה וְהַיַּרְדֵּן וְגִבְלָהּ, מִכְנָזְרַת וְעַד יָם הָעֵרֶבָה יָם הַמֶּלַח, תַּחַת אֲשֶׁדֶת הַפְּסָגָה מִזְרָחָה" (דברים ג, יז), וכן בפרשת ואתחנן מתאר הכתוב את ארץ סיחון ועוג: "וְכָל הָעֵרֶבָה עֹבֵר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה וְעַד יָם הָעֵרֶבָה תַּחַת אֲשֶׁדֶת הַפְּסָגָה" (שם ד, מט). כל בקעת הירדן נקראת "ערבה" משני עבריה; בני ישראל חנו בערבות מואב, ונכנסו אל הארץ בערבות יריחו³, ואף ים המלח נקרא "ים הערבה". בקעת הערבה ממשיכה עד אילת, ולכך נקראת הדרך הזו "דרך הערבה" וכמו שמופיע בהמשך הפרשה: "וַיַּעֲבֹר מֵאֵת אַחִינוּ בְנֵי עִשָׂו הַיִּשְׂבִּים בְּשַׁעֲרֵי מִדְבַּר הָעֵרֶבָה מֵאֵילַת וּמִעֲצִי'ן גָּבֵר, וַיָּפֶן וַיַּעֲבֹר דֶּרֶךְ מִדְבַּר מוֹאָב" (שם ב, ח). ועל פי זה נראה, שגם המשפט הזה בפסוק, מסודר לפי המהלך של ספר דברים, לבני ישראל הנכנסים אל הארץ מצד מזרח; תחילה הם מגיעים אל הערבה, ואחר כך אל ההר, ואחר כך אל השפלה והנגב, ולבסוף אף אל חוף הים.

חוף הים

"וּבְחוּף הַיָּם" - רש"י מפרש על פי הספרי: "אשקלון ועזה וקסרי". ובהשקפה ראשונה היה נראה, שכל רצועת החוף נקראת "חוף הים", ואולי ערים אלה המוזכרות בחז"ל הן הערים המרכזיות שעל רצועת החוף. אלא שלכאורה, כל הערים האלה שעל חוף הים הן חלק מן השפלה, ולמה הזכיר אותן בנפרד? ולכאורה לא מצאנו בעוד מקום בתנ"ך שהכתוב מתייחס אל רצועת החוף בתור חבל ארץ בפני עצמו. וגם אם נאמר שכאן הוא המקום היחיד, מתאים היה לכלול את חוף הים יחד עם השפלה, ולא להפריד ביניהם כמו שכתוב "וּבְשִׁפְלָהּ וּבְנֶגֶב וּבְחוּף הַיָּם"?

ולכך נראה, ש"חוף הים" הם המקומות המיוחדים בארץ ישראל שהיו בהם נמלים להוציא ולהביא סחורות מן הים, ובעיקר בצור וצידון. כך הרי נאמר בברכת זבולון בן יעקב "זָבֻלֹן לְחוּף יָמִים יִשְׁכֵּן וְהוּא לְחוּף אֲנִית וַיִּרְכְּתוּ עַל צִידָן" (בראשית מט, יג). בארץ ישראל ישנם חלקים של הארץ, שעצם מהות המקום ויושביו הוא בהיותם יושבי חוף הים, וכמו שנאמר בשירת דבורה "אֲשֶׁר יֵשֵׁב לְחוּף יָמִים וְעַל מִפְרָצֵיו יִשְׁכֹּן" (שופטים ה, יז).

בספר יהושע, אחר מלחמת העי, מתאר הנביא כיצד התקבצו כל מלכי ארץ כנען להילחם בבני ישראל, ושם שוב פעם מונה הנביא את חלקי הארץ:⁴

3 ראה יהושע ד, יג.

4 יש לציין, שהנביא אינו מזכיר כאן את הערבה. ולכאורה הטעם הוא מפני שהעיר החשובה בערבה הייתה יריחו, ואותה כבר כבש יהושע.

וַיְהִי כַשְׁמֹעַ כָּל הַמְּלָכִים אֲשֶׁר בְּעֶבֶר הִירְדּוֹ, בְּהַר, וּבְשִׁפְלָה, וּבְכָל חוֹף הַיָּם
הַגָּדוֹל אֶל מוֹל הַלְּבָנוֹן, הַחֲתִי וְהָאֲמֹרִי הַכְּנַעֲנִי הַפְּרָזִי הַחִוִּי וְהַיְבוּסִי. וַיִּתְקַבְּצוּ
יַחַד לְהִלָּחֵם עִם יְהוֹשֻׁעַ וְעִם יִשְׂרָאֵל פֶּה אֶחָד. (יהושע ט, א-ב)

מדוע מייחס הנביא את חוף הים שהוא "מול הלבנון"? אך לפי דברינו הדבר מבואר; כי חוף הים העיקרי הוא כל האזור של צור וצידון הנמצאים בצד המערבי של הלבנון. הלבנון הוא מקום של יערות וארזים גבוהים ועצומים וכמו שממשיל הנביא את בית המקדש בתואר "בית יער הלבנון" (מלכים א ז, ב) ואינו כל כך מקום יישוב⁵. אולם בחלקו המערבי יש חבל ארץ שלם שכולו עוסק במסחר דרך הים, וכל המתיישבים שם נקראים יושבי חוף הים. ומטבע הדברים, היו אותן האומות רוכלות העמים, אומות חזקות ועשירות, ולכך כשהתקבצו כולם למלחמה מול יהושע ובני ישראל, הייתה משמעות גדולה לכך שאף מלכי "חוף הים הגדול אל מול הלבנון" הצטרפו יחד עם שאר מלכי ארץ כנען. ומתוך כך נראה, שכאשר דורשים חז"ל בספרי "אשקלון ועזה וקסרי", היינו מפני שגם במקומות אלה היו נמלים לעשות מסחר ימים. ובאמת, שדווקא את צור וצידון לא הזכירו חז"ל, מפני שלבסוף לא כבשו בני ישראל את ארצות אלה כמתואר בפרק א של ספר שופטים⁶, ולכך מצאו חז"ל את הרעיון של חוף הים אף בנמלים קטנים אלה, למרות שאינם משתווים בגודלם אל צור וצידון שכל חבל הארץ נקראת "חוף הים" על שם הנמל⁷. ובאמת שנמל קיסריה לא נבנה אלא בתקופת בית שני על ידי הורדוס, ואם כן בפרשנות זו של חז"ל לא הייתה הכוונה לומר שמשה התכוון ממש אל קיסריה, אלא אל ערי הנמלים הנמצאים על שפת הים **דוגמת** קיסריה שהייתה בימיהם. ולפי זה, נוכל לפרש את סוף הפסוק "אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַלְּבָנוֹן", שהוא מתייחס אל שני חלקי הארץ המוזכרים; כי הערבה, ההר, השפלה והנגב, נקראים "ארץ הכנעני", ואילו חוף הים הוא תחילת "ארץ הלבנון" שבו היה עיקר מקום היישוב בארץ הלבנון שרובו יערות.

5 וראה בספר יהושע פרק יז, שבאו בני יוסף אל יהושע בטענה שאין להם מקום: "וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ אִם עִם רַב אֲתָה עִלָּה לָךְ הִיעָרָה וּבִרְאִיתָ לָךְ שָׁם בְּאֶרֶץ הַפְּרָזִי וְהַרְפָּאִים כִּי אֵץ לָךְ הָר אֶפְרַיִם" (יהושע יז, טו), כי היער מטבעו אינו מקום יישוב.

6 "אֲשֶׁר לֹא הוֹרִישׁ אֶת יֹשְׁבֵי עֵכוֹ וְאֶת יוֹשְׁבֵי צִידוֹן וְאֶת אֲחֵלָב וְאֶת אֶזְבִּיב וְאֶת חִלְקָה וְאֶת אֶפְרַיִם וְאֶת רְחֹב. וַיָּשֶׁב הָאֲשֻׁרִי בְּקֶרֶב הַכְּנַעֲנִי יֹשְׁבֵי הָאֶרֶץ כִּי לֹא הוֹרִישׁוּ" (שופטים א, לא-לב).

7 ואמנם שהכתוב גם מזכיר "ואת כל שכניו" למרות שלא כבשו את אדום עמון ומואב. ויל"ע בזה. ואולי גם ארץ סיחון ועוג נקראת "שכניו". וכן לא הזכיר הכתוב את שמות הארצות האלה במפורש.

גִּלְעָד אֶתָּה לִי רֹאשׁ הַלְּבָנוֹן

(לפרשת עקב)

בסוף פרשת עקב, אנו קוראים את הבטחת ה' על ירושת הארץ לגבולותיה:

כִּי אִם שָׁמַר תִּשְׁמְרוּן אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִכִּי מִצְוָה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹתָהּ
לְאַהֲבָהּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם לְלֶקֶת בְּכָל דֶּרֶכְיוֹ וּלְדַבְקָהּ בּוֹ. וְהוֹרִישׁ ה' אֶת כָּל הַגּוֹיִם
הָאֵלֶּה מִלִּפְנֵיכֶם וִירְשֶׁתֶם גּוֹיִם גְּדֹלִים וְעֲצָמִים מִכֶּם. כָּל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר תֵּדְרוּ
כִּפְּי רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם יִהְיֶה מִן הַמִּדְבָּר וְהַלְּבָנוֹן מִן הַנֶּהָר הַזֶּה פָּרַת וְעַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן
יִהְיֶה גְבֻלְכֶם. לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפָנֶיכֶם פֶּחָדְכֶם וּמִוֹרָאֲכֶם יִתֵּן ה' אֱלֹהֵיכֶם עַל פְּנֵי
כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר תֵּדְרֻכוּ בָּהּ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם. (דברים יא, כב-כה)

התורה כאן מציינת את גבולות הארץ שהם "מִן הַמִּדְבָּר וְהַלְּבָנוֹן מִן הַנֶּהָר הַזֶּה פָּרַת וְעַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן". וכן בתחילת ספר יהושע חוזר הקב"ה על האמור בפרשתנו ואומר ליהושע: "כָּל מָקוֹם אֲשֶׁר תֵּדְרוּ כִּפְּי רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם נִתְּנִיו כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֵל מֹשֶׁה. מִהַמִּדְבָּר וְהַלְּבָנוֹן הַזֶּה וְעַד הַנֶּהָר הַגָּדוֹל הַזֶּה פָּרַת כָּל אֶרֶץ הַחֲתִיּוֹת וְעַד הַיָּם הַגָּדוֹל מְבֹא הַשָּׁמֶשׁ יִהְיֶה גְבֻלְכֶם" (יהושע א, ג-ד). ובמסגרת המאמר, ברצוננו לגעת בסוגיית המקום המיוחד הנקרא "הַלְּבָנוֹן", אשר יש לו חשיבות מיוחדת בארץ ישראל, ועליו התפלל משה רבינו כמתואר בתחילת פרשת ואתחנן: "אֶעֱבְרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הַזֶּה הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְּבָנוֹן" (דברים ג, כה).

ותחילה יש לעמוד על דקדוק לשון הכתוב "מִן הַמִּדְבָּר וְהַלְּבָנוֹן וכו'", אשר לכאורה יותר מתאים היה לומר "מִן הַמִּדְבָּר עַד הַלְּבָנוֹן" שהוא מסמן את הגבול הדרומי והצפוני,¹ וכמו שממשיך הכתוב "מִן הַנֶּהָר הַזֶּה פָּרַת וְעַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן" שהם סימני הגבול המזרחי והמערבי.

1 כך מפרש רש"י בספר יהושע, "והמדבר - הוא מדבר קדש, מדבר צין שעל ידי אדום, שהיה במקצוע דרומית מזרחית... ומניין שהיה בדרומית מזרחית? שנאמר והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום". [ועיי' ש"ש ברש"י שמוסיף וכותב "ודרך שם נכנסו לארץ שנאמר והנה אנחנו בקדש וגו'". ודבריו לכאורה אין להם הבנה שהרי הם נכנסו דרך הירדן בערבות יריחו, אם לא לפי הדברים שחידשנו בסוגיית מי מריבה, שאז יש פתח להבין דבריו (ראה פרשת חוקת ודברתם אל הסלע, ושם סלע מי מריבה - מעלה עקריבים)]. וראה עוד להלן במאמר מה שיתבאר בעניין, ואף לפי זה יש פתח להבין את דבריו, והדברים משלימים אלו את אלו.

עוד יש לעמוד על האמור בפסוק שבספר יהושע "מִהֶמְדָּבָר וְהַלְבִּנוֹן הָזֶה וְעַד הַנֶּהָר הַגָּדוֹל נְהַר פָּרָת", מהו "הזה", שהרי זה נשמע שה' מראה לו את הלבנון הנמצא לפניו; והרי יהושע נמצא עם בני ישראל בערבות מואב מול יריחו, ומה הכוונה במילת "הזה"? ובאמת שעל השאלה הזו כבר עמד הגר"א באדרת אליהו בתחילת ספר יהושע, וכך הוא כותב: "והלבנון זה מזרחו של ארץ ישראל הקרוב לצד דרום, ולכך אמר 'הזה' ששם היו עומדים"; ודבריו מחודשים מאוד לכאורה, כי הלבנון ידוע שהוא בצפון ארץ ישראל, ומה כוונתו שהלבנון נמצא במזרחו של ארץ ישראל; האם ישנם שני לבנון? ואם כן, מדוע לא הזכיר הכתוב גם את הלבנון הידוע הנמצא בצפון?

