

ונמצא שיומו הוא חסר, ורק לילו הוא שלם. זאת ועוד: עיקרו של חג הפסח נתקן כנגד גאולת הפסח, וזמן הגאולה היה בלילה. וראוי להוסיף עוד: לאמתו של דבר, אין כל הבדל – לעניין זמן ההלל – בין חג הפסח ובין שאר כל החגים. כי הצד השווה שבכולם, שאומרים את ההלל במחצית השנייה של היממה. והואיל וכל החגים הם חגים שבגבולין, והם מסתיימים אפוא בערב, הרי ההלל נאמר בהם מבוקר עד ערב; ואילו חג הפסח הוא חג של קרבן, והוא מסתיים אפוא בבוקר, ולפיכך אומרים בו את ההלל מערב עד בוקר.

נמצא שיש בליל הפסח שתי סיבות לאמירת הלל: יש לומר הלל עם אכילת הפסח, ויש לומר הלל גם על עיצומו של החג. ושני ההללים האלה אינם זהים, שהרי הם שונים זה מזה בהלכותיהם, וכתוצאה מכך כל אחד מהם ניכר בפני עצמו. ההלל של אכילת הפסח ראוי להיאמר בשעת אכילה, מקצתו לפני האכילה ומקצתו אחרי האכילה; והמקום המוכשר לכך איננו אלא בבית, אף על פי שקשה לומר שם את ההלל בנעימה וברבים. כנגד זה ההלל של חג הפסח דומה להלל של שאר כל החגים, ולפיכך מצווה מן המובחר לאומרו בנעימה וברבים; ואומרים אותו ברצף אחד בלי להפסיק באמצע הקריאה; והמקום הראוי לאמירת הלל זה הוא בבית הכנסת, שהוא גם המקום שאומרים בו את ההלל של שאר כל החגים. אולם כל ההלכות האלה הן הלכות שלכתחילה, ואינן מעכבות בדיעבד. ולפיכך אדם יוצא ידי חובת שני ההללים האלה בהלל אחד – בין שאמרו בבית הכנסת כמשפט ההלל על עיצומו של החג, בין שאמרו בבית כמשפט ההלל שעל אכילת הפסח; שהרי בין כך ובין כך אמר הלל בהתקדש ליל חג הפסח, בלילה שהוא אוכל בו את הפסח. אולם מצווה לומר כל אחד משני ההללים האלה על פי ההלכה המיוחדת לו. ולפיכך גם אם קרא את ההלל בבית הכנסת, הוא חייב לכתחילה לחזור ולקרוא את ההלל בביתו, בשעת אכילת קרבן הפסח – מקצתו לפני האכילה ומקצתו אחרי האכילה. וגם אם עתיד הוא לומר הלל בשעת אכילת קרבן הפסח, "מצווה מן המובחר" לקרוא את ההלל בבית הכנסת ברצף אחד ולברך עליו שם ולשיר אותו "בנעימה" יחד עם "הרבים". ואף על פי כן אין אדם מברך על הלל אלא פעם אחת בלבד. אם אומרו בבית הכנסת, הרי הוא מברך שם, ושוב אין הוא מברך בבית; שהרי כבר יצא ידי חובת שני ההללים בהלל של בית הכנסת, ואילו בבית הוא רק מקיים מצווה מן המובחר, לומר את ההלל של אכילת הפסח – לא רק בליל האכילה – אלא במקום האכילה³⁴ ובשעת האכילה, מקצתו לפני האכילה ומקצתו לאחר האכילה. אולם אם לא קרא את ההלל בבית הכנסת, הרי הוא מברך עליו בבית. ובמקרה זה הרי

34. כך לדעת הראב"ד (הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"י); ואילו לדעת הרמב"ם (שם), אין כל מצווה לומר את ההלל דווקא במקום הסעודה.

הוא יוצא ידי חובת שני ההללים בהלל של הבית, אלא שאין זו "מצווה מן המובחר"; שהרי ההלל של חג הפסח נאמר עתה בלא נעימה, ושלא ברבים ולא ברצף אחד.

כבר אמרנו שהלל של בית הכנסת נזכר רק במסכת סופרים ובירושלמי, ואילו התוספתא מזכירה הלל של בית הכנסת רק כתקנה לשעת הדחק – במקום ההלל של אכילת הפסח. ומסתבר שגם התוספתא מודה שחכמים היו יכולים להתקין הלל גם על עיצומו של החג. אך היא סבורה שחכמים אינם יכולים להתקין שני הללים בלילה אחד, כאשר כל אחד מהם יכול לפטור את חברו – לפחות בדיעבד. והואיל והכול מודים שההלל העיקרי של הלילה הזה הוא ההלל על אכילת הפסח, הרי זהו גם ההלל היחיד, ושוב אין כל מצווה לומר הלל גם על עיצומו של החג.

וסברה זו מתקבלת על הדעת גם מסיבה אחרת. שכן אילו היו חכמים מתקינים לומר לכתחילה הלל גם בבית הכנסת, כנגד עיצומו של החג, היה אדם יוצא ידי חובתו בהלל הזה. ונמצא שההלל העיקרי של ליל הפסח, שייאמר אחר כך בשעת אכילת הפסח, לא יהיה עוד הלל של מצווה, אלא כעין הלל של רשות. וודאי אין זה נכון לקיים כך את מצוות החכמים.

לד. יישוב שיטת הגאונים שאין מברכים על הלל בליל הפסח

ועל פי הדברים האלה נוכל להציע יישוב לשיטת הגאונים, שאין מברכים על הלל של ליל הפסח. שכבר הקשו עליהם הר"ן והרמב"ן מן האמור בירושלמי ובמסכת סופרים, שבה נאמר בפירוש שמברכים על הלל בליל הפסח – בבית הכנסת או בבית – ובלבד שלא יברכו שתי פעמים.

ונראה שכך יש ליישב את השאלה הזאת. לדעת הגאונים, הברכה "לקרוא את ההלל" נתקנה רק על הלל שמצווה לקרוא אותו כדרך הקוראים: ברצף אחד – או בתורת "קורין", ולא בתורת "אומר שירה". משום כך הם אומרים שאין מברכים על הלל של אכילת הפסח, שהרי התקינו להפסיק באמצע קריאתו, או לומר אותו בתורת "אומר שירה". אולם גם הם מודים שראוי היה לברך על הלל של בית הכנסת, הנאמר על עיצומו של החג; שהרי הלל זה דומה בתוכנו להלל של שאר כל החגים, והוא דומה לו גם בהלכותיו: אף הוא נקרא לכתחילה ברצף אחד – ובתורת "קורין". משום כך ראוי היה לברך עליו, כדרך שמברכים על הלל של כל חג.

ועל פי זה כבר תובן שיטת הגאונים. כי הגאונים לא הזכירו כלל את הלל של בית הכנסת. ומכאן שהם פוסקים כשיטת התוספתא, המכירה רק את ההלל של

אכילת הפסח. ולפיכך הם אומרים שאין מברכים על הלל בליל הפסח. כנגד זה הירושלמי ומסכת סופרים הכירו גם את הלל של בית הכנסת, הנאמר על עיצומו של החג. ולפיכך הם אומרים שמברכים על הלל בליל הפסח בבית הכנסת. ולשיטה זו מברכים על הלל גם אם קוראים אותו רק בבית, בעת אכילת הפסח – אף על פי שחכמים לא התקינו לברך על הלל של אכילת הפסח; שהרי בהלל זה גם יוצאים ידי חובת ההלל על עיצומו של החג, שחכמים כבר תיקנו לברך עליו.³⁵

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. שלושת ההללים האמורים בערבי פסחים ובילי פסחים נתקנו כנגד שלוש הבחינות של הפסח: ההלל של עשיית הפסח הוא כנגד קרבן ה', הקרב בפסח ראשון ובפסח שני; ההלל של אכילת הפסח הוא כנגד קרבן הפסח המזכיר את יציאת מצרים, וזמנו רק בפסח ראשון; ואילו ההלל של בית הכנסת הוא כנגד חג הפסח, הקודם לחג המצות.

לה. חגיגת י"ד

בי"ד בניסן אחר חצות היום היו מקריבים – נוסף על הפסח – גם קרבן שלמים, הנקרא חגיגת ארבעה עשר. דבר זה מפורש בבבלי,³⁶ אך מקור הדין בתורה איננו ברור; שכן פסוקים שונים נדרשו לעניין חגיגת ארבעה עשר: "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר" (דברים ט"ז, ב), "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר" (שם, ד), "ולא ילין חלב חגי עד בקר" (שמות כ"ג, יח), "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח" (שמות ל"ד, כה). והצד השווה שבכל הפסוקים האלה, שהם דנים – לפי פשוטם – בקרבן פסח, ולא בקרבן חגיגה. ולפיכך עדיין עלינו למצוא את המקור לחגיגת ארבעה עשר על פי פשוטו של מקרא.

פרטי הדינים של חגיגת י"ד תלויים במחלוקת תנאים. לדברי בן תימא, דינה כדין קרבן פסח;³⁷ ואילו לדעת חכמים, דין חגיגת י"ד כדין שלמים לכל דבר; ודעת חכמים נתקבלה גם על ידי הרמב"ם.³⁸

35. דברים אלה באו רק ליישב את שיטת הגאונים עם דברי הירושלמי ומסכת סופרים. ואפשר שגם הר"ן מסכים לשיטה זו של הגאונים; אלא שהוא פוסק על פי הירושלמי ומסכת סופרים, ואילו הגאונים פסקו על פי התוספתא. כנגד זה קשה לפרש כך את דעת הרמב"ן, שדבריו הובאו למעלה; שהרי נראה מהם שחכמים התקינו לברך על הלל של אכילת פסחים. ולשיטתו, עלינו לומר שהוא חולק על עצם הסברה של הגאונים, ולדעתו יש לברך על הלל של אכילת הפסח – לא רק לשיטת הירושלמי – אלא גם לשיטת התוספתא. ואפשר שזו גם דעת הר"ן.

36. פסחים סט ע"ב.

37. פסחים ע ע"א.

38. הלכות קרבן פסח פ"י הל' יב-יג.

בתלמוד נידונה השאלה אם חגיגת י"ד היא חובה או רשות.³⁹ אם היא חובה, הרי היא דוחה את השבת ואת הטומאה כשאר כל הקרבנות שזמנם קבוע. והואיל ונאמר במשנה שחגיגת י"ד באה רק בחול ובטהרה, הרי מוכח שחגיגה זו היא רשות. וכן פסק גם הרמב"ם.⁴⁰ ואין מביאים חגיגת י"ד אלא בפסח ראשון בלבד.⁴¹

במקום אחר מובאת בתלמוד השאלה אם חגיגת י"ד היא דאורייתא או דרבנן.⁴² אולם נראה מדברי הרמב"ם ששתי השאלות האלה אינן תלויות זו בזו; שהרי הוא פוסק שחגיגת י"ד היא רשות, ואף על פי כן הוא אומר ש"על זה [חגיגת י"ד] נאמר בתורה וזבח פסח לה' אלהיך צאן ובקר".⁴³ וכן אומר הרמב"ם על הפסוק "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר": "מפי השמועה למדו שזה אזהרה למניח בשר חגיגת ארבעה עשר ליום ששה עשר".⁴⁴

אולם הגדרה זו של חגיגת י"ד – כפי שהיא משתקפת בפסקי הרמב"ם – מעוררת קושי. שהרי לדעתו, חגיגת י"ד היא כשלמי נדבה לכל דבר, וקשה להבין מה ראתה תורה ליצור סוג חדש של שלמי נדבה שכל ייחודו הוא בשם הניתן לו. וגם זמן ההקרבה איננו מיוחד דווקא לחגיגה זו; שהרי אין ספק שאפשר להביא גם שלמי נדבה רגילים בי"ד בניסן אחר חצות היום. ונמצא אפוא שאין בין שני הסוגים של שלמי הנדבה אלא שמם: שהאחד קרוי שלמים, וחברו – חגיגת י"ד. ודומה שלא מצאנו דוגמה לכך במקום אחר.⁴⁵

כבר אמרנו, שכל הפסוקים שנדרשו על ידי חז"ל לעניין חגיגת י"ד דנים – לפי פשוטם – בקרבן הפסח. אף על פי כן נראה שחגיגת י"ד מעוגנת בפשוטו של מקרא. שהרי מצוות עשה מן התורה להביא קרבן חגיגה בכל חג, שנאמר: "שלש רגלים תחג לי בשנה" (שמות כ"ג, יד); וקיבלו חז"ל ש"חגיגה" זו מתקיימת בקרבן, המבטא את עיצומו של החג. והואיל וגם יום הקרבת הפסח קרוי בתורה "חג", הרי זה כמעט מובן מאליו שיש קרבן חגיגה לחג הפסח. וזו אפוא משמעות

39. פסחים סט ע"ב.

40. שם הל' יג.

41. שם הל' טו.

42. חגיגה ח ע"א.

43. שם הל' יב.

44. שם הל' יג.

45. בתלמוד נאמר שמביאים את החגיגה "כדי שיהא פסח נאכל על השבע" (פסחים ע ע"א). אולם הרמב"ם איננו מביא את הטעם הזה. ומסתבר שהוא סבור שטעם זה נאמר רק למאן דאמר שחגיגת י"ד היא דרבנן, ולא למאן דאמר שהיא דאורייתא; שהרי אין דרכו של התלמוד לתת "טעמא דקרא".

חגיגת י"ד: זהו קרבן החגיגה של חג הפסח – להבדיל מקרבן החגיגה של חג המצות.

זמן ההקרבה של חגיגת י"ד הוא עם כניסת חג הפסח – מחצות יום י"ד בניסן.⁴⁶ ואין צריך לומר שאין מקריבים אותה בפסח שני, שהוא רק יום של קרבן ולא יום של חג.

ועל פי זה יש לפרש גם את המחלוקת אם חגיגת י"ד היא חובה או רשות. האומר שחגיגת י"ד היא חובה, יכול להביא ראיה לדבריו מן האמור בפרשת החודש: "והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אותו חג לה' לדורותיכם חקת עולם תחגגו" (שמות י"ב, יד); שהרי כבר הוכחנו לעיל שפשוטו של מקרא זה דן כנראה בחג הפסח. וכדרך שלמדנו את חובת חגיגת כל הרגלים מלשון "שלש רגלים תחג לי בשנה" – כן נלמד את חובת חגיגת י"ד מלשון "וחגתם אותו חג לה'". כנגד זה, האומר שחגיגת י"ד היא רשות, סובר כנראה, כדעת המכילתא, שאותו פסוק שבפרשת החודש איננו דן אלא בחג המצות. אף על פי כן גם הוא מודה שחגיגת י"ד כתובה בתורה; שהרי יום הקרבת הפסח קרוי בתורה "חג הפסח" (שמות ל"ד, כה) או "חגי" (שמות כ"ג, יח) – ואין לך "חג" שאין לו קרבן "חגיגה". אלא שאין חובה גמורה להביא את החגיגה של חג הפסח; שהרי לא נאמר בתורה בלשון מצוות עשה, שחובה לחוג את חג הפסח, אלא נאמר רק שהפסח הוא "חג"; ומכאן שיש חגיגה לחג הפסח – אך הקרבתה היא רשות, ולא חובה.⁴⁷

46. ראה משנה למלך הלכות כלי המקדש פ"ו ה"ט.

47. נאמר במשנה שמביאים חגיגת י"ד רק בזמן שהפסח בא "במועט", ולא בזמן שהוא בא "במרובה" (פסחים פ"ו מ"ג); ופירש רש"י "במועט" – שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה ואוכלין החגיגה תחילה כדי שיהא פסח גמר שביעתן ותיחשב להן אכילה"; "במרובה" – שהייתה חבורה מועטת ודי להם פסח לבדו". דברים אלה מתאימים רק לתפיסה המקובלת, שאין משמעות לחגיגת י"ד אלא כדי שהפסח יהא נאכל על השבע; והשווה הערה 45. אך אין הדברים מתיישבים עם האמור כאן; שהרי על כל פנים מצווה להביא חגיגת י"ד ביום הראשון של החג, ואם לא יוכל לאכלו בליל הפסח יאכלנו למחרת – ובלבד שלא יאחר את הקרבתו. אולם הרמב"ם כתב שאין מקריבים חגיגת י"ד בזמן "שהיו הפסחים מרובים" (הלכות קרבן פסח פ"י ה"ב); וכעין זה פירש גם בפירוש המשניות. ולדעתו לשון "במועט", "במרובה" – איננו מתייחס לבשר הפסח, שהוא מועט או מרובה לבני החבורה, אלא למספר הפסחים הקרבים במקדש; ואין מקריבים חגיגת י"ד בזמן שהפסחים מרובים, כדי שיהא סיפק ביד הכהנים להשלים את עבודת הפסח בעוד יום. טעם זה מתיישב יפה עם הדברים האמורים כאן.

פרק שביעי

שה לבית אבות

א. מחלוקת האמוראים אם שה לבית אבות דאורייתא

ר' יוחנן אמר במסכת נדרים, שאין אדם יכול להביא קרבן חובה על חברו שלא מדעתו.¹ ויוצאים מכלל זה רק הקרבנות של ד' מחוסרי כפרה; שהרי אדם יכול להביא את הקרבנות האלה על בניו ועל בנותיו הקטנים, אף על פי שאין להם דעת, ולפיכך הוא יכול להביא אותם גם על אנשים אחרים שלא מדעתם. ושואל על כך התלמוד, שלפי זה היה עלינו לומר שאדם יכול להביא את קרבן הפסח על חברו שלא מדעתו – כדרך שהאב יכול להמנות את בניו ואת בנותיו על פסחו אף על פי שאין להם דעת. ומשיב על כך ר' זירא: "שה לבית אבות לאו דאורייתא" – הוזהר אומר: מדין תורה אין אדם יכול להמנות את בניו ואת בנותיו על פסחו, שהרי אין להם דעת,² ולפיכך גם אין הוא יכול להמנות את חברו על הפסח שלא מדעתו.

פירוש זה של שיטת ר' יוחנן נאמר על ידי ר' זירא, ואילו ר' יוחנן עצמו לא קיבל כנראה את הפירוש הזה של שיטתו; שכן מוכח מדבריו במקום אחר,³ שהוא אומר ששה לבית אבות דאורייתא, והאב יכול מדין תורה להמנות את בניו על פסחו. וחוזרת אפוא השאלה למקומה: מדוע אין אדם יכול להביא את הפסח על חברו שלא מדעתו, כשם שמדין תורה הוא יכול להמנות על פסחו את בניו שאין להם דעת?⁴

1. נדרים לו ע"א. וראה רמב"ם הלכות מחוסרי כפרה פ"א ה"ה, הובאו דבריו בחידושי רבנו חיים הלוי להלכות קרבן פסח פ"ה ה"ז.

2. אף על פי כן מותר לאב להאכיל את בניו מבשר הפסח, כי הדין שהפסח נאכל רק למנויו נוהג רק באלה היכולים להתמנות על הפסח – למעט הקטנים, שאינם יכולים להתמנות על הפסח מדין תורה כל עיקר (ר"ן לנדרים שם). הסבר אחר נאמר על ידי התוספות לפסחים פח ע"א, ד"ה "שה לבית אבות מכל מקום".

3. פסחים פט ע"א.

4. שאלה זו נשאלה על ידי התוספות בפסחים פט ע"א, ד"ה "אלא אי אמרת דלא אמנינהו",

ושאלה דומה נשאלת גם על הרמב"ם. שהרי מוכח גם מדבריו ששה לבית אבות דאורייתא, והאב יכול להמנות את בניו על פסחו מדין תורה. מדוע אפוא אין אדם יכול להביא את הפסח גם על חברו שלא מדעתו?⁵

ב. משמעות המינוי על הפסח

נעמוד תחילה על היחס הכללי שבין הפסח ובין שאר כל הקרבנות. בדרך כלל מטרת הקרבנות היא כפרת הדם, וכל מי שנמנה עם מקריבי הקרבן בשעת שחיטה יוכל להתכפר בדמו. כנגד זה מטרת הפסח היא אכילת בשרו, וכפרת הדם לא באה אלא להתיר למתכפר את אכילת הבשר. ולפיכך מי שהיה טמא או חולה בשעת אחת מעבודות הדם לא יוכל להתכפר בדמו;⁶ שהרי כפרת הדם לא תוכל להשיג בו את מטרתה – להתיר ולאפשר לו את אכילת הבשר. ועל פי זה יש לבאר את משמעות ההלכה שהפסח נאכל רק למנויו. אפשר שהלכה זו באה לומר שהפסח נאכל רק למי שנתכפר בדמו; ולפיכך רק מי שנמנה עם מקריבי הפסח בשעת שחיטה, ועל ידי כך יכול היה להתכפר בדמו, רק הוא יכול לאכול מבשרו. אך אפשר שאותה הלכה באה לומר שהפסח נאכל רק למי שנמנה עם אוכליו כבר בשעת שחיטה; ולפיכך רק הוא יוכל גם להתכפר בדמו, שהרי רק בו תוכל כפרת הדם להשיג את מטרתה – להתיר לו את אכילת הבשר.

על פי הדברים האלה יכולים אנחנו להגדיר כך את משמעות המינוי על הפסח. לפי התפיסה הראשונה, קובעים לפני השחיטה את מקריבי הפסח המתכפרים בדמו – והם נעשים מאליהם לחבורת אוכלי הפסח, שהרי כל מי שנתכפר בדמו הפסח רשאי גם לאכול מבשרו; ואילו לפי התפיסה השנייה, קובעים לפני השחיטה את חבורת אוכלי הפסח, שכן דם הפסח מכפר על כל אלה שהוא מתיר להם לאכול את בשרו.

ועל פי זה אפשר לבאר את המחלוקת שבין ר' זירא ובין ר' יוחנן. לדעת ר' זירא, המינוי על הפסח בא לקבוע את מקריבי הקרבן המתכפרים בדמו. והוא דומה אפוא ל"מינוי" הנוהג גם בשאר כל הקרבנות; שהרי אי אפשר להקריב שום קרבן בלי לקבוע לפני השחיטה מיהם מקריבי הקרבן המתכפרים בו על ידי מתנות

והם יישבו אותה על ידי שהוציאו את דברי ר' יוחנן מידי פשוטם וייחסו לו את הדעה ששה לבית אבות לאו דאורייתא. אולם פירושם איננו במשמע לשונו של ר' יוחנן כלל, וגם הרמב"ם ורש"י בפירושים למשנה שם פירשו את דברי ר' יוחנן כפשוטם.

5. שאלה זו נשאלה כנראה בספר **מנחת חינוך** מצווה ה' ס"ק ב, ולא נמצא לה מענה מרווח. היא נשאלה גם בחידושי רבנו חיים הלוי לרמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ז, והוא מיישב אותה על ידי שהוא מוציא את דברי ר' זירא מידי פשוטם.

6. פסחים ע"ב.

הדם. משום כך הקיש ר' זירא את דין הפסח לדין האמור בשאר כל הקרבנות. שכבר אמר ר' יוחנן שאדם מביא על חברו את כל אותם הקרבנות שהוא מביא גם על בניו ועל בנותיו הקטנים. והואיל ואין אדם יכול להביא את הפסח על חברו שלא מדעתו, הרי מוכח מכאן שאין הוא יכול להביא את הפסח גם על בניו ועל בנותיו הקטנים. ומכאן למד ר' זירא, ששה לבית אבות לאו דאורייתא.

שיטה אחרת נקוטה בידי ר' יוחנן. לדעתו, המינוי על הפסח בא לקבוע את חבורת אוכלי הפסח, והוא שונה אפוא באופיו מקביעת המקריבים של שאר כל הקרבנות. משום כך אי אפשר כלל להקיש את דין הפסח לדין האמור בשאר כל הקרבנות. כי האב אחראי למזונות בניו ובנותיו – לפחות מבחינה מוסרית; ומקרא מלא הוא אומר: "לחם לפי הטף" (בראשית מ"ז, יב). משום כך, הדעת נותנת שהוא זכאי לקבוע להם היכן יאכלו את סעודת החירות בליל התקדש חג. כנגד זה, אין האב אחראי לחובות בניו ובנותיו למקדש, וגם אין הוא חייב לדאוג לכך שהם יהיו טהורים למקדש ולקודשיו. ועל פי זה כבר מובן שר' יוחנן אומר את שתי ההלכות אשר לדעת ר' זירא סותרות זו לזו. מחד הוא אומר, שאדם מביא על חברו את הקרבנות של מחוסרי הכפרה – כשם שהוא מביא את הקרבנות האלה על בניו ועל בנותיו הקטנים. שהרי אין כל הבדל לעניין הקרבנות האלה בין אחריות האב לבניו ולבנותיו ובין אחריותו לשאר כל בני אדם; ומאידך הוא אומר, שאין אדם מביא את הפסח על חברו שלא מדעתו, אף על פי שהוא מביא את הפסח על בניו ועל בנותיו הקטנים. שהרי האב אחראי רק למזונות בניו ובנותיו, ואין הוא אחראי למזונות שאר כל בני אדם. בהתאם לכך אומר ר' יוחנן ששה לבית אבות דאורייתא. ובדרך זו נתיישבה מאליה גם שיטת הרמב"ם.