ארץ הלבנון

בעניין הגבול הצפוני של ארץ הלבנון, רבו הדעות והשיטות עד היכן למעלה נמשכת קדושת ארץ ישראל וארץ הלבנון. אולם דבר מעניין יש להראות מתוך המקראות, שארץ הלבנון מתפארת בהיותה מקום של יער עם ארזים וברושים עצומים; ופסוקים רבים יש בתנ"ך המדברים על ארזי הלבנון. גם בית המקדש נקרא "בית יער הלבנון" על שם שנבנה מארזי הלבנון. ובספר ישעיהו אומר הנביא לישראל "הֲלוֹא עוֹד מַעֲט מִזֶּעַר וְשֵׁב לְבָנוֹן לַכֶּרְמֶל וְהַכְרָמֶל לַיעָר יֵחָשֵׁב" (ישעיהו כט, יז); ופירש רש"י שהלבנון הוא יער והכרמל הוא מקום שדות וכרמים, ויכול הקב"ה להפוך את היוצרות בין רגע, עי"ש². וכן אומר שם הנביא בפרק י': "וְנִקְףָּ סִבְכֵי הַיָּעַר בַּבֶּרֶזֶל וְהַלְבָּנוֹן בַּאֲדִיר יְפוֹל" (שם י, לד). הלבנון אם כן, הוא מקום של שפע עצום ושל עצים מרובים גבוהים ועצומים, אך אינו מקום יישוב, שכן היער אינו מקום של יישוב בני האדם.³ ואדרבה, היער הוא דווקא מקום של חיות טרף אריות ונמרים, וכמו שמשורר שלמה המלך במגילת שיר השירים "אֶתִּי מִלְּבָנוֹן כָּלָה אֶתִּי מִלְּבָנוֹן תְּבוֹאִי תְּשׁוּרִי מֵרֹאשׁ אֲמָנָה מֵרֹאשׁ שָׁנִיר וְחֶרְמוֹן מִמְּעֵנֹת אֲרִיּוֹת מִהַרְרֵי נְמָרִים" (שיר השירים ד, ח). גם אם נקבל את השיטות שארץ הלבנון נמשכת הרבה מעלה כלפי צפון, אין זה לעניין יישוב הארץ, אלא להיות חבל ארץ נוספת השייכת לעם ישראל, מקום של שפע עצום היורד וממטיר מטובו על שאר הארץ. ואף לעניין חיוב תרומות ומעשרות, הרי אמרו בגמרא מסכת בבא בתרא (דף נו, א):

2 וז"ל רש"י: "ושב לבנון - שהוא יער עצים להיות כרמל וישוב שדות וכרמים".
3 ובספר יהושע מסופר אודות נחלת בני יוסף: "וַיִּדְבְּרוּ בְּנֵי יוֹסֵף אֶת יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר מִדֹּעַ נִתְּנָה לִי נַחֲלָה גּוֹרֵל אֶחָד וְחֶבֶל אֶחָד וְאֵנִי עִם רֵב עַד אֲשֶׁר עַד כֹּה בִּרְכָנִי ה'. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ אִם עִם רֵב אִתָּה עֲלָה לָךְ הַיָּעָרָה וּבִרְאִיתָ לָךְ שֵׁם בְּאֶרֶץ הַפְּרָזִי וְהִרְפָּאִים כִּי אֵץ לָךְ הָר אֶפְרַיִם" (יהושע יז, טו). הרי שאין היער ראוי להיות מקום יישוב.

"אמר רב יהודה אמר שמואל כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר". ואם כן לכאורה, אין שייך לומר שכל ארץ הלבנון בכלל חיוב מעשר, שהרי כתוב מפורש "וַיִּבְרָאָהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן" (דברים לד, א), ודן הוא סוף מקום היישוב בנקודה הצפונית, וכמו שכתוב בסוף ספר שמואל "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל יוֹאָב שֶׁר הַחֵיל אֲשֶׁר אִתּוֹ שׁוּט נָא בְּכָל שְׁבִיטֵי יִשְׂרָאֵל מִדָּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע וּפְקְדוּ אֶת הָעָם וַיִּדְעֹתִי אֶת מִסְפַּר הָעָם" (שמואל ב כד, ב).⁴

הרי הלבנון

שני רכסי הרים ענקיים ישנם בארץ הלבנון, המושכים ויורדים לאורכה מצפון לדרום;⁵ הרכס המערבי המקביל אל הים התיכון, נקרא בימינו "הר הלבנון"; והרכס המזרחי שבו גם נמצא הר החרמון נקרא "מול הלבנון", וביניהם היא "בקעת הלבנון". ואולם, כאשר נעייין בפסוקי התנ"ך, נראה שכאשר הכתוב מזכיר את "הר הלבנון", עיקר הכוונה היא דווקא אל הרכס המזרחי, ואל הר החרמון. ואולי גם הרכס המערבי נקרא "הר הלבנון", אך עיקר הלבנון מתייחס אל הרכס המזרחי.⁶ כך אנו רואים בפסוק הנ"ל בשיר השירים "אֶתִּי מִלְּבָנוֹן כָּלָה אֶתִּי מִלְּבָנוֹן תְּבוֹאִי תְּשׁוּרִי מֵרֹאשׁ אֲמָנָה מֵרֹאשׁ שָׁנִיר וְחֶרְמוֹן מִמְּעֵנוֹת אֲרִיֹּת מֵהַרְרֵי נְמִרִים"; שהרי "אמנה" הוא הנהר הסמוך לדמשק⁷ כמובא בסיפור של נעמן בספר מלכים: "הֲלֹא טוֹב אֲמָנָה וּפְרָפֶר נְהָרוֹת דְּמַשֶּׁק מִכָּל מִימֵי יִשְׂרָאֵל" (מלכים ב ה, יב), וכן שניר וחרמון הם השמות לרכס ההרים המזרחי. וכן כתוב: "אֶפְרָיִם כְּמִגְדַּל הַלְּבָנוֹן צוֹפֶה פְּנֵי דְמַשֶּׁק" (שיר השירים ז, ה), והרי רק ההר המזרחי צופה על פני דמשק.

גם בעניין המים יש להראות דבר נפלא; כי המים היורדים משני רכסי הרי הלבנון מתחלקים לשני מקומות: כל המים היורדים מן הרכס המערבי, יורדים דרך הנהר הליטני⁸ היישר אל הים הגדול. ואילו המים היורדים מן הרכס המזרחי ומן החרמון, שופעים ויורדים אל הכינרת ואל הירדן וליים המלח, ומשם מגיע השפע של ארץ ישראל.

4 ואין נראה שארץ נפתלי שהראהו ה' כוללת את כל הלבנון, מכמה טעמים, ובמקום אחר נרחיב על כך בע"ה.

5 וראה במפה המצורפת.

6 חוף הלבנון אמנם נקרא "מול הלבנון" כמו שמובא בספר יהושע "וּבְכָל חוֹף הַיָּם הַגָּדוֹל אֶל מוֹל הַלְּבָנוֹן" (יהושע ט, א).

7 הנקרא בימינו "ברדא".

8 הנהר הליטני, הוא הנהר הגדול בלבנון ואורכו 170 ק"מ. מתחיל לזרום בסביבת בעלבכ [שם עיר בלבנון], ממשיך לכיוון דרום מערב, דרך בקעת הלבנון, בין הר הלבנון לבין הרי מול הלבנון, עד

ארץ ישראל נקראת "אַרֶץ יִרְדֵּן וְחֶרְמוֹנִים" (תהלים מב, ז) מפני שהיא שוכנת על המים היורדים מן החרמון אל הירדן ושותה מהם⁹. וכך משורר דוד המלך בתהלים "כָּטַל חֶרְמוֹן שִׁירָד עַל הָרֵי צִיּוֹן כִּי שֵׁם צִוָּה ה' אֶת הַבְּרָכָה חַיִּים עַד הָעוֹלָם" (תהלים קלג, ג). ואף שלמה המלך במגילת שיר השירים משבח "מַעֲיֵן גָּנִים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנָזְלִים מִן לְבָנוֹן" (שה"ש ד, טו).

הגלעד והלבנון

על פי המתבאר, שעיקר הלבנון הוא הלבנון המזרחי, יש להראות שיש חיבור בין כל ארץ עבר הירדן, הגלעד והבשן, עם ארץ הלבנון, עד שניתן לראות את הכול כרצועה אחת. כך אנו מוצאים בכמה מקומות שהכתוב כולל את ארץ הגלעד והלבנון יחד, וכמו שמתנבא הנביא זכריה אודות אחרית הימים: "וְהַשִּׁבּוֹתִים מֵאַרְץ מִצְרַיִם וּמֵאֲשׁוּר אֶקְבְּצֵם וְאֶל אֶרֶץ גְּלָעַד וּלְבָנוֹן אָבִיָּאם וְלֹא יִמָּצָא לָהֶם"¹⁰ (זכריה י, י). ואף הנביא ירמיהו מוכיח את ישראל ואומר להם "כִּי כֹה אָמַר ה' עַל בֵּית מֶלֶךְ יְהוּדָה גְּלָעַד אֲתָה לִי רֹאשׁ הַלְבָנוֹן אִם לֹא אֲשִׁיתָךְ מִדְּבַר עָרִים לֹא נִוָּשְׁבוּ" (ירמיהו כב, ו)¹¹.

שני מלכי האמורי, סיחון ועוג, נמשלים בתנ"ך אל ארזי הלבנון, וכמו שמתאר הנביא עמוס "וְאֲנֹכִי הִשְׁמַדְתִּי אֶת הָאֱמֹרִי מִפְּנֵיהֶם אֲשֶׁר כָּגְבָה אֲרָזִים גָּבְהוּ וְחֹסֶן הוּא כְּאֱלוֹנִים וְאֲשַׁמִּיד פְּרִי מִמֶּעַל וְשָׂרְשָׁיו מִתַּחַת" (עמוס ב, ט), ועליהם שורר דוד המלך במזמור כט בתהלים "קוֹל ה' בִּכְחַן קוֹל ה' בְּהֶדֶר. קוֹל ה' שִׁבֹר אֲרָזִים וְיִשְׁבֹּר ה' אֶת אֲרָזֵי הַלְבָנוֹן. וַיִּרְקִידֵם כָּמוֹ עֵגֶל לְבָנוֹן וְשָׂרִיץ כָּמוֹ בֶן רִאמִּים"¹². כל זה מורה ומחבר את כל ארץ עבר הירדן של סיחון ועוג, להיות חלק מארץ הלבנון, עד אשר שבהסתכלות כוללת ניתן לראות את ארץ הלבנון שהיא מתחילה למעלה בהרי הלבנון, וממשיכה ויורדת עד סוף ארץ הגלעד. ובמגילת שיר השירים, יש לראות פעמיים כיצד משורר שלמה המלך על הגלעד ועל הלבנון זה לצד זה. בפרק ד אנו קוראים כותרת אחת: "הַנֶּחֱךָ יִפָּה רַעֲיָתִי הַנֶּחֱךָ יִפָּה עֵינַיִךְ יוֹנִים מִבְּעַד לְצִמְתֶּךָ שְׁעָרֶךָ כְּעֶדֶר הָעִזִּים שֹׁגְלָשׁוֹ מֵהָר גְּלָעַד" (שה"ש ד, א), וסמוך אחר

לסביבת מרג' עיון שליד גבול ישראל-לבנון. שם פונה הנהר מערבה (במה שמכונה "ברך הליטני")

ונשפך לים התיכון, צפונית לצור. המכלול.

9 ואף הירדן נקרא כן על שם מי החרמון היורדים דרכו.

10 ולא יספיק להם מרוב עם.

11 ואמנם בפסוק הזה ישנה מורכבות; הנביא קורא לכל ארץ ישראל "לבנון" על שם ארץ הלבנון, ואל

כל ארץ הגלעד והלבנון הוא קורא "גלעד", והוא הראש לארץ ישראל בהיותו משפיע מטובו על הארץ.

12 וראה מאמרנו לפרשת בלק ה' עז לעמו יתן.

כך מתחילה כותרת שנייה: "אֲתִי מִלְבָּנוֹן כָּלָה אֲתִי מִלְבָּנוֹן תְּבוֹאִי וְגו'" (שם, ח), והמשורר ממשיך לשבח אודות השפע היורד מן הלבנון. וכן בפרקים ו-ז חוזר המשורר על הפסוק "שֶׁעָרָךְ כְּעֶדֶר הָעִזִּים שְׁגָלְשׁוּ מִן הַגִּלְעָד" (שם, ו, ה), וסמוך אחר כך נאמר "צִוְּאָרְךָ כְּמִגְדָּל הַשֵּׁן עֵינֶיךָ בְּרִכּוֹת בְּחֻשְׁבוֹן עַל שֶׁעַר בֵּית רַבִּים אִפֶּךָ כְּמִגְדָּל הַלְבָנוֹן צוֹפֶה פָּנֵי דְמָשִׁק" (שם, ז, ה). ויש להוסיף, שהמילים "בְּרִכּוֹת בְּחֻשְׁבוֹן" מרמזות אל חשבון עיר סיחון; והיינו "עַל שֶׁעַר בֵּית רַבִּים" כי היא העיר הנמצאת בשער המזרחי של ארץ ישראל דרכו נכנסו אבותינו לארץ, וכן יש להראות שבני ישראל עברו דרכו בכניסתם לארץ.¹³

בפינה המזרחית צפונית של ארץ ישראל, ישנה רצועה של ארץ משובחת השופעת מים וטוב על הארץ; הרצועה הזאת יורדת בהדרגה, כאשר בהרי הלבנון נמצא השפע הגדול שהוא מקום מבורך מאד בגשמים ושלגים, שופע מעיינות ונהרות, וצומחים בו עצי ארזים רמים ונישאים. תחתיו נמצאת ארץ הבשן שאף היא ארץ משובחת שבה נמצאים אלוני הבשן; ובספר ישעיהו נאמר: "כִּי יוֹם לֵה' צָבָאוֹ-תַּעֲלֶה עַל כָּל גִּבְעָה וְעַל כָּל נֶשֶׂא וְשִׁפָּל. וְעַל כָּל אֲרִזֵּי הַלְבָנוֹן הָרָמִים וְהַנִּשְׂאִים וְעַל כָּל אֱלֹהֵי הַבָּשָׁן" (ישעיהו ב, יב-יג). תחתיהם נמצאת ארץ הגלעד שהיא מקום משובח של שדות לרעיית המקנה, וכמו שמסופר בפרשת מטות גבי בני גד ובני ראובן. ובספר ירמיהו, אחר הפסוק שראינו לעיל "גִּלְעָד אֲתָה לִי רֹאשׁ הַלְבָנוֹן", מוסיף הנביא לקונן על החורבן: "עַלִּי הַלְבָנוֹן וְצִעֲקִי, וּבִבְשָׁן תִּנִּי קוֹלִי, וְצִעֲקִי מִעֲבָרִים כִּי נִשְׁבְּרוּ כָּל מְאֻהְבֵיךָ" (ירמיהו כב, כ). הנביא מתייחס אל הלבנון ואל הבשן, ואף האמור "וְצִעֲקִי מִעֲבָרִים" נראה שהוא מתייחס אל "הר העברים" הנמצא בארץ הגלעד, עליו עלה משה רבינו לראות את הארץ.

למטה מארץ הגלעד מתחיל המדבר המזרחי "מדבר קדמות", וכמו שמסופר בפרשת דברים "וְאֶשְׁלַח מַלְאָכִים מִמֶּדְבַּר קִדְמוֹת אֶל סִיחֹן מֶלֶךְ חֻשְׁבוֹן דְּבָרִי שְׁלוֹם לֵאמֹר" (דברים ב, כו). וכך אנו מוצאים בשלוש ערי המקלט שבעבר הירדן, את המדבר, הגלעד, והבשן: "אֶת בָּצָר בְּמִדְבַּר בְּאֶרֶץ הַמִּישֹׁר לְרֹאשׁוֹנֵי, וְאֶת רֶאֱמֹת בְּגִלְעָד לְגִדִּי, וְאֶת גּוֹלָן בְּבָשָׁן לְמִנְשֵׁי" (שם ד, מג). עבר הירדן אם כן מתחלק לארבעה מדרום לצפון: המדבר, הגלעד, הבשן והלבנון.

מִהַמִּדְבָּר וְהַלְבָנוֹן הַזֶּה

ובהסתכלות נוספת, במבט מלמטה למעלה, כאשר עומדים בארץ הגלעד ומסתכלים למעלה לכיוון צפון, ניתן לראות את ארץ הגלעד והבשן שהן תחילת ארץ הלבנון; בהן

13 ראה מאמרנו לפרשת ראה הר גריזים והר עיבל בשערי ארץ ישראל (בקונטרס ארץ ישראל וגבולותיה). ואולי יש גם רמז אל הבשן במילים "כְּמִגְדָּל הַשֵּׁן".

מתחילים לראות בהדרגה את טוב הלבנון, וככל שעולים לכיוון צפון נעשית הארץ משובחת יותר. ובעינינו, זהו עומק כוונת הגר"א באדרת אליהו שכתב בתחילת ספר יהושע ש"הלבנון זה מזרחו של ארץ ישראל הקרוב לצד דרום, ולכך אמר 'הזה' ששם היו עומדים"; שאין הכוונה שיש עוד לבנון בצד מזרח, אלא שכל ארץ הגלעד עצמה נקראת אף היא "הלבנון" מפני שהיא תחילת ארץ הלבנון.

ויתירה מזו יש לחדש, שכשנאמר "מִהַמְדָּבָר וְהַלְבָּנוֹן הַזֶּה", מילת "הַזֶּה" יכולה להתייחס גם אל "הַמְדָּבָר" המוזכר; והרי הקב"ה מצביע לו על שניהם ואומר לו "מִהַמְדָּבָר וְהַלְבָּנוֹן הַזֶּה". שהרי בעבר הירדן המזרחי, חלקו התחתון הוא המדבר כפי שהראינו בסמוך לעיל, וכשמסתיים המדבר מתחילה ארץ הגלעד והלבנון. כאשר הולכים בדרך המגיעה מנהר פרת אל ארץ הגלעד¹⁴, בכניסה אל ארץ הגלעד בצד שמאל לכיוון דרום נמצא תחילת המדבר, ובצד ימין לכיוון צפון נמצא תחילת הלבנון. שני חבלי ארץ אלה, עוטפים ומקיפים את הארץ בצורה כזו } כאשר הלבנון מתחיל מן המזרח והולך ומקיף לכיוון צפון עד הים הגדול, וכן המדבר מתחיל מן המזרח והולך ומקיף לכיוון דרום עד הים הגדול.

וכך גם בפרשתנו כאשר מבטיח ה' לבני ישראל "מִן הַמְדָּבָר וְהַלְבָּנוֹן מִן הַנֶּהָר נָהָר פָּרָת וְעַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן יִהְיֶה גְבוּלְכֶם", ניתן לקרוא "מִן הַמְדָּבָר וְהַלְבָּנוֹן" בנשימה אחת; כי מן הנקודה הזאת המחברת את המדבר יחד עם הלבנון, שהיא בעצם גם הדרך המגיעה מן הנהר נהר פרת, הכול יהיה גבול ארץ ישראל "עַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן". האמור "מִן הַנֶּהָר נָהָר פָּרָת" לפי זה, הוא תוספת ופרשנות אל "מִן הַמְדָּבָר וְהַלְבָּנוֹן", וכפי שבארנו במאמרנו לפרשת מטות ארץ הגלעד שהכוונה היא על השליטה בדרך המגיעה מנהר פרת אל ארץ הגלעד; וכן מדויק לשון הכתוב שכתוב "מִן הַנֶּהָר וכו'", ולא כתוב "וּמִן הַנֶּהָר", כי אין מדובר בדבר נוסף.

ועדיין יש לעיין בהבדלים שאנו מוצאים בין הפסוק שבפרשתנו לבין הפסוק שבתחילת יהושע; שבפרשתנו כתוב "מִן הַמְדָּבָר וְהַלְבָּנוֹן מִן הַנֶּהָר נָהָר פָּרָת וְעַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן יִהְיֶה גְבוּלְכֶם", וביהושע כתוב "מִהַמְדָּבָר וְהַלְבָּנוֹן הַזֶּה וְעַד הַנֶּהָר הַגָּדוֹל נָהָר פָּרָת כָּל אֶרֶץ הַחֲתִים וְעַד הַיָּם הַגָּדוֹל מְבֹאֵה שְׁמֵשׁ יִהְיֶה גְבוּלְכֶם". והי"ע.

כְּבוֹד הַלְבָּנוֹן אֵלֶיהָ יָבֹא בְּרוֹשׁ תִּדְהָר וּתְאֲשׂוּר יַחְדָּו לְפָאֵר מְקוֹם מְקֻדָּשִׁי
וּמְקוֹם רְגְלֵי אֲכָבָד.
(ישעיהו ס, יג)



הר גריזים והר עיבל בשערי ארץ ישראל

(לפרשת ראה)

בתחילת הפרשה, אנו קוראים אודות הציווי המיוחד שנצטוו בני ישראל לעשות מיד עם כניסתם לארץ בנתינת הברכה והקללה על הר גריזים והר עיבל:

וְהָיָה כִּי יִבְיֹאֵה ה' אֱלֹקֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָמַרְתָּ בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הָר גְּרִיזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הָר עֵיבָל. הֲלֹא הִמָּה בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן אַחֲרֵי דָרֶךְ מִבּוֹא הַשָּׁמֶשׁ בָּאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּעֶרְבָה מִן הַגִּלְגָּל אֶצֶל אֱלֹנֵי מֶרֶה. (דברים יא, כט-ל)

וכבר עמדנו במאמרנו על הפרשה אחרי דרך מבוא השמש לבאר את המשמעות בנתינת הברכה והקללה דווקא במיקום הזה, בפתח שערי הארץ; וכאן ברצוננו לגעת בכמה נקודות שלא הרחבנו בהן במאמר הנ"ל.

השער מארץ הכנעני אל תוך ההר

כפי שמבואר בפרשת שלח, הכְּנַעֲנִי היה "יֹשֵׁב עַל הַיָּם וְעַל יַד הַיַּרְדֵּן" (במדבר יג, כט). וכפי שבארנו שם במאמרנו **ההר השפלה והנגב**, הכנענים היו שוכנים למטה מן ההר וסביבותיו: בצד המזרחי בבקעת הירדן הנקראת "בערבה", ובצד המערבי לאורך מישור החוף. הכנענים היו סוחרים ועל כן היו שוכנים על הדרכים ובנקודות מעבר. דרך מבוא השמש, היא הדרך **היחידה** הנכנסת אל ההר מן המזרח מבלי הצורך לעלות את ההר, ומגיעה היא עד שכם הנמצאת בחלק הצפוני של ההר; ומשכם ואילך אל תוך הארץ לכיוון דרום, צריך כבר לעלות את ההר. וכן כתוב אצל אברהם, שכאשר עזב את מקום שכם נאמר "וַיַּעֲתֶק מִשָּׁם הָהָרָה וְגו'" (בראשית יב, ח), כי אחר שכם צריך לעלות את ההר. הר גריזים והר עיבל עדיין היו "בָּאָרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בְּעֶרְבָה", מפני שהכנענים שוכני הערבה היו שוכנים לאורך הדרך הזו, עד המעבר שבין הר גריזים והר עיבל ושערי שכם, ועד תחילת העלייה של ההר.¹

בדרך הזו הנקראת "דרך מבוא השמש", עובר גם **נחל תרצה** מתוך ההר עד הירדן. נחל תרצה נמצא בנחלת שבט מנשה, ואולי אף נקרא "תרצה" על שמה של אחת מבנות

1 וראה במפה המצורפת.

צלפחד. האזור הזה של נחל תרצה, הוא מן המקומות היפים בשומרון המקריין את השפע הגדול של נחלת יוסף, ועליו שורר שלמה המלך בשיר השירים את הפסוק "כִּפָּה אֶת רַעֲיָתִי כְּתִרְצָה נָאוֹה כִּירוּשָׁלַם אֵימָה כְּנִדְגָלוֹת" (שיר השירים ו, ד). הבקעה הזאת של נחל תרצה בתוך הרי השומרון, היא הבקעה היחידה המחוברת אל בקעת הירדן הנקראת "הערבה", ושם הייתה עוברת הדרך מן הירדן אל העיר שכם.

וכפי שהראינו במאמרנו לפרשת מטות **ארץ הגלעד**, כאשר היו מגיעים מכיוון המזרח אל ארץ ישראל, הייתה הדרך עוברת דרך הגלעד במעבר יבוק, ומשם לכיוון שכם. נחל יבוק שמצד מזרח לירדן הוא ממש מקביל ל'דרך מבוא השמש' שמצד מערב, ושם היו חוצים את הירדן והולכים ב'דרך מבוא השמש' עד העיר שכם. בדרך זו הלך אברהם אבינו בכניסתו לארץ, ובדרך זו הלך גם יעקב אבינו בשובו מעם לבן הארמי; שניהם כאמור הגיעו תחילה אל העיר שכם. וכך הראינו גם מסיפור מכירת יוסף, שכאשר היו האחים באזור שכם ודודן, הם ראו "וְהָיָה אֶרְצָת יִשְׁמָעֵאלִים בְּאֵה מִגְלַעַד וּגְמִלְיָהֻם נְשָׂאִים נְכֹאֵת וצָרִי וְלֹט הוֹלְכִים לְהוֹרִיד מִצְרַיִם" (בראשית לז, כה); כי הדרך עברה מן הגלעד, 'דרך מבוא השמש' אל שכם, ומשם המשיכה לכיוון מצרים.

הר גריזים והר עיבל, הם שני הרים העומדים זה מול זה בפתח השער של עיקר ארץ ישראל הנקרא "ההר"; והרי כשהתאווה משה רבינו לראות את הארץ, הוא התפלל לראות את "הָהָר הַטוֹב הַזֶּה וְהַלְבֹּנוֹן" (דברים ג, כה). בשער הזה כורת הקב"ה את הברית עם ישראל על שמירת המצוות:

רְאֵה אֲנִי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרִכָּה וּקְלָלָה. אֶת הַבְּרִכָּה אֲשֶׁר תִּשְׁמָעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִיָּה אֶתְכֶם הַיּוֹם. וְהַקְלָלָה אִם לֹא תִשְׁמָעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְסָרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲנִי מֵצִיָּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם. (דברים יא, כו-כז)

השער של הארץ מורה ומסמל על אופי הארץ. כאשר בפתח שערי הארץ נמצאים שני הרים, האחד של ברכה והשני של קללה, הרי זה מלמד כי לארץ הזו אין אופי ואין טבע; הכול תלוי במעשי האדם! אם ישמרו את המצוות תזכה הארץ אל שפע הברכה של הר גריזים, ואם ח"ו להיפך אזי תתקיים בארץ הקללה של הר עיבל.

מול הגלגל

בהמשך הפסוק, מציין הכתוב את הר גריזים והר עיבל שהם "מול הגלגל"; וזו לכאורה תמיהה גדולה. שהרי הגלגל מצוין בספר יהושע שהוא בערבות יריחו: "וַיַּחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל

בגלגל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעַה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעֶרְבַּ בְּעֶרְבוֹת יְרִיחוֹ" (יהושע ה, י), והיאך נמצאים הר גריזים והר עיבל מול הגלגל? האם ישנם שני גלגל?

כשנכנסו בני ישראל אל הארץ, המקום הראשון שבו הם חנו, היה כאמור בגלגל. מן הגלגל יצאו בני ישראל למלחמת יריחו, ולאחר מכן יצאו משם גם למלחמת העי. אחר מלחמת העי מספר הנביא "אֲזַיְבִנָה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהָרַ עֵיבָל" (יהושע ח, ל). אולם, גם בזמן שהלך יהושע לבנות את המזבח בהר עיבל, עדיין היה עיקר מקום מחנה בני ישראל בגלגל; כך מבואר בפרק הבא, שכשהגיעו הגבעונים אל יהושע ובני ישראל נאמר "וַיֵּלְכוּ אֶל יְהוֹשֻׁעַ אֶל הַמַּחֲנֶה הַגָּלְגָל וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו וְאֵל אִישׁ יִשְׂרָאֵל מֵאַרְץ רְחוֹקָה בָּאוּ וְעַתָּה כָּרְתוּ לָנוּ בְרִית" (שם ט, ו). ואף במלחמת חמשת מלכי האמורי שהתקבצו להילחם בגבעון נאמר "וַיַּעַל יְהוֹשֻׁעַ מִן הַגָּלְגָל הוּא וְכָל עַם הַמִּלְחָמָה עִמּוֹ וְכָל גְּבוּרֵי הָחַיִל" (שם י, ז); וכשהסתיימה המלחמה נאמר שוב פעם "וַיָּשֶׁב יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ אֶל הַמַּחֲנֶה הַגָּלְגָלָה" (שם, מג). הרי שהגלגל היה המקום המרכזי שבו חנו בני ישראל לאורך התקופה הראשונה בכניסתם אל הארץ.

ומתוך כך נראה, שכאשר מציין הכתוב את הר גריזים והר עיבל "מול הגלגל", יותר ממה שהוא בא לציין את מיקום ההרים, בעיקר הוא בא לתת **משמעות** אל ההרים האלה בכך שהם "מול הגלגל", מול המקום שבו נכנסו בני ישראל אל הארץ. הכתוב רוצה לחבר את פתח השער של ארץ ישראל דרך הגלגל, אל פתח שערי ארץ ישראל דרך הר גריזים והר עיבל; וכאילו מכווין הכתוב את הנכנס בשערי הארץ, שייכנס דרך הגלגל וימשיך לבוא דרך מבוא השמש אל הר גריזים והר עיבל, ומבין שני ההרים האלה ייכנס אל פנים הארץ. על אף שבפועל מבחינה גאוגרפית אין הר גריזים והר עיבל מכוונים ממש מול הגלגל, מבחינת מסלול הכניסה אל הארץ הם כן מכוונים: הגלגל, דרך מבוא השמש, הר גריזים והר עיבל. ולכאורה זו גם הייתה הדרך להיכנס אל ההר לבא מצד דרום מכיוון ים המלח; וכמו שעשה יהושע בן נון, שהגיע מן הגלגל אל הר עיבל, שם בנה את המזבח ושם את הברכות והקללות על שני ההרים:

וְכָל יִשְׂרָאֵל וְזִקְנָיו וְשִׁטְרֵיהֶם וְשִׁפְטָיו עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לְאַרְוֶן נֶגֶד הַפְּהָנִים הַלְוִיִּם נִשְׁאִי אֲרֹן בְּרִית ה' כָּגֵר כְּאַזְרַח חֲצִיזוֹ אֶל מוֹל הַר גְּרִיזִים וְחֲצִיזוֹ אֶל מוֹל הַר עֵיבָל כְּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרֶךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בְּרֹאשׁוֹנָה. וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַבְּרָכָה וְהַקְלָלָה כְּכֹל הַכְּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה. לֹא הָיָה דָּבָר מִכָּל אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֲשֶׁר לֹא קָרָא יְהוֹשֻׁעַ נֶגֶד כָּל קָהָל יִשְׂרָאֵל וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְהַגֵּר הַלֵּל בְּקִרְבָּם. (יהושע ח, לג-לה)

הגלגל נקרא "גִּלְגָל" על שם הברית שכרתו שם בני ישראל, את ברית המילה: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ הַיּוֹם גִּלְתִּי אֶת חֶרְפַּת מִצְרַיִם מֵעַלְיֵכֶם וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא גִלְגָל עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (יהושע ה, ט); וכהמשך ישיר לאותה הברית, באים בני ישראל אל הר גריזים והר עיבל ומקבלים עליהם את ברית הברכה והקללה על קיום המצוות בארץ ישראל.