ונראה שהכרעת הרמב"ם כדעת ר' יוחנן מתאימה גם לפשוטה של ההלכה. שהרי כבר אמרנו שר' זירא תופס את ה"מינוי" על הפסח רק כקביעת המקריבים המתכפרים בדמו. אולם לפי זה קשה להבין על שום מה נקטו חכמים לשון מינוי, ולא לשון בעלות או הקרבה. כך לדוגמה היו יכולים לומר, שהפסח נאכל רק למקריביו – במקום לומר שהוא נאכל רק למנויו. נראה אפוא שהם נקטו לשון מינוי משום שלשון זה נופל על קביעת המשתתפים בסעודה; שהרי מצאנו אותו אפילו ביחס לסעודת חולין: "בית שמאי אומרים לא ימנה ישראל עם הכהן על הבכור, בית הלל מתירין ואפילו נכרי".⁷ המינוי האמור כאן בא רק לקבוע את חבורת האוכלים; שהרי מדובר כאן בבכור בעל מום, שיש בו רק אכילת בשר, ואין בו כפרת דמים. ותפיסה זו של משמעות המינוי היא המשתקפת בשיטת ר' יוחנן, שהרמב"ם קיבל אותה להלכה.

7. בכורות פ"ה ה"ב.

ונראה, שתפיסה זו של ר' יוחנן יכולה להסתייע גם מן המשתמע מפשוטו של המקרא. ולעניין זה עלינו לעיין תחילה באופיו של קרבן הפסח, כפי שהוא בא לידי ביטוי בהבדל שבין פסח מצרים ובין פסח דורות.

ג. פסח מצרים ופסח דורות

נעיין תחילה באופי הכללי של הפסח. אין ספק שהפסח, כפי שהוא נוהג לדורות, הוא קרבן לכל דבר; שהרי דמו ניתן על המזבח, אֲמוריו קרבים על המזבח, ובשרו נאכל בירושלים – כשאר כל הקדשים הקלים. כמו כן הוא צריך להיות תמים בלא מום, והוא נפסל על ידי מחשבת שינוי השם, שינוי המקום ושינוי הזמן – כמוהו כשאר כל הקרבנות. אולם אף על פי שאופיו של הפסח כקרבן איננו יכול להיות מוטל בספק ביחס לפסח דורות, אין הדבר כן בפסח מצרים. שהרי בפסח מצרים היה חסר היסוד העיקרי של כל קרבן: מזבח, שזורקים עליו את הדם ומקריבים בו את האֲמורים. והנה לא מצאנו בשום מקום קרבן בלא מזבח. דבר זה אמור בכל הקרבנות שבעולם: במקדש ובבמה, קודם מתן תורה ואחר מתן תורה, בישראל וגם בבני נח. ולפיכך, היה זה יכול להתקבל על הדעת שפסח מצרים לא היה קרבן כלל, אלא ישראל נצטוו לקחת להם שה לבית אבות כדי להתכוון למעבר שכינה במצרים. וכך הם הכינו את עצמם: תחילה שחטו את השה ונתנו מדמו על שתי המזוזות ועל המשקוף, כדי שה' יראה את הדם ויפסח על הפתח. ואחר כך צלו את הבשר ואכלו ממנו את סעודת החירות "על פתורא דמלכא", נעליהם ברגליהם ומקלם בידם, ומוכנים ומזומנים ללכת אחרי ה', לכשישבור את מוטות עול עבדותם.

אולם תפיסה זו נסתרת לכאורה על ידי שתי הלכות, שהיו נוהגות בלא ספק בפסח מצרים. בתחילת הפרשה נאמר שהפסח חייב להיות "שה תמים זכר בן שנה"; ובהמשך נאמר: "ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו". ואלה הן שתי הלכות מובהקות של קרבנות, שלא מצאנו כדוגמתן בבהמת חולין ובבשר חולין.⁸ ונראה אפוא מכאן שפסח מצרים היה קרבן ממש.

אולם הואיל וחסרון המזבח כמעט איננו מאפשר לייחס לפסח מצרים אופי של קרבן, אפשר שגם הלכות אלה לא באו לתת לו את האופי הזה. אלא הן באו רק לרמוז לטיבו של הפסח, כפי שהוא עתיד להיות לדורות. וכך הן רמזו ליוצאי מצרים, שעמדו עתה על סף חירותם: השנה הם ישחטו שה במסגרת ההכנות

8. הראיה מאיסור בעל מום איננה ראייה גמורה; שהרי איסור זה נוהג גם בפרה אדומה, אף על פי שאיננה קרבן. מכל מקום פרה אדומה איננה גם בהמת חולין, שהרי היא קדושה בקדושת דמים.

ליציאה לחירות, יתנו מדמו על המזוזות ועל המשקוף, ויאכלו מבשרו את סעודת החירות, כשהם מסובים אל שולחן המלך. אולם בשנים הבאות כבר יאכלו את הפסח משולחן גבוה בעיר הקודש והמקדש. ואז יהיה הפסח "קרבת ה' – ראש לכל הקרבנות. וכאשר יאכלו בירושלים מן הפסחים ומן הזבחים, אשר יגיע דמם על קיר מזבח ה' לרצון, הם יודו לה' שיר חדש על גאולתם ועל פדות נפשם. והואיל וזה יהיה אופי הפסח לדורות עולם, הרי זה בדין שהאופי הזה יהיה ניכר – לפחות בחלקו – כבר ליוצאי מצרים. משום כך נהגו הלכות מומים והלכות נותר כבר בפסח מצרים, שהרי עתידות ההלכות האלה להיות נוהגות בפסח דורות – שכל עצמו איננו אלא זכר לפסח הזה הנוהג עתה במצרים.⁹

ונראה שאפשר לתת תימוכין לסברה הזאת גם מתוך פשוטי המקראות של פרשת פסח מצרים. שכן בפרשה זו מתחלפים לשונות נסתר ונוכח פעמים רבות – בלא סיבה הנראית לעין, כגון: "ויקחו", "ולקחו" – אבל: "תקחו"; "יאכלו", "ואכלו" – אבל: "תאכלו", "ואכלתם", ועוד ועוד. אם נרצה להבין את החילופים האלה, יהיה עלינו לעיין בתחילת פרשת תרומה, שגם שם מצאנו חילופים מסוג זה.

ד. לשונות נסתר ונוכח מתחלפים בתחילת פרשת המשכן

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ לִי תְרוּמָה
מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְבְּנוּ לָבוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי.
וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵתָם זָהָב וְכֶסֶף וְנַחֲשֶׁת...
וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם.
כָּכָל אֲשֶׁר אֲנִי מֵרָאָה אוֹתָךְ אֵת תְּבִנֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תְּבִנֹת כָּל כֵּלָיו
וְכֵן תַּעֲשׂוּ.

(שמות כ"ה, ב-ט)

בפסוקים אלה אפשר להבחין בבירור בין גרעין הפרשה ובין הפירוש שהיא מוסיפה לו. הגרעין כתוב בלשון נסתר, והפירוש בלשון נוכח. תחילה אומר הכתוב בלשון נסתר: "ויקחו לי תרומה". ואחר כך הוא מוסיף פירוש בלשון נוכח, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון: ממי ייקחו לי תרומה? – "מאת כל איש

9. על פי זה יש לפרש גם את האמור בפסחים צו ע"א: "ג' מזבחות היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות". אין פירושו של הדבר שהיה לאלה דין של מזבח, אלא הכוונה רק לומר שמתנות הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות באו במקום זריקת הדם על המזבח. ונמצא שגם הן כבר רמזו לאופי הקרבן של פסח דורות.

אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי"; ומה היא התרומה אשר ייקחו? – "וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זהב וכסף ונחשת" וגומר. ואחרי שכילה לפרש את המאמר הראשון, הרי הוא מוסיף מאמר שני בלשון נסתר: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". וגם המאמר הזה חוזר ומתפרש בלשון נוכח: כיצד יעשו את המקדש אשר אשכון בו בתוכם? – "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו".

נמצא ששני הפסוקים הכתובים בלשון נסתר הם הכלל הגדול של הפרשה – ואידך פירושא. ושני הפסוקים האלה גם רומזים זה לזה על ידי תיבת "לי":

ויקחו לי תרומה...

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם...

אכן זו היא בוודאי תמצית הפרשה: ייקחו לי תרומה, ויעשו לי מקדש, כדי שאשכון בתוכם.

ה. לשונות נסתר ונוכח מתחלפים בפרשת קרבן הפסח

אם נחזור עתה לפרשת קרבן פסח, נמצא שהיא ערוכה בדיוק באותו מבנה. גם כאן הגרעין כתוב בלשון נסתר, ופירושו בלשון נוכח:

בעשר לחדש הזה

ויקחו להם איש ששה לבית אבות ששה לבית.

ואם ימעט הבית מהיות משה

ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו במכסת נפשת

איש לפי אכלו תכסו על הששה.

ששה תמים זכר בן שנה יהיה לכם

מן הכבשים ומן העזים תקחו.

והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה

ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים.

ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף

על הבתים אשר יאכלו אותו בהם.

ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרדים יאכלהו.

אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש...

ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו.

וככה תאכלו אותו מתניכם חגרים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם

וְאֶכְלֶתֶם אֹתוֹ בַּחֲפוּזִין פֶּסַח הוּא לָהּ.
 וְעִבְרָתִי בָאָרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֶּה
 וְהִפֵּיתִי כָל בְּכוֹר בָּאָרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה
 וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'.
 וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לָאֵת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם
 וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וּפִסַּחְתִּי עֲלֵכֶם
 וְלֹא יִהְיֶה בָכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהֶכְתִּי בָאָרֶץ מִצְרַיִם.

(שמות י"ב, ג-יג)

הרי כאן ארבעה מאמרים, שכל אחד מהם כולל מצווה הכתובה בלשון נסתר. תחילה אומר הכתוב בלשון נסתר: "ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית". ואחר כך הוא מפרש בלשון נוכח: כיצד ייקחו את **השה לבית?** – "ואם ימעט הבית מהיות משה ולקח הוא ושכנו... איש לפי אכלו תכסו על השה". ואיזה שה ייקחו? – "שה תמים זכר בן שנה... מן הכבשים ומן העזים תקחו". ואחרי שכללה לפרש את המאמר הראשון, הרי הוא מוסיף שלושה מאמרים רצופים, שאף הם כתובים בלשון נסתר: "ושחטו אתו"¹⁰... ולקחו מן הדם... ואכלו את הבשר" וגומר. ואחר כך הוא מוסיף להם פירוש. אלא שהוא מפרש כאן רק את שני המאמרים האחרונים, הדנים בעיקרו של הפסח: מתנת הדם ואכילת הבשר.

10. מאמר זה פותח במשפט הכתוב בלשון נוכח: "והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים". ונראה אפוא מכאן, שאותו משפט איננו חלק של גוף הפרשה, אלא אף הוא בגדר פירוש. ולפי זה גם התאריך שנקבע קודם לכן "בעשר לחדש הזה" איננו מגוף הפרשה, אלא אף הוא בגדר פירוש. ושם דבר זה מוכח גם מעצם הביטוי "לחדש הזה", החוזר כנראה אל האמור בתחילת הפרשה "החדש הזה לכם ראש חדשים". ואותו פסוק בוודאי איננו חלק של גוף הפרשה. וראה על כך בספרי **פרקי מועדות** א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 82. נמצא שאלה הם הדברים שהיו ראויים להיאמר בגוף הפרשה: 'דברו אל כל עדת ישראל לאמר ויקחו להם איש שה לבית אבת שה לבית ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים'. ובסגנון דומה מספר אחר כך הכתוב את ביצוע הדברים האלה: "ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אלהם משכו וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח" (י"ב, כא). ופירוש הדברים, שמשה ואהרן יאמרו לבני ישראל שעליהם לקחת להם שה ולשחוט אותו בין הערבים. ובני ישראל בוודאי היו מקיימים את המצווה הזאת ביום שנמסרה להם. אולם אילו נאמרו הדברים כך, לא היו הדורות הבאים מכירים את התאריך של פסח מצרים, שהוא גם התאריך של פסח דורות. משום כך, במסגרת פירוש הפרשה לדורות, נאלץ הכתוב לקבוע תאריכים מדויקים למעשים הנזכרים כאן: תאריך לאמירה וללקיחה ותאריך לשחיטה. והואיל ושני התאריכים האלה אינם זהים, היה צורך גם להודיע מה יעשו בזמן שבינתיים: "והיה לכם למשמרת".

ומסיבה שתתבאר בהמשך הרי הוא מפרש תחילה את המאמר על אכילת הבשר. נאמר בו בלשון נסתר: "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו". ועל כך הוא מוסיף פירוש – בלשון נוכח – בסדר של "פתח במאי דסיים": **צלי אש כיצד?** – "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו". **בלילה הזה כיצד?** – "ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו". וכיצד יאכלו את הבשר? – "וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים... ואכלתם אתו בחפזון" וגומר. ואחרי שכילה לפרש את המאמר האחרון, הדין באכילת הבשר, הרי הוא חוזר אל המאמר שלפניו, הדין במתנת הדם. נאמר בו בלשון נסתר: "ולקחו מן הדם ונתנו... על הבתים אשר יאכלו אתו בהם". ועל כך הוא מוסיף פירוש: תחילה הוא מתאר את מעבר שכינה במצרים ואחר כך הוא אומר בלשון נוכח: לשם מה ניתן **הדם על הבתים?** – "והיה הדם לכם לאת על הבתים אשר אתם שם וראיתי את הדם ופסחתי עליכם ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכתי בארץ מצרים".

ו. היחס שבין מתנות הדם לאכילת הבשר

וראוי לעמוד כאן על כך, שהמאמרים הכתובים בלשון נסתר מקדימים את מתנת הדם לאכילת הבשר, ואילו הפסוקים המפרשים את המאמרים האלה בלשון נוכח נוקטים סדר הפוך: תחילה הם מבארים את הלכות אכילת הבשר, ואחר כך הם מסבירים את משמעות מתנת הדם. דבר זה תלוי בכך, שמיד אחרי השחיטה היו נותנים את הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות, ורק אחר כך היו מסבים אל השולחן כדי לאכול את הבשר. ואילו ההוראות והמאורעות הנזכרים בפסוקי הפירוש נתקיימו בסדר הפוך: תחילה היו צולים את הבשר ואוכלים אותו בלילה בחיפזון – ואחר כך עבר ה' לנגוף את מצרים וראה את הדם על המשקוף.

אולם אף על פי שמתנת הדם הייתה קודמת – מבחינת הזמן – לאכילת הבשר, הרי שני העניינים האלה שקולים זה כזה ומקבילים זה לזה ומשלימים זה את זה במשמעותם. שכן מתנת הדם ואכילת הבשר הן עיקרו של הפסח והן כל תכליתו. והדבר ניכר גם בכך, שהכתוב מוסיף משפט זיקה בלשון נסתר כדי לקשור את שני המאמרים, הדנים – בלשון נסתר – בשני העניינים האלה. שהרי כך נאמר כאן:

וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל הַמִּשְׁקוֹף
עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם.
וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בַּלֵּילָה הַזֶּה צָלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מַרְרִים יֹאכְלֻהוּ.

הביטוי "על הבתים אשר יאכלו אתו בהם" קושר את המאמר על מתנת הדם אל המאמר על אכילת הבשר. כי הזקק "על הבתים" הוא סוף המאמר על מתנת

הדם, ואילו משפט הזיקה "אשר יאכלו אתו בהם" כבר מכין את המאמר על אכילת הבשר, הכתוב מיד בסמוך. והביטוי בכללותו בא לומר, ש"הבתיים" שנותנים עליהם את הדם הם הם הבתיים ש"אוכלים" בהם את הבשר.

וההקבלה שבין מתנת הדם ובין אכילת הבשר באה לידי ביטוי גם בשתי המשמעויות שהכתוב מייחס לשם הפסח. שתי המשמעויות האלה מבוארות בסופי מאמרי הפירוש, הכתובים בלשון נוכח, והבאים לפרש את הלכות אכילת הבשר ואת הטעם למתנת הדם. וכך נאמר בהם:

וְאַכְלֶתֶם אֹתוֹ בַּחֲפִזּוֹן פֶּסַח הוּא לָהּ
וְרֵאִיתִי אֶת הַדָּם וּפִסַּחְתִּי עֲלֵכֶם...

הווה אומר: הפסח נקרא על שם אכילת הבשר וגם על שם מתנת הדם. כי הוא נקרא פסח, משום שאוכלים אותו "בחפזון" – וגם משום שה' ראה את הדם ו"פסח" על בני ישראל.

ז. משמעות הנספח לפרשת הפסח

בכך נסתיימה פרשת קרבן הפסח, הכוללת ארבעה מאמרים ופסוקי פירוש לשלושה מהם. ועדיין נותר כאן מאמר אחד שלא נתפרש – הוא המאמר על שחיטת הפסח. כמו כן עדיין לא נתפרש הביטוי הקושר בין מתנת הדם ובין אכילת הבשר, שאף הוא כתוב בלשון נסתר, והבא ללמדנו שאוכלים את הבשר בבית שנותנים עליו את הדם. הפירוש לשני העניינים האלה איננו כתוב במסגרת גוף הפרשה. ולפיכך היה צורך להוסיף אחר כך נספח לקרבן הפסח הכתוב בסוף הסיפור על יציאת מצרים:

זֹאת חֻקַּת הַפֶּסַח
כָּל בֶּן נֹכַר לֹא יֹאכַל בוֹ.
וְכָל עֶבֶד אִישׁ מִקְנֵת בְּסָף וּמִלֶּתָהּ אֹתוֹ אִזּוֹ יֹאכַל בוֹ.
תּוֹשֵׁב וְשָׂכִיר לֹא יֹאכַל בוֹ.
בְּבֵית אֶחָד יֹאכַל לֹא תוֹצִיא מִן הַבֵּית מִן הַבָּשָׂר חוּצָה
וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ.
כָּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ אֹתוֹ.
וְכִי יִגֹּר אֶתְךָ גֵּר וַעֲשֵׂה פֶסַח לָהּ
הַמּוֹל לוֹ כָּל זָכָר וְאִזּוֹ יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ וְהָיָה כְּאַזְרַח הָאָרֶץ
וְכָל עָרֶל לֹא יֹאכַל בוֹ.
תּוֹרָה אַחַת יְהִי לְאַזְרַח וְלִגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם.

(י"ב, מג-מט)

כל הנספח הזה איננו אלא פירוש לאותם שני המאמרים הכתובים בפרשת הפסח בגוף נסתר ועדיין לא נתפרשו שם. והואיל ואין הוא חלק של גוף הפרשה, אלא כתוב בפני עצמו כנספח, לא הקפיד הכתוב להשוות את סגנונו לסגנון גוף הפרשה. אף על פי כן העיקרון נשמר גם כאן: רוב ההוראות שאין להן נושא מפורש כתובות בלשון נוכח, אלא שלפעמים אין הן כתובות בלשון רבים אלא בלשון יחיד.

וזהו תוכן הנספח הזה. תחילה הוא מפרש את הביטוי הבא לקשור את מתנת הדם לאכילת הבשר. נאמר שם בלשון נסתר: "על הבתים אשר יאכלו אתו בהם". ועל כך הוא מוסיף פירוש בסדר של "פתח במאי דסיים": מי יאכל את הפסח? – "כל בן נכר לא יאכל בו וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אתו אז יאכל בו תושב ושכיר לא יאכל בו". וכיצד יאכלו אותו בבתים? – "בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ועצם לא תשברו בו". ואחרי שכיילה לפרש את המאמר הקושר בין מתנת הדם לאכילת הבשר, הריהו חוזר אל המאמר הקודם לשתי אלה. נאמר שם בלשון נסתר: "ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים". והריהו חוזר עתה על המאמר הזה: "כל עדת ישראל יעשו אתו" – ואחר כך מוסיף לו פירוש: לא עדת ישראל בלבד יעשו את הפסח, אלא גם הגר הנלווה אל העדה, בתנאי שנימול לו כל זכר; שכן "תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוכם".

ח. הגרעין של פרשת הפסח

וזו אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה: המאמרים הכתובים בפרשת הפסח בלשון נסתר מהווים את גרעין הפרשה, ואילו המאמרים הכתובים בגוף נוכח – וכן כל המאמרים הכתובים בנספח – לא באו אלא לפרש את הגרעין הזה.¹¹ נמצא שאלו הם הפסוקים העומדים במרכז פרשת הפסח:

11. פסוק יב המתאר את מעבר ה' בארץ מצרים ואת מכת הבכורות איננו מזכיר את ישראל בכלל – לא בלשון נוכח ולא בלשון נסתר. אך מסתבר שגם הוא אחד מפסוקי הפירוש, שהרי המשכו הישיר הוא פסוק יג המסביר את משמעות מתנות הדם. ולפי זה נוכל לומר, שגרעין הפרשה מתאר רק את הכלל הגדול של המצוות המוטלות עתה על ישראל: לקחת השה ושחיתתו, מתן דמו ואכילת בשרו. ואילו פסוקי הפירוש מוסיפים פרטי הלכות למצוות אלה – או מסבירים את טעם המצווה.

ואם דברים אלה נכונים, למדנו מכאן דבר גדול. פרשה זו לא נאמרה בעיקרה כדי לבשר לישראל את הבשורה על מכת בכורות – אלא כדי ללמדם הלכה. והבשורה על מכת בכורות נאמרה רק כדי שיבינו את טעם ההלכה.

וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁה לְבֵית אָבֶת שֶׁה לְבֵית.
 וַיִּשְׁחֲטוּ אוֹתוֹ כָּל קֶהֱל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרֵבִים.
 וַלְקָחוּ מִן הַדָּם וַנִּתְּנוּ עַל שְׁתֵּי הַמִּזְוֹזֹת וְעַל הַמִּשְׁקוֹף
 עַל הַבִּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אוֹתוֹ בָּהֶם.
 וַאֲכָלוּ אֶת הַבָּשָׂר בְּלִילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מִרְדֵּים יֹאכְלֶהוּ.

פסוקים אלה הם הכלל הגדול של מצוות הפסח – ואידך פירושו. ואכן זו היא בוודאי תמצית כל מצוות הפסח: ייקחו להם שה וישחטו אותו בין הערבים – כדי לתת מדמו על המזוזות ועל המשקוף וכדי לאכול את בשרו בלילה הזה.

אם נבדוק עתה את הפסוקים האלה, המהווים את גרעין הפרשה, נמצא שאין בהם אפילו רמז שהפסח הוא קרבן. אופיו של הפסח כקרבן ניכר רק בפסוקי הפירוש, הכוללים הלכות מומים והלכות נותר. ועל פי זה יכולים אנחנו לומר שהתורה ביקשה לצייר לנו כאן שני ציורים של הפסח. תחילה היא ציירה אותו כשה, שנוהגים בו כדרך שנוהגים בכל שה: לוקחים אותו, שוחטים אותו ואוכלים את בשרו; והואיל וה' מכה באותו לילה במצרים, גם נותנים מדמו על המזוזות ועל המשקוף. ואחר כך הוסיפה התורה פירושים למעשים האלה, והפירושים האלה כבר מציירים את הפסח על שם העתיד – כשה שנוהגות בו הלכות קרבנות. אולם מסתבר שגם הלכות אלה עדיין אינן הופכות את הפסח לקרבן בהווה, אלא הן רק רומזות שהפסח נועד להיות קרבן בעתיד. כי הדם של הפסח הזה, הניתן היום רק על פתח הבית, עתיד להינתן על המזבח לפני פתח המקדש, ואז יהיה הפסח קרבן גמור. ועל שם העתיד הזה נוהגות בו הלכות קרבנות כבר היום.

ט. מבנה דומה לפרשת הפסח ולפרשת המשכן

וראוי לעמוד כאן גם על משמעות העובדה שפרשת הפסח ופרשת המשכן ערוכות במבנה דומה. ולא עוד, אלא שתי הפרשות גם פותחות באותה תיבה, המוסבה אל לשון הדיבור שלפניה:

כאן: דִּבְרוּ אֶל כָּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר... וַיִּקְחוּ
 שם: דִּבַּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ

דמיון זה בין שתי הפרשות האלה – במבניהן ובלשון פתיחתן – רומז לקשר הפנימי שביניהן. כי לא נגאלו ישראל ממצרים אלא כדי לבנות לה' מקדש ולהשכין את שכינתו בתוכם. ודבר זה נאמר בפירוש בסוף פרשת המשכן:

וְקִדְשְׁתִּי אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ...
וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים.
וַיֵּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם
אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשָׁכְנִי בְּתוֹכְכֶם

(שמות כ"ט, מד-מו)

הרי לפנינו: כאשר יתקדש המשכן והמזבח, ושכינה תשרה בישראל, ידעו ישראל שה' הוא אלהיהם; ורק אז גם יבינו את משמעות יציאת מצרים: כל עצמם לא יצאו ממצרים, אלא כדי שה' ישכון בתוכם.

י. הסבר ההבדל שבין פסח מצרים לפסח דורות

ונותר לנו עדיין לבאר את טעמו של ההבדל שבין פסח מצרים ובין פסח דורות. שפסח מצרים איננו ביסודו קרבן, אלא רק נוהגות בו הלכות של קרבן, ואילו פסח דורות הוא קרבן לכל דבר – כשאר כל הקרבנות הקרבים במקדש.

ונראה שכך יש לבאר את ההבדל הזה. כל פסח – בין פסח מצרים ובין פסח דורות – לא בא אלא לצורך אכילת בשרו. כי היה זה רצונו של ה', שישראל יסבו אל שולחנו ויאכלו שם את סעודת החירות לפני גאולתם – מתניהם חגורים, נעליהם ברגליהם ומקלם בידם – מוכנים ומזומנים לצאת לחירות עולם. והואיל והם זכו לחירות מתוך הסעודה הזאת, חובה עליהם לזכור אותה לדורות. ולפיכך מדי שנה בשנה בליל התקדש חג, עליהם להסב שוב אל שולחנו של ה' על מנת לאכול שם את סעודת החירות. כי לא את אבותיהם בלבד הוציא ה' ממצרים, אלא גאל יחד אתם את כל דורות ישראל מעולם ועד עולם.

אולם אף על פי שזו היא המטרה האחת של כל הפסחים, יש הבדל עקרוני בין פסח מצרים ובין פסח דורות. שכן בפסח מצרים היו ישראל קרובים אל ה' וסמוכים על שולחנו מאליהם; שהרי ה' עמד לעבור בארץ מצרים ולהכות את בכורי מצרים, ובאותה שעה פסח על בתי בני ישראל משום שהם עמו ונחלתו. ולפיכך כאשר היו מסובים אל שולחן הפסח, מצפים למעבר שכינה, כבר ראו את עצמם יושבים אל שולחן המלך ואוכלים מסעודתו. משום כך לא היה כל צורך שיאכלו בשר קרבן; אלא אכילת הפסח הפכה מאליה אכילה משולחן גבוה, אף על פי שהפסח עצמו לא היה לו אופי של קרבן.

שונה הדבר בפסח דורות. אותו פסח קרב בארץ ישראל במסגרת עולם הנוהג כמנהגו. משום כך, אין אוכליו נחשבים אוכלים משולחן גבוה אלא אם כן הם אוכלים קרבן, שדמו הגיע על קיר המזבח ובעליו נתכפרו בו על ידי עבודות הדם – על פי הסדר הרגיל של הקרבנות. אולם אף על פי שעל ידי כך נשתנה כל

אופיו של הפסח, הרי מִשְׁנֶה ראשונה של פסח מצרים לא זזה ממקומה. ועדיין הפסח לא בא לכפר על בעליו כשאר כל הקרבנות, אלא רק לשם אכילת בעלים. ולפיכך גם עבודות הדם הנעשות בפסח הזה לא נעשו במישרין לשם כפרת הבעלים כשאר כל עבודות הדם של הקרבנות, אלא רק לתת לבשר הפסח אופי של בשר קרבן. כי אין ישראל יכולים לראות את עצמם אוכלים משולחן גבוה, אלא אם כן הם אוכלים בשר קרבן, שנתכפרו בו על ידי עבודות הדם.

י. המינוי על פסח דורות דומה למינוי על פסח מצרים

ועל פי הדברים האלה כבר מובנת יפה שיטת ר' יוחנן שנתבארה לעיל, בדברינו על "שה לבית אבות". לדעתו, המינוי על קרבן הפסח שונה באופיו מן "המינוי" על שאר כל הקרבנות. שהרי כל הקרבנות באו רק לכפר על בעליהם. ולפיכך יש צורך לקבוע לפני השחיטה מי הם מקריבי הקרבן הבאים להתכפר בדמו. כנגד זה הפסח בא רק לאכילת בשרו. דבר זה מובן מאליו בפסח מצרים, שלא היה קרבן כלל; ולפיכך המינוי על פסח מצרים בא רק לקבוע את חבורת אוכלי הפסח. והואיל וזו היא משמעות המינוי על פסח מצרים, היא לא זזה ממקומה גם בפסח דורות. ועדיין המינוי על הפסח בא רק לקבוע את חבורת אוכלי הפסח. אלא שפסח דורות צריך להיות קרבן, שאדם רשאי לאכול מבשרו רק אחרי שנתכפר בדמו. ולפיכך אין בני החבורה יוצאים ידי חובת פסח דורות, אלא אחרי שנתכפרו בדמו והותרה להם אכילת בשרו.¹²

12. אפשר שדין דומה נהג גם בפסח מצרים; שהרי נראה ממשמע לשון הכתוב שאכילת בשר הפסח הותרה רק אחרי שנתקיימה המצווה לתת מדמו על שתי המזוזות ועל המשקוף. אלא שדמ זה לא בא לכפר על בני החבורה, אלא הוא ניתן רק לאות, כדי שה' יפסח על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים.

פרק שמיני

מצוות השבתת חמץ בהלכה ובפשוטו של המקרא

א. משמע לשונות השבתה וביטול

כתוב בתורה: "אך ביום הראשון תשביתו שֶׁאֵר מִבְּתִיכֶם" (שמות י"ב, טו). ונמסר בתורה שבעל פה, שהיום הראשון הנזכר כאן כולל גם את "יום הפסח", והוא מתחיל אפוא בחצות יום ארבעה עשר בניסן.

עוד נמסר במסורת החכמים, שמצוות תשביתו וכן איסור בל יראה ובל יימצא נוהגים רק בחמץ של ישראל – למעט חמץ של נכרי, של הקדש או של הפקר. ואמרו חכמים שגם חמץ שבעליו ביטלוהו בלבם בטרם ייאסר בהנאה נחשב חמץ של הפקר. ונחלקו הראשונים באיזה זמן ובאיזה אופן יש לקיים את מצוות תשביתו.

יש מן הראשונים הסבורים שמצוות "אך ביום הראשון תשביתו" יכולה להתקיים רק כמשמעה: אחרי כניסת "היום הראשון". ומכאן שאפשר לקיים את המצווה הזאת רק על ידי ביעור החמץ בלבד. ואילו ביטול החמץ – החל רק לפני זמן איסור – אין בו משום קיום מצוות עשה, והוא מועיל רק לעניין זה שהחמץ המבוטל נחשב חמץ של הפקר, שאין מצווים על השבתתו ואין מוזהרים על קיומו. הוזהר אומר: הביטול פוטר ממצוות תשביתו, אך אין בו משום קיום מצוות תשביתו.¹

אולם רוב הראשונים חולקים על השיטה הזאת, ולדעתם מצוות תשביתו יכולה להתקיים – לא רק על ידי ביעור החמץ – אלא גם על ידי ביטולו בלב. ודבר זה רמוז כבר בעצם לשון "תשביתו". שאילו נתכוונה התורה לומר שיש חובה דווקא לבער את החמץ, הייתה אומרת 'תבערו' או 'תכלו'. והואיל והיא נוקטת לשון "תשביתו", הרי היא רומזת בכך שאפשר לקיים את המצווה גם על ידי ביטול

1. זו שיטת ר"י בעל התוספות (פסחים ד ע"ב, ד"ה "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי").

בלב, שאף הוא בגדר "השבתה". תדע שכן, שהרי כך תרגם אונקלוס את לשון "תשביתו שאר": "תבטלון חמירא".

ועל פי זה עלינו לבאר עתה את לשון "ביום הראשון". מילים אלה לא באו לתאר את הזמן של מעשה ההשבתה – שהרי הביטול איננו חל אחרי שכבר נכנס "היום הראשון" – אלא את הזמן שבו החמץ יהיה מושבת. ופירוש "אך ביום הראשון תשביתו": תביאו לידי כך שהחמץ יהיה מושבת – מבוער או מבוטל – עם כניסת היום הראשון. תדע שכן, שהרי כעין זה עלינו לפרש גם את האמור בסוף מעשה בראשית: "ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה" (בראשית ב', ב). פסוק זה לא בא לומר שאלהים גמר את מלאכתו בעצם היום השביעי, אלא פירוש הפסוק: אלהים פעל כך, שמלאכתו הייתה גמורה ועשויה עם כניסת היום השביעי.

אולם אף על פי שפירוש זה של "ביום הראשון" מתאים כנראה לפשוטו של המקרא, קשה מאוד לקבל את הפירוש שהוצע כאן ללשון "תשביתו". שהרי לא מצאנו בשום מקום לשון השבתה בהוראת ביטול בלב או סילוק בעלות, אלא ההוראה הרגילה של לשון השבתה היא ביעור וכילוי מוחלט. כגון "והשבתי ממלכות בית ישראל" (הושע א', ד), שפירושו: אביא לידי כך, שממלכות בית ישראל תשבות ותחדל להתקיים. וכעין זה במקומות רבים כגון: "והשבתי גאון יִזְדִּים" (ישעיה י"ג, יא), "והשבית ממנה אדם ובהמה" (ירמיה ל"ו, כט), "והשבתי את המון מצרים" (יחזקאל ל', י). ועל פי זה יש לפרש גם את "תשביתו שאר מבתיכם". פירושו: תביאו לידי כך ששאור ישובות ויחדל להתקיים בבתיכם. ואי אפשר לומר כלל, שאדם מקיים את המצווה הזאת על ידי שהוא מבטל בלבו כל שאור שבביתו והופך אותו לשאור של הפקר; שהרי גם אחרי שהשאור נתבטל והופקר, הוא לא "שבת" ולא חדל להתקיים, אלא עודנו מצוי בבית כבתחילה.

ופירוש זה של לשון "תשביתו" איננו נסתר גם על ידי אונקלוס שתרגם את "תשביתו" – "תבטלון". שהרי לא כאן בלבד משמש לשון ביטול כתרגום של לשון השבתה, אלא זהו התרגום הרווח כמעט בכל מקום שבמקרא. כך בכל המקומות שהובאו לעיל: "ואבטיל מלכותא מבית ישראל", "ואבטיל רבות רשיעין", "ויבטיל מנה אנשא ובעירא", "ואבטיל ית אתרגושת מצרים". בכל המקומות האלה לשון ביטול איננו אלא התרגום המדויק של לשון השבתה, והוא מורה אפוא על ביעור וכילוי מוחלט. ולכך נתכוון אונקלוס גם כאן, ופירוש "תבטלון חמירא": תשביתו שאור ותבערוהו.

נראה אפוא מכל הדברים האלה, שה"מבטל" או מפקיר את חמצו בלבו לא עשה בכך מעשה של השבתה, אלא רק פטר את עצמו מחובת ההשבתה. אולם זה

איננו רק בניגוד לשיטת רוב הראשונים, אלא על פי זה כבר מתעוררת שאלה על עצם המושג של ביטול חמץ בלב. שהרי כבר הוכחנו שלשון ביטול איננו אלא התרגום הארמי של לשון השבתה, ומכאן שאי אפשר לבטל חמץ בלב – כשם שאי אפשר להשבית חמץ בלב. כי הלב יכול רק להביע משאלה או הערכה ואולי גם לשנות מצב משפטי. ולפיכך יכול אדם להרהר בלבו שחמצו איננו נחשב בעיניו, והוא רואה אותו כעפרא דארעא; ואפשר שהוא יכול גם להפקיר אותו בלבו ולהסיר את בעלותו מעליו.² אולם בכך עדיין לא הפך את החמץ לדבר "בטל" שאיננו קיים במציאות. שהרי גם אחרי שהרהר והעריך והפקיר, עדיין החמץ קיים כבתחילה, לא בטל ולא מבוטל, לא שבית ולא שביק. ואי אפשר לבטל אותו ולהפוך ישנו לאינו אלא על ידי מעשה גמור של ביעור והשבתה. ומכאן שעצם המושג של ביטול חמץ בלב הוא מושג הסותר את עצמו. ודומה שלא מצאנו ביטול מסוג זה במקום אחר בלשון התנאים והאמוראים.³

ב. מדרש הכתובים בברייתא שבתלמוד ובמכילתא

ליישוב השאלה הזאת עלינו לעיין בברייתא המובאת במסכת פסחים. ברייתא זו משווה את שני האיסורים המקבילים: "שאר לא ימצא בבתיכם" (שמות י"ב, יט), "ולא יראה לך שאר בכל גבולך" (שמות י"ג, ז). תחילה היא דנה בזוג הביטויים "לא ימצא" – "ולא יראה לך", וזה לשונה:

לפי שנא' "לא יראה לך שאר", שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי, ת"ל "לא ימצא".

(פסחים ה ע"א)

הסתירה שבין שתי ההלכות האמורות כאן נתיישרה כך בגמרא: מותר לקיים חמץ של נכרי, בתנאי שלא קיבל עליו אחריות; ואסור לקבל פקדונות מן הנכרי,

2. בדרך כלל אי אפשר להפקיר נכס על ידי מחשבת הלב, שהרי דברים שבלב אינם דברים. אולם חמץ לפני הפסח יוצא מכלל זה; וראה על כך רמב"ן בתחילת פירושו למסכת פסחים וכן ר"ן בתחילת פירושו לר"ף שם.

3. אי אפשר לדמות את ביטול החמץ לשאר כל הביטולים הנזכרים במשנה. כאשר גוי מבטל עבודה זרה, הוא מבטל אותה מלהיות אל. ביטול ה"רשות" בחצר איננו אלא ביטול הבעלות. ביטול הגט מבטל את תוקפו כגט. כאשר איסור בטל בהיתר, הרי איננו ניכר ורואים אותו כאילו איננו. כנגד זה כאשר אדם מבטל בלבו את חמצו, הוא יכול רק לבטל את בעלותו על החמץ או את חשיבות החמץ בעיניו. אך אי אפשר לקרוא לזה ביטול של החמץ עצמו, שהרי החמץ עודנו קיים כבתחילה, ומציאותו לא "נתבטלה". וראה גם הערה 23.

אם קיבל עליהם אחריות. ועל פי זה יש לבאר את מדרש הכתובים של הברייתא: אילו נאמר בתורה רק "לא יראה לך", היינו מתירים כל חמץ של נכרי, אפילו קיבל עליו אחריות; ואילו נאמר בתורה רק "לא ימצא", היינו אוסרים כל חמץ של נכרי, אפילו לא קיבל עליו אחריות. והואיל ושני הלשונות האלה נאמרו כאחד, אנחנו מפשרים ביניהם ומקיימים את שניהם באופן חלקי: מותר לקיים חמץ של נכרי אם לא קיבל עליו אחריות – ואסור לקבל חמץ מן הנכרי, אם קיבל עליו אחריות.

אחר כך עוברת הברייתא אל זוג הביטויים "בבתיכם" – "בכל גבלך"; וזה לשונה:

אין לי אלא בבתיכם, בבורות בשיחין ובמערות מנין, ת"ל "בכל גבולך".

(שם)

מדרש שני הביטויים האלה שונה עקרונית ממדרש שני הביטויים הקודמים. שהרי שם מקיימת הברייתא – לפחות באופן חלקי – גם את ההיתר המשתמע מלשון "לא יראה לך". ואילו כאן נראה מסתימת לשונה שהיא מקיימת רק את האיסור המשתמע מלשון "בכל גבלך"; שהרי אין בדבריה כל רמז לכך שמותר לקיים חמץ מחוץ לבתים. ודבר זה תמוה מאוד; שהרי לפי זה לא היה הכתוב צריך להזכיר את דין הבתים כל עיקר, אלא ראוי היה שיזכיר רק את ההלכה הנוהגת בגבולים, ומאלינו היינו מבינים שהיא נוהגת גם בבתים – שהרי גם הבתים הם בכלל "כל גבלך".⁴

הפסוקים שנדרשו בברייתא שבתלמוד נדרשו גם במכילתא לפרשת בא:

"בבתיכם" למה נא', לפי שני "בכל גבולך" שומע אני כמשמעו, ת"ל "בבתיכם", מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך. יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אף על פי שיכול לבערו אבל אינו ברשותו, יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו.

(מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה י,

מהד' הורוויץ-רבין עמ' 34)

4. שאלה דומה שואל הר"ן על היחס שבין בל יראה ובין בל ימצא, לעניין איסור הטמנה. אך נראה שתשובתו איננה מתאימה לעניין הנידון כאן. והעובדה שהר"ן איננו שואל את השאלה הזאת כאן תלויה כנראה בכך, שהוא מייחס לברייתא הזאת את שיטת המכילתא, המקיימת גם את ההיתר הנלמד מלשון "בבתיכם". וראה עוד על כך בהמשך.

גם המכילתא דנה בזוג הביטויים "בבתיכם" – "בכל גבלך". אך בניגוד לדרכה של הברייתא שבתלמוד, הרי היא מקיימת גם את ההיתר המשתמע מלשון "בבתיכם" וגם את האיסור המשתמע מלשון "בכל גבלך". וכך היא דורשת את שני הלשונות האלה: אילו נאמר בתורה רק "בכל גבלך", היינו מפרשים את הלשון הזה במשמעות הרחבה ביותר, והוא היה כולל את כל הבתים והשדות שבכל גבול ישראל,⁵ ארצו וריבונותו – בין שהם בבעלות ישראל, ובין שהם בבעלות נכרי; ואילו נאמר בתורה רק לשון "בבתיכם", היינו מפרשים את הלשון הזה במשמעות המצומצמת ביותר, והוא היה כולל רק את הבתים שבבעלות ישראל. והואיל וישני הלשונות האלה נאמרו כאחד, אנחנו לומדים הלכה מכל אחד מהם. אנחנו לומדים מלשון "בכל גבלך" שאסור לקיים חמץ בכל המקומות – גם בבתיים וגם בגבולים. ואנחנו לומדים מלשון "בבתיכם" שהאיסור נוהג רק במקומות שהם "שלכם" ובעלותכם.

נוסף על כך, אומרת המכילתא שמותר לקיים חמץ של נכרי וחמץ שנפלה עליו מפולת; אך אין בדבריה כל רמז מניין למדה את הדין הזה.

נמצא שגם המכילתא וגם הברייתא שבתלמוד אינן מובנות כל צורכן. כי הברייתא מקיימת רק את האיסור המשתמע מלשון "בכל גבלך", ולא את ההיתר המשתמע מלשון "בבתיכם"; ולשיטה זו קשה להבין מה ראה הכתוב להזכיר את דין הבתים כל עיקר. ואילו המכילתא מתירה חמץ של נכרי ברשות ישראל, אך אינה מציינת שום מקור לדין הזה.

ג. הברייתא והמכילתא נתכוונו לדבר אחד

שאלות אלה נתיישבו על ידי חלק מהראשונים על פי ההנחה שהברייתא והמכילתא נתכוונו שתיהן לדבר אחד, וכל אחת מהן סומכת על המדרש של חברתה. כי הברייתא סומכת על מדרש המכילתא "מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך", ועל פי זה כבר מובן על שום מה הזכיר הכתוב את לשון "בבתיכם".⁶ ואילו המכילתא סומכת על מדרש הברייתא "שלך אי אתה רואה

5. והשווה את לשון הרמב"ן בפירושו כאן, שמות י"ב, יט: "שהיה במשמע 'ולא יראה לך בכל גבולך' שלא נניח חמצנו בכל גבולינו אפילו בבית של נכרי". ולשון "בכל גבולינו" בדבריו בא לרבות את כל המקומות שהם בתחום שלטון ישראל, אפילו הם בבעלות נכרי.

6. פירוש זה של הברייתא עולה מאליו מדברי הגאונים, הרמב"ן והר"ן, שפסקו להלכה כשיטת המכילתא; שאילו היו סבורים שהברייתא חולקת על המכילתא, לא היו פוסקים כשיטת המכילתא הנסתרת על ידי שיטת הברייתא שבתלמוד. ולא עוד אלא הר"ן אף תמה על הרמב"ם על שפסק בניגוד לשיטת המכילתא; ומכאן שלא עלה על דעתו כלל שהברייתא שבתלמוד חולקת על השיטה הזאת. והשווה גם הערה 12.

אבל אתה רואה של אחרים", ומכאן היא למדה שמותר לישראל לקיים ברשותו חמץ של נכרים וגם חמץ שנפלה עליו מפולת, שהוא "אבוד ממנו ומכל אדם" ו"לא קרינן ביה שלך".⁷

וזו אפוא ההלכה, כפי שהיא עולה לפי הפירוש הזה מתוך הברייתא והמכילתא כאחת: איסור בל יראה תלוי גם באדם שהחמץ בבעלותו וגם ברשות שהחמץ מונח בה. מותר לקיים חמץ של נכרי ברשות ישראל, ומותר מדין תורה לקיים חמץ של ישראל ברשות נכרי; ואיסור בל יראה נוהג אפוא רק בחמץ של ישראל המונח ברשות ישראל.

אולם נראה שפירוש זה איננו מתיישב יפה, לא עם לשון המכילתא ולא עם לשון הברייתא שבתלמוד. ונפתח במכילתא. אילו סמכה המכילתא על מדרש הברייתא "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים", הייתה צריכה להזכיר מדרש זה בפירוש. אך מדרש זה איננו נזכר במכילתא דרבי ישמעאל – לא כאן ולא במקום אחר. זאת ועוד: אילו הייתה המכילתא סבורה שחמץ של נכרי מותר משום שאינו "שלך", הייתה צריכה לנסח כך את שני ההיתרים המפורשים בה: יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי, אף על פי שהוא שלו אבל אינו ברשותו, ויצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת, אף על פי שהוא ברשותו אבל אינו שלו. אולם המכילתא איננה אומרת כן, אלא היא נוקטת לשון "שיכול לבערו" ו"אינו יכול לבערו" – במקום "שלו" ו"אינו שלו". ומכאן שהמכילתא מתירה את חמצו של נכרי ברשות ישראל – לא מפני שאינו שלו – אלא מפני שאי אפשר לבערו; ודבר זה איננו יכול להיות נלמד ממדרש "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים".

ד. הברייתא והמכילתא חולקות זו על זו

נראה אפוא שנקודת המוצא של המכילתא איננה רק שני הפסוקים המקבילים "שאר לא ימצא בבתיכם" – "ולא יראה לך שאר בכל גבלך", אלא גם הפסוק הקודם להם, הדן באותו עניין: "תשביתו שאר מבתיכם". והרי היא דורשת את שני הלשונות הכתובים בפסוק הזה: "תשביתו" – למעט חמץ של נכרי, שאיננו ניתן להשבתה;⁸ "מבתיכם" – למעט חמץ ברשות נכרי, שאיננו "בבתיכם". ועל

7. הרמב"ן בפירושו לשמות י"ב, יט פירש כך את דברי המכילתא.

8. כנראה איסור גזל מונע את ישראל מלהשבית את חמצו של נכרי; שהרי בעליו אינם מוזהרים עליו, ואינם מצווים על השבתתו. וראה גם שו"ת אבני גזר אורח חיים סי' שכג: נידונה שם השאלה איך מותר לישראל לעבור על איסור גזל הגוי, ולבער את חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות.

פי זה יש לפרש את שני ההיתרים האמורים במכילתא: יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות נכרי, שאף על פי שהוא יכול לקיים בו "תשביתו" הרי איננו "בבתיכם"; יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל, שאף על פי שהוא "בבתיכם" הרי אי אפשר לקיים בו "תשביתו".⁹

נמצא שהמכילתא חולקת על הברייתא שבתלמוד בעניין המקור להיתר חמצו של נכרי. אולם זו איננה רק מחלוקת של מדרש כתובים, אלא זו גם מחלוקת הנוגעת להלכה המעשית. כי הברייתא שבתלמוד מתירה בלא ספק – לא רק חמץ של נכרי – אלא גם חמץ של הפקר, שהרי אף הוא איננו "שלך"; אך מאידך היא אוסרת חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, שאף הוא נחשב "שלך".¹⁰ היפוכו של דבר המכילתא: היא אוסרת בלא ספק חמץ של הפקר, שאף על פי שאיננו "שלך" הרי אפשר לבער אותו;¹¹ אך מאידך היא מתירה חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, שאף על פי שהוא נחשב "שלך" הרי אי אפשר לבער אותו.

ודברים דומים יש לומר ביחס לברייתא שבתלמוד. אילו סמכה הברייתא על מדרש המכילתא "מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך", הייתה צריכה להזכיר אותו בפירוש. אולם מדרש זה איננו נזכר כאן ולא בשום מקום אחר בתלמוד. ומכאן שהחכמים המובאים בתלמוד לא הכירו את המדרש הזה כלל, והם סבורים אפוא שאסור לקיים חמץ גם במקום שאיננו ברשות ישראל ובבעלותו. ולא עוד, אלא נראה מסתימת לשונם שאסור לקיים חמץ של ישראל גם במקום שאיננו בגבול ישראל ובתחום ריבונותו; ולא בא לשון "בכל גבלך" אלא ללמדנו שאסור לקיים חמץ של ישראל גם בגבולין – כגון בורות, שיחין ומערות – ולא רק בבתיים. והשאלה, על שום מה הזכיר הכתוב את הבתיים כל עיקר, טעונה אפוא יישוב בדרך אחרת.

ונמצינו למדים מכל זה, שהמכילתא והברייתא שבתלמוד לא נתכוונו לדבר אחד, אלא יש ביניהן מחלוקת קיצונית – גם במדרש הכתובים וגם בהלכה המעשית.

9. כן יצא חמץ שנפלה עליו מפולת, שהרי המפולת מונעת את ביעורו. וראוי לציין עוד: המכילתא נוקטת כאן לשון ביעור אף על פי שמקור ההלכה שלה הוא בלשון "תשביתו" שאר מבתיכם". שכן לשון השבתה מצוי רק במקרא ולא במשנה, ובמקומו נוקטת המשנה את לשון ביעור. משום כך הברכה על קיום מצוות "תשביתו" שאר מבתיכם" איננה "על השבתת חמץ", אלא "על ביעור חמץ".

10. האחריות יוצרת כעין בעלות; שהרי דבר הגורם לממון כממון דמי – לפחות לעניין איסורי חמץ – אף על פי ש"כי איתיה הדר בעיניה". והשווה פסחים שם.

11. לפי זה נראה שהמכילתא איננה מודה בהלכה של ביטול. תדע שכן, שהרי הביטול נלמד בספרי ממדרש "לך": "לא יראה לך שאר" – רואה אתה לאחרים... לא יראה לך שאר, בטל בלבך" (ספרי דברים פיסקא קלא, מהד' פינקלשטיין עמ' 188).