בקיעת הירדן

אך יתירה מזו יש להוסיף, כי כאשר נבקעו מי הירדן מספר הנביא: "וַיַּעֲמְדוּ הַמַּיִם הַיַּרְדִּים מִלְמַעְלָה קָמוּ נָד אֶחָד הַרְחֵק מְאֹד מֵאֲדָם הָעִיר אֲשֶׁר מִצַּד צָרְתָן וְהַיַּרְדִּים עַל יָם הָעַרְכָּה יָם הַמֶּלַח תָּמּוּ נִכְרְתוּ וְהָעָם עָבְרוּ נֶגֶד יְרִיחוֹ" (יהושע ג, טז). הירדן לא נבקע רק במקום שבו עברו בני ישראל, אלא כל החלק הדרומי של הירדן נבקע, מצרתן שבצפון ועד ים המלח שבדרום. העיר צרתן, כפי שמבואר בספר מלכים נמצאת בעבר הירדן המערבי לא רחוק מהעיר סוכות הנמצאת בצד המזרחי; וכך נאמר שם: "בְּכַפֵּר הַיַּרְדֵּן יֵצְקֶם הַמֶּלֶךְ בְּמַעְבָּה הָאֲדָמָה בֵּין סֻכּוֹת וּבֵין צָרְתָן" (מלכים א ז, מו). העיר סוכות, כפי שמבואר בפרשת וישלח, נמצאת באותו מסלול המגיע אל הארץ מן המזרח, דרך מעבר יבוק ודרך פנואל, ואז נמצאת סוכות בצד המזרחי של הירדן לפני שעוברים אותו. וכך גם מסופר בספר שופטים (פרק ח) בכיוון ההפוך, שכאשר יצא גדעון להילחם במדין, הוא עבר את הירדן, הגיע לסוכות, משם לפנואל, והמשיך לרדוף לכיוון מזרח.

נמצא אם כן, שכאשר נבקעו מימי הירדן, הם נבקעו ממקום השער המרכזי של הארץ לבאים מצד מזרח, מצרתן הנמצאת כנגד סוכות שבה נכנסו אבותינו אברהם ויעקב לארץ, ומשם הם יבשו עד סוף הירדן עד ים המלח איפה שעמדו ישראל, אשר משם למעשה נכנסו בני ישראל אל הארץ. האופן הזה שבו פתח הירדן את שערי הכניסה לארץ, נותן משמעות שהכניסה לא הייתה אך ורק מן הנקודה הדרומית סמוך לים המלח, אלא בעצם נכנסו בני ישראל גם דרך השער המזרחי הרגיל, שהוא באמת ממש מול דרך מבוא השמש. ובמקום אחר יש עמנו לבאר בהרחבה, שאמנם בסופו של דבר נכנסו בני ישראל אל הארץ מצד מזרח דרך נחלת יוסף, עיקר הכניסה הייתה אמורה להיות מן הדרום דרך מדבר צין ודרך נחלת יהודה². בני ישראל הרי הגיעו ממצרים

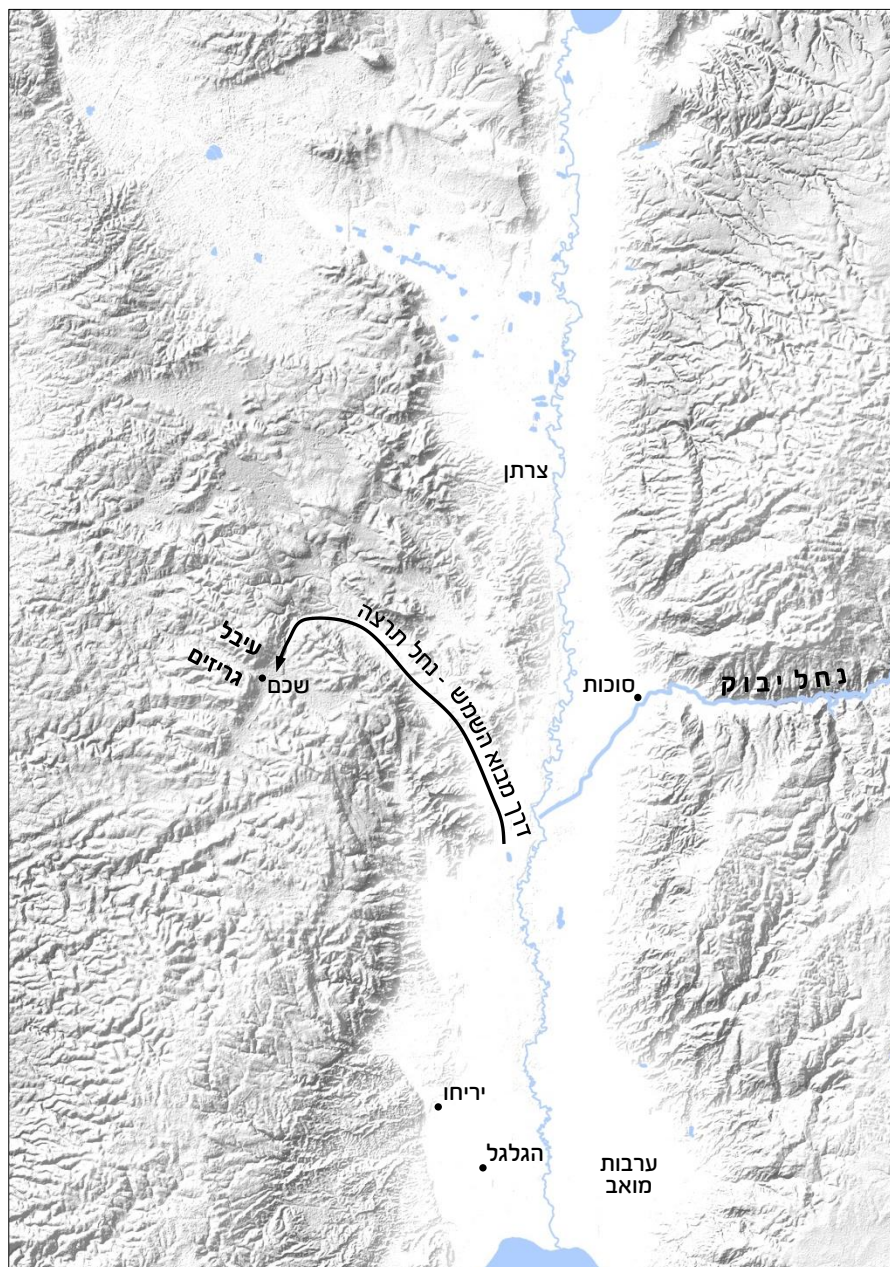
2 מישור הירדן. ע"פ תרגום יונתן ושאר מפרשים. והוא בקעת הירדן.

3 וראה רש"י בתחילת ספר יהושע על הפסוק "מִהַמְדָּבָר וְהַלְבִּנוֹן הָזֶה וכו' יְהִי גְבוּלְכֶם" (יהושע א, ד), שכתב: "מהמדבר והלבנון הזה - הוא מדבר קדש מדבר צין שעל ידי אדום שהיה במקצוע דרומית מזרחית ודרך שם נכנסו לארץ שנאמר 'והנה אנחנו בקדש וגו'', ומנין שהיא בדרומית מזרחית שנאמר 'והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום'".

להתהלך - חומש דברים

הנמצאת דרומית לארץ ישראל, ומשם היו אמורים להיכנס אל הארץ, אלא שאז ארע מה שארע בחטא מי מריבה, והקיפו את ארץ אדום מואב ועמון כדי להיכנס מן המזרח. ואולם, גם כאשר נכנסו מצד מזרח, הם נכנסו בנקודה הדרומית ביותר של הירדן סמוך לים המלח ובנקודת הגבול שבין נחלת יוסף ונחלת יהודה, ובכך יש לכניסה הזו את שתי המשמעויות: יש בה שם של כניסה מצד דרום מנחלת יהודה, ויש בה גם שם של כניסה מצד מזרח מנחלת יוסף.

כל זה מורה, שניתן לראות את מסלול הכניסה של בני ישראל אל הארץ, שהוא באותה הדרך המגיעה מן המזרח דרך מעבר יבוק וסוכות, וממש ממול נמצאת דרך מבוא השמש המגיעה אל שכם. ולכך גם נראה בעינינו, שמה שמציין הכתוב את הר גריזים והר עיבל שהם "מול הַגִּלְגָּל", הוא מפאת המשמעות הטמונה בכך שהם נמצאים בהמשך הדרך הנכנסת אל הארץ, ועומדים כשתי מזוזות על פתחי שעריה.



ארץ ישראל וגבולותיה

המזבח בהר עיבל

(לפרשת כי תבוא)

בפרשתנו אנו קוראים את הציווי שנצטוו בני ישראל לעשות מיד עם כניסתם לארץ, לבנות את המזבח בהר עיבל:

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָעָם לֵאמֹר שְׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה אֲתֶכֶם הַיּוֹם. וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֵיךָ נָתַן לָךְ וְהִקְמַתָּ לָּהּ אֲבָנִים גְּדֵלוֹת וְשִׁדְתָּ אֹתָם בְּשִׂיד. וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעֵבֶרָה לְמַעַן אֲשֶׁר תִּבְאֵ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹקֵיךָ נָתַן לָּהּ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדִבֹּשׁ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹקֵי אֲבֹתֶיךָ לָּהּ. וְהָיָה בְּעֵבֶרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תִּקְיִמוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה אֲתֶכֶם הַיּוֹם בְּהָר עֵיבֶל וְשִׁדְתָּ אוֹתָם בְּשִׂיד. וּבְנִיתָ שֵׁם מִזְבֵּחַ לָהּ אֱלֹקֵיךָ מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא תִגִּיף עֲלֵיהֶם בְּרִזָּל. אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹקֵיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עֹלֹת לָהּ אֱלֹקֵיךָ. וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שֶׁם וְשִׁמַּחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֵיךָ. וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בָּאֵר הַיָּטֵב. (דברים כז, א-ח)

ובספר יהושע פרק ח, מתאר הנביא כיצד קיימו בני ישראל מצוה זו:

אִז יִבְנֶה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לָהּ אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל בְּהָר עֵיבֶל. כְּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכַתּוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת אֲשֶׁר לֹא הִנִּיף עֲלֵיהֶן בְּרִזָּל וַיַּעֲלוּ עָלָיו עֹלֹת לָהּ וַיִּזְבְּחוּ שְׁלָמִים. וַיִּכְתֹּב שֶׁם עַל הָאֲבָנִים אֶת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל. וְכָל יִשְׂרָאֵל וְזִקְנָיו וְשֹׁטְרֵיהֶם וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים מִזָּה וּמִזָּה לְאֶרְוֹן נֶגֶד הַכְּהֻנִּים הַלְוִיִּם נִשְׁאִי אֶרְוֹן בְּרִית ה' כִּגְר כְּאֲזָרַח חָצִיו אֶל מוֹל הַר גְּרִזִּים וְהַחֲצִיזוּ אֶל מוֹל הַר עֵיבֶל כְּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרָה אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בְּרֹאשָׁנָה. וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַבְּרָכָה וְהַקְלָלָה כְּכֹל הַכְּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה. לֹא הָיָה דָּבָר מִכָּל אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֲשֶׁר לֹא קָרָא יְהוֹשֻׁעַ נֶגֶד כָּל קְהֵל יִשְׂרָאֵל וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף וְהַגֵּר הַהֵלֶךְ בְּקִרְבָּם. (יהושע ח, ל-לה)

המזבח שבימינו

בשנת תש"מ נתגלה אתר ארכיאולוגי בחלק הצפוני של הר עיבל, ואחר חפירות רבות במשך כעשור, ומחקר מעמיק, הם זיהו את המקום בתור המזבח שבנה יהושע בן נון בהר עיבל. סימנים רבים ישנם לחזק את ההנחה שאכן מדובר במזבח שבנה יהושע¹, אך לא בעניין זה ברצוננו לעסוק, כי אם באחת השאלות המתעוררות תוך לימוד הפרשה, והמתקשרת אל זיהוי אתר זה מכך שאין רואים ממנו את הר גריזים.

הרי מיד אחר הציווי על בניית המזבח בהר עיבל, מצווה משה את בני ישראל על

1 יש אמנם שאלה חזקה מן המשנה והגמרא במסכת סוטה, בהן נראה שבני ישראל בכלל סתרו את המזבח שבנו בהר עיבל ואינו קיים יותר. ועל שאלה זו אין בידינו תשובה ברורה. שכן במשנה מסכת סוטה (פ"ז מ"ה) נאמר "ואחר כך הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדוהו בסיד, וכתבו עליו את כל דברי התורה בשבעים לשון, שנאמר 'באר היטב', ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן", ופירש רש"י (סוטה לב, א) "ונטלו את האבנים - סתרו את המזבח לאחר שהעלו העולות והשלמים". וכך גם נראה בגמרא שם (דף לו, א) "ואחר כך הביאו את האבנים, ובנו את המזבח, וסדוהו בסיד, וכתבו עליהם את כל דברי התורה בשבעים לשון שנאמר 'באר היטב', והעלו עולות ושלמים, ואכלו ושתו ושמחו, וברכו וקללו, וקיפלו את האבנים, ובאו ולנו בגלגל וכו'". הרי שסתרו את אבני המזבח. אכן יש להעיר, שברש"י מבואר שאותם אבנים שכתבו עליהם את התורה, הם האבנים שבנו איתם את המזבח. ואולם לכאורה, בפשט הפסוקים היה נראה שאפשר לפרש שאלו הם שתי קבוצות של אבנים שונות; יש את האבנים השלימות שאיתם בנו את המזבח, ויש את י"ב האבנים שהעלו מן הירדן שאותם הקימו וסדו בסיד וכתבו עליהם את התורה [ויש לציין אל הפסוק בסוף פרשת משפטים במעמד הר סיני "וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וַיִּשְׁכֶּם בְּבֹקֶר וַיָּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר וּשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה מִצֵּבָה לְשִׁנָּיִם עֶשֶׂר שְׁבָטֵי יִשְׂרָאֵל", ולכאורה כסדר הזה מתאים לעשות גם בארץ ישראל, שיש מזבח, וחוף מזה יש מצבה של י"ב אבנים]. ואולם בגירסת המשנה וגמרא לא משמע כן, שהגירסה היא "הביאו את האבנים, ובנו את המזבח, וסדוהו בסיד, וכתבו עליהם את כל דברי התורה בשבעים לשון", דהיינו שהם סדו את המזבח. אך בגירסאות ישנות ובכתבי יד נכתב "וסדום בסיד", דהיינו את האבנים, ולפי זה אין צריך לפרש שמאותן אבנים בנו את המזבח, אלא יש כאן שני דברים: א. הביאו את האבנים. ב. בנו את המזבח. ואחר כך חזרו אל האבנים וסדו אותן. ואת האבנים האלה הם קיפלו והביאו אל הגלגל.