הברייטא דורשת רק את מדרש "שלך אי אתה רואה", ולשיטתה האיסור תלוי רק בבעלות ולא ברשות. ולפיכך מותר לקיים חמץ של נכרי ושל הפקר ברשות ישראל, ואסור לקיים חמץ של ישראל ברשות נכרי. כנגד זה המכילתא דורשת רק את מדרש "בתיכם", ולשיטתה האיסור תלוי רק ברשות ולא בבעלות. ולפיכך מותר לקיים חמץ של ישראל ברשות נכרי ואסור לקיים חמץ של הפקר ברשות ישראל. אך נוסף על כך היא דורשת גם את מדרש "תשביתו", ולפיכך מותר לקיים חמץ של נכרי ברשות ישראל, שהרי איננו ניתן להשבתה.

ה. רק שיטת המכילתא מתאימה לפשוטו של המקרא

אם נבוא עתה להעריך את שתי השיטות האלה מבחינת התאמתן לפשוטו של המקרא, נמצא שרק ההלכה של המכילתא עולה יפה עם לשון הכתוב. שהרי מקרא מלא הוא אומר: "שאר לא ימצא בבתיכם" – ומכאן שמותר לקיים חמץ של ישראל, אם איננו מונח בביתו וברשותו. כמו כן, נראה מלשון המקרא שאסור לקיים חמץ של הפקר ברשות ישראל. שהרי ההלכה המתירה את החמץ הזה יכולה להיות נסמכת רק על מדרש "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים". אולם מדרש זה אין לו כל אחיזה בפשוטו של המקרא, שהרי פירוש "ולא יראה לך חמץ" איננו אלא: אל יראה חמץ לעיניך – וכל חמץ הוא במשמע האיסור הזה, אפילו איננו קנוי "לך".

וכשם שהמכילתא מתאימה במלואה לפשוטו של המקרא, כן הברייטא שבתלמוד מנוגדת באופן קיצוני לפשוטו של המקרא. שהרי היא מתירה לקיים חמץ שאינו "שלך" – על יסוד מדרש המנוגד לפשט; והיא אוסרת לקיים חמץ "שלך" ברשות נכרי – בניגוד למשתמע מלשון "בבתיכם".

אולם שיטת המכילתא לא נתקבלה להלכה על ידי אף אחד מגדולי הפוסקים.¹² כנגד זה שיטת הברייטא שבתלמוד נתקבלה במלואה על ידי הרמב"ם¹³ ופוסקים אחרים. משום כך עלינו לחפש דרך ליישב עם פשוטו של המקרא את שתי השיטות החלוקות של התנאים – את שיטת המכילתא מזה, ואת שיטת הברייטא שבתלמוד מזה.

12. הרמב"ן והר"ן (לפסחים ו ע"א) וכן כנראה הגאונים (ראה רא"ש שם, סוף סי' ד) קיבלו את שיטת המכילתא, כפי שנתבארה על ידם. ולדעתם זו היא גם שיטת הברייטא שבתלמוד. אולם אם הדברים שנתבארו כאן נכונים, הרי אין זו אלא שיטת כלאיים, המצרפת את ההיתרים של שתי שיטות חלוקות. כי הם מתירים חמץ של ישראל ברשות נכרי על פי המכילתא – בניגוד לברייטא שבתלמוד; והם מתירים חמץ של הפקר על פי הברייטא שבתלמוד – בניגוד למכילתא.

13. הלכות חמץ ומצה פ"ד ה"ב.

ו. שתי משמעויות ללשון "בית"

כבר אמרנו לעיל שהמכילתא מפרשת את לשון "בבתיכם" במשמעות "ברשותכם". ונראה עתה שפירוש זה מקובל גם על דעת הברייתא שבתלמוד, ורק זה ההבדל שביניהן: המכילתא תופסת את הרשות כישות מקומית, ופירוש "שאר לא ימצא בבתיכם" – אל יהא שאור מונח ברשותכם; ואילו הברייתא שבתלמוד תופסת את הרשות כישות משפטית, ופירוש "שאר לא ימצא בבתיכם" – אל יהא שאור ברשותכם ובעלותכם. שני הפירושים האלה של "בית" בלשון מקרא מקבילים אפוא בדיוק לשני הפירושים של "רשות" בלשון משנה. וכפל המשמעות של לשון בית ורשות נובע מן הקשר המשפטי שבין המקום ובין הבעלות. שהרי חפץ המונח ברשותו של אדם נקנה לו מדין חצר; וחזקה, כל מה שמצוי ברשותו של אדם הרי הוא שלו. נמצא שהרשות יוצרת בעלות ומוכיחה בעלות, ולפיכך הרי זה מובן שהרשות הפכה שם נרדף לבעלות.

פירוש זה של שיטת הברייתא שבתלמוד יכול להתקבל על הדעת. שהרי כבר הורגלו חכמים לפרש את לשון בית במשמעות רשות ובעלות. כך אנחנו מוצאים שחכמים פטרו את הגונב מן ההקדש, על יסוד מדרש "וגנב מבית האיש – ולא מבית הקדש".¹⁴ ואין ספק שלשון "בית" איננו מתפרש כאן במשמעו המילולי; שהרי הגונב חפץ של הדיוט חייב כפל, אפילו גנבו מבית הקדש, והגונב חפץ של הקדש פטור מכפל, אפילו גנבו מבית הדיוט. ומכאן שהגנבה מבית האיש או מבית הקדש הנזכרת כאן אינה אלא גנבה מרשותו ומבעלותו.

וכעין זה אנחנו מוצאים שחכמים דרשו את לשון "ואיש כי יקדיש את ביתו קדש לה" – מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו".¹⁵ וגם כאן אין ספק שהבית והרשות אינם מתפרשים במשמעו המילולי; שהרי יכול אדם להקדיש חפץ שלו, אפילו הוא מופקד ברשותו של אחר,¹⁶ ואין הוא יכול להקדיש חפץ של אחר, אפילו הוא מונח בביתו שלו. ומכאן שהבית והרשות הנזכרים כאן אינם אלא כינוי לבעלות, ולא באו חכמים אלא לומר, שהקדש חל רק על דבר שהוא ברשותו ובעלותו של המקדיש.

והואיל וזו היא משמעות הבית בהלכות גנבה ובהלכות הקדש, הרי זה מסתבר שהברייתא שבתלמוד פירשה כך גם את משמעות הבית הנזכר בהלכות חמץ, ואף הוא נתפס לה ככינוי לבעלות משפטית.

14. בבא קמא עו ע"א. מדרש זה הובא על ידי רבנו יונה כראיה לסתור את דברי המכילתא; וראה רא"ש פסחים פרק א, סוף סי' ד; שו"ת שאגת אריה סי' פג.

15. בבא קמא סט ע"ב. בדף הקודם (סח ע"ב) כתוב "שלו" במקום "ברשותו".

16. בתנאי שהחפץ לא נגזל, ובתנאי שהנפקד לא כפר בו.

ועל פי זה יש לפרש את מדרש הכתובים של הברייתא: אילו נאמר בתורה רק "שאר לא ימצא בבתיכם", היינו אומרים שהאיסור נוהג רק בחמץ המונח בבתיים. אך הואיל ונאמר אחר כך "ולא יראה לך שאר בכל גבלך", הרי מוכח שהאיסור נוהג גם בחמץ המונח בגבולין. ועל פי זה עלינו לפרש גם את לשון "בבתיכם". אין הוא יכול לציין את המקום שהחמץ מונח בו, אלא הוא רק כינוי לבעלות; והכתוב בא רק להזכיר שלא ימצא חמץ ברשותנו ובעלותנו.

אולם אף על פי שזהו עתה פירוש לשון "בבתיכם", אין הברייתא אומרת את הדבר הזה בפירוש. שהרי כבר למדה ממדרש לשון "ולא יראה לך שאר" שהאיסור נוהג רק בחמץ שהוא שלך. והוא הדבר הכתוב גם בלשון "שאר לא ימצא בבתיכם" שפירושו: אל ימצא שאור בבעלותכם.¹⁷ נמצא שפירוש לשון "בבתיכם" במשמעות "בעלותכם" איננו מלמדנו הלכה חדשה, אלא הוא בא רק ליישב את פשוטו של המקרא ואת פירושו. ואין דרכה של הברייתא לעסוק בפירושים שאין למדים מהם הלכה.

אולם דבר זה אמור רק לשיטת הברייתא שבתלמוד, ולא לשיטת המכילתא. כי המכילתא סבורה כנראה שיש הבדל עקרוני בין דיני גנבה ודיני הקדש ובין דיני חמץ. שכן חיוב כפל והזכות להקדיש חפץ הם עניין של דיני ממונות, ודיני ממונות נחתכים רק על פי הבעלות. ואילו דיני חמץ הם עניין של איסור והיתר. וכאן הסברה נותנת שהתורה אסרה רק שיימצא חמץ במקומותינו, אך התירה שנחזיק חמץ בבעלותנו. תדע שכן, שהרי יש מן הראשונים הסבורים שלא בא איסור בל יראה ובל ימצא אלא כדי למנוע את האדם מאכילת חמץ. ומטרה זו תושג רק על ידי הרחקת החמץ ממקומותינו, ולא על ידי הפקעתו מבעלותנו. משום כך סברה המכילתא, שהבית הנזכר בהלכות חמץ איננו יכול להיות כינוי לבעלות על החמץ, אלא הוא בא רק להגדיר את המקום שהחמץ מונח בו. ולפי זה לשון "שאר לא ימצא בבתיכם" אכן מלמדנו הלכה חדשה, ולפיכך המכילתא הזכירה אותה בפירוש; שהרי למדנו מכאן שמותר להניח חמץ בכל גבול ישראל – בתנאי שהחמץ מונח במקום שאיננו בבעלות ישראל.

ועל פי הדברים האלה יכולים אנחנו לומר שגם הברייתא שבתלמוד וגם המכילתא הולכות כאן לשיטתן. כי הברייתא למדה מלשון "לא יראה לך" –

17. אולם אף על פי שתיבת "בבתיכם" לא באה ללמדנו הלכה חדשה, אין התיבה מיותרת. שהרי התורה כתבה את תיבת "לך" בכל שלושת המקומות שכתוב בהם איסור בל יראה (שמות י"ג, ז; דברים ט"ז, ד); וכעין זה היא כתבה "בבתיכם" במקום שכתוב בו איסור בל ימצא. ונמצא שהיא מציינת בכל מקום, שאיסור בל יראה ובל ימצא נוהג רק בחמץ של ישראל שהוא "לך" או "בבתיכם".

הכתוב שלוש פעמים במקרא – שאיסור בל יראה ובל ימצא נוהג רק בחמץ שהוא "שלך" ובעלותך. ובמקביל לכך פירשה כנראה את לשון "לא ימצא בבתיכם": אל ימצא בבעלותכם. ואילו המכילתא סברה שאיסור בל יראה ובל ימצא איננו יכול להיות תלוי בבעלות על החמץ. משום כך פירשה את לשון "לא יראה לך" כפשוטו: אל יראה לעיניך. ובמקביל לכך פירשה גם את לשון "לא ימצא בבתיכם" על פי משמע הלשון: אל יהא מונח בבתי שלכם. נמצא ששתיהן מפרשות את לשון "בבתיכם" במשמעות רשותכם, ונחלקו רק אם הרשות היא כינוי לבעלות על החמץ – או למקום שהחמץ מונח בו.

ז. פירוש רש"י ללשונות "גבולך" "בבתיכם"

ונראה שכל הדברים האלה שאמרנו כאן בדרך הסברה, כבר כתובים ומפורשים בפירוש רש"י על המקרא "שאר לא ימצא בבתיכם". ואלה דבריו:

"לא ימצא בבתיכם", מנין לגבולין, ת"ל "בכל גבולך", מה ת"ל "בבתיכם", מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך, יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל ולא קיבל עליו אחריות.

דברים אלה תמוהים ביותר. שהרי המשפט "מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך" לקוח מן המכילתא, אך המכילתא למדה מכאן להתיר את חמצו של ישראל ברשות נכרי, ואילו רש"י לומד מכאן להתיר את חמצו של נכרי אצל ישראל. וכבר הקשה הרמב"ן שההיתר הזה איננו נלמד בתלמוד מן הפסוק הזה, אלא מן הפסוק המקביל "ולא יראה לך שאר בכל גבולך" – שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים"; ואילו הפסוק הנידון כאן – "שאר לא ימצא בבתיכם" – איננו מלמד את היתר חמץ של נכרי (שלא קיבל עליו אחריות), אלא את איסור חמץ של נכרי (שקיבל עליו אחריות).

ונראה שכך יש לפרש את דברי רש"י. תחילה הוא אומר: "'לא ימצא בבתיכם' – מנין לגבולין ת"ל 'בכל גבולך'". ואלו הם תמצית דברי הברייתא שבתלמוד: "אין לי אלא בבתיכם, בבורות בשיחין ובמערות מנין, ת"ל 'בכל גבולך'". אולם הברייתא מסיימת בכך את מדרשה, והיא מקיימת אפוא רק את האיסור הנלמד מלשון "בכל גבולך", ולא את ההיתר שהיה ראוי להיות נלמד מלשון "בבתיכם". ועל כך הקשה רש"י: אם סופנו לרבות גבולים, מה ראה הכתוב להזכיר בתים? משום כך הוא ממשיך עתה בדברי המכילתא: "מה ת"ל 'בבתיכם', מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך". אך הוא מוציא את הדברים האלה מן המשמעות שהמכילתא נתכוונה לה. כי המכילתא תפסה את הבית ואת הרשות כמקום שהחמץ מונח בו, והיא הסיקה מכאן, ש"יצא חמצו של ישראל שהוא ברשות

נכרי". ואילו רש"י לא היה יכול לקבל את המסקנה הזאת, הנסתרת על ידי סתימת לשון הברייתא שבתלמוד. משום כך תפס רש"י את הבית ואת הרשות ככינוי לבעלות¹⁸ והסיק מכאן את המסקנה, ש"יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל", וזה הוא דין המקובל גם בברייתא שבתלמוד. ובעצם המסקנה הזאת כבר קיים – לא רק את האיסור הנלמד מלשון "בכל גבלך" – אלא גם את ההיתר הנלמד מלשון "בבתיכם". ואף על פי שהברייתא למדה את ההיתר הזה ממדרש "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים", לא רצה רש"י לסמוך על המדרש הזה, שאין לו כל אחיזה בפשוטו של המקרא; ולפיכך לא הביא אותו רש"י כאן, ולא בשום מקום אחר בפירושו למקרא, אלא הביא במקומו את מדרש "בבתיכם – מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך";¹⁹ שכן רק המדרש הזה מעגן את ההלכה הזאת גם בפשוטו של המקרא.

אולם רש"י לא העתיק מן המכילתא רק את מדרש "בבתיכם – מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך", אלא גם את ההלכה שהוא למד מן המדרש הזה: "יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל". וגם כאן שינה רש"י את המגמה שהמכילתא נתכוונה לה. כי המכילתא למדה את ההלכה הזאת ממדרש לשון "תשביתו". ואילו רש"י לא היה יכול לסמוך על המדרש הזה; שהרי משתמע ממנו, שחמץ של הפקר שאצל ישראל הוא אסור – בניגוד להלכה של הברייתא שבתלמוד. משום כך למד רש"י את הדין הזה מדרש "בבתיכם – מה ביתך ברשותך אף גבולך שברשותך".

וראוי לעמוד כאן גם על דקדוק לשון רש"י: אותה הלכה שרש"י העתיק מן המכילתא, שונה בלשונה בשני המקורות האלה. כי המכילתא כותבת: "יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל"; ואילו רש"י נקט "אצל" במקום "ברשות": "יצא חמצו של נכרי שהוא אצל ישראל". הבדל זה תלוי בכך, שהמכילתא תפסה את הבית ואת הרשות ככינוי למקום שהחמץ מונח בו, ולפיכך יכלה לדבר על חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל; הווה אומר: החמץ שהוא בבעלות הנכרי ומונח עתה ברשות ישראל. כנגד זה רש"י תפס את הבית ואת הרשות ככינוי לבעלות, ושוב לא היה יכול לדבר על חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל – שהרי זהו מושג הסותר את עצמו; שכן חמצו של נכרי הוא תמיד ברשות הנכרי ובעלותו. משום כך החליף את לשון "ברשות" ונקט במקומו לשון "אצל". ורק

18. ר"א מזרחי כבר גילה שהבית הנזכר כאן בדברי רש"י הוא כינוי לבעלות.

19. נושא המשפט הזה בדברי רש"י שונה מהנושא במכילתא. כי המכילתא משווה את "גבלך" ל"בתיכם"; וכדרך שבתיכם הם ברשותכם, כן גבולך צריך להיות ברשותך. ואילו רש"י משווה את החמץ שבגבולך לחמץ שבבתיכם; וכדרך שהחמץ שבבתיכם הוא בבעלותכם, כן החמץ שבגבולך צריך להיות בבעלותך.

כך יכול היה ללמוד ממדרש לשון "בבתיכם", שהחמץ אסור רק אם הוא בביתו וברשותו ובעלותו של ישראל – יצא חמץ של נכרי שהוא בביתו וברשותו ובעלותו של הנכרי, אפילו הוא מונח עתה "אצל" ישראל.

ח. שתי הדרכים של השבתת חמץ או ביטול

נחזור עתה אל מצוות תשביתו וליחסה אל ביטול החמץ בלב. כבר הוכחנו שלשון השבתה מורה שהחפץ המושבת כלה וחדל להתקיים. ולפיכך אילו אמרה תורה במוחלט "ביום הראשון תשביתו שאר", היה אפשר לקיים את המצווה הזאת רק על ידי ביעור; שהרי רק חמץ שנתבער כלה במוחלט וחדל להתקיים. אולם התורה אמרה "ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם", ומכאן, שהתורה ביקשה רק שהחמץ יכלה מן הבית ויחדל להתקיים בו עם כניסת היום הראשון. ודבר זה כבר יכול להיעשות בשתי דרכים: על ידי שמבערים את החמץ מהעולם – או על ידי שמוציאים אותו מתחומי הבית; שהרי בכל אחת משתי הדרכים האלה החמץ כלה מן הבית ושוב איננו מצוי בתחומו.²⁰

דברים אלה אמורים לשיטת המכילתא, והם יכולים להיאמר גם לשיטת הברייתא שבתלמוד. שיטה זו, שנתקבלה כנראה להלכה, תופסת את הבית ככינוי לבעלות. וגם לשיטה זו אפשר לקיים את מצוות תשביתו בשתי דרכים: על ידי שמבערים את החמץ מן העולם – או על ידי שמפקירים אותו ומוציאים אותו מן הבעלות. שהרי בכל אחת משתי הדרכים האלה החמץ כלה מן "הבית", ושוב איננו מצוי בבעלותו עם כניסת היום הראשון. ובכך כבר נתיישרה שיטת רוב הראשונים, שאפשר לקיים את מצוות תשביתו על ידי ביעור או על ידי "ביטול" בלב.

ועל פי זה נבאר עתה את משמעות המושג של ביטול חמץ בלב. כבר הוכחנו שלשון ביטול איננו אלא התרגום הארמי של לשון השבתה. ומכאן שכל האמור בהשבתה אמור גם בביטול; וכשם שמדברים על שתי דרכים של השבתת חמץ מן הבית, כן אפשר לדבר על שתי דרכים של ביטול חמץ מן הבית: ביטול מן העולם – וביטול מן "הבית" (=הבעלות). הביטול מן העולם נעשה בידיים, ואילו הביטול מן "הבית" נעשה במאמר פה או במחשבת הלב.

20. שתי ההוראות האלה של השבתה ממקום מסוים מצויות במקרא. מחד מצאנו "והשבתו אלילים מנף" (יחזקאל ל', יג), שפירושו: אעביר אותם מנוף על ידי שאעביר אותם מהעולם. ומאידך מצאנו "והשבת ממה אדם ובהמה" (ירמיה ל"ו, כט), שפירושו: הוא ימית מקצתם ויגלה מקצתם וכך יעביר את כולם מן הארץ.

אולם כל הדברים האלה אמורים רק בלשון מקרא מזה ובלשון התרגום הארמי מזה. שונה הדבר בלשון משנה. שכן לשון השבתה איננו מצוי במשנה כלל, ובמקומו משמש לשון ביעור או לשון ביטול. לשון ביעור לקוח מלשון המקרא, והוא משמש שם בשתי ההוראות של לשון השבתה: ביעור מן העולם וגם ביעור מן הבית.²¹ לשון ביטול לקוח מלשון התרגום, וכבר הוכחנו שכל עצמו איננו אלא תרגום ארמי של לשון השבתה, ולפיכך אף הוא משמש שם בשתי ההוראות של לשון השבתה: ביטול מן העולם וגם ביטול מן "הבית" ומן הבעלות. אולם אחרי שכבר נתקבלו שני הלשונות האלה בלשון משנה, הם נתפרדו שם בהוראותיהם. מעתה השבתת חמץ מן העולם קרויה ביעור חמץ – כגון במשנה האומרת "אין ביעור חמץ אלא שריפה";²² ואילו השבתת חמץ מן "הבית" ומן הבעלות קרויה ביטול חמץ – כך במשנה האומרת "מבטלו בלבו ודיו", ואין זה אלא קיצור לשון של "מבטלו בלבו מן הבית ומן הבעלות" ודיו בכך כדי לקיים מצוות "תשביתו", שתרגומו הארמי הוא "תבטלון".²³

21. לשון ביעור משמש במקרא בהוראת כילוי (על ידי אש או גם בדרך אחרת), כגון "ובערתי אחרי בית ירבעם כאשר יבער הגלל עד תמו" (מל"א י"ד, י). אך הוא משמש גם בהוראת סילוק והוצאה, כגון "בערתי הקדש מן הבית" (דברים כ"ו, יג); "ובערתי הרע מקרבך" (דברים י"ג, ו).

22. פסחים פ"ב מ"א.

23. נוסח הביטול נמסר בירושלמי בשם רב: "צריך לומר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל" (פסחים פ"ב, כח ע"ד). ופירוש "יבטל": יהיה מושבת (מן "הבית"), לקיים מה שנאמר "תשביתו שאר מבתיכם". נוסח אחר נמסר בשם הגאונים: "כל חמירא וכו' ליהוי בטל וחשוב כעפרא דארעא". ולדעתם, דבר שהוא נטול חשיבות הרי הוא כאילו איננו, ורואים אותו כאילו עבר ו"בטל" מן העולם. אולם דומה שאין לתפיסה זו סיוע ממקום אחר. והשווה גם הערה 3. מכל מקום, בשפה המאוחרת מצאנו לשון ביטול בהוראה זו, כגון: אדם "מבטל" את חברו, מפני שאיננו חשוב, או מפני שהוא מדבר דברים "בטלים". ומסתבר ששימוש זה של לשון ביטול נובע מפירוש הגאונים לביטול חמץ. אולם טפק אם יש לו מקור בלשון התנאים והאמוראים.

פרק תשיעי

ההגדה של פסח

א. ארבע בחינות של מצוות הסיפור ביציאת מצרים

ההגדה של פסח¹ כוללת קטעי מקרא, משנה ומדרש, שלא תמיד הקשר ביניהם מובן במבט ראשון. השערות שונות נאמרו על סדר עריכתה במשך הדורות, וקשה לפעמים להכריע ביניהן. משום כך נדון כאן רק במבנה ההגדה כמות שהיא כתובה לפנינו: כספר שנתלקט ממקורות שונים, ואף על פי כן מציג בפנינו יצירה ספרותית אחידה ומגובשת.

ההגדה קובעת את הדברים הנאמרים בליל הפסח כדי לקיים את המצווה לספר ביציאת מצרים. מצווה זו מוגדרת כך על ידי הרמב"ם:

מצוות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", כמו שנאמר "זכור את יום השבת לקדשו". ומניין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה", בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים, וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח.
(הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"א)

ברור מדברים אלה שמצוות הסיפור ביציאת מצרים כוללת שני עניינים. מצווה על כל אדם לזכור בפיו את יציאת מצרים – ואפילו אין לו בן. נוסף על כך, מצווה על כל אב להגיד את הסיפור הזה לבנו. שתי המצוות האלה כתובות בפרשה אחת. המצווה הראשונה נלמדת מלשון "זכור את היום הזה אשר יצאתם

1. נדון כאן רק בפרק "מגיד".

ממצרים" (שמות י"ג, ג), והמצווה השנייה נלמדת מן האמור שם בהמשך: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה" וגומר (שם, ח).

שני הפסוקים האלה שונים זה מזה לעניין קביעת זמן המצווה. בפסוק הראשון לא נאמר כלל אימתי נוהגת המצווה, ולפיכך אפשר היה לומר שמדובר כאן במצווה הנוהגת בכל יום.² אולם בפסוק השני נאמר בפירוש שמצוות ההגדה לבן נוהגת "ביום ההוא". והואיל ונאמר בפסוק הקודם "מצות יֵאכל את שבעת הימים", הרי הכוונה יכולה להיות רק ליום שנוהגת בו מצוות אכילת מצה. ואמרו חכמים שכוונת הפסוק היא לליל הפסח, שבו אכילת מצה היא חובה, ולא רק רשות. הוא שאמרו במכילתא לפסוק זה: "בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחןך". והואיל וזהו הזמן של מצוות "והגדת לבנך", הרי הדעת נותנת שזה גם הזמן של מצוות "זכור את היום הזה", הכתובה בתחילת אותו עניין.