וזוהו שהביאו על כך בגמרא (דף לו, א) את הפסוקים: "וַיִּצְווּ אוֹתָם לֵאמֹר שְׂאוּ לָכֶם מִזֶּה מִתּוֹךְ הַיַּרְדֵּן מִמִּצֵּב רִגְלֵי הַכְּהֹנִים הַכִּיּוֹן שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה אָבְנִים וְהַעֲבַרְתֶּם אוֹתָם עִמָּכֶם וְהִנַּחְתֶּם אוֹתָם בְּמִלּוֹן אֲשֶׁר תִּלְיֶנּוּ בּוֹ הַלֵּילָה" (יהושע ד, ג) "וְאֵת שְׁתֵּי עֶשְׂרֵה הָאָבְנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר לָקַחוּ מִן הַיַּרְדֵּן הַקִּיּוֹם יְהוֹשֻׁעַ בְּגִלְגָּל" (שם, כ). ואולם רש"י למד שמן האבנים האלה שהעלו מן הירדן בנו את המזבח, ועל כן גם היה צריך לפרש שסתרו את המזבח [וכך גם כתבו התוספות (סוטה לו, ד"ה ואח"כ) שיש לגרוס בתוספתא (פ"ח ה"ו): "והביאו את האבנים שהעלו מן הירדן ובנו את המזבח", אולם בתוספתא שלפנינו אין מופיעה גירסא זו]. ואולם, גם אם נפרש שמן האבנים האלו בנו את המזבח, ייתכן שאלו לא היו האבנים היחידות במזבח, והיה אפשר לקפל רק אותן ולהשאיר את המזבח שלם. וראה מה שיתבאר בסוף המאמר, והי"ע.

נתינת הברכה והקללה על הר גריזים והר עיבל:

וַיֵּצֵאוּ מֹשֶׁה אֶת הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר. אֱלֹהֵי יַעֲמָדוּ לְבָרֶךְ אֶת הָעָם עַל הָרֵי
גְרִיזִים בְּעֶבְרָתְכֶם אֶת הַיָּרְדֵּן שְׂמֹעוּן וְלֹאֵי וַיהוּדָה וַיִּשָּׁשְׂכֶר וַיּוֹסֵף וּבְנֵימִן. וְאֵלֶּה
יַעֲמָדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהֵרָעֵיכֶם לְאֹיְבֵיכֶם וְאֲשֶׁר יִזְבֹּלוּ דָן וְנַפְתָּלִי. וְעֵנֹי הַלּוּזִים
וְאֶמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רֶם. אֲרוּר הָאִישׁ וכו'.² (דברים כז, יא-טו)

כאשר אנו רואים שני דברים שיש לעשותם על הר עיבל ושניהם נכתבו באותה פרשה, נראה בפשטות שיש קשר בין שני המעמדות והם מתכתבים זה עם זה. וכך באמת נראה בספר יהושע, שבני ישראל קיימו את שני הציוויים במעמד אחד: "אֲזַיְבֵנָה יְהוֹשֻׁעַ מִזִּבְחֵי לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהֵרָעֵיכֶם וכו', וְכָל יִשְׂרָאֵל וְזִקְנָיו וְשֹׁטְרֵיהֶם וְשֹׁפְטֵיהֶם עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לְאָרוֹן וכו' חָצְיוֹ אֶל מֹלֶה הָרֵי גְרִיזִים וְהַחֲצִיֹּא אֶל מֹלֶה הָרֵי עֵיבֵל וכו', וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה כְּכֹל הַכְּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה וכו'". נראה אם כן, שבאותו מעמד שהקימו בני ישראל את המזבח בהר עיבל, בו גם קיימו את העמדת הברכה והקללה על הר גריזים והר עיבל.

לאור זאת, עלתה הטענה, שהמזבח שמצא בהר עיבל אינו נמצא בקו ראייה עם הר גריזים. הר גריזים והר עיבל עומדים זה לצד זה בצפון השומרון, הר עיבל לכיוון צפון והר גריזים לכיוון דרום, כאשר העיר שכם שוכנת ביניהם.³ כאשר העמיד יהושע את ששה השבטים על ההר האחד וששה השבטים על ההר השני, היו השבטים עומדים אלו כנגד אלו, על הצד הפנימי של שני ההרים, מכוונים פניהם כלפי הארון הנמצא למטה, בעמק שכם. ובספר יהושע נראה, שגם השבטים לא עמדו ממש על גובה ההרים, אלא אף הם היו למטה בעמק סביב הארון, ולא הייתה עמידתם אלא למרגלות ההרים: "וְכָל יִשְׂרָאֵל וְזִקְנָיו וְשֹׁטְרֵיהֶם וְשֹׁפְטֵיהֶם עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לְאָרוֹן נֶגֶד הַפָּנִים הַלּוּזִים נִשְׁאִי אָרוֹן בְּרִית ה' כְּגֵר כְּאֶזְרַח חָצְיוֹ אֶל מֹלֶה הָרֵי גְרִיזִים וְהַחֲצִיֹּא אֶל מֹלֶה הָרֵי עֵיבֵל". וכשנאמר "חָצְיוֹ אֶל מֹלֶה הָרֵי גְרִיזִים וְהַחֲצִיֹּא אֶל מֹלֶה הָרֵי עֵיבֵל", אין הכוונה שאלו שבהר גריזים הם מול הר עיבל, ואלה שבהר עיבל הם מול הר גריזים; אלא כוונת הכתוב הוא כפי שבארנו, שחצי

2 חז"ל מלמדים שכנגד הקללות היו גם ברכות. אולם עם זאת התורה כתבה רק את הקללות. ועל כך יש להרחיב במקום אחר. וכך אנו רואים שאת המזבח בונים דווקא בהר עיבל, על הר הקללה, וכן בהמשך הפרשה, התורה מאריכה בעניין הקללות פי כמה וכמה מן הכתוב בברכות.
3 וראה במפה המצורפת. ובאמת שהעיר שכם יוצאת מבין שני ההרים ונוטה לכיוון מזרח, ועיקר העיר נמצא בעמק הגדול בין הר גריזים והר עיבל לבין הר כביר.
4 ואומרים, שכאשר עומדים בעמק בין שני ההרים, אפשר לשמוע בחדות את הדי הקול עוברים מהר אחד לשני.

מהשבטים היו בעמק **נוטים לכיוון** הר גריזים וחצי מן השבטים **נוטים לכיוון** הר עיבל, לסמל את העמידה על שני ההרים.

ואם כן הם הדברים, מתאים לכאורה שגם המזבח שבנו, יהיה בצד **הפנימי** של הר עיבל, במקום שבו עמדו השבטים במעמד הברכה והקללה. ומכאן עלתה השאלה, כי המזבח הנמצא, נמצא דווקא בצד **החיצון** של הר עיבל, בצד הפונה לכיוון צפון, באופן שאי אפשר כלל לראות ממנו את הר גריזים.⁵

חלוקת השבטים להר גריזים והר עיבל

ואולם, כאשר זכיתי בס"ד להיות במקום ולראותו, התעוררה בי שאלה נוספת בפרשה זו, אשר מתוכה נראה לחדש שאדרבה, המזבח צריך להיות **דווקא** בצד השני של ההר, ולא בצד שבו עשו את הברכות והקללות. ובאמת נראה, ששני הציוויים האלה שיש לעשות בהר עיבל, על אף שבפועל הם נעשו בזמן אחד, הם לא נעשו יחד במקום אחד, כי אם בשני מקומות ובשני מעמדות שונים; ומפני שמסמלים הם שני שלבים ושני מהלכים בברית שבין הקב"ה וכןסת ישראל.

הר גריזים והר עיבל הינם שני הרים המשמשים יחד כזוג, כאשר אחד מייצג את הברכה והשני את הקללה. כאשר כורת הקב"ה את הברית עם ישראל על שמירת המצוות ונתינת הברכה והקללה, מסדר משה רבינו את השבטים חצים על הר גריזים וחצים על הר עיבל, והארון והלויים באמצע: **"אֵלֶּה יַעֲמְדוּ לְבִרְךְ אֶת הָעָם עַל הַר גְּרִיזִים וְכֹו' וְאֵלֶּה יַעֲמְדוּ עַל הַקְּלָלָה בְּהַר עֵיבָל וְכֹו' וְעָנּוּ הָלֹוִים וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רֶם".** וכך גם בספר יהושע: **"וְכָל יִשְׂרָאֵל וְזִקְנָיו וְשֹׁטְרֵים וְשֹׁפְטָיו עֹמְדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לְאָרוֹן נֶגֶד הַכֹּהֲנִים הָלֹוִים נִשְׁאִי אָרוֹן בְּרִית ה' כִּגְר כְּאֶזְרַח חֲצִיו אֶל מֹול הַר גְּרִיזִים וְחֲצִיו אֶל מֹול הַר עֵיבָל".** נמצא שעם ישראל מתחלקים לשבטים בין הר גריזים והר עיבל.

ומתוך כך יש לשאול, מדוע את המזבח אין עושים אלא בהר אחד; וכי מעמד בניית המזבח אינו שייך אלא לחצי מן השבטים העומדים על הר עיבל? והרי ברור שהמעמד הזה שייך לכולם, ואף כותבים את התורה כולה על האבנים; מדוע אם כן עושים אותו

5 ובאמת מפני הקושיה זו, רצה פרופ' זרטל לחדש שדווקא הר גריזים הוא ההר שזהותו מוטעית, וכי הר גריזים האמיתי הוא ההר העומד מול הר עיבל לכיוון מזרח, ההר הנקרא בימינו "הר כביר", ואותו באמת כן ניתן לראות מן המזבח. אך זה חידוש עצום מדי, כאשר הר גריזים ידוע במשך שנים שהוא ההר העומד דרומית להר עיבל, ובו נמצאים השומרונים מאז ומתמיד. וכן הם דברי הרמב"ן בפרשת ראה (דברים יא, כט): **"ויתכן, שהיה הר גריזים לדרום, שהוא הימין, והר עיבל מצפון, שנאמר מצפון תפתח הרעה"**.

רק על הר עיבל? ולכאורה יותר היה מתאים שאת המזבח יבנו **בין שני ההרים**, במקום הכולל את כולם יחד, בדיוק כמו שהארון היה עומד עם הלויים למטה בין שני ההרים? ועל כן נראה כפי שהקדמנו שאדרבה, באופן מכוון אין המזבח בנוי בחלק **הפנימי** של ההרים כי אם בחלק **החיצון**, ובשביל לפתור את השאלה הזו וכאשר יתבאר.

הארון והמזבח - הפנים והחוץ

אם נלמד היטב את הפסוקים שבספר יהושע, נבחין כי המעמד של נתינת הברכות והקללות על הר גריזים והר עיבל היה מעמד שנעשה מסביב **לארון**: וְכָל יִשְׂרָאֵל וְזִקְנָיו וְשֹׁטְרֵיהֶם וְשִׁפְטָיו עִמָּדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לְאָרוֹן נֶגֶד הַכְּהֹנִים הַלְוִיִּם נִשְׁאִי אָרוֹן בְּרִית ה' כָּגֵר כְּאֶזְרָח חֻצִּיו אֶל מֹול הַר גְּרִיזִים וְהַחֻצִּיו אֶל מֹול הַר עֵיבָל". המעמד של בניית המזבח לעומת זאת, הרי כל כולו הוא מעמד סביב **המזבח**, בכתיבת התורה על האבנים יחד עם הקרבת קרבנות: "אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶנָּה אֶת מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹקֶיךָ וְהִעַלִּיתָ עָלָיו עֹלֹת לַה' אֱלֹקֶיךָ. וְזִבַּחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שֶׁם וְשִׁמַּחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹקֶיךָ. וְכִתַּבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּאֵר הַיֵּטֵב". ואם כן הרי מתבאר, שיש כאן שני מעמדות שונים: הראשון כנגד המזבח, והשני כנגד הארון.

הארון והמזבח היו שני מוקדים מרכזיים במשכן ובמקדש, כאשר הארון הוא המוקד של כל עבודות **הפנים** ואילו המזבח הוא המוקד של העבודות **שבחוץ**. וכפי שהרחבנו במאמרנו לפרשת תרומה **ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם - הארון והמזבח**, הארון מסמל את הברית הפנימית המיוחדת של הקב"ה וכנסת ישראל, והמזבח מסמל את הברית הגדולה של הקב"ה עם כל באי עולם.⁶ גם הברית הזאת הנעשית עם ישראל בכניסתם לארץ יש לה שני חלקים: הראשון כנגד המזבח בצד **החיצון** של שני ההרים, והשני כנגד הארון בצד **הפנימי** של שני ההרים.

הר גריזים והר עיבל, על אף שהם שני הרים נפרדים, הרי הם כמו תאומים העומדים זה מול זה ומשלימים זה את זה. ובהסתכלות כוללת מלמעלה, ניתן לראות את שני ההרים כאילו הם הר אחד החלוק באמצעיתו לשנים, כאשר כל הר הוא החצי של ההר השני. ומתוך כך, הרי שרק כאשר עומדים בני ישראל באמצע **בין שני ההרים**, אז ישנה לחלוקה של ששה שבטים מכאן וששה שבטים מכאן; החלוקה הזאת, מזכירה את הפסוק גבי אבני האפוד "שֵׁשֶׁה מִשְׁמֹתָם עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת וְאֶת שְׁמוֹת הַנּוֹתָרִים עַל

6 שם הראינו את דברי הרמב"ן בהקדמתו לפרשת תרומה שהוא נותן את עיקר הדגש סביב הארון, והראינו את שיטת הרמב"ם שהוא נותן את עיקר הדגש סביב המזבח.

הָאֶבֶן הַשֵּׁנִית כְּתוּלְדָתָם" (שמות כח, י), כי היא מסמלת את הברית הפנימית של הקב"ה וכנסת ישראל, וסידור עם ישראל לפניו לפי שבטים. וכמה נפלאים הדברים, שהרי השם 'שֶׁכֶם' פירושו כְּתָף; ואם כן הרי הר גריזים והר עיבל הם שתי כתפות ארץ ישראל, ויש כאן קיום של הפסוק: "וְשִׁמַּתְ אֶת שְׁתֵּי הָאֲבָנִים עַל כְּתֹפֶת הָאֶפֶד אֲבָנֵי זָכָרָן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָשָׂא אֹהֶרָן אֶת שְׁמוֹתָם לִפְנֵי ה' עַל שְׁתֵּי כְתָפָיו לְזָכָרָן" (שמות כח, כז).