בחינה אחרת של המצווה מבוארת במשנה בשם רבן גמליאל.³ לדבריו, אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח אלא אם כן פירש את טעמי המצוות הנוהגות באותו לילה: פסח – על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים; מצה – על שום שנגאלו אבותינו ממצרים; מרור – על שום שמיררו המצרים את חיי אבותינו במצרים. הלכה זו מפורשת בתורה ביחס למצוות הפסח: "ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פֶּסַח על בתי בני ישראל במצרים" וגומר (שמות י"ב, כז). אך לא נאמר כן ביחס למצוות מצה ומרור; שהרי מצוות אכילת מצה ומרור המפורשת בתורה איננה מצווה עצמאית, אלא חלק ממצוות אכילת הפסח: "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו" (שם, ח). וכשם שלא נצטוונו לפרש על שום מה אוכלים את הפסח צלי, כן לא נצטוונו לפרש על שום מה אוכלים אותו מצות על מרורים. אף על פי כן אומר כאן רבן גמליאל שיש לפרש גם את הטעם של מצוות אכילת מצה ומרור. אך מסתבר שכוונתו איננה למצוות אכילת מצה ומרור שהיא חלק ממצוות אכילת הפסח, אלא למצוות מצה ולמצוות מרור, הנוהגות – מדין תורה או מדברי סופרים – גם במי שאיננו אוכל את הפסח. והואיל ואלו הן מצוות עצמאיות, עלינו לפרש את טעמיהן כדרך שנצטוונו לפרש את טעם מצוות הפסח. אלא שדבר זה איננו מפורש בתורה שבכתב, ורבן גמליאל אומר רק בדרך הסברה; שהרי עצם הדין שמי שאיננו אוכל את הפסח חייב לאכול מצה, לא נתבאר בתורה שבכתב אלא נמסר רק בתורה שבעל פה. והדין שמי שאיננו אוכל את הפסח חייב לאכול מרור, איננו אלא מצוות חכמים.

2. זו גם דעת מהר"ל (גבורות ה' פרק ב), וכן נראה גם מהמכילתא לפסוק זה.

3. פסחים פ"י מ"ה. ועיין לעיל בפירוט בפרק השישי, סעיף כז.

על פי הדברים האלה נוכל ליישב שאלה שנשאלה על ידי מהר"ל מפראג.⁴ חכמים דרשו את לשון "לחם עני" במשמעות "לחם שעונים עליו דברים הרבה".⁵ אולם ברור מדברי רבן גמליאל שאין עונים דברים רק על המצה, אלא גם על הפסח. מדוע אפוא לא נזכר שם עוני גם ביחס לפסח?

ונראה שכך יש ליישב את השאלה הזאת. ברור מכל מה שנתבאר כאן, שיש בליל הפסח שתי מצוות "ענייה" או סיפור. מצווה על כל אדם לספר לעצמו ולבנו את סיפור יציאת מצרים. מצווה זו נוהגת "ביום ההוא", שנזכר קודם לכן באותה פרשה. והואיל ופרשה זו מזכירה רק את יום אכילת מצה, ואין בה זכר לקרבן הפסח, הרי מוכח שהזמן של סיפור יציאת מצרים תלוי רק בזמן אכילת המצה, ולא בזמן אכילת הפסח. דבר זה מוכח גם מלשון המכילתא הקובעת את זמן הסיפור ליום שבו "מצה ומרור"⁶ מונחים לפניך, ואילו הפסח איננו נזכר בדבריה כלל. אך נוסף על מצוות הסיפור יש גם מצווה לבאר את טעמי המצוות הנוהגות באותו לילה. דין זה מפורש בתורה ביחס למצוות הפסח, ורבן גמליאל העביר אותו גם למצוות מצה ומרור.

ועל פי זה כבר נתיישרה שאלתו של מהר"ל מפראג. כי הלחם הזה איננו נקרא "לחם עני" מפני שעונים עליו את טעם אכילתו; שהרי לפי זה היה שם עוני ראוי לחול גם על הפסח. אלא הוא נקרא "לחם עני" מפני שעונים עליו את סיפור יציאת מצרים. והואיל וזמן הסיפור ביציאת מצרים תלוי רק בזמן של אכילת המצה, ולא בזמן של אכילת הפסח, גם שם עוני יכול לחול רק על המצה, ולא על הפסח.

ויש בידינו גם לבאר את עצם העובדה שזמן הסיפור תלוי רק בזמן המצה, ולא בזמן הפסח. כי הפסח רומז רק למכת בכורות, אך לא נאמר בשום מקום בתורה שיש לספר בליל הפסח על מכת בכורות.⁷ כנגד זה המצה רומזת ליציאת מצרים שנתקיימה בחיפזון. ולפיכך כאשר אדם מספר שיצאנו ממצרים בחיפזון, ראוי שתהיה המצה מונחת על שולחנו – שהרי היא הממחישה את חיפזון היציאה למספר ולשומע.

4. גבורות ה' פרק נא, ד"ה "ואמרו ז"ל בפרק ערבי פסחים".

5. פסחים קטו ע"ב.

6. המרור נזכר כאן רק מתוך שגרת הלשון של "מצה ומרור". וראה גם תוספות מכות יג ע"א, ד"ה "גרושה וחלוצה אינו חייב אלא אחת".

7. לדברי הרמב"ם המצווה היא "לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים". אך מסתבר שגם הוא מודה שעיקר המצווה היא לספר שיצאנו ממצרים; אלא שסיפור היציאה כולל מאליו גם את הנסים והנפלאות שאפשרו את היציאה.

וכך עלו בידינו שלוש בחינות של סיפור יציאת מצרים. חייב כל אדם לזכור בפיו את סיפור היציאה ממצרים; ואם יש לו בן, הוא חייב להגיד את הסיפור הזה גם לבנו. ושתי הבחינות האלה נוהגות רק בזמן שנוהגת מצוות מצה. ומבחינה זו סיפור היציאה הוא העיקר והמצה טפלה לו, שהרי היא באה רק להמחיש את חיפזון היציאה. נוסף על כך, חייב כל אדם לספר שחיפזון היציאה הוא הטעם של אכילת מצה; ומבחינה זו המצה היא עיקר והסיפור על החיפזון טפל לו, שהרי הוא בא רק לבאר את טעם אכילת המצה.

ויש עוד בחינה רביעית של סיפור יציאת מצרים: מצווה לספר ביציאת מצרים בכל יום.⁸ נראה מלשון המשנה שדין זה נלמד מן האמור בפרשת ראה "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" (דברים ט"ז, ג).⁹ ונחלקו התנאים אימתי היא נוהגת. לדעת חכמים היא נוהגת רק ביום – כמשמע לשון "ימי"; ולדעת ר' אלעזר בן עזריה היא נוהגת גם בלילה, והוא לומד דבר זה מריבוי לשון "כל".

ב. שלושה פירושים לביטוי "מתחיל בגנות ומסיים בשבח"

נעבור עתה אל עצם הנוסח שחכמים קבעו לסיפור ביציאת מצרים בליל הפסח. נוסח זה נקבע במשנה בלשון זה:

מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל
הפרשה כולה

(פסחים קטז ע"א)

פרשת "ארמי אבד אבי" כתובה בתורה כטופס למקרא ביכורים. היא פותחת בתיאור סבלות אבותינו בארם ובמצרים, ומסיימת ביציאת מצרים ובמתנת הארץ והבאת פרותיה למקדש. אך מסתבר שבלייל הפסח אין אומרים את הפסוקים הדנים בארץ ופרותיה; שהרי פסוקים אלה הם עניין רק למביאי הביכורים, אך אין הם עניין לליל הפסח, שמצווה לספר בו רק על יציאת מצרים בלבד.¹⁰

8. ברכות פ"א מ"ה.

9. אך ראה לעיל, הערה 2.

10. לדעת חוקרים שונים היו אומרים בימי הבית גם את פסוק ט, המספר על ירושת הארץ ובניין בית המקדש, ורק אחרי החורבן השמיטו את הפסוק הזה. אך החוקרים לא הביאו שום ראיה להשערה זו, וגם אין היא מתקבלת על הדעת; שהרי הארץ היא שלנו, אף על פי שגלינו ממנה, ושכינה שורה במקום המקדש, אף על פי שהבית חרב. שאם לא תאמר כן, היינו יכולים לבטל גם את עצם הסיפור ביציאת מצרים, שהרי כבר חזרנו להיות עבדים.

נמצא שאלה הם הפסוקים הנאמרים ונדרשים בליל הפסח:

אַרְמִי אֲבָד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרֵימָה וַיִּגְרֶה שָׁם בְּמִתֵּי מֶעֶט
וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרֹב.
וַיִּרְעוּ אֶת־נֹו הַמִּצְרִים וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה.
וַנִּצְעַק אֶל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוּ...
וַיֹּצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה וּבְמֶרְא גָדֹל...
(דברים כ"ו, ה-ח)

על פי הדברים האלה יש לפרש את האמור במשנה "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". מילים אלה מתפרשות על פי פשוטן רק ככותרת למה שנאמר מיד לאחריהן: "ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה". שהרי פרשת "ארמי אבד אבי" אכן מתחילה בגנות ומסיימת בשבח. אולם חכמי התלמוד הוציאו את המילים האלה מידי פשוטן. ומסתבר שהם היו סבורים כי אין זה מתקבל על הדעת שהמשנה תיתן כותרת לדברי עצמה, שאיננה מוסיפה כלום. משום כך פירשו שמילים אלה באות ללמד הלכה חדשה, וכוונת המשנה לומר שחייב אדם להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ורק אחר כך יאמר וידרוש את פרשת "ארמי אבד אבי". ושיטה זו של הוצאת כותרת מידי פשוטה מצויה גם במקומות אחרים, לא רק בדברי חכמים אלא גם במקרא עצמו.¹¹

נחלקו האמוראים כיצד יש לקיים את הדין הזה של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". וכך אמרו בתלמוד: "מאי בגנות, רב אמר מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. שמואל אמר עבדים היינו".¹² נדון תחילה בדברי שמואל, היכולים להתבאר בקלות.

פרשת "עבדים היינו" כתובה בתורה כתשובה לבן השואל: "מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם" (דברים ו', כ). תשובת האב כוללת חמישה פסוקים (כא-כה). אך מסתבר שאין אומרים בליל הפסח את ארבעת הפסוקים האחרונים; שכן פסוק כב נקרא בהמשך אחד עם פסוק כג, שרובו ככולו דן במתנת הארץ, ופסוקים כד-כה דנים רק בשמירת המצוות ותכליתן – וכל אלה אינן עניין לסיפור ביציאת מצרים.

לפי זה עלינו לומר, שלשון "עד שיגמור כל הפרשה כולה" הוא אשגרה מלשון המשנה במסכת ביכורים: "וקורא מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה" (ביכורים פ"ג מ"ו). ועל כורחנו אנחנו אומרים כן, שהרי לכל הדעות אי אפשר לומר בליל הפסח את פסוק י: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'".

11. ראה על כך בנספח.

12. פסחים קטז ע"א.

נמצא שזה הפסוק הנאמר לדעת שמואל לפני מדרש "ארמי אבד אבי":

עֲבָדִים הָיִינוּ לַפֶּרֶעָה בְּמִצְרַיִם
וַיֹּצִיאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה

פסוק זה מתאים יפה לקיים בו את דין "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". אולם יש מקום לשאול מה טעם באמירתו; שהרי כל האמור בו חוזר ונשנה אחר כך בתוספת פירוט בפרשת "ארמי אבד אבי". אך מסתבר שהיא הנותנת. שהרי כבר אמרנו שלשון "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" נאמר מלכתחילה בתורת כותרת לדין "ודורש מארמי אובד אבי", ולפיכך יש לקיים את המשמעות הזאת גם כאשר מפרשים לשון זה כמדרשו. ועדיין הפסוק שמקיימים בו את דין "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" משמש רק כעין כותרת לפרשת "ארמי אבד אבי". ומבחינה זו הרי פסוק "עבדים היינו" מתאים ביותר לתכלית אמירתו. שהרי הוא מוסר בתמציתיות את כל מה שנאמר אחר כך באריכות בפרשת "ארמי אבד אבי". לשון "עבדים היינו לפרעה במצרים" נשנה אחר כך בשינוי לשון: "ויתנו עלינו עבדה קשה"; אלא ששם מוסיף הכתוב לעבדות גם את הגרות והעינוי ועוד פרטים נוספים הקשורים לעניין זה. ואילו לשון "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה" נשנה אחר כך באותו לשון עצמו – בתוספת סימנים אחרים לחוזק היד.

ועל פי הדברים האלה נוכל להבין גם את שיטת רב. כבר אמרנו שאין זה מתקבל על הדעת לפי תפיסת התלמוד, שהמשנה תיתן לדברי עצמה כותרת שאיננה מחדשת דבר. ומסיבה זו עצמה גם אין זה מתקבל על הדעת – לשיטת רב – שאנחנו ניתן כותרת לדברי עצמנו. ומכאן שהמילים שאנחנו מקדימים לפרשת "ארמי אבד אבי" צריכות ללמד דבר חדש שעדיין לא נתבאר באותה פרשה.

משום כך סבור רב שאלה הם הדברים שיש להקדים למדרש "ארמי אבד אבי":

מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קירבנו המקום
לעבודתו,
שנאמר

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל הָעָם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
בְּעֵבֶר הִנָּהּ יֹשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תִּרְחַ אֲבִי אֲבִרָהֶם וְאֲבִי נָחוֹר
וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים.
וְאֶקַּח אֶת אֲבִיכֶם אֶת אֲבִרָהֶם מֵעֵבֶר הִנָּהּ וְאֹלֶךְ אֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ
כְּנָעַן
וְאֶרְבֶּה אֶת זֶרְעוֹ וְאֶתֵּן לוֹ אֶת יִצְחָק.

וְאַתֶּן לִיצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו וְאַתֶּן לְעֵשָׂו אֶת הַר שְׁעִיר לְרֵשֶׁת
אוֹתוֹ

וַיַּעֲקֹב וּבָנָיו יָרְדוּ מִצְרָיִם.

(יהושע כ"ד, ב-ד)

מסתבר שדברים אלה באים להשלים את מה שחסר בפרשת "ארמי אבד אבי". פרשה זו מתארת את סבלות אבותינו במצרים ואת יציאתם משם לחירות. אך היא פותחת במילים "ארמי אבד אבי", שאינן עניין לגלות מצרים. פשוטו של הביטוי הזה כבר נתבאר על ידי רשב"ם: אבינו אברהם היה ארמי אובד. ומסתבר שכוונת הכתוב לומר שענות ישראל לא התחילה בירידת בני ישראל למצרים, אלא שורשה עוד בימי האבות. אולם סתם הכתוב, ולא פירש ממה סבל אברהם בארם, וכיצד הוא נושע בידי ה'. נוסף על כך, גם לא נאמר בשום מקום שאברהם היה "אובד" בארם והיה זקוק לעזרת ה'. והוא הדבר שנתבאר במאמר ובפסוקים שהובאו כאן לשיטת רב. הם באו לומר שאברהם היה "אובד" מבחינה רוחנית. שהרי תרח אביו ישב בארם, בעבר הנהר, ועבד שם אלהים אחרים. אך ה' ביקש לקרב את אברהם לעבודתו, ולפיכך לקח אותו מעבר הנהר, הולך אותו בכל ארץ כנען ונתן לו בן ונכד. ורק אחר כך ירדו בני ישראל למצרים וסבלו שם גרות, עבדות ועינוי. וה' שהציל את האבות מהאבדון הרוחני הוא שהציל אחר כך את הבנים מן הסבל הגופני.

נמצא שהפסוקים שהובאו כאן לשיטת רב לא באו אלא לפרש את לשון "ארמי אבד אבי". משום כך הם מסיימים במילים "ויעקב ובניו ירדו מצרים" – ובלשון דומה פותח אחר כך הכתוב את ההמשך של לשון "ארמי אבד אבי": "ארמי אבד אבי – וירד מצרימה".

לא נתבאר בתלמוד אם הלכה כדברי רב או כדברי שמואל במחלוקת זו. אולם כלל גדול הוא בידינו, ש"הלכה כרב באיסורי" – כולל כנראה כל עניין שאיננו נוגע לדיני ממונות – ומכאן שהלכה כרב גם במחלוקת זו. ולפיכך, זה סדר סיפור יציאת מצרים כפי שנקבע בהגדה. עיקר הסיפור מתקיים במדרש פרשת "ארמי אבד אבי", הפותחת בגנות ומסיימת בשבת. אולם כמבוא לפרשה זו אנחנו אומרים את פסוקי "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו", שאף הם פותחים בגנות ומסיימים בשבת, והם באים לפרש את שלוש התבות הראשונות של פרשת "ארמי אבד אבי" הנאמרת לאחריהם.

ג. ברית בין הבתרים כמבוא לפרשת "ארמי אובד אבי"

באמירת הפסוקים האלה ומדרשם כבר קיימנו את מצוות הסיפור ביציאת מצרים כפי שנקבעה במשנה ובתלמוד. על הפסוקים האלה הוסיפו אחר כך גם את הפסוקים שנאמרו לאברהם אבינו בברית בין הבתרים (בראשית ט"ו, יג-יד).

פסוקים אלה כוללים את כל מה שאירע לאבותינו במצרים. אף על פי כן אי אפשר לקיים בהם את מצוות הסיפור ביציאת מצרים. שהרי אין הם מספרים את מה שאירע בעבר, אלא מבשרים לאברהם את מה שעתיד להתרחש. אולם בעל ההגדה לא רצה לוותר עליהם. משום כך סידר אותם כפתיחה לפרשת "ארמי אובד אבי" – ללמדנו שה' כבר הודיע לאברהם את כל מה שיקרה לבניו, והוא קיים אחר כך את כל מה שאמר והבטיח. ומבחינה זו בשורת ברית בין הבתרים היא פתיחה נאה לפרשת "ארמי אובד אבי", שהרי היא דומה לה ברוב ענייניה. אף היא פותחת בגרות, עבדות ועינוי, ומסיימת ביציאת מצרים ובכניסה לארץ; אלא שבעל ההגדה לא הביא כאן את הפסוק הדן בכניסה לארץ (שם, טז), כדרך שלא הביא גם את הפסוק הדומה לו בפרשת "ארמי אובד אבי".

בשורת ברית בין הבתרים איננה דנה ביציאת אברהם מארם, אלא פותחת מיד בגלות מצרים. משום כך לא העמידו אותה לפני פסוקי רב הדנים רק ביציאה מארם, אלא הסמיכו אותה לפרשת "ארמי אובד אבי", שאף היא פותחת בגלות מצרים מיד בתיבתה הרביעית.

ד. נוסח סיפור האב לעצמו

ועל פי הדברים האלה נבאר עתה בקצרה את סדר הדברים הכתובים בהגדה. סדר זה נקבע באופן כללי במשנה:

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל
ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה...
ולפי דעתו של בן אביו מלמדו
מתחיל בגנות ומסיים בשבח
ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

(פסחים פ"י מ"ד)

נראה מכאן שמיד אחרי שנשאלו שאלות "מה נשתנה", משיב האב לבנו ומלמד אותו "לפי דעתו של בן". ובמסגרת תשובת האב לבנו הרי הוא מתחיל בגנות ומסיים בשבח – דהיינו אומר את "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" וגומר (כדעת רב, שהלכה כמותו) – ואחר כך דורש את פרשת "ארמי אובד אבי".

אך במקום זה אנחנו רואים שהוא אומר כאן דברים אחרים, שאין בהם משום תשובה לבן השואל, כגון ההלכה שגם תלמידי חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים; ורק אחרי שסיים את הדברים האלה הוא משיב לבן השואל את התשובה שנקבעה לכך במשנה ובתלמוד, הכוללת את "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" וכו' ואת מדרש פרשת "ארמי אבד אבי".

ונראה שכך יש לבאר את הדבר הזה. כבר ראינו בתחילת דברינו, שמצוות הסיפור ביציאת מצרים כוללת שני עניינים: מצווה על כל אדם לזכור בפיו את סיפור יציאת מצרים, ואם יש לו בן עליו לספר את הסיפור הזה גם לבנו. אולם הדבר ברור, שמי שסיפר את הסיפור לבנו כבר יצא ידי חובת שתי המצוות האלה כאחת. משום כך המשנה והאמוראים מזכירים רק את נוסח סיפור האב לבנו, שהרי בעצם אמירת הנוסח הזה כבר יצא האב גם ידי חובת הסיפור לעצמו. אולם אנחנו מבקשים לקיים מצווה מן המובחר, משום כך אנחנו מספרים את הסיפור לעצמנו תחילה, ורק אחר כך מספרים אותו גם לבנו, ובדרך זו כבר קיימנו את שתי המצוות האלה זו אחר זו.

נוסח סיפור האב לעצמו לא נקבע במשנה ובתלמוד, שהרי התנאים והאמוראים דנו רק בסיפור האב לבנו. אף על פי כן יכולים אנחנו ללמוד מן התלמוד את נוסח סיפור האב לעצמו. שהרי לדעת שמואל, יש לומר את "עבדים היינו" במסגרת סיפור האב לבנו מפני שהוא מסכם בתמצית את פרשת "ארמי אבד אבי", שהיא עיקרו של הסיפור הזה. אלא שרוב (שהלכה כמותו) דחה את השיטה הזאת, מפני שאין טעם שנספר אותו סיפור שתי פעמים – פעם אחת כסיכום תמציתי ופעם שנייה בהרחבה. אך היא הנותנת, שנאמר את הפסוק הזה במסגרת סיפור האב לעצמו. שהרי האב המספר לעצמו את סיפור יציאת מצרים אינו אומר כלל את פרשת "ארמי אבד אבי", ולפיכך ראוי לו לפחות לומר את תמצית הפרשה הזאת כפי שהיא מסוכמת בפסוק "עבדים היינו". ונמצא שהוא אומר תחילה לעצמו את תמצית הסיפור, ואחר כך הוא מוסר לבנו את הסיפור בשלמותו ובהרחבה. ומעלה יתרה יש לשיטה הזאת; שהרי המשנה קובעת את דין "פותח בגנות ומסיים בשבח" רק ביחס לסיפור האב לבנו, ואילו אנחנו מקיימים את הדין הזה גם ביחס לסיפור האב לעצמו, שהוספנו אותו מדעתנו.

ה. פירוש "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים..."

נמצא שכך עלינו לפרש את האמור כאן בתחילת ההגדה. אחרי שנסתיימו שאלות הבן, אין האב משיב לו מיד, אלא בטרם יספר את סיפור יציאת מצרים לבנו, יספר אותו לעצמו וכך יאמר:

עבדים היינו לפרעה במצרים

ויוציאנו ה' אלהינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה¹³

ואילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את אבותינו ממצרים

הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים.

(ההגדה)

פירושים רבים נאמרו למשפט שנוסף כאן לפסוק "עבדים היינו"; כגון: רק ה' – ולא שום כוח אחר – היה יכול להוציא את בני ישראל ממצרים בזמן מן הזמנים.¹⁴ או: רק אבותינו – ולא הדורות הבאים אחריהם – היו יכולים להיגאל.¹⁵ אולם נראה שכל הפירושים האלה אינם מכוונים לפשוטם של דברי ההגדה, אלא כוונת ההגדה היא ליישב שאלה הנשאלת מאליה על לשון הכתוב. שהרי נאמר כאן, שאנחנו היינו עבדים במצרים, וה' הוציא אותנו משם. אך לאמתו של דבר, לא אנחנו אלא אבותינו היו עבדים, ולא אותנו אלא את אבותינו הוציא ה' ממצרים. ועל כך משיבה ההגדה: אלמלא הוציא ה' את אבותינו ממצרים, עדיין היינו עבדים לפרעה. ולפיכך כאשר הוציא את אבותינו ממצרים, הוציא גם אותנו מן העבדות, שעדיין היינו שרויים בה אלמלא הוציא את אבותינו ממצרים.

אולם נראה שיש לדברים האלה גם משמעות נוספת הנוגעת לעצם תחושת הגאולה. כאשר אדם ניצל מצרה הוא מרגיש את ההצלה רק בשעתה; שהרי עד הרגע הזה הוא היה בצרה, והנה לפתע הייתה הרווחה. אך ברבות הימים הרווחה נראית לו כמצב טבעי, ושוב אין הוא יכול לשמוח על שכעת אין הוא בצרה. אולם תחושה זו איננה נכונה כלל; שהרי רק בזכות ההצלה שנתקיימה בעבר הוא מצוי כעת במצב של רווחה. והוא הדבר שנאמר כאן בהגדה: אל נראה את חירותנו כמצב טבעי שאין דרכו של אדם לשמוח בו. אלא נראה את עצמנו כאילו עד הרגע זה היינו עבדים לפרעה, ורק בחסד ה' יצאנו עתה מעבדות לחירות.

ואחר כך מסביר המגיד על שום מה סיפר עתה את סיפור יציאת מצרים: בסיפור זה עדיין לא בא להשיב לשאלת הבן, אלא הוא בא לקיים את המצווה המוטלת על כל אדם בינו ובין עצמו. שכן אפילו כולנו חכמים ונבונים ויודעים את

13. ההגדה לא דייקה כאן בהבאת לשון המקרא, שהרי לשון הכתוב הוא: "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה".

14. כך מהר"ל בגבורות ה' פרק נב, ד"ה "ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה".

15. שפת אמת להגדה של פסח, ד"ה "עבדים היינו לפרעה ומסיים ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו הרי אנו".

התורה,¹⁶ מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים. ומצווה מן המובחר להאריך בסיפור הזה. ושני הדברים האלה מוכחים מן הסיפור המובא כאן מיד בהמשך: "מעשה בר' אליעזר ור' יהושע ור' אלעזר בן עזריה" וגומר.

לסיום החלק הזה מביאה ההגדה את מחלוקת ר' אלעזר בן עזריה וחכמים, אם מזכירים את יציאת מצרים בלילות. מחלוקת זו נוגעת להלכה הנוהגת בכל יום, והיא מובאת כאן רק אגב גררא. שכן ר' אלעזר בן עזריה, האומר שמזכירין יציאת מצרים בלילות, היה גם בין החכמים שהיו מסובין בליל הפסח בבני ברק. נוסף על כך, המצווה הנידונה במחלוקת זו דומה למצווה שנידונה בהגדה עד כה; שהרי גם זו היא מצווה המוטלת על כל אדם בינו ובין עצמו.

ו. הברייתא של ארבעה בנים

רק אחרי שהמגיד סיפר לעצמו את סיפור יציאת מצרים, הרי הוא מתפנה להשיב לשאלת בנו. תשובה זו מתוארת במשנה בשלושה משפטים. במשפט הראשון היא אומרת: "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו". ומכאן שיש להתאים את התשובה לרמתו השכלית או המוסרית של הבן. משום כך מובאת עתה הברייתא של ארבעת הבנים, הנותנת דוגמות לשאלות ולתשובות המתאימות לרמות השונות של הבנים.

ברייתא זו עוררה שאלות רבות:

א. השאלה המיוחסת כאן לרשע היא "מה העבדה הזאת לכם". אך לפי פשוטו של המקרא, ראוי שאלה זו להיות נשאלת על ידי כל בן המבקש להבין את משמעות עבודת קרבן הפסח. והיא מיוחסת כאן לרשע רק על יסוד מדרש "לכם ולא לו". אולם עצם המדרש הזה תמוה. שהרי גם החכם נוקט לשון דומה – "אשר צוה ה' אלהינו אתכם" – ושם לא דרשו חכמים "אתכם ולא אותו".

ב. התשובות הניתנות בהגדה לחכם ולרשע, שונות מן התשובות שניתנו להם בתורה. ולא עוד, אלא התשובה הניתנת בהגדה לרשע היא "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", והיא נחשבת תשובה הולמת לשאלת הרשע רק על יסוד מדרש "לי ולא לו". אך עצם המדרש הזה תמוה; שהרי אותם הדברים נאמרים – בהגדה ובתורה – גם למי שאינו יודע לשאול, ושם לא דרשו חכמים "לי ולא לו".

16. לדעת מהר"ל (גבורות ה' פרק נב, ד"ה "ואפילו כולנו חכמים") נקט כאן לשון חכמה בינה ודעת; ואילו לשון "כולנו זקנים" הוא תוספת מאוחרת.

ג. התשובה הניתנת לתם בהגדה כוללת רק משפט אחד: "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים"; ואילו בתורה היא כוללת עוד משפטים אחרים.

פירושים רבים והשערות שונות – חלקן חריפות מאוד – נאמרו ליישוב השאלות האלה. אולם נראה שאין צורך בכל אלה, שכן סדר השאלות והתשובות ניתן להתבאר בפשטות, והוא עולה מאליו מתוך לשון הכתובים.

בארבעה מקומות מצאנו בתורה שיחה המתנהלת בין אב לבנו. בשלושה מהמקומות האלה טיבו של הבן ניכר מאליו מתוך שאלתו או מתוך דברי האב. במקום אחד שואל הבן: "מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם" (דברים ו', כ). זו שאלה מובהקת של בן חכם, היודע להבחין בין הסוגים השונים של המצוות – עדות, חוקים ומשפטים – ומבקש להבין את טעמיהן. במקום אחר שואל הבן: "מה זאת" (שמות י"ג, יד). שאלה זו מתאימה לבן התם (הטיפש), התמה על מראה עיניו, אך אינו מסוגל לפרש מה הדבר המעורר את תמיהתו. במקום אחר הבן איננו שואל כלום, אלא האב פונה אליו ביזמתו: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר" (שמות י"ג, ח) ומכאן שמדובר כאן בבן שאינו יודע לשאול.

נותר עוד רק מקום אחד, שבו הבן שואל: "מה העבדה הזאת לכם" (שמות י"ב, כו). לפי פשוטו של המקרא שאלה זו מתאימה לכל בן היודע לשאול. אולם שאלות החכם והתם כבר נתבארו כהלכה במקום אחר. והואיל והבנים היודעים לשאול מתחלקים – לפי רמתם השכלית – רק לשני הסוגים האלה, על כורחנו אנחנו אומרים, שהבן המופיע כאן איננו שונה מחבריו ברמתו השכלית, אלא בתפיסתו המוסרית או הדתית. ומכאן שמדובר כאן בבן רשע, הבא רק לקנטר בשאלתו. אולם לפי פשוטו של המקרא אין האופי הזה של הבן ניכר כלל מתוך שאלתו. משום כך נאלצו חכמים למצוא לרשעתו אסמכתא בדרך הדרש: כאשר הוא שואל "מה העבדה הזאת לכם", הרי הוא רומז שהעבודה הזאת היא לכם ולא לו, וכך הוציא את עצמו מן הכלל וכפר בעיקר.

ועל פי הדברים האלה נוכל לבאר גם את התשובות שניתנו לארבעת סוגי הבנים. התשובה שניתנה לחכם כתובה בתורה בדברים ו', כא-כה. אולם כבר הוכחנו לעיל, שפסוקים כב-כה אינם מתאימים כלל לליל הפסח. נותר אפוא רק פסוק כא: "עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה". אולם אלו הם דברים הראויים להיאמר לכל אדם בכל רמה שכלית או מוסרית; ואילו חכמים היו סבורים, שיש להשיב לחכם כחכמתו. משום כך הוציאו את שאלת החכם מידי פשוטה ופירשו אותה כמשמעה המילולי: אין הוא שואל מה טעם המצוות, אלא מה הן המצוות שנצטוונו עליהן. כתשובה על כך ראוי היה ללמד אותו את

כל דיני התורה. אך הואיל ואנו עסוקים כאן בליל הפסח, יש ללמד אותו את הלכות הפסח הכתובות במשנה עד דין "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".¹⁷ וזו היא תשובה היכולה להינתן רק לחכם, המסוגל ללמוד ולהבין הלכה.

התשובה שניתנה בתורה לשאלת "מה העבדה הזאת לכם" היא: "זבח פסח הוא לה' אשר פָּסַח" וגומר (שמות י"ב, כז). וזו היא תשובה הולמת בתנאי שמפרשים את השאלה על פי פשוטה. שהרי הבן שאל תחילה, מה משמעות עבודת הפסח לכם, ועל כך משיבים לו, שהפסח בא על שום שה' פסח על בתי בני ישראל במצרים. אולם חכמים ייחסו את השאלה הזאת לבן הרשע באמצעות מדרש "לי ולא לו". ולפיכך היה עליהם למצוא תשובה העונה על הקנטור הזה. ותשובה זו נמצאה להם בדברי האב לבן שאינו יודע לשאול: "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות י"ג, ח). וזו היא אכן תשובה הולמת לבן הרשע – בתנאי שמפרשים גם אותה בדרך המדרש. כי הבן הזה אמר, שהעבודה הזאת היא "לכם ולא לו"; ובלשון דומה משיב לו האב, שגם הגאולה הייתה רק "לי ולא לו".

התשובה הניתנת לתם כתובה בתורה בשמות י"ג, יד-טז. אולם פסוקים טו, טז דנים במצוות בכורות ובמצוות תפילין שאינן עניין לליל הפסח. משום כך אומרים לו רק את האמור בפסוק יד: "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים". תשובה זו באה במקורה לתת טעם למצוות בכורות, אך היא יכולה להיאמר גם כטעם למצוות הפסח. והואיל והיא כוללת רק משפט פשוט אחד, היא מתאימה יפה לבן התם.

הדברים האמורים בהגדה למי שאינו יודע לשאול זהים לדברים שנאמרו לו בתורה: "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", והם זהים גם לתשובה שניתנה בהגדה לבן הרשע – אלא שעתה אין דורשים את מדרש "לי ולא לו". והואיל והם דנים ביציאת מצרים וכוללים רק משפט פשוט אחד, הם ראויים להיאמר בליל הפסח לבן שאינו יודע לשאול.

אחר כך מביאה ההגדה מדרש הלכה הקובע את הזמן של מצוות הסיפור ביציאת מצרים. מדרש זה הובא כאן רק אגב גררא. שהרי הוא נדרש מלשון "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" שנאמר זה עתה למי שאינו יודע לשאול.

בכך נסתיים הדיון הקשור למה שנאמר במשנה "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו", וההגדה עוברת עתה למה שנאמר במשנה מיד לאחר מכן: "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". ולפיכך היא מביאה כאן את הנוסח שנקבע לעניין זה על ידי רב: "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" וגומר.

17. פסחים קיט ע"ב.

בהמשך נאמר במשנה "ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה". ולפיכך גם ההגדה מביאה עתה את המדרש הזה. אך כפתיחה למדרש היא מביאה תחילה את מה שנאמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים. בכך היא מבקשת לומר, שכל מה שכתוב בפרשת "ארמי אבד אבי" כבר נאמר לאברהם אבינו, והקב"ה קיים את כל מה שאמר והבטיח. ורק אחר כך עוברת ההגדה אל גופו של המדרש.

ז. מדרש פרשת ארמי אובד אבי

רוב הדרשות הנדרשות במדרש הזה מובנות בלא קושי, ואינן טעונות הסבר. יוצא מכלל זה רק המדרש ללשון "וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו". שכן נדרש במדרש הזה:

"וירא את ענינו" זו פרישות דרך ארץ, כמה שנאמר "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים".

"ואת עמלנו" אלו הבנים, כמה שנאמר "כל הבן הילוד היארה תשליכהו וכל הבת תחיון".

"ואת לחצנו" זה הדחק, כמה שנאמר "וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם".

(ההגדה)

קשה להבין איך רמוזה פרישות דרך ארץ בלשון "ענינו" או בלשון "וירא אלהים את בני ישראל...". כמו כן, קשה להבין איך רמוזים הבנים בלשון "עמלנו". ונראה שכן יש ליישב את השאלות האלה. גלות מצרים מתוארת בספר שמות בפרק הראשון ובשלושת הפסוקים האחרונים של הפרק השני. התיאור מתחלק לשישה חלקים:

א. ריבוי העם:

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצֻמוּ בְּמֵאד מְאֹד... (א', ז)

ב. תגובת פרעה לריבוי הזה:

וַיִּקֶם מֶלֶךְ חָדָשׁ... וַיֹּאמֶר... הִנֵּה עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וַעֲצוּם מִמֶּנּוּ הָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ פֶּן יִרְבֶּה... (ח-י)

ג. גזרת העינוי:

וַיִּשְׁימוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסִּים לַמַּעַן עֲנֹתוֹ בְּסִבְלָתָם... וּכְאֲשֶׁר יַעֲנוּ אוֹתוֹ בֶּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ... (יא-יב)

ד. גזרת העבדות:

וַיַּעֲבְדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפֶרֶךְ וַיִּמְרְדּוּ אֶת חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה
קָשָׁה... וּבְכָל עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה אֶת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָּהֶם בְּפֶרֶךְ
(יג-יד)

ה. גזרת הבנים:

וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמִילֻדֹת הָעִבְרִיִּים... בְּיִלְדָּכֶן אֶת הָעִבְרִיִּים... וַיֵּצֵאוּ
פָּרְעָה לְכָל עַמּוֹ לֵאמֹר כָּל הַבֶּן הַיְּלֹוד הַיִּאֲרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ... (טו-כב)

ו. הזעקה הנידונה בשלושה פסוקים:

1. וַיֹּאנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעְקוּ וַתַּעַל שְׁוַעְתָּם אֶל הָאֱלֹהִים מִן
הָעֲבֹדָה (ב', כג)

2. וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם... (כד)

3. וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּדַע אֱלֹהִים (כה)

נראה מפסוקים אלה שזה היה סדר המאורעות: ריבוי בני ישראל הפחיד את פרעה, ולפיכך ביקש למעט את מספרם על ידי עינוי ועבדות והמתת הבנים. כתגובה על כל הסבל הזה זעקו בני ישראל אל ה' וה' שמע את נאקתם, ראה אותם וידע.

אולם תיאור זה של סדר המאורעות איננו מדויק, שכן לאמתו של דבר, אין שום קשר בין גזרת העינוי ובין גזרת העבדות. העינוי בא למנוע את הריבוי הטבעי של העם. כי האנשים היו מרותקים לבניין ערי מסכנות לפרעה, והעינויים גם החלישו את כוחם הגופני, וכתוצאה מכך לא יכלו לעסוק בפריה ורביה. אולם מטרה זו של העינוי לא הושגה, שנאמר "וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ". כנגד זה העבדות באה רק להפיק תועלת מעבודת בני ישראל, ומטרה זו הושגה במלואה. תדע שכן, שהרי הריבוי הטבעי של העם לא נזכר כלל בפסוקים המתארים את העבדות.

ולפי זה עלינו לומר שגזרת הבנים איננה קשורה כלל לגזרת העבדות הסמוכה לה, אלא לגזרת העינוי הכתובה עוד לפני גזרת העבדות. שהצד השווה שבשתי הגזרות האלה, שהן באו למעט את הריבוי הטבעי של העם.

נמצינו למדים מכאן, שסבלות ישראל במצרים התנהלו בשני מישורים מקבילים: פרעה פחד מעם בני ישראל, שהוא "רב ועצום ממנו", ולפיכך ביקש להתחכם לו "פן ירבה". לשם כך הטיל על העם את גזרת העינוי כדי למנוע את הנשים מהריון – אך גזרה זו לא עלתה יפה. אחר כך ציווה על המיילדות להמית את

הבנים ברחם אמם כדי למנוע את הנשים מללדת – אך גם גזרה זו לא עלתה יפה. אחר כך ציווה על כל עמו להמית את כל הבנים שכבר נולדו, כדי למנוע את הנשים מלהיניק את בניהן ולגדל אותם לעמם. ונראים הדברים שגם גזרה זו לא עלתה יפה. ולא עוד, אלא בת פרעה היא שסיכלה את עצת אביה, כאשר חמלה על משה וביקשה מאמו שתיניק אותו עד שיגדל.

במקביל לכל זה גזרו המצרים גם עבדות על ישראל כדי להפיק תועלת מעבודתם; גזרה זו עלתה יפה, ומטרתה הושגה במלואה.

על פי הדברים האלה עלינו לבאר עתה את פרשת "ארמי אבד אבי". פרשה זו מתארת את המאורעות על פי סדרם בפרשת שמות והשמיטה מהם רק את גזרת הבנים. ודבר זה בא לידי ביטוי במדרש חכמים לפרשה זו (דברים כ"ו, ה-ח):

ריבוי העם

"ויהי שם לגוי גדול עצום ורב" (ה) – כמה שנאמר "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אתם".

תגובת המצרים לריבוי העם

"וירעו אתנו המצרים" (ו) – כמה שנאמר "הבה נתחכמה לו פן ירבה...".¹⁸

גזרת העינוי

"ויענונו" (ו) – כמו שנאמר "וישימו עליו שרי מסים למען ענתו בסבלתם".

גזרת העבדות

"ויתנו עלינו עבדה קשה" (ו) – כמה שנאמר "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך".

זעקת בני ישראל

1. "ונצעק אל ה' אלהי אבותינו" (ז) – כמה שנאמר "ויהי בימים הרבים ההם... ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבדה".

2. "וישמע ה' את קלנו" (ז) – כמה שנאמר "וישמע אלהים את נאקתם...".

18. נראה שחכמים צירפו כאן מחשבה למעשה: המצרים טיכסו עצה כיצד להרע לבני ישראל – ורואים אותם כאילו כבר הרעו להם.

3. "וירא את ענינו" (ז) – כמה שנאמר "וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים".

כך חזר כאן הכתוב על כל סיפור הגלות שבפרשת שמות והשמיט רק את גזרת הבנים, והשמטה זו היא בגדר חיסרון המבקש השלמה. משום כך הרי זה מובן שהדרשן מצא רמז לגזרת העינוי בלשון "וירא את ענינו". והואיל וכל עצמו של העינוי לא בא אלא למנוע את הנשים מהריון, פירש הדרשן: וירא את ענינו, זו פרישות דרך ארץ. ועל פי זה הוא פירש אחר כך "ואת עמלנו" אלו הבנים, שהרי גזרת הבנים היא המשך ישיר של גזרת פרישות דרך ארץ – ממש כשם ש"עמלנו" הוא המשך ישיר של "ענינו". אחר כך הוסיף שה' לא ראה רק את התכלית שהעינוי נועד להשיג, אלא גם את גופו של העינוי, היינו: ואת לחצנו, זה הדחק.

ועל פי זה יש לפרש את לשון המדרש: וירא את ענינו, זו פרישות דרך ארץ, כמה שנאמר וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים. הביטוי "זו פרישות דרך ארץ" בא לפרש את משמעות לשון "ענינו"; ואין הדרשן מביא ראיה לפירוש זה, שהרי הוא עולה מאליו מתוך הפסוקים שתיארו את העינוי בפרשת שמות.¹⁹ ואילו הפסוק "וירא אלהים את בני ישראל" וגומר מובא כאן כאסמכתא וכמקור ללשון "וירא" ("את ענינו").

ח. שיר המעלות

לסיום מדרש "ארמי אבד אבי" מביאה ההגדה את השיר המפרט את המעלות הטובות של המקום עלינו. שיר זה איננו קשור במקורו לליל הפסח, שהרי הוא מסיים במתנת ארץ ישראל ובבניין בית המקדש. אלא הוא נאמר בתחילה על ידי מביאי הביכורים. תדע שכן, שהרי סיום השיר הוא כעין הסיום של פרשת מקרא ביכורים: "ויבאנו אל המקום הזה" – זה בית המקדש; "ויתן לנו את הארץ הזאת" – זו ארץ ישראל.²⁰ והשיר נתקבל אחר כך בהגדה של פסח, משום שקוראים או דורשים את פרשת "ארמי אבד אבי" גם בשעת הבאת ביכורים וגם בליל הפסח.²¹

השיר מביא חמש עשרה "מעלות" כנגד חמש עשרה המעלות המוליכות מעזרת נשים לעזרת ישראל – ואולי גם כנגד חמישה עשר שירי המעלות שבספר

19. יש עוד מקומות שבהם הביא הדרשן פירוש לאחד הביטויים בלי להביא ראיה לפירוש: "וירד מצרימה" – אנוס על פי הדיבור; 'ויהי שם לגוי' – מלמד שהיו ישראל מצוינים שם.

20. ראה ספרי דברים פסקא שא, מהד' פינקלשטיין עמ' 319.

21. ראה על כך גם את פירוש ההגדה מאת ד' גולדשמידט: הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש"ך.

תהילים. וכהשערה בעלמא נאמר, שמביאי הביכורים היו עולים ממעלה למעלה – ועל כל מעלה שבבית המקדש היו מוסיפים מעלה של השיר. ואולי הגדול שבחבורה היה קורא את גוף המעלה, וכל הקהל היה עונה אחריו: "דיינו".

חמש עשרה המעלות של השיר מתחלקות לשלושה חלקים שווים.²² חמש המעלות הראשונות קשורות לעצם יציאת מצרים; חמש המעלות האמצעיות קשורות להצלת ישראל מן הסכנות שארבו להם בדרך – בים ובמדבר; חמש המעלות האחרונות קשורות כולן למעלות רוחניות.²³

ט. הקטעים המועתקים מן המשנה לסיום ההגדה

בכך כבר יצא המגיד ידי חובתו לספר ביציאת מצרים, ונותרה לו עתה רק החובה לבאר את טעמי המצוות הנוהגות בליל הפסח. חובה זו מבוארת במשנה בשם רבן גמליאל מיד אחרי דין "ודורש מארמי אובד אבי" וכו'. והיא מועתקת כלשונה בהגדה מיד אחרי שיר "המעלות", שנאמר בליל הפסח לסיום המדרש הזה.

אחר כך מוכיחה המשנה מלשון הכתוב, ש"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". ומוסיף על כך רבא בתלמוד: צריך שיאמר "ואותנו הוציא משם". ונראה שרבא בא להוסיף כאן שני דברים על האמור במשנה: אין די שיחשוב את הדברים האלה בלבד, אלא יאמר אותם בפיו; ואל יאמר שהוא רואה את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, אלא יאמר שהוא אכן יצא ממצרים. דברים אלה מובאים כך בהגדה: תחילה מעתיקה ההגדה את עצם הדין של המשנה. אחר כך היא מבארת כיצד יש לקיים את הדין הזה. ולצורך זה די היה שהיא תעתיק את הנוסח שנקבע על ידי רבא – "ואותנו הוציא משם". אולם דברים אלה יכולים לעורר תמיהה; שהרי לאמתו של דבר, ה' הוציא את אבותינו, ולא אותנו. משום כך מביאה ההגדה את תוכן הדברים האלה בתוספת פירוש: כאשר גאל הקב"ה את אבותינו, הוא גאל גם אותנו עמהם; שאלמלא הוציא את אבותינו ממצרים, עדיין היינו עבדים לפרעה. על ידי כך כבר נפטר המגיד מלומר "ואותנו הוציא משם". אך הואיל וביטוי זה יצא מפי רבא לא רצה המגיד לוותר עליו. משום כך הוא אומר גם את הביטוי הזה; אך אין הוא אומר אותו כמשפט חיווי עצמאי, אלא כראיה מן הכתוב למה שאמר זה עתה: "שנאמר ואותנו הוציא משם". אך כתוצאה מכך כבר נשתנה הלשון. כי האומר רק "ואותנו הוציא משם" אומר את דברי עצמו; אך בנוסח ההגדה, הדבר ברור שמביאים כאן את

22. כעין זה כבר אמר המהר"ל בספר גבורות ה' פרק נט.

23. גם ארץ ישראל יכולה להיחשב מעלה רוחנית; שהרי היא ניתנה לנו כדי שנבנה בה את בית המקדש.

לשון הכתוב. והואיל ואסור להפסיק באמצע הפסוק, מוכרחים לומר את הפסוק בשלמותו: שנאמר "ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו" (דברים ו', כג). כתוצאה מכך כבר אומרים כאן פסוק, שרובו ככולו עוסק במתנת הארץ, ורק שלוש תבותיו הראשונות עוסקות ביציאת מצרים.

ועתה נותרה רק המצווה לומר את ההלל. ההקדמה להלל מועתקת בהגדה מן המשנה. אחר כך אומרים את שני הפרקים הראשונים של ההלל כדעת בית הלל, וחותמים את ההגדה בברכת הגאולה על פי הנוסח שנקבע על ידי ר' עקיבא.

נספח

י. כותרת שנתפרשה שלא כמשמעה

לשון "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" נאמר במשנה ככותרת לאמור בהמשך: ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה. ואילו האמוראים הוציאו את דברי הכותרת מידי פשוטם ופירשו אותם כהלכה עצמאית. וכעין זה מצאנו גם במקומות אחרים בדברי חכמים, ואפילו בגופו של המקרא. נביא לכך דוגמה אחת מספר ישעיהו ומדרשו. שכן כתוב בישעיהו:

כִּי הִנֵּה הָאָדוֹן ה' צָבָאוֹת מְסִיר מִירוּשָׁלַם וּמִיהוּדָה
מִשְׁעָן וּמִשְׁעֵנָה כֹּל מִשְׁעָן לֶחֶם וְכֹל מִשְׁעָן מַיִם.
גִּבּוֹר וְאִישׁ מִלְחָמָה שׁוֹפֵט וְנָבִיא וְקֹסֵם וְזֶקֶן.
שֶׁר חֲמֻשִּׁים וְנִשְׂאוֹ פָנִים וְיוֹעֵץ וְחֹכֵם חֲרָשִׁים וְנָבוֹן לֶחֶשׁ.
וְנָתַתִּי נָעָרִים שָׂרִיָּהֶם וְתַעֲלוּלִים יִמְשְׁלוּ בָם.

(ישעיהו ג', א-ד)

נאמר כאן שה' יסיר מירושלים ומיהודה כל אדם הראוי להנהיג את העם, כגון גיבור ואיש מלחמה, שופט ונביא וקוסם וזקן. בהתאם לכך מתוארים בהמשך המאמצים הנואשים של העם למצוא להם מנהיג: "כי יתפש איש באחיו בית אביו שמלה לכה קצין תהיה לנו והמכשלה הזאת תחת ידך" (שם, ו). אלא שגם מאמצים אלה לא יישאו פרי. כי האיש שביקשו ממנו להיות מנהיג יענה להם: "לא אהיה חֲבֵשׁ ובביתי אין לחם ואין שמלה לא תשימני קצין עִם" (ז). ולפי זה עלינו לומר, שלשון "משען ומשענה" כולל את כל המנהיגים, המפורטים אחר כך בלשון "גיבור ואיש מלחמה שופט" וכו'. אך לפי זה קשה להבין, מה ראה הכתוב להפסיק בין הכלל ובין הפרטים על ידי לשון "כל משען לחם וכל משען מים", שאיננו עניין לא לכלל ולא לפרטים; שהרי הלחם והמים אינם מנהיגים שדרכו של העם להישען עליהם.²⁴

24. בדוחק אפשר לומר, שאובדן הלחם יגרום למשבר המנהיגות. שהרי האיש שהוצעה לו המנהיגות יסרב, משום ש"בביתי אין לחם".

משום כך נראה, שהמילים "כל משען לחם וכל משען מים" לא נאמרו מלכתחילה בגוף הנבואה, אלא נאמר רק שה' יסיר מירושלים ומיהודה "משען ומשענה גבור ואיש מלחמה שופט ונביא וקסם וזקן" וגומר. ונמצא שלשון "משען ומשענה" הוא כותרת לרשימת המנהיגים המפורטים בהמשך, שהרי דרכו של העם להישען על מנהיגיו; ואין כל הפסק בין הכותרת ובין הפירוט.