ואולם כאשר עומדים בני ישראל בחלק ה**חיצון** של ההרים, אזי ניתן לראות את הכול כמו הר אחד גדול "מְקוֹם שֶׁכֶם", והמזבח הזה ה**חיצון** באמת שייך לכולם כאחד ואינו מתקשר רק לשבטים מסוימים. המזבח הזה הרי פונה בקריאה לכל באי עולם, כאשר על אותם האבנים כתבו את כל התורה ב**אר היטב** בשבעים לשון, ללמד אותה לכל שבעים האומות. המזבח הזה שנמצא בימינו, אכן נמצא בחלק החיצון של הר עיבל, במקום שבו אין רואים את החלוקה שבין שני ההרים; וכאשר זכינו לעמוד שם באותו מקום, ראינו כיצד מתפרש המקום ההוא על פני שטח עצום, שטח המתאים לכל מחנה ישראל לעמוד עליו, שכולם יהיו ויטלו חלק במעמד בניית המזבח וכתובת התורה.⁷

הר עיבל

ועדיין, אף אחר כל המתבאר, יש לתת טעם מדוע נבנה המזבח דווקא על הר עיבל, על הר הקללה. ולפי פשוטו יש לומר, מפני שהוא ההר הצפוני הנמצא בתחילת העלייה אל החלק המרכזי של הארץ הנקרא "ההר" ובתחילת היישוב; וכן כשמגיעים מן המזרח בדרך מבוא השמש, פוגעים תחילה בהר עיבל, והוא המזוזה הראשונה של הארץ בדרך כניסתה.⁸

ועוד יש להראות שהמזבח קשור באופן מיוחד אל עניין הקללה; שכך אומר שלמה המלך בתפילתו מול המזבח:⁹ "אֶת אֲשֶׁר יַחֲטֵא אִישׁ לְרַעְהוּ וְנָשָׂא בּוֹ אֵלָה לְהַאֲלֹתוֹ וְבָא אֵלָה לִפְנֵי מִזְבְּחֶךָ בְּבֵית הָזֶה. וְאַתָּה תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם וְעֲשִׂיתָ וְשִׁפְטָתָ אֶת עַבְדֶּיךָ לְהַרְשִׁיעַ רָשָׁע לְתֵת דֶּרֶכּוֹ בְּרָאשׁוֹ וּלְהַצְדִּיק צַדִּיק לְתֵת לוֹ כְּצַדִּיקָתוֹ" (מלכים א' ח, לא-לב). המזבח

7 לפי זה יובן ביותר, מדוע רק את י"ב האבנים קיפלו בני ישראל, כי הן באמת מסמלות את הברית הפנימית עם שבטי י-ה, ואותן נטלו בני ישראל עמהם. אבל את המזבח עצמו המסמל את הברית עם העולם השאירו במקומו על תילו.

8 ובפרט לאור המתבאר שהמזבח בהר עיבל הוא כנגד עבודות המזבח שבבית המקדש, הרי "קדשי קדשים שחיתטן בצפון" (משנה זבחים ה, א), ומתאים גם שהמזבח יהיה בהר הצפוני.

9 גם שם יש להראות שהוא מתפלל שתי תפילות, האחת כנגד הארון והשנייה כנגד המזבח. ויש לעמוד על כך מדוע הסדר שונה מפרשתנו, ועוד חזון למועד.

להתהלך - חומש דברים

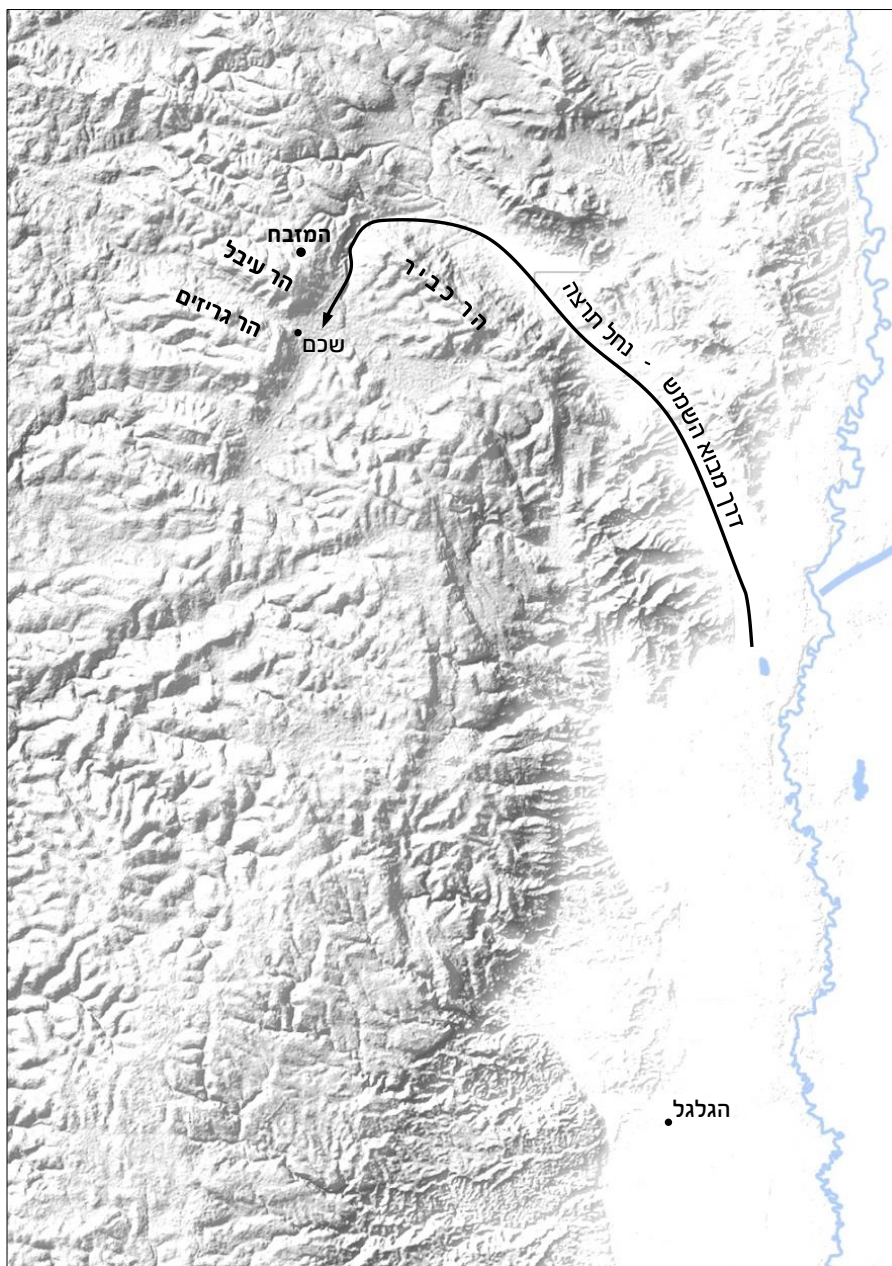
מסמל את מידת הדין ואת צורת הנוכחות האלוקית הראשונית בתוך הבריאה; ולכך גם אמרו חז"ל שיש לשים את הסנהדרין העושים דין אצל המזבח (עי' רש"י שמות כא, א).¹⁰ גם אברהם אבינו כשהגיע אל הארץ, הגיע תחילה אל "מקום שקם" ובנה מזבח, ולכאורה הגיע אל אזור הר עיבל שאותו פוגשים ראשון. אלא שבמזבח הזה לא נאמר כמו בשאר המקומות "וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה'", ומפני שבמזבח זה לא הצליח אברהם להתחבר עם האנשים ולהשפיע עליהם להכיר בשם ה'.¹¹ כאשר חוזרים בני ישראל אל הארץ, הדבר הראשון שהם עושים - "וַהֲיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן" - הוא לבנות מזבח. המעמד הזה, מהווה תיקון אל המזבח של אברהם, כאשר קוראים שם בני ישראל בקריאה גדולה ועצומה בשם ה', על ידי שכותבים את כל התורה באר היטב בשבעים לשון. המזבח הזה, הוא סמל של שלימות, ושל חיבור העולם כולו למלכות ה'. ומתוך תכלית נשגבת זו אומר הכתוב: "וַיִּזְכְּרֶתָ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שֶׁם וְשָׁמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ".



המזבח בהר עיבל שבנה יהושע
[זוהר על ידי פרופ' אדם זרטל]

10 וראה במאמרנו על הפרשה סודה של קללה קדומה אודות קמע הקללה שנמצא בהר עיבל.

11 ראה מאמרנו לפרשת לך לך ויקרא שם אברהם בשם ה'.



ארץ ישראל וגבולותיה

וּבָא אֱלֹהִים לְפָנַי מִזְבֵּחַךְ

סודה של קללה קדומה
(לפרשת כי תבוא)

בחורף שנת תשפ"ב, הציגו כמה חוקרים¹ את ממצאם מן החפירות הארכיאולוגיות סביב הר עיבל, את הקמיע הזעיר שנמצא. הקמיע עשוי מעופרת, גודלו כ-2X2 ס"מ, ומתוארך לערך לפני כ-3,000 שנה. על הקמיע, כתוב בכתב עברי קדום כדלהלן:

א[רור] א[תה] לאל יהו
תמות ארור
ארור מות תמות
ארור ליהו

פרסום הקמיע עורר סקרנות רבה בקהילת המחקר, כמו גם בקרב חובבי תורה וארכיאולוגיה בכלל. איזכור קדום כל כך של שם הוי"ה, מה שלא נודע עד היום בכתובות עבריות, הימצאותו של הקמיע בסמיכות למקום המזבח שחשף פרופ' אדם זרטל ז"ל בהר עיבל ועוד פרטים נוספים, כל אלו משתלבים לכדי דרמה ארכיאולוגית-מקראית של ממש.

אולם לצד כל התעלומות החדשות, ואלו הישנות הנפתחות מחדש, הקמיע שלפנינו הוא קודם כל כתב חידה! מה פשר רצף הקללות החמור הזה, המופיע לבדו נטול הקשר?! מי המקלל ומי המקולל? באיזו מסגרת נעשה שימוש בקמיע הזה?! האסוציאציה הראשונה המתבקשת היא כמובן נקודת הציון הגיאוגרפית שבה נמצא

* מאמר זה התפרסם בהקשר לקמיע הנמצא סביבות הר עיבל. ואולם עיקר התוכן בו אינו מתייחס דווקא אל הקמיע המסוים הזה, אלא יש בו יסודות מדברי הנביאים בתפקיד המזבח ומקום השכינה, יסודות שמקורם לפי דעתנו נמצאים כבר בפרשת סוטה שבפרשת נשא.
1 בראשות פרופ' גרשון גליל.

הקמע. הר עיבל הוא המקום שבו "יעמדו על הקללה" ששת השבטים שנבחרו לכך, כמפורט בציווי ה' למשה לקראת כניסת העם לארץ (דברים, פרק כז). האם הממצא שלפנינו קשור היסטורית למעמד הברית בהר גריזים והר עיבל? מדוע אפוא לא פורטו בו הפשעים שאת מבצעים קיללו העם במעמד הברית? הקמע נראה יותר כמו "מכשיר קללה" רב-פעמי, לשימוש מזדמן לפי הצורך, אלא שאם אכן כך - מה מעשיו בהר עיבל?

השבועה - לפני השם

נצא לרגע מגבולות הר עיבל ונשקיף על נקודת ציון חשובה אף יותר: בית הבחירה שבירושלים. בדומה להר עיבל, גם בו מוצב מזבח לה'. כאשר חנן שלמה המלך את בית המקדש הראשון, הוא נשא תפילה נרגשת שיזכה העם לראות במימוש ייעודיו של הבית. אלו רבים מאוד, מקיפים כמעט כל מאורע בחיי בני אנוש, בעיקר כמקום התפילה של העם, "בהנגף עמך ישראל לפני אויב... בהעצר שמים ולא יהיה מטר... רעב כי יהיה בארץ... וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל..." ועוד ועוד. אלא שהייעוד הראשון של המקדש, מקום המזבח, הוא שימושו כמקום המשפט!

הנה הדברים בפתח תפילתו של שלמה: "את אשר יחטא איש לרעהו ונשא בו אלה להאלתו ובא אלה לפני מזבחך בבית הזה. ואתה תשמע השמים ועשית ונשפטת את עבדיך להרשיע רשע לתת דרכו בראשו ולהצדיק צדיק לתת לו כצדקתו" (מלכים א ח, לא-לב).

התיאור הזה, כפי שמפרש לנו רש"י, מכוון לשני סוגים של שבועה בין אדם לחברו: "אשר יחטא איש לרעהו" הוא אדם הנתבע על איסור אשת איש, ואילו "ונשא בו אלה" הוא התובע ממון מחברו.² מקורו של רש"י הוא, כנראה, במדרש "פסיקתא" שמצא בלשון הכתוב הזה סמך ל"שבועת היסט" שתיקנו חכמים לאדם הנתבע ממון וכופר בו. כלומר, כאשר אדם מבקש להשביע את חברו במסגרת תביעה משפטית שביניהם, הרי הוא עושה זאת "לפני מזבחך". הגורם לכך נראה ברור מאליו: המשביע עומד מול המושבע ומבקש להרתיעו ולהתריע בו בשם האלוקים השוכן במקום הזה. "אני ואתה", כמו אומר המשביע למושבע, "איננו יודעים האחד את אשר בסתרי לבבו של השני, אולם האלוקים השוכן במקום הזה יודע גם יודע, והוא העוקב כעת אחר שבועתך". הנה, במילים פשוטות ובהירות, הגדרתה של שבועה בפי רב האי גאון, בפתח ספרו "משפטי שבועות": "לאדם מערכי לב ומה מענה לשון. אף על פי שהעושק והעשוק לא

2 "ונשא" מלשון נושה, בשי"ן ימנית; ו' החיבור שבין שני חלקי המשפט מתפקדת במובן "או".

נכחדו מהקדוש ברוך הוא, הואיל והוא סתור (נסתר) מבני אדם - הטיל עליהם שבועה על הנסתרות, כדברי החכם (שלמה): אם יחטא איש לרעהו ונשא בו אלה להאלתו... ואתה תשמע מן השמים". מהותה של שבועה היא אם כן, הבאת התעלומה בפני האלוקים, יודע תעלומות, שיכריע מתוך ידיעתו את הנסתרות.

זו היא בדיוק משמעותו של מעמד השבעת הסוטה בבית המקדש, כמתואר בספר במדבר, פרק ה. את הזיקה ההדוקה בין השבעת הסוטה לבין תיאור המקדש בדברי שלמה, כבר הציב רש"י בפירושו למלכים ועל בסיס זה פירש את הלשון "אֲשֶׁר יִחַטֵּא אִישׁ לְרֵעֵהוּ" כתביעה על איסור אשת איש, כאמור. אבל אם מתברר לנו שדברי שלמה על "אֲשֶׁר יִחַטֵּא אִישׁ לְרֵעֵהוּ" כבר מפורשים למעשה בתורת משה, האם לא נכון לחפש גם את דבריו על מי ש"נָשָׂא בֹּאֶלָהּ" בדיני ממונות בציווי ה' בתורה?