אך לפי זה יכול אדם לטעון כי הכותרת הזאת לרשימת המנהיגים היא מיותרת, שהרי אינה מוסיפה כלום. משום כך דרש אחר כך הנביא – או אחד מתלמידיו – את דברי הכותרת ונתן להם משמעות עצמאית: אין "משען ומשענה" אלא "משען לחם"²⁵ ומשען מים". כתוצאה מכך לשון "משען ומשענה" שוב איננו כותרת מיותרת לרשימת המנהיגים, אלא הסרת משען ומשענה (במשמעות משען לחם ומשען מים) היא קללה נוספת על הסרת המנהיגים.

אולם אחרי שנתקבל הפירוש הזה בגוף המקרא, כבר חזר לשון "משען ומשענה" להיות כותרת מיותרת. אלא ששוב אין זו כותרת לרשימת המנהיגים, אלא זו כותרת ל"משען לחם ומשען מים" הכתובים מיד בסמוך. משום כך חזרו חכמים ודרשו גם את הכותרת הזאת ונתנו לה משמעות עצמאית. וכך אמרו בתלמוד:

"משען" אלה בעלי מקרא, "משענה" אלו בעלי משנה, "כל משען לחם" אלו בעלי תלמוד, "וכל משען מים" אלה בעלי אגדה, "גיבור" זה בעל שמועות, "ואיש מלחמה" זה שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה, "שופט" זה דיין, "נביא" כמשמעו, "קסם" זה מלך, "וזקן" זה שראוי לשיבה...

(חגיגה יד ע"א)

נמצא לפי זה, שלשון "משען ומשענה" שוב איננו כותרת למה שנאמר לאחריו, אלא הוא בא להוסיף משענים למשענים המפורטים מיד בהמשך.

ועל פי המדרש הזה גם נתיישבה מאלה השאלה ששאלנו לעיל, על הקשר שבין "משען לחם ומשען מים" ובין המנהיגים המפורטים בהמשך. שהרי עתה כל המשענים והמנהיגים הנזכרים כאן הם כולם גדולי ישראל הראויים להנהיג את העם בתורתם או במעמדם.

25. רד"ק כבר גילה שלשון "משען לחם" רומז למליצת "מטה לחם" (ויקרא כ"ו, כו). וראה גם ההערה הקודמת.

פרק עשירי

אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו

א. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס למצוות שמענו מפי הגבורה

עשרת הדיברות פותחים במאמר "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ', ב). ולדעת הרמב"ם, מאמר זה הוא מצוות עשה והוא ראוי להימנות בין תרי"ג מצוות; שהרי הוא "הציווי אשר ציוונו בהאמנת האלוהות".¹ ותפיסה זו מוכחת לדעת הרמב"ם גם מן האמור בתלמוד; שהרי רבי שמלאי אמר במסכת מכות: "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה".² ורב המנונא מסמיק שם את המספר הזה ללשון הכתוב "תורה צוה לנו משה" (דברים ל"ג, ד) – הווה אומר: משה מסר לנו תרי"א מצוות – כמניין "תורה", ושתי מצוות נוספות נמסרו לנו מפי ה' בעצמו – שהרי "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו"; וכך עלו בידינו תרי"ג מצוות. ומוכח מכאן ש"אנכי" נחשב מצווה בין תרי"ג מצוות.

תפיסת הרמב"ם ביחס לדיבר "אנכי" מקובלת גם על דעת הרמב"ן (ספר המצוות שם), אך הם חלוקים ביחס לדיבר "לא יהיה לך". לדעת הרמב"ם, דיבר זה כולל ארבע מצוות לא תעשה: "לא יהיה לך", "לא תעשה", "לא תשתחוה", "ולא תעבדם"; ואילו לדעת הרמב"ן, דיבר "לא יהיה לך" כולל רק את מצוות "לא יהיה לך" עצמה, ושאר האזהרות של הדיבר כלולות כולן במצווה זו.

מחלוקת זו של הרמב"ם והרמב"ן תלויה בפירוש מאמרו של רב המנונא שהובא לעיל. לדעת הרמב"ם, שמענו מפי הגבורה רק את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה,³ ולפיכך יכול הוא לומר ששאר כל האזהרות של דיבר "לא יהיה לך" הן מצוות נוספות שנאמרו מפי משה. ואילו לדעת הרמב"ן, שמענו מפי הגבורה את

1. ספר המצוות, מצוות עשה, מצווה א.

2. מכות כג ע"ב.

3. כך פירש בעל מגילת אסתר את שיטת הרמב"ם.

"אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך"; ומכאן שכל הדיבר הזה כולל רק מצווה אחת, שאם לא כן, כבר שמענו מפי הגבורה יותר משתי מצוות.

אולם אף על פי ששתי השיטות האלה יכולות להתאים למאמרו של רב המנונא, הרי שיטת הרמב"ן נראית פשוטה יותר. שהרי לשיטתו שמענו מפי הגבורה שני דיברות שלמים: "אנכי" וכל דיבר "לא יהיה לך"; ואלו הם גם שני הדיברות, המזכירים את ה' בגוף מדבר – מתחילתם ועד סופם. ולפיכך הדעת נותנת שהם נמסרו בשלמותם מפי ה' בעצמו. כנגד זה לשיטת הרמב"ם, הפסיק הקב"ה את דבריו באמצע דיבר "לא יהיה לך" – מיד אחרי אזהרת "לא יהיה לך" – ואילו המשך הדיבר נמסר לנו מפי משה; ואף על פי כן עדיין ה' נזכר בגוף מדבר – עד סוף הדיבר כולו. ותפיסה זו איננה נוחה כלל.

אם נרצה להבין את שיטת הרמב"ם – ואת טעם המחלוקת שבינו לבין הרמב"ן – יהיה עלינו לעיין בטעמי המקרא של דיבר "אנכי"; ונסקור תחילה את השיטה הכללית של הטעמת עשרת הדיברות.

ב. מערכות הטעמים של עשרת הדיברות

עשרת הדיברות מוטעמים בשתי מערכות של טעמים. המערכה האחת, הקרויה "טעם תחתון", מחלקת על פי מתכונת רגילה של פסוקים, והמערכה השנייה, הקרויה "טעם עליון", מחלקת על פי דיברות. שתי המערכות האלה באות כאחת בכתבי היד וברוב הדפוסים: סימן הטעם העליון רשום עם סימן הטעם התחתון, שניהם באותה תיבה וברוב המקרים גם באותה אות. וכאשר שני הסימנים חלים להיות באותו מקום – שניהם למעלה מן האות או שניהם למטה מן האות – מקדימים תמיד את סימן הטעם התחתון לסימן הטעם העליון. וזה סדר ההטעמה בשתי המערכות האלה:

בטעם העליון כל דיבר הוא פסוק שלם – לא רק הדיברות שאורכם כאורך פסוק רגיל (כגון "לא תשא"), אלא גם הדיברות הארוכים ("לא יהיה לך", "זכור") והדיברות הקצרים ("לא תרצח", "לא תנאף", "לא תגנב", "לא תענה"). כנגד זה בטעם התחתון כל פסוק הוא במתכונת הרגילה של הפסוקים. ולפיכך שני הדיברות הארוכים מתחלקים לארבעה פסוקים כל אחד, וארבעת הדיברות הקצרים מצטרפים לפסוק אחד.

שתי המערכות האלה ראויות להיות זהות באותם הדיברות שאורכם כאורך פסוק רגיל. וכך אנחנו מוצאים באמת בשלושה דיברות מסוג זה ("לא תשא", "כבד", "לא תחמד"); כל אחד מהם הוא פסוק שלם לעצמו בשתי מערכות הטעמים: כדיבר – בטעם העליון, כפסוק רגיל – בטעם התחתון. אולם יוצא

מכלל זה הדיבר הראשון של עשרת הדיברות ("אנכי"); הוא דיבר בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואף על פי כן יש בו שתיים או שלוש מערכות של טעמים המצויות – כולן או רובן – בכל מהדורות המקרא. ואלו הן:
מערכה אחת המסיימת את הדיבר בסילוק –

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים

מערכה שנייה המסיימת את הדיבר באתנחתא –

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים

מערכה שלישית המסיימת את הדיבר ברביע –

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים

שלוש המערכות האלה נידונו בהרחבה על ידי חכמי ישראל, ביניהם יש להזכיר את הגדולים שבהם: חזקוני בסוף פירושו לעשרת הדיברות שבפרשת יתרו; ר' מנחם די לונזאנו, בעל **אור תורה** (א"ת); ר' ידידיה מנורצי, בעל **מנחת שי** (מ"ש); ר' שלמה מדובנא, בעל **תיקון סופרים** (רש"ד), ר' וואלף היידנהיים, בחומש **מאור עינים** בסוף ספר שמות (רו"ה). שלוש שיטות נאמרו על ידי החכמים האלה כדי לבאר את משמעות המערכות האלה ואת היחס שביניהן.

ג. שלושה פירושים להטעמה המשולשת של דיבר "אנכי"

א. לדעת א"ת ומ"ש מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון, והיא יוצרת שם פסוק שלם בעל מתכונת רגילה של פסוקים. מערכת האתנחתא נקראת בטעם העליון, והיא יוצרת שם רק חלק פסוק, והמשכו של הפסוק הזה הוא כל דיבר "לא יהיה לך" על פי הטעם העליון. נמצא שהטעם העליון כבר צירף את כל דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד, וכוונת הצירוף הזה היא לרמוז ששני הדיברות האלה נאמרו ב"דיבור אחד" – מפי ה' בעצמו. ואילו מערכת הרביע היא משובשת ואיננה נקראת כלל.

אולם פירוש זה איננו ניתן להיאמר כלל, וקשה מאוד להבין איך עלה על הדעת. שהרי לפי זה הפסוק שנוצר כאן על ידי הטעם העליון כולל שתי אתנחתות: אחת בתיבת "עבדים" – לסיום דיבר "אנכי", ואחת בתיבת "לשנאי", המחלקת את דיבר "לא יהיה לך" לשני חלקים. וזהו דבר אשר לא ייתכן.

ב. משום כך פירש רש"ד – וזו כנראה גם שיטת חזקוני – שמערכת הרביע היא

הנקראת בטעם העליון, ואילו מערכת האתנחתא היא משובשת.⁴ ושאר כל הדברים שנאמרו בעניין זה על ידי רש"ד ומ"ש מקובלים גם לשיטה זו: מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון והיא יוצרת שם פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, מערכת הרביע הנקראת בטעם העליון יוצרת חלק פסוק, שהמשכו כולל את כל דיבר "לא יהיה לך" על פי הטעם העליון. נמצא שהטעם העליון צירף את כל דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד – ללמדנו ששני הדיברות האלה נאמרו "בדיבור אחד" מפי ה' בעצמו.

שיטה זו פשטה ברוב הקהילות, היא גם הייתה מקובלת ברוב מהדורות התורה והיא גם נזכרת בספרות ההלכה.⁵ אולם גם שיטה זו דחוקה מאוד. שהרי הכול יודעים שהטעם העליון בא ליצור פסוקים שכל אחד מהם הוא דיבר אחד. אך לפי השיטה הזאת שני דיברות נצטרפו בטעם העליון לפסוק אחד – ונראה אפוא כאילו יש לנו רק תשעה דיברות. וזו היא שאלה שהייתה ראויה להיות נשאלת גם על שיטת או"ת ומ"ש.

ג. שיטה שלישית הוצעה על ידי רו"ה. לדעתו, מערכת הסילוק נקראת גם בטעם התחתון וגם בטעם העליון. בטעם התחתון היא יוצרת פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואילו בטעם העליון היא יוצרת את הדיבר הראשון של עשרת הדיברות. כנגד זה שתי המערכות האחרות – של הרביע ושל האתנחתא – אינן נקראות כלל: לא בטעם העליון ולא בטעם התחתון. כל עצמן לא נתקנו אלא ל"זיכרון" – לרמוז ש"אנכי" ו"לא יהיה לך" נאמרו ב"דיבור אחד" מפי הגבורה. לצורך הזיכרון הזה הטעימו את מאמר "אנכי" גם במערכת הרביע וגם במערכת האתנחתא. מערכת הרביע פותחת פסוק הכולל את דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך", והיא זיכרון לשיטת הרמב"ן, ששני הדיברות האלה נאמרו "בדיבור אחד" מפי הגבורה.⁶ כנגד זה מערכת האתנחתא פותחת פסוק הכולל רק את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך" לבדה, והיא זיכרון לשיטת הרמב"ם, שרק שני המאמרים האלה נאמרו ב"דיבור אחד" מפי הגבורה.

4. לאמתו של דבר גם פירוש זה איננו ניתן להיאמר, שהרי לפי זה הטעם העליון יוצר כאן פסוק המקדים זקף (אַלְהֵיךְ) לסגול (תַּעֲבֹדֶם), וזהו דבר אשר לא ייתכן. אולם כלל זה – כמוהו כשאר כל הכללים התחביריים של הטעמים – נתגלה רק על ידי חכמי האומות, ואותם חכמי ישראל שהבאנו כאן את דבריהם לא הכירו אותו ולא הזכירו אותו בשום מקום.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' תצד סעיף א; משנה ברורה שם ס"ק ג, וביאור הלכה שם; שולחן ערוך הרב שם.

6. גם שיטה זו נסתרת על ידי הכלל שנתבאר בהערה 4. אך גם רו"ה, כמוהו כשאר כל חכמי ישראל, לא הכיר את הכלל הזה ולא הזכיר אותו בשום מקום.

בשיטה זו עלה בידי רו"ה ליישב את כל השאלות שנשאלו על השיטות שקדמו לו⁴: מחד, הטעם העליון אכן יצר עשרה פסוקים שכל אחד מהם כולל רק דיבר אחד בלבד. ומאידך, מערכת האתנחתא (שנתקנה ל"זיכרון") איננה משובשת שהרי היא פותחת פסוק הכולל רק את "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך" לבדה – ונמצא שאין בו שתי אתנחתות. אף על פי כן לא פשטה שיטה זו אלא במיעוט הקהילות,⁷ ודבר זה יכול להיות תלוי בכך שגם שיטה זו יש בה מן הדוחק; שהרי טעמי המקרא ניתנו תמיד לקריאה ולניגון, ולא מצאנו בשם מקום מערכת טעמים שניתנה רק "לזיכרון".

ד. הפתרון על פי כתבי היד

כל השאלות האלה נפתרו היום, אחרי שנתגלו כתבי היד העתיקים שנכתבו בסמוך לתקופת המסורה. בכתבי היד האלה יש במאמר "אנכי" רק מערכת הסילוק ומערכת האתנחתא, ואין שם זכר למערכת הרביעי. ומוכח מסדר הטעמים שם⁸ שמערכת הסילוק נקראת בטעם העליון, והיא יוצרת שם פסוק הכולל את דיבר "אנכי"; ואילו מערכת האתנחתא נקראת בטעם התחתון, והיא פותחת שם פסוק הכולל את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך", וזהו פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים. נמצא שאלה הם שני הפסוקים שכל אחד מהם פותח את עשרת הדיברות:

הפסוק הפותח את הדיברות בטעם העליון –

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים

הפסוק הפותח את הדיברות בטעם התחתון –

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֹא יְהִי לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי

שיטה זו דומה במידה רבה לשיטת רו"ה; שהרי גם לפי השיטה הזאת הטעם העליון יוצר עשרה פסוקים שכל אחד מהם כולל דיבר אחד בלבד, ואילו מערכת האתנחתא איננה משובשת, שהרי הפסוק שהיא פותחת איננו כולל שתי אתנחתות. אך עדיפה שיטה זו על שיטת רו"ה בכך שאין בה מערכה שנתקנה

7. שיטת רו"ה הייתה ידועה רק ביהדות גרמניה ובחומשים שנדפסו בגרמניה.

8. "עבדים" מוטעם שם באתנחתא ובסילוק, והאתנחתא קודמת לסילוק. "מבית" מוטעם במונח ובמרכא, והמונח שהוא משרתה של האתנחתא קודם למרכא שהוא משרתו של הסילוק.

רק לזיכרון. שהרי מערכת הרביע איננה קיימת בה כלל,⁹ ואילו מערכת האתנחתא לא נתקנה לזיכרון, אלא היא פותחת פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, והיא הנקראת בטעם התחתון.

ה. היחס שבין שתי מערכות הטעמים

אולם אף על פי שאין שום ספק שזו היא השיטה שהמסורה התכוונה לה, הרי גם היא עדיין טעונה הסבר. ולצורך זה עלינו לחזור ולעיין ביחס הכללי שבין הטעם התחתון ובין הטעם העליון.

ברור מכל האמור לעיל, שרק פסוקי הטעם התחתון ראויים להיקרא "פסוקים" – במשמעות הרגילה של מונח זה. ואילו פסוקי הטעם העליון אינם, לאמתו של דבר, פסוקים, אלא הם דיברות. נמצא שהטעם התחתון מחלק פרשה זו לשנים עשר פסוקים, ואילו הטעם העליון מחלק את הפרשה לעשרה דיברות.

אולם אף על פי שיש כאן שתי שיטות חלוקה אין ביניהן מחלוקת עקרונית, אלא שתי השיטות האלה משלימות זו את זו. שכן גם מי שמחלק פרשה זו לשנים עשר פסוקים, על כורחו הוא מודה שהיא מתחלקת גם לעשרה דיברות; ומקרא מלא הוא אומר: "ויכתב על הלחית את דברי הברית עשרת הדברים" (שמות ל"ד, כח; וראה גם דברים ד', יג; י', ד). וכן מי שמחלק פרשה זו לעשרה דיברות, אף הוא מודה שהיא ראויה להתחלק גם לפסוקים – כשאר כל הפרשות שבתורה. משום כך רשאים היינו להניח שתהיה התאמה גמורה בין הטעם התחתון לבין הטעם העליון: פסוקי הטעם התחתון נקראים כדיברות – על פי הטעם העליון; והדיברות של הטעם העליון נקראים כפסוקים – על פי הטעם התחתון.

אולם הנחה זו מתאשרת רק בפסוקים ובדיברות שמ"לא תשא" ואילך. יש שם שמונה פסוקים על פי הטעם התחתון – וכנגדם שמונה דיברות על פי הטעם העליון. וזה היחס שבין הפסוקים לבין הדיברות – יחידה אחת כוללת מספר שלם של היחידה האחרת: פסוק אחד כולל ארבעה דיברות שלמים ("לא תרצח" וגומר), או דיבר אחד כולל ארבעה פסוקים שלמים ("זכור"), או פסוק שלם כולל דיבר שלם ("לא תשא", "כבד", "לא תחמד"). נמצא שהחלוקה לפסוקים מתאימה לחלוקה לדיברות; שהרי רק דיברות שלמים מצטרפים לפסוק אחד, ורק פסוקים שלמים מצטרפים לדיבר אחד.

שונה הדבר בפסוקים ובדיברות שמ"אנכי" ועד "מצותי". בנוסח המקורי של המסורה יש שם ארבעה פסוקים על פי הטעם התחתון – וכנגדם שני דיברות על

9. וכתוצאה מכך גם אין שם פסוק המקדים זקף לסגול, והשווה הערות 4, 6.

פי הטעם העליון, אך אין כל התאמה בין הפסוקים לדיברות; שהרי הפסוק הראשון כולל דיבר וחלק דיבר ("אנכי... על פני"), והדיבר הראשון כולל חלק פסוק ("אנכי... עבדים"); ואילו הדיבר השני כולל חלק פסוק ועוד שלושה פסוקים שלמים ("לא יהיה... מצותי"). אולם יחס זה איננו רק מנוגד לכלל שנקבע לעיל – הנוהג בשאר כל הפסוקים והדיברות – אלא הוא גם מנוגד לכלל היגיון. שהרי לפי זה, הקטע "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" מחובר אל "אנכי" ומופרד מ"לא תעשה" – במסגרת החלוקה לפסוקים, והוא מחובר אל "לא תעשה" ומופרד מ"אנכי" – במסגרת החלוקה לדיברות. נמצא שהוא נחשב סיום למה שנאמר לפניו – במסגרת הפסוקים, והוא נחשב פתיחה למה שנאמר לאחריו – במסגרת הדיברות. ודבר זה איננו מתקבל על הדעת כלל; שהרי סברה אחת חייבת להנחות גם את צירופי הפסוקים וגם את צירופי הדיברות, ולא ייתכן שהדיבר שנאמר מפי הגבורה יסתור את הפסוק שפסקו משה רבנו.

משום כך, על כורחנו אנחנו אומרים שהטעם התחתון והטעם העליון שמ"אנכי" ועד "מצותי" אינם משלימים זה את זה, אלא חולקים זה על זה. והמחלוקת נוגעת גם לחלוקה לפסוקים וגם לחלוקה לדיברות. כי הפסוק הראשון של הטעם התחתון הוא "אנכי... על פני"; ואילו הפסוק הראשון של הטעם העליון איננו יכול להיות יותר מאשר "אנכי... עבדים". וכן לעניין הדיברות: הדיבר הראשון של הטעם העליון הוא "אנכי... עבדים"; ואילו הדיבר הראשון של הטעם התחתון איננו יכול להיות פחות מאשר "אנכי... על פני".

מחלוקת זו שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון היא מחלוקת של פיסוק או מחלוקת של פרשנות. ויש לה השלכות רבות – לא רק לעניין החלוקה לפסוקים ולדיברות – אלא גם למניין המצוות ולהגדרת הדברים ששמענו מפי הגבורה. ננסה תחילה להבין את המחלוקת הפרשנית שבין שני הטעמים האלה.

1. פירוש הטעם התחתון

פירושו של הטעם התחתון איננו יכול להיות מוטל בספק. הוא מצרף את "אנכי" ו"לא יהיה לך" לפסוק אחד משום שאלו הן שתי אמירות הפונות אל הלב, וכל אמונת ישראל כלולה בהן. "אנכי" מורה שה' הוא האלהים, "לא יהיה לך" אוסר לקבל אל אחר לאלהים. נמצא ששתי ההוראות האלה הן שני צדדים של מטבע אחת: "אנכי ה' אלהיך" – ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". וכן דרשו חכמים: "אני ה' – אני ה' ולא אחר".¹⁰ משום כך הזכיר כאן

10. מכות כא ע"א. וכעין זה בהגדה של פסח: "אני ה' – אני הוא ולא אחר". מדרש זה הוא כעין סיכום תמציתי של שני המאמרים הראשונים של עשרת הדיברות. וגם מהר"ל מפראג

"אלהים אחרים" כניגוד אל "ה' אלהיך". כי האלהים האחרים האמורים בפסוק זה אינם פסילים העשויים ביד אדם, אלא הם כוללים כל אל זר וכל כוח רוחני שאדם מקבלו על עצמו לאלהים – ממלאכי מרום וצבא השמים ועד לאלים היושבים בהר מועד בירכתי צפון. כל אלה קרויים אלהים, והם עומדים בניגוד אל ה' האלהים; ולפיכך אפשר לומר עליהם שהם "אלהים אחרים", כביכול "אחרים" לה'. כנגד זה "לא תעשה" הוא לאו שבמעשה, והוא אוסר לעשות פסל ותמונה על מנת לעבדם. והואיל והפסילים עשויים בידי אדם, אין הם עומדים בשום ניגוד אל ה'. עליהם נאמר "כי לא אלהים המה כי אם מעשה ידי אדם עץ ואבן" (מל"ב י"ט, יח). ואם באת לקרוא להם "אלהים" – על פי מחשבת עובדיהם – אין לקרוא להם "אלהים אחרים". כי ה' הוא עושה שמים וארץ, ומעשי ידי אדם אינם "אחרים" לו.¹¹

פירוש זה משתקף בלא ספק בטעם התחתון; שהרי "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" כלולים שם בפסוק אחד, ואילו אזהרת "לא תעשה" פותחת פסוק שני.

ז. פירוש הטעם העליון

פירושו של הטעם העליון איננו ודאי. אפשר שאין הוא חולק עקרונית על פירושו של הטעם התחתון, אך הוא סבור שהאמונה בה' איננה שוללת רק אמונה באלהים אחרים, אלא היא שוללת גם עשיית פסל ותמונה על מנת לעבדם. כי ה', שהוציאנו ממצרים ונתגלה לנו במעמד הר סיני, איננו גוף ולא דמות הגוף. ולפיכך עצם אלוהותו שוללת עשיית כל תמונה – בין תמונת אל אחר ובין תמונה המסמלת את ה'. ומקרא מלא הוא אומר: "כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש" (דברים ד', טו). ואין צריך לומר שאלוהותו של ה' שוללת את ההשתחויה ואת העבודה לאלהים אחרים ולפסילים. ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי", המורה על אמונה בה', מול האזהרות הקשורות לעבודה זרה: "אנכי ה' אלהיך" – ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים", "לא תעשה לך פסל", "לא תשתחוה להם ולא תעבדם".

בפירושו להגדה פירש כך: "ואמר אני ה' אני ולא אחר הם אלהים אחרים" (גבורות ה' סוף פרק נה). אף על פי כן לא עמד מהר"ל על הקשר שבין מדרש זה לבין תחילת עשרת הדיברות; שכן במקום אחר (תפארת ישראל פרק לח) הוא שולל בחריפות את פירושי הרמב"ם והרמב"ן למאמר "לא יהיה לך", והוא מפרש על פי המכילתא, שאזהרה זו אוסרת קיום פסילים.

11. ההבדל שבין "אלהים אחרים" לבין פסילים נתבאר יפה על ידי הרמב"ן בפירושו לשמות כ', ב (ד"ה "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני"), ובהשגותיו לספר המצוות, מצוות לא תעשה, מצווה א.