לאור דברי שלמה על בית הבחירה, נקרא את פשטות הלשון בפרשת משפטים על אדם התובע מחברו דבר שהפקיד אצלו וטוען השומר שנגנב ממנו: "אִם לֹא יִמָּצֵא הַגָּנֵב וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹקִים אִם לֹא שִׁלַּח יָדוֹ בְּמִלְאֶכֶת רֵעֵהוּ... שְׂבָעַת ה' תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שִׁלַּח יָדוֹ בְּמִלְאֶכֶת רֵעֵהוּ". אמנם חכמינו הקדושים לימדו אותנו שהיישום המעשי של ההוראה הזו הוא לבוא בפני הדיונים הנקראים אף הם "אלוהים", אולם בל נשכח שהם גם אלו שלימדו אותנו את החובה להעמיד סנהדרין לצד המזבח. כי כן, מקום המשפט הוא לפני השם. הדיונים הנקראים "אלוהים" פועלים בשמו כמוסמכים על ידי הסנהדרין היושבת לפני ה', על יד המזבח. עומק פשוטו של מקרא הוא אפוא בדיוק כדברי שלמה: בירור תביעות משפטיות באמצעות שבועה נעשה לפני המזבח, וְאַתָּה תִּשְׁמָע מִן הַשָּׁמַיִם".

למה לקלל?

ככל שאנו מבינים את מהותה של שבועה כפנייה אל האלוקים שיפענח תעלומות, נוכל גם להבין מדוע שבועה היא בהגדרה הטלה מותנית של קללה. היודע תעלומות הוא גם השופט כל הארץ. את בירור האמת הוא מבצע באמצעות הדין והחשבון שיבוא עם החוטא. השבועה היא הצהרה של אדם המקבל על עצמו את דין האלוקים, אם אכן הוא מיוחד בלשונו (ורק אלוקים יודע זאת).

נזדקק שוב ללשונו של רב האי גאון בפתח "משפטי שבועות": "וחובת דין השבועה אינה אלא בשבועת האלה, והיא השמתא, לפי שהיא מן השבועות החזקות כאשר תראה הכתוב אומר "וישמע יהושע בעת ההיא לאמר ארור האיש"... וכן תראה עוד שאול שאמר "ארור האיש אשר יאכל לחם עד הערב"... ועוד אמרה תורה "והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה", וכבר פירש הפסוק ששבועת התביעות באֶלָה כדכתיב "ונשא

בו אלה להאלותו".

השבועה היא אם כן הנכחת האלוקים בדין ודברים שבין אדם לחברו. בנקודה שבה מסתיימת היכולת האנושית, מבקש האדם את עזרת האל בבירור האמת. לכן ביסודה שבועה היא לפני האלוקים, "לִפְנֵי מִצְרָיִם בְּבֵית הָזֶה". שם הוא שוכן ואליו פונים לעזרה, על בסיס יכולתו הכפולה: לדעת את האמת העלומה ולבוא חשבון עם המעלים אותה. גם בהלכה המעשית, השבועה נעשית ב"נקיטת חפץ" - ספר תורה או תפילין - מייצגי הנוכחות האלוהית. לדעת רבים מן הראשונים, שבועה ללא הזכרת השם אינה שבועה, ולדברינו קל מאוד להבין מדוע. מהותה של שבועה היא פנייה אל האלוקים היודע והשופט.

כה פשוט הוא מעתה שמה של השבועה במקרא: "אֱלֹה". יד האל המתערבת במעשים הנסתרים של בני האדם.

בחזרה אל הקמע

מצוידים במידע הזה על טיבה היסודי של שבועה, אנו מבקשים להציע את פשרו של הקמע החידתי שהתגלה.

כזכור, הר עיבל הוא הר הקללה. שם נמצא המזבח שבנה יהושע עם כניסת העם לארץ ישראל, כמסופר ביהושע, פרק ח. סביר להניח שתקופת מה בראשית ההתיישבות עוד שימש המזבח הזה כמקום המשפט, "נקודת שכינה" אליה באים העם להשביע איש את חברו "לִפְנֵי מִצְרָיִם". הלא, כאמור, זהו המקום הטבעי של הבירור המשפטי.

הקמע הזעיר הזה, כתב קללה חקוק על עופרת, עשוי היה לשמש כחפץ הנקט ביד הנשבע. הוא כולל בתוכו את התוכן היסודי של שבועה באשר היא: אֱלֹה. קללת אלוקים הנתונה בידו ומאיימת לפגוע בו אם הוא אכן ראוי לה.

כפי שהסוטה נדרשת "להביא את הקללה אל תוך גופה" באמצעות שתיית המים שבהם נמחה כתב האלה, כך גם כל הנשבע לחברו נוקט בידו את הקללה, כמו מצמידה אל גופו ומאפשר לה לפגוע בו אם כך נותן הדין. זה כמו זו עומדים לפני ה', על יד מזבחו, ומקבלים על עצמם את קללת האלוקים אם כיחדו בלשונם.

אז למה עופרת?

קללות הכתובות על גבי עופרת נושאות את מחשבתנו אל זכרון של קללות אחרות, אף הן מתקשרות עם העופרת. בין שאר נבואותיו הסתומות של הנביא זכריה, מופיעה הנבואה שלהלן (פרק ה):

וְאָשׁוּב וְאֶשָּׂא עֵינַי וְאָרָאָה וְהִנֵּה מִגְלָה עָפָה. וַיֹּאמֶר אֵלַי מָה אַתָּה רֹאֶה וְאָמַר
אֲנִי רֹאֶה מִגְלָה עָפָה אֲרָכָה עֲשָׂרִים בָּאַמָּה וְרַחֲבָה עֶשֶׂר בָּאַמָּה. וַיֹּאמֶר אֵלַי זֹאת
הָאֵלָה הַיּוֹצֵאת עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ כִּי כָל הַגִּבּוֹר מִזֶּה כְּמוֹהָ נִקְּחָה וְכָל הַנִּשְׁבָּע מִזֶּה
כְּמוֹהָ נִקְּחָה. הַיּוֹצֵאתִיהָ נָאִם ה' צְבָאוֹ-ת וּבָאָה אֶל בֵּית הַגִּבּוֹר וְאֶל בֵּית הַנִּשְׁבָּע
בְּשִׁמִּי לִשְׁקֹר וְלָנֶה בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ וְכָלְתוּ וְאֶת עֲצֵיו וְאֶת אֲבָנָיו.
וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ הַדָּבָר בִּי וַיֹּאמֶר אֵלַי שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מָה הַיּוֹצֵאת הַזֹּאת.
וְאָמַר מָה הִיא וַיֹּאמֶר זֹאת הָאֵיפָה הַיּוֹצֵאת וַיֹּאמֶר זֹאת עֵינָם בְּכָל הָאָרֶץ. וְהִנֵּה
כָּפַר עֲפָרַת נְשָׂאֵת וְזֹאת אִשָּׁה אַחַת יוֹשֶׁבֶת בְּתוֹךְ הָאֵיפָה. וַיֹּאמֶר זֹאת הָרִשָּׁעָה
וַיִּשְׁלַח אֹתָהּ אֶל תּוֹךְ הָאֵיפָה וַיִּשְׁלַח אֶת אָבֶן הָעֲפָרַת אֶל פִּיהָ.

זכריה רואה בנבואה כיצד יוצאת מבית קודש הקודשים "מגילה עפה", אורכה עשרים
אמה ורוחבה עשר אמה כמידות פתחי העזרה וההיכל שדרכם היא יוצאת, ובה קללות
המיועדות לחול על ראשי הנשבעים לשקר, המכחדים ועושקים את חבריהם בענייני
ממון (ראו רש"י שם). היא יוצאת מבית המקדש, "כי כן ביקש שלמה בתפלתו, את אשר
יחטא איש לרעהו ונשא בו אלה להאלותו ובא האלה לפני מזבחך בבית הזה ואתה תשמע
השמים ושפטת את עבדך להרשיע רשע; ביקש על האלה שיישבע איש לחברו שיבוא
לפני המזבח ומשם ייצא משפט על הנשבע לשקר, וגם היה דרכם להישבע ולהאלות
(לקלל) בבית המקדש" (פירוש מלבי"ם שם, ככל דברינו לעיל).

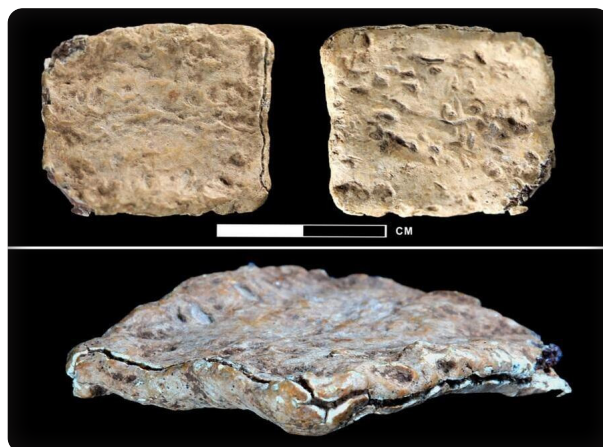
בחלקה השני של הנבואה, המלאך קורא לנביא ומבקשו לראות דבר נוסף היוצא
מאותו מקום. זהו כלי מדידה של איפה, אשה נתונה בתוכה ולצידיה ככר עופרת. הנבואה
כולה סתומה כדרך נבואותיו של זכריה ואין כאן המקום להעמיק בכל פרטיה. נתבונן
רק מעט בהקשר שבו היא נתונה: הגניבה המאוסה ביותר בפני ה' היא הרמייה במידות
ומשקלות המתוארת כ"תועבה". כיון שגניבה שכזו נסתרת מעיני בני אדם, האלוקים
בכבודו ובעצמו מבטיח לפרוע במי שפושע בה. מפליאים הם דברי הגמרא:

אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים בריבית, יציאת מצרים גבי
ציצית, יציאת מצרים במשקלות? אמר הקדוש ברוך הוא: אני הוא שהבחנתי
במצרים בין טיפה של בכור לטיפה שאינה של בכור - אני הוא שעתיד
להיפרע ממי שתולה מעותיו בנוכרי ומלווה אותם לישראל בריבית, וממי
שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא-אילן בבגדו ואומר תכלת הוא.
(בבא מציעא סא,ב)

העופרת היא מתכת כבדה, כלשון הכתוב בשירת הים "צָלְלוּ כְּעוֹפֶרֶת בַּיָּם אֲדִירִים".

הכשרים שבין המצרים - מלמדנו רש"י - נידונו כעופרת וצללו מיד אל מותם. כאשר היו הרמאים מעוותים את המשקלות, הם עשו זאת באמצעות הוספת עופרת למשקל. מתוך כך הפכה העופרת סמל לגניבה ורמייה, ועל רקע זה רואה הנביא בחזונו כיצד הרשעים מושלכים אל כלי המדידה וככר העופרת מושלכת אחריהם באופן שלא יוכלו לצאת. מעין "מידה כנגד מידה", עונש מותאם לעוון.

כאמור, מהותה של שבועה היא פנייה אל האלוקים בכבודו ובעצמו שיבוא ויברר את האמת על ידי הקללה שבה. אולי הקללות נכתבות על עופרת, כהדהוד המסר העולה מדברי זכריה: העופרת המסמלת את הרמייה האנושית היא גם המסמלת את הפירעון האלוקי, המגיע במלואו אל הגנבים הנסתרים שאין מכיר בהם אלא הקדוש ברוך הוא לבדו.



הקמיע

ארץ ישראל וגבולותיה

וַיֵּרָאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ

(לפרשת וזאת הברכה)

התורה חותמת עם סיפורו של משה רבינו כאשר איננו זוכה להיכנס אל הארץ המובטחת. הדבר האחרון שעשה משה לפני פטירתו היה לראות את הארץ. וכך מתואר:

וַיַּעַל מֹשֶׁה מִעֶרְבַת מוֹאָב אֶל הַר נָבוֹ רֹאשׁ הַפְּסֶגֶה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרֵחוֹ וַיֵּרָאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן. וְאֶת כָּל נַפְתָּלִי וְאֶת אֶרֶץ אֲפֵרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֶת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן. וְאֶת הַנֶּגֶב וְאֶת הַכֶּכֶר בִּקְעַת יְרֵחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד צֶעֶר. וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁפָּעֵתִי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב לֵאמֹר לְזָרְעֲךָ אֶתְנַנֶּה הָרְאִיתִיהָ בְּעֵינַיִךָ וְשָׁמָּה לֹא תַעֲבֹר. וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד ה' בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל פִּי ה'.

(דברים לד, א-ה)

כאשר לומדים את חמישה חומשי התורה לאורה ובהקשרה של ארץ ישראל, ניתן לראות כי עניין ה**ראייה** תופס בה מקום מרכזי. המקום הראשון שמדובר אודות הארץ, הוא בתחילת פרשת לך לך, כאשר אומר ה' לאברהם "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אֶרְאֶךָ" (בראשית יב, א). ושם באותה פרשה, כאשר מגיע אברהם אל הארץ ונפרד מלוט אומר לו ה' "שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָתָּה שָׁם צָפְנָה וְנִגְבְּהָ וְקִדְמָה וְיָמָה. כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְנַנֶּה וּלְזָרְעֲךָ עַד עוֹלָם" (שם יג, יד-טו). פסוקים אלה, יחד עם המתואר בפרשתנו, יוצרים את המסגרת סביב סוגיית ארץ ישראל שבתורה.

ואולם באופן מעניין, הגם שבודאי ראה אברהם את כל הארץ באותו מעמד, הכתוב אינו מספר במפורש שאברהם הסתכל על הארץ וראה אותה; הציווי הזה מקביל במידה מסוימת אל מה שאמר ה' למשה בפרשיות פינחס והאזינו "עלה אל הר העברים הזה וראה את הארץ" ועדיין לא מסופר שעשה כן. ה**יחיד** בתורה שכתוב עליו "וַיֵּרָאֵהוּ ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ" - הוא משה רבינו! וכביכול, קיום ההבטחה שאמר ה' אל אברהם "אל הארץ אשר אֶרְאֶךָ" במילואה, הייתה על ידי מה שהראה ה' את הארץ כולה למשה רבינו, כאן בסוף התורה.

משמעות רבה ישנה לראייה זו, ובשלושה מקומות שונים מכינה אותנו התורה לקראתה: בפרשת פינחס, בתחילת ואתחנן, ובסוף האזינו. קדושת הארץ למצוותיה תלויה בראייה זו, וכמו שאמרו חז"ל במסכת בבא בתרא (דף נו, א): "אמר רב יהודה אמר שמואל, כל שהראהו הקב"ה למשה חייב במעשר וכו'". ובמסגרת המאמר, ברצוננו ללמוד את הפסוקים האלה המתארים את המקומות שראה משה רבינו; וכפי שניתן לראות, התורה חילקה את תיאור הארץ לשלושה פסוקים:

וַיִּרְאֶה ה' אֶת כָּל הָאָרֶץ:

אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן.

וְאֵת כָּל נַפְתָּלִי וְאֵת אֶרֶץ אֲפֵרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֵת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן.
וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַכֶּכֶר בִּקְעַת יִרְחוֹ עֵיר הַתְּמָרִים עַד צֶעַר.

ונראה, שהחלוקה הזאת אינה מקרית, אלא שלושה חלקים מרכזיים יש לארץ:
א. הגלעד. ב. עיקר הארץ. ג. הנגב והכיכר.

ארץ הגלעד

"אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן": הגלעד, הוא כל ארץ עבר הירדן המזרחי. משה רבינו נמצא בהרי העברים בארץ מואב, והמקום הראשון שהוא רואה הוא את ארץ הגלעד שבו הוא נמצא. הארץ הזו, יש לה משמעות מיוחדת בתור השער המזרחי של הארץ כאשר הרחבנו במאמרנו לפרשת מטות **ארץ הגלעד**, ובארץ הזו קיבלו בני גד וראובן וחצי שבט המנשה נחלה. וכפי שמסביר הרמב"ן, עיקר ראיית משה היא בהקשר לנחלות השבטים, ומפני כן הוא רואה אף את עבר הירדן המזרחי שחלק מן השבטים קיבלו בו נחלה. הכתוב גם מתאר שהוא ראה את הגלעד "עַד דָּן" שהוא סוף היישוב, וכמו שנאמר בכמה מקומות בתנ"ך "מִדָּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע". וכך גם ניתן לראות בפסוק הבא, שהכתוב מתאר את הארץ תוך שימוש בנחלות השבטים לתאר את חלקי הארץ.

עיקר הארץ

"וְאֵת כָּל נַפְתָּלִי, וְאֵת אֶרֶץ אֲפֵרַיִם וּמְנַשֶּׁה, וְאֵת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה, עַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן": הפסוק הזה מדבר על עיקר הארץ המחולק לשלושה: נפתלי מן הצפון, אפרים ומנשה במרכז, ויהודה מן הדרום. וכך אנו מוצאים את חלוקת הארץ גם לעניין ערי המקלט: קדש בארץ נפתלי, שכם בארץ אפרים ומנשה, וחברון בארץ יהודה. ואת כל הארצות האלה הוא

ראה מהיכן שעמד בצד מזרח, "עַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן" - עד הצד המערבי של כל אחד מחלקי הארץ אלה.

ואולם יש להתבונן, כי אמנם אפרים ומנשה ממלאים את כל החלק האמצעי של הארץ, וכן יהודה את כל החלק הדרומי, אך נפתלי אינו נמצא אלא בצד המזרחי בצפון, ומדוע הזכיר רק אותו? אכן נראה, כי מכיון שהזכיר בפסוק הקודם את "הַגִּלְעָד עַד דָּן", הרי שנחלת נפתלי מהווה את החיבור וההמשך מצד צפון, שהיא בכל האזור של עמק החולה עד תחתית הכינרת, ולכך הזכיר אותו. ועוד נראה להוסיף, כי עיקר הנחלות בארץ הצפון הן של בני אשר ונפתלי, ומבין שתיהן נחלת נפתלי עיקרית וחשובה יותר, כפי שניתן לראות במציאות שהיא ארץ מיוחדת ומבורכת כמו שנאמר לו בברכתו: "נִפְתָּלִי שְׁבַע רָצוֹן וּמֵלֵא בְרֶכֶת ה' יָם וְדָרוֹם יְרֵשָׁה" (דברים לג, כג). גם עיר המקלט של ארץ הצפון נמצאת בנחלת נפתלי; ומלבד הסימן שיש בכך שנחלת נפתלי היא נחלה חשובה, עובדה זו משמשת אף בתור סיבה להפוך את נחלת נפתלי לנחלה חשובה, שבה נמצאת עיר המשפט¹. ומפני כן, כשאמר "וְאֵת כָּל נִפְתָּלִי" הרי הוא כולל את ארץ הצפון כולה "עַד הַיָּם הָאֲחֵרוֹן".

הנגב והכיכר

"וְאֵת הַנֶּגֶב וְאֵת הַכֶּכֶר בְּקֶעֶת יְרִחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד צֹעַר": הפסוק הזה כולו נראה תמוה. תחילה ניתן להבחין שהמקומות המוזכרים כאן אינם מוזכרים בהקשר לנחלות השבטים. ועוד, שלכאורה כל האמור כאן כלול כבר בפסוק הקודם "וְאֵת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה", כי נחלת יהודה מתחילה בנקודה הצפונית של ים המלח וממשיכה על כל פני רוחב הארץ עד סוף הנגב. ועוד, שלא הזכיר הכתוב את שאר שמות הערים בארץ ישראל, ומדוע התייחדו יריחו וצוער להיזכר באופן מיוחד? וגם אם יריחו יש בה משהו מיוחד שעל גבה הוא עומד, והיא העיר הראשונה שכבשו כשנכנסו לארץ ובבחינת 'הפרשת חלה', אך מה יש מיוחד בעיר צוער שלא שמענו עליה כלום מאז סיפורו של לוט שניצלה היא עברו כשברח מסדום?

ובאמת שבשאלה זו התקשה הרמב"ן, וכתב: "ויזכיר בקעת יריחו בעבור היותה בקעה עמוקה ולא היתה נראית מראש ההר, אבל הראהו במעשה נס". אכן לכאורה ראיית כל ארץ נפתלי ושאר כל הארץ עד הים הגדול, יותר הייתה צריכה לנס; ומה מיוחד דווקא

1. במקום אחר יש עמנו להרחיב על חשיבותן של ערי המקלט בספר דברים, שהן נותנות לארץ את המשמעות שהיא ארץ של משפט.

בכיכר הירדן? ואדרבה, במציאות שאנו זוכים לראות כיום, מהרי מואב כן ניתן לראות בצורה ברורה את כל כיכר הירדן וים המלח?

כל זה מורה, כי הפסוק הזה מדבר על ראיית הארץ במהלך אחר, ולא כמו הפסוקים הקודמים שדיברו על ראיית נחלות השבטים. המקום הראשון שמוזכרת הכיכר הזו של בקעת יריחו עד צוער, הוא באותה פרשה שאמר ה' לאברהם לראות את הארץ; אולם שם אין מדובר על ראייתו של אברהם אבינו, כי אם על ראייה מסוג אחר, ראייה של תאווה ומשיכה אחר מראה העיניים: "וַיֵּשָׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיִּרְא אֶת כָּל כְּפַר הַיַּרְדֵּן כִּי כָלָה מִשְׁקָה לִפְנֵי שַׁחַת ה' אֶת סֶדֶם וְאֶת עַמֹּרָה כִּגְן ה' הָאָרֶץ מְצֻרִים בְּאֶכָה צֶעַר" (בראשית יג, י). הכיכר בקעת יריחו, היא המקום שבעבר היה חלק הגן עדן הכי משוכב של ארץ ישראל, והמקום הזה הושחת ונהפך מפני שלא נהגו בו על פי דרך ה', הצדק והמוסר. הארץ הזו ייחודית במה שהיא מסמלת את הקלקול שיש בעולם, ועתידה היא להיתקן לעתיד לבוא כאשר יתקנו בני האדם את מעשיהם.

בכל מה שהראה ה' למשה את הארץ, מפרש רש"י שהכוונה היא לראייה נבואית, שהראה לו ה' את עתידם של בני ישראל בתוך ארץ. ואולם גם אם בשני הפסוקים הראשונים פירוש זה נראה בדרך דרש, בפסוק השלישי של ראיית כיכר הירדן, נראה שהוא עיקר הפשט. כאשר רואה משה רבינו בראייה נבואית את ארץ הכיכר, פירושו של דבר שהוא זוכה לראות את החזרה של ארץ הכיכר לקדמותה, להיותה גן עדן עלי אדמות; ובמילים אחרות, הוא רואה בנבואה את התיקון השלם שלעתיד לבוא.

עומק המשמעות במה שספר התורה מסתיים בפטירת משה מחוץ לשערי ארץ ישראל, הוא במה שכל הסיפור של תיקון החטא והחזרה אל ארץ ה' לא מגיע אל תכליתו. כי אילו היו זוכים ישראל להיכנס אל הארץ על ידי משה רבינו, הייתה הכניסה הזו כניסה שלילית והגעה אל התכלית והתיקון. ובמקום אחר יש עמנו לבאר בהרחבה, שכל זה היה אמור לקרות כאשר הגיעו בני ישראל אל מדבר צין, אל השער הדרומי של הארץ, כאשר אמר ה' אל משה לדבר אל הסלע, ובמקום זאת הוא הכה אותו. ובאותו מעמד, כאשר נגזר על משה רבינו שלא להיכנס אל הארץ, גם כל ההגעה אל התיקון השלם נדחתה במאות ואלפי שנים.

ואולם, גם אם משה רבינו אינו זוכה בפועל להיכנס אל הארץ, נותן לו ה' לראות את הארץ. משה ראה למרחקים את ההגעה אל השלימות שעתידה להיות, ואת תיקון כל ארץ הכיכר. ובאותו פסוק, יחד עם כיכר יריחו נמצאת כל ארץ הנגב, שאף היא ארץ שלמה שכולה מדבר ועתידה להיות נתקנת לעתיד לבוא.

יִרְחוּ עֵיר הַתְּמָרִים

לא בחינם, המקום הראשון שנקראת העיר יריחו בתואר "יִרְחוּ עֵיר הַתְּמָרִים" הוא כאן. מתוך שרוצה הכתוב להזכיר את כיכר יריחו בהקשר להיותו מקום משובת, לכך הוסיף לה את התואר 'עיר התמרים'. ובעצם, כשנאמר "וְאֵת הַכֶּכֶר בִּקְעַת יִרְחוּ עֵיר הַתְּמָרִים עַד צֹעַר", יש כאן משמעות שהכיכר כולה עד צוער נקראת על שם יריחו עיר התמרים, מפני שהשבח של יריחו מתרחב וממשיך על פני כל הכיכר.

וכך יש ללמוד מספר יחזקאל, שכאשר תתוקן אותה ארץ של ערי הכיכר, ייקרא כל האזור בשם אחד: "תמר". שהרי כאשר מציין הנביא יחזקאל את גבולות הארץ לעתיד לבוא, את הגבול הדרומי הוא מציין וכותב: "וּפֶאֱת נֶגֶב תִּימְנָה מִתְּמָר עַד מֵי מְרִיבוֹת קִדְשׁ נִחְלָה אֶל הַיָּם הַגָּדוֹל וְאֵת פֶּאֶת תִּימְנָה נֶגֶבָה" (יחזקאל מז, יט). ומסביר רש"י: "מתמר - מיריחו שהיא עיר התמרים. וכן תרגם יונתן". וכאן התקשו המפרשים, שהרי הגבול הדרומי של הארץ אינו מתחיל מהעיר יריחו שהיא בנקודה הצפונית של ים המלח, כי אם מן הנקודה הדרומית של ים המלח "וְהָיָה לָכֶם גְּבוּל נֶגֶב מִקְצֵה יָם הַמֶּלַח קִדְמָה" (במדבר לד, ג); ולמה אומר הנביא שהגבול יהיה מיריחו?²

אכן התשובה לכך טמונה בפרשתנו. כי יחזקאל הנביא מדבר על זמן העתיד, כאשר יתוקן כל אותו אזור; וכמו שהתנבא שם בתחילת אותו פרק, שיצאו מים מקודש הקדשים וירדו לים המלח וירפאו את כל האזור: "וַיֹּאמֶר אֵלֵי הַמַּיִם הָאֵלֶּה יוֹצְאִים אֶל הַגְּלִילָה הַקְּדֻמוֹנָה וְיִרְדּוּ עַל הָעֶרְבָה וּבְאוּ הַיָּמָה אֶל הַיָּמָה הַמּוֹצְאִים וְנִרְפּוּ הַמַּיִם" (שם, ח). כאשר ישוב כיכר יריחו להיות גן עדן, תהיה כל אותה ארץ מקום אחד גדול של שפע טוב וצמחייה מלאה חיים, ויהיה שם כל אותה הארץ 'תמר'. כשהראה ה' למשה "אֶת הַכֶּכֶר בִּקְעַת יִרְחוּ עֵיר הַתְּמָרִים עַד צֹעַר" אין זו ראיית שני מקומות: יריחו וצוער, אלא ראייה של מקום אחד גדול, את הכיכר שמיריחו עיר התמרים הממשיכה עד צוער.

כאשר החרב ה' והפך את כל ערי הכיכר, הוא השאיר שתי נקודות שיש בהן איזכור אל הטוב שאמור להיות באותו מקום: את הנקודה הצפונית והנקודה הדרומית. בנקודה הצפונית מעל ים המלח נשארה העיר יריחו שהיא עיר התמרים, ובנקודה הדרומית מתחת ים המלח נשארה העיר צוער שהציל אותה ה' לבקשתו של לוט.³ בכך יש סמל, כי בעצם כל אותו המקום מעיר התמרים ועד צוער אמור להיות כיכר אחד גדול של גן

2 ועי"ש שנדחקו המפרשים מאוד, וחלק חלקו על רש"י וכתבו שאין 'תמר' העיר יריחו.

3 מיקומה המשווער הוא באזור העיירה הירדנית 'ע'ור א-צאפ'י, צפונית מזרחית למקום הנקרא 'נאות הכיכר' שבקצה הדרומי של ים המלח.

עדן, רק שבעקבות החטאים הפך ה' את המקום עד שיתקנו בני האדם את מעשיהם. אולם לעתיד לבוא, שוב פעם יהיה חיבור אחד גדול בין העיר יריחו והעיר צוער, עד שכל המקום כאחד ייקרא 'תמר'. כאשר מציין הנביא יחזקאל את הגבול הדרומי מתחיל מ'תמר', הוא אותו ציון מקום שנאמר בפרשת מסעי "מִקְצֵה יָם הַמֶּלַח קֶדְמָה", אלא שבפרשת מסעי מציין הכתוב את הגבולות אחר חטא מי מריבה כאשר יש ים המלח וכל האזור חרב,⁴ אולם יחזקאל מתנבא על זמן התיקון כאשר ייקרא האזור בשם תמר, מפני שהשבח של יריחו עיר התמרים ישוב ויתפשט עד צוער.

"וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים": כל מה שראו הנביאים בנבואתם, כבר השיג משה רבינו עליו השלום. גם את הנבואה הזו שראה יחזקאל את כל ארץ הכיכר באה אל תיקונה, הראה ה' למשה בתור הדבר האחרון לפני פטירתו. ובספרי אמרו חז"ל:

עיר התמרים: מלמד שהראהו גן עדן וצדיקים מטיילים בה שמשולים בתמרים, וכן הוא אומר "צדיק כתמר יפרח" (תהלים צב, יג).

4 ראה מאמרנו לפרשת פינחס הם מי מריבת קדש מדבר צין.