אך אפשר שהטעם העליון חולק על הטעם התחתון בעצם פירוש הכתוב, ולדעתו "אנכי" איננו רק היסוד לאיסורי עבודה זרה, אלא הוא היסוד לכל הדיברות כולם – ולאמתו של דבר הוא היסוד לכל התורה כולה. שכן אלוהותו של ה' איננה רק שוללת עבודה זרה, אלא היא מחייבת את קבלת עול מלכותו, וקבלת עול מלכות ה' היא היסוד לקבלת עול מצוות. וכך אמרו במכילתא: "משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזרות, אמר להם לאו, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, 'אנכי ה' אלהיך' 'לא יהיה' 'אלהים אחרים', אמר להם, אני הוא שקיבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו כן, וכשם שקיבלתם מלכותי עליכם קבלו גזרותי. 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'".¹² לפי זה, "אנכי" הוא מבוא – לא רק לאיסורי עבודה זרה – אלא לכל המצוות האמורות בעשרת הדיברות. ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי" המורה על מלכות ה' מול כל הדיברות שלאחריו: "אנכי ה' אלהיך" – ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים", "לא תשא", "זכור", "כבד" וגומר.

ח. החלוקה לדיברות לפי הטעם העליון

מחלוקת זו הנוגעת לפרשנות גררה אחריה גם מחלוקת ביחס לשיטת החלוקה של עשרת הדיברות. לשיטת הטעם העליון של המסורה הדיבר הראשון הוא "אנכי... עבדים", והדיבר השני: "לא יהיה לך... מצותי". נמצא שהדיבר הראשון מורה על האמונה בה', והדיבר השני מוסיף על כך את כל הלכות עבודה זרה; או – אם מאמר "אנכי" הוא היסוד לכל עשרת הדיברות – הדיבר הראשון מבטא את מלכות ה', והדיבר השני מטיל את עול מצוותיו.

12. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 222. לפי פירוש זה של המכילתא, מאמר "אנכי" בא לבטא את קבלת עול מלכות ה', הקודמת לקבלת עול מצוותיו. אך יש במכילתא גם פירוש אחר (שם פרשה ה, עמ' 219): "'אנכי ה' אלהיך' למה נאמר, לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמות, שנאמר ה' איש מלחמה', נגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים, שנאמר 'ויראו את אלהי ישראל', וכשנגאלו מה הוא אומר, 'וכעצם השמים לטוהר'... שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן, אלא אנכי ה' אלהיך, אני במצרים, אני על הים, אני בסיני, אני לשעבר, אני לעתיד לבוא, אני לעולם הזה, אני לעולם הבא". לפי הפירוש הזה, מאמר "אנכי" מורה על ייחוד ה' והוא שולל את האפשרות "לומר שתי רשויות הן". הוזה אומר: "אנכי" מבטא את האמונה, הקודמת לאיסור או לדיבר של "לא יהיה לך", ואין הוא מבטא את מלכות ה' שהיא היסוד לכל הדיברות. פירוש זה מתאים לפירוש הראשון שהוצע לעיל לטעם העליון, והוא מתאים גם לפירוש של הטעם התחתון. נמצא שכל הפירושים שהם אפשריים למאמר "אנכי", כלולים בשני הפירושים האלה של המכילתא.

שיטה זו המיוצגת באופן חד-משמעי על ידי הטעם העליון של המסורה, מובאת גם במכילתא¹³ ובתרגום המיוחס ליונתן. והואיל וזו היא השיטה היחידה שטעמי המסורה מבטאים בה את הדיבר הראשון בפירוש – ולא רק מכללא – הרי היא נחשבת בדרך כלל "החלוקה המסורתית בישראל";¹⁴ ואילו שאר כל השיטות נחשבות שיטות "חיצוניות", שאין רוח חכמי ישראל נוחה מהן. אולם מוכח מכל האמור לעיל שאין לדעה זו על מה שתסמוך; שהרי אין ספק שהטעם התחתון של המסורה חילק בדרך אחרת, והוא כלל בדיבר הראשון לפחות את "אנכי... על פני". כמו כן נראה שגם הפרשות חילקו את הדיברות בדרך אחרת. שהרי יש בעשרת הדיברות עשר פרשות פתוחות או סתומות. הפרשה הראשונה היא "אנכי", השנייה "לא תשא", ושתי הפרשות האחרונות הן "לא תחמד", "לא תחמד" (בפרשת יתרו) או "ולא תחמד", "ולא תתאוה" (בפרשת ואתחנן).¹⁵ ופרשות אלה אינן מתאימות לטעם העליון; שהרי לשיטתו "לא תשא" פותח דיבר שלישי, ואילו "לא תחמד" האחרון (או "ולא תתאוה") איננו פותח דיבר.

ט. החלוקה לדיברות לפי הטעם התחתון

כנגד זה, לשיטת הטעם התחתון, הדיבר הראשון כולל לפחות את "אנכי... על פני", ומסתבר שזהו אכן כל תוכנו של הדיבר הזה. נמצא שהדיבר הראשון מעמיד את האמונה בה' מול האמונה באלהים אחרים. והדיבר השני מוסיף על כך את האיסורים התלויים במעשים, והוא אוסר לעשות פסל ותמונה, להשתחוות להם ולעבדם; והוא מסיים בעונשן ובשכרן של המצוות האלה.

שיטה זו נזכרת גם בדברי חז"ל; שהרי היא עולה מאליה מתוך מדרשו של ר' ישמעאל, המובא בספרי: "כי דבר ה' בזה" – שביזה על דיבור הראשון שנאמר למשה מפי הגבורה, אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".¹⁶ כנגד זה אין שיטה זו יכולה להתאים לא לטעם העליון של המסורה ולא לפרשות.

זה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. הטעם העליון והטעם התחתון חולקים זה על זה גם בתפיסתם הפרשנית וגם בשיטת החלוקה של עשרת הדיברות. אולם עצם העובדה הזאת של מחלוקת בין שתי מערכות טעמים יכולה רק לעורר תמיהה; שהרי גם הטעם העליון וגם הטעם התחתון נמסרו לנו

13. מסכתא דבחדש יתרו פרשה ח, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 233-234.

14. כך כינה אותה מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תש"ד-תש"ט, בסוף פירושו לעשרת הדיברות.

15. כן הוא בנוסח הרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"ח ה"ד; והשווה אור תורה לשמות כ', יג) על פי כתב יד בן אשר; וכן הוא בכתב יד לנינגרד.

16. ספרי במדבר פסקא קיב, מהד' הורוויץ עמ' 121.

מידי המסורה, וקשה להבין מה ראתה המסורה למסור לנו שתי מערכות טעמים המייצגות שתי שיטות חלוקות, שאינן יכולות להיאמר כאחת.

י. מחלוקת מערבאי ומדנחאי על הטעמת עשרת הדיברות

אולם גם שאלה זו כבר נתיישרה היום על ידי מה שנתגלה לנו בכתבי היד. שכן מוכח משם שהטעם העליון והטעם התחתון לא יצאו ממקור אחד, אלא מוצאו של הטעם התחתון הוא בארץ ישראל, ואילו מוצאו של הטעם העליון הוא בבבל. המחלוקת שבין שתי המערכות האלה מצטרפת אפוא לשאר כל המחלוקות שבין מערבאי לבין מדנחאי. אלא שבדרך כלל נוהגת המסורה להכריע בין השיטות החלוקות, ועל פי רוב היא מכריעה כדעת מערבאי; ואילו כאן לא הכריעה המסורה בין הטעם התחתון של מערבאי לבין הטעם העליון של מדנחאי, אלא היא הציגה את שתי השיטות האלה זו בצד זו, וכך נתקבלו שתיהן במסגרת המסורה הטברנית.

והואיל ושתי המערכות האלה יצאו משני מקורות שונים, שוב אין להתפלא על הסתירות שביניהן. ונראה מכל האמור לעיל, שבני ארץ ישראל היו חולקים על בני בבל בשני עניינים: בארץ ישראל נהגו לקרוא את הטעם התחתון, המחלק את עשרת הדיברות לפסוקים; ואילו בבבל נהגו לקרוא את הטעם העליון, המחלק אותם לדיברות. אולם נוסף על המחלוקת הזאת – שאיננה לאמתו של דבר אלא מחלוקת של מנהג – הייתה ביניהם גם מחלוקת פרשנית: בארץ ישראל סברו שהפסוק הראשון כולל את "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך"; ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם התחתון את מערכת האתנחתא. כנגד זה, בבבל סברו שהפסוק הראשון והדיבר הראשון כולל את "אנכי" לבדו; ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם העליון את מערכת הסילוק.

יא. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

ועל פי הדברים האלה נוכל לפרש עתה גם את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס לשתי המצוות ששמענו מפי הגבורה. נקודת המוצא של המחלוקת הזאת היא בדברי רב המנונא: "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום". ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן בפירוש המאמר הזה. לדעת הרמב"ם, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה; ואילו לדעת הרמב"ן, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" וכל דיבר "לא יהיה לך" כולו.

ונראה עתה שמחלוקת זו תלויה במישרין במחלוקת שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון. הרמב"ם מפרש את דברי רב המנונא על פי המסורת הארץ ישראלית, כפי שהיא משתקפת בטעם התחתון של המסורה. לפי המסורת הזאת,

"אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" מצטרפים לפסוק אחד ולדיבר אחד, והם מהווים עניין אחד, ומעמידים את האמונה בה' מול האמונה באלהים אחרים. ולפיכך "אנכי ולא יהיה לך" הנזכר בדברי רב המנונא איננו אלא כינוי לפסוק הזה, הכולל את שני הלשונות האלה. ומכאן ששמענו מפי הגבורה רק את הפסוק הזה, שהוא כנראה גם הדיבר הראשון של עשרת הדיברות; ואילו משה השמיענו אחר כך את שאר כל הדיברות. ודברים אלה אינם רק מוכחים מדברי רב המנונא – כפי שהם מתבארים מאליהם על פי המסורת הארץ ישראלית – אלא הם מתקבלים על הדעת גם על פי הסברה. שהרי האמונה בה' והכפירה באלהים אחרים הן היסוד של כל התורה כולה, והן המגדירות את עצם היחס שבין ישראל לבין ה'; ואילו שאר כל המצוות הכתובות בתורה הן רק מסקנות הנובעות מהיסוד הזה – אין הן מגדירות את היחס שבין ישראל לבין ה', אלא הן מתחייבות כתוצאה מהיחס הזה. משום כך הרי זה מסתבר שהקב"ה בכבודו ובעצמו השמיענו את היסוד של כל מצוות התורה וקבע את היחס שבינינו לבינו. מפיו שמענו שעלינו להאמין בו ולכפור בזולתו, ואילו משה אמר לנו אחר כך את המסקנות השונות הנובעות מהיסוד הזה ומהיחס שבינינו לבין ה'.

כנגד זה הרמב"ן מפרש את דברי רב המנונא על פי המסורת הבבלית, כפי שהיא משתקפת בטעם העליון של המסורה. לפי המסורת הזאת, "אנכי" עומד לעצמו מול כל איסורי עבודה זרה הכלולים בדיבר "לא יהיה לך" – או "אנכי" עומד לעצמו מול כל הדיברות שלאחריו. ולפיכך "אנכי ולא יהיה לך" הנזכר בדברי רב המנונא איננו אלא כינוי לשני הדיברות הפותחים בשני הלשונות האלה, על פי מסורת בני בבל. ולפי המסורת הזאת אי אפשר לומר כלל ששמענו מפי הגבורה רק את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה; שהרי אין זה מתקבל על הדעת שהקב"ה יפסיק את דבריו מיד אחרי תחילת הדיבר השני, ומשה יאמר אחר כך את המשך הדיבר. אף אין לומר שהקב"ה ביקש להשמיענו בעצמו שעלינו להאמין בו ולכפור בזולתו; שהרי לפי המסורת הבבלית, האמונה בה' והכפירה בזולתו אינן מצטרפות לעניין אחד, אלא האמונה בה' וקבלת עול מלכותו היא היסוד לכל איסורי עבודה זרה שבדיבר השני – או לכל המצוות והאיסורים שבעשרת הדיברות; ואילו הכפירה בעבודה זרה איננה נתפסת כהשלמה לאמונה בה' – אלא היא באה להניח את היסוד לכל האיסורים המעשיים של עבודה זרה. משום כך דברי רב המנונא יכולים להתפרש רק בדרך אחת: שמענו מפי הגבורה את שני הדיברות שכל התורה כולה תלויה בהם – האמונה בה' וקבלת עול מלכותו, וההינזרות מכל אמונה ומכל מעשה של אליליות.

יב. מדוע נשתבש נוסח הטעמים במהדורות המאוחרות

דומה שבכך כבר עלה בידינו ליישב את כל השאלות שעוררנו בתחילת דברינו. ונותרה כאן עוד רק שאלה אחת הטעונה דיון. ראינו שהמסורה הייתה קוראת את מערכת הסילוק בטעם העליון ואת מערכת האתנחתא בטעם התחתון – ולא הכירה כלל את מערכת הרביע. וקשה מאוד להבין איך נשתכחה כל השיטה הזאת בתקופה שלאחרי המסורה, וכיצד זה המהדורות המאוחרות הוסיפו מדעתן את מערכת הרביע, שאין לה כל מקור במסורה, וכל המדקדקים היו סבורים שמערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון, ואילו מערכת האתנחתא או הרביע נקראת בטעם העליון – או ששתי המערכות האלה נתקנו רק "לזיכרון".

ונראה שכך יש להסביר את התופעה הזאת. כל המדקדקים שעסקו בטעמי עשרת הדיברות פירשו שהטעם התחתון יוצר פסוקים בעלי מתכונת רגילה של פסוקים – ואילו הטעם העליון בא ליצור פסוקים שכל אחד מהם הוא דיבר. אך איש מהם לא הזכיר שהטעם התחתון היה נקרא בארץ ישראל, ואילו הטעם העליון היה נקרא בבבל. נראה אפוא מכאן שדבר זה כבר נשתכח בימיהם, והם היו סבורים לתומם ששתי המערכות האלה נמסרו לנו כאחד מידי חכמי המסורה של טבריה, שמהם קיבלנו את נוסח המקרא גם בשאר כל המקומות. אך לפי ההנחה הזאת לא יכלו להבין איך שתי המערכות האלה סותרות זו לזו בתפיסתן הפרשנית ובשיטת החלוקה לפסוקים ולדיברות. כך לדוגמה לא יכלו להבין, איך הטעם התחתון יוצר פסוק הכולל דיבר שלם ועוד חלק דיבר של הטעם העליון, ואילו הטעם העליון יוצר דיבר הכולל חלק פסוק של הטעם התחתון. משום כך ראו את עצמם נאלצים לומר שאירעה כאן טעות הטעונה תיקון; כי הקוראים הנוהגים לקרוא את מערכת הסילוק בטעם העליון ואת מערכת האתנחתא בטעם התחתון טעו בהבנת משמעות שתי המערכות האלה, שכן מוחלפת השיטה, ויש להעביר עליונים למטה ותחתונים למעלה. מעתה היו קוראים את מערכת הסילוק בטעם התחתון ואת מערכת האתנחתא בטעם העליון. ובכך כבר תוקנה ה"טעות" ונתיישבה הסתירה שבין שתי המערכות,¹⁷ שהרי מעתה הטעם העליון יוצר דיבר הכולל חמישה פסוקים שלמים של הטעם התחתון: "אנכי", לא

17. לצורך זה 'תיקנו' רק את סדר הקריאה שבעל פה, אך לא היו זקוקים לבצע שינוי של ממש בנוסח הכתוב; שהרי די היה להחליף את סדרם של סימני הטעמים בתיבת "מִבֵּית" ובתיבת "עֲבָדִים" (השווה הערה 8). והם היו יכולים להצדיק את "התיקון" הזה, מפני שכתבי היד מחליפים לפעמים את סדר הטעמים ומקדימים את הטעם העליון לטעם התחתון. כך לדוגמה, הקדים כתב יד לנינגרד B19a את הפזר לזקף בתיבות תְּמוֹנָה, מִמַּעַל (שמות כ', ג), ואת הגעיה למונח בתיבת וּבִנְנָ (שם, ט). ולפיכך היו הקוראים יכולים לחשוב שגם סדר הטעמים של מִבֵּית, עֲבָדִים, הוא תוצאה של החלפה מוטעית מסוג זה.

יהיה לך", "לא תעשה לך", "לא תשתחוה להם", "ועשה חסד"; ואילו הטעם העליון צירף את כל חמשת הפסוקים האלה לדיבר אחד.

קשה לנו לדעת היום איך פירשו לשיטה זו את מערכת האתנחתא. אפשר שהם היו סבורים שהטעם העליון כולל בדיבר הראשון את מאמר "אנכי" ואת כל איסורי עבודה זרה הפותחים באזהרת "לא יהיה לך", וזו היא גם השיטה העולה מן הפרשות. אך אפשר גם שהם כבר ירדו לשיטת המדקדקים המאוחרים, שהטעם העליון צירף את דיבר "אנכי" ואת דיבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד – ללמדנו, ששני הדיברות האלה נאמרו "בדיבור אחד" מפי הגבורה. אולם כל השאלה הזאת איננה כלל מענייננו. שהרי בעינינו אנחנו רואים שזו היא בדיוק השיטה שאו"ת ומ"ש נתנו לה ביטוי, ונראה אפוא מדבריהם שבימיהם כבר נהגו לקרוא את מערכת הסילוק בטעם התחתון ואת מערכת האתנחתא בטעם העליון; והשאלה, איך פירשו לשיטה זו את משמעות מערכת האתנחתא, היא בעלת חשיבות משנית. ולפיכך גם השאלה איך יכלו לפרנס את מערכת האתנחתא, הפותחת – לפי שיטתם – פסוק בן שתי אתנחתות, איננה צריכה לעניין אותנו. אלא השאלה היחידה הטעונה דיון היא, איך הגיעו לכלל הטעות הזאת. והוא הדבר שיגענו ומצאנו. כי הסתירה שבין הטעם העליון ובין הטעם התחתון הביאה אותם לחשוב ששני הטעמים האלה התחלפו בטעות.

ועל פי הדברים האלה כבר מובן על שום מה נוספה אחר כך מערכת הרביעי, שאין לה כל מקור במסורה. כי המדקדקים המאוחרים ראו שהטעם העליון יצר כאן פסוק הכולל שתי אתנחתות. והואיל וזהו דבר אשר לא ייתכן, 'תיקנו' את הנוסח והחליפו את מערכת האתנחתא במערכת הרביעי.

ועל פי זה נוכל להעריך את תרומתו המקורית והמהפכנית של רו"ה להבנת משמעות שתי המערכות האלה. הוא היחיד בין כל המדקדקים שהבין שמערכת הסילוק היא הנקראת בטעם העליון, ובכך כבר החזיר עטרה ליושנה לפחות בסוגייה זו. כמו כן הוא היחיד שהבין שמערכת האתנחתא פותחת פסוק הכולל רק את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך" לבדה, וגם בכך קלע לכוונת המסורה. אף על פי כן לא הסיק מכאן את המסקנה המתבקשת, שמערכת האתנחתא נקראת בטעם התחתון, והיא פותחת שם פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואילו מערכת הרביעי היא משובשת. כי גם הוא היה שבוי באותה קונספציה מוטעית שהטעם התחתון איננו יכול ליצור פסוק הכולל דיבר וחלק דיבר של הטעם העליון. משום כך ראה את עצמו נאלץ לומר שמערכת הסילוק נקראת גם בטעם התחתון, ואילו מערכת האתנחתא נתקנה רק "לזיכרון" לשיטת הרמב"ם, ובמקביל לכך מערכת הרביעי נתקנה "לזיכרון" לשיטת הרמב"ן. וזו כמובן טעות. אף על פי כן יש גרעין של אמת גם בטעות הזאת. כי אכן יש קשר

ישיר בין מערכת האתנחתא ובין שיטת הרמב"ם, אך הקשר הוא הפוך מזה שרו"ה דימה למצוא. כי לא מערכת האתנחתא נתקנה לזיכרון לשיטת הרמב"ם – אלא היפוכו של דבר: שיטת הרמב"ם מבוססת על מערכת האתנחתא, שבני ארץ ישראל היו נוהגים לקרוא בה את מאמר "אנכי". ממנה למד הרמב"ם מה פירוש המונח "אנכי ולא יהיה לך" הנקוט במאמרו של ר' שמלאי: אין זה אלא כינוי לשני המאמרים שנצטרפו בטעם התחתון לפסוק אחד ולדיבר אחד.

יג. מנהגי הקריאה אחרי תקופת המסורה

נוסיף עתה עוד דבר על מנהג ישראל ביחס לטעם התחתון ולטעם העליון. כבר ראינו שבני ארץ ישראל קראו בעשרת הדיברות את הטעם התחתון, ובני בבל קראו את הטעם העליון. מנהגים אחרים נהגו בתקופה שלאחרי המסורה. ויש להבחין כאן בין שני מנהגים עיקריים: האשכנזים נוהגים לקרוא את הטעם התחתון גם בפרשת יתרו וגם בפרשת ואתחנן, ורק בחג השבועות הם קוראים את הטעם העליון; ואילו הספרדים נוהגים לקרוא את הטעם העליון בכל קריאה בציבור, ורק בקריאת היחיד הם קוראים את הטעם התחתון.¹⁸ הבדל זה שבין מנהג האשכנזים לבין מנהג הספרדים עשוי להתבאר על פי האמור לעיל. מנהגי הספרדים מושפעים יותר ממנהג בני בבל; משום כך הם קוראים בדרך כלל את הטעם העליון – ורק בקריאת היחיד הם נותנים ביטוי גם לטעם התחתון. כנגד זה מנהגי האשכנזים מושפעים ממנהג בני ארץ ישראל; משום כך הם קוראים בדרך כלל את הטעם התחתון – ורק בחג השבועות הם נותנים ביטוי גם לטעם העליון.

ומנהג זה של האשכנזים יש לתת בו טעם לשבח. כי כבר אמרו שאין קדושת עשרת הדיברות יתרה על קדושת שאר כל דברי תורה, שכולם ניתנו מרועה אחד ונכתבו בתורה הנתונה מסיני. ואף על פי כן יש הבדל בין עשרת הדיברות לבין שאר כל המצוות הכתובות בתורה. שכל המצוות נאמרו תחילה כתורה שבעל פה – מפי ה' אל משה, ורק אחר כך נכתבו בתורה שבכתב – מפי ה' ביד משה. ומבחינה זו יתרים עשרת הדיברות משאר כל המצוות; שהרי תחילת אמירתם לא הייתה אל משה בלבד, אלא הם נאמרו אל כל עם ישראל במעמד קדוש

18. הדברים האמורים כאן על מנהג האשכנזים והספרדים מפורשים בדברי רש"ד ורו"ה. אולם אין אני יודע אם כל האשכנזים והספרדים נוהגים על פי המנהג המיוחס להם. מכל מקום, בעדה האשכנזית שבירושלים הדברים מאוששים כמיטב ידיעתי: הנוהגים כמנהג אשכנז ("מתנגדים" או "פרושים") קוראים בדרך כלל את הטעם התחתון – פרט לחג השבועות, והנוהגים כמנהג ספרד (חסידים) קוראים בציבור תמיד את הטעם העליון.

ונכתבו על הלוחות המונחים במקום קדוש, ורק אחר כך נכתבו בתורה שבכתב יחד עם כל המצוות.

ונראה ששני הטעמים שבידינו משקפים את שתי הבחינות האלה של עשרת הדיברות. מסתבר שהם נאמרו כעשרה דיברות במעמד הר סיני, וכעשרה דיברות נכתבו אחר כך על הלוחות שבאו להנציח את המעמד הזה. וכן הוא אומר: "ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לוחות אבנים" (דברים ד', יג). אולם כשנכתבו אחר כך בתורה, הם חזרו ונתקדשו בקדושת תורה שבכתב. ומשנצטרפו לתורה שבכתב, נתחלקו גם לפסוקים – כשאר כל דברי ה' הכתובים בתורה.

וכל זה בא לידי ביטוי במנהג האשכנזים של קריאת עשרת הדיברות. בחג השבועות קוראים את עשרת הדיברות של מעמד הר סיני, ולפיכך מחלקים אותם לעשרה דיברות – על פי הטעם העליון. אך בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן קוראים את הדיברות כמצוות הכתובות בתורה שבכתב; ולפיכך קוראים אותם כשהם מחולקים לפסוקים – כשאר כל דברי ה' שבתורה.

פרק אחד עשר

אמה עבריייה ושפחה חרופה

א. דין אמה עבריייה בתורה שבעל פה

זה דין אמה עבריייה כפי שנמסר בתורה שבעל פה: היא נמכרת על ידי אביה בעודנה קטנה ועובדת את אדוניה כשפחה. ולפיכך נוהגים בה כל הדינים האמורים בעבד עברי, ואף היא יוצאת בשש וביובל. אולם מצווה על אדוניה שלא יניח אותה במעמד של אמה, אלא עליו "לייעד" אותה לאישה, בטרם יגיע מועד שחרורה. ו"כיצד מצות יעוד, אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי". באמירה זו כבר היא נעשית אשתו; ומכאן ואילך הוא "נוהג בה מנהג אישות, ואינו נוהג בה מנהג שפחות".¹ ואין צריך לומר ששוב אין היא יוצאת בשש או ביובל, אלא רק בגט – כדין כל אשת איש.

ונחלקו חכמים (שם) בטיבו של הייעוד. לדעת ר' יוסי בר' יהודה, המעות הראשונות של מכירת הבת לא ניתנו לקידושין אלא לעבדות בלבד. ואילו הקידושין חלים רק בשעת ייעוד על ידי המחילה על יתרת חוב עבדותה – בתנאי שעוד נותר בה שווה פרוטה. כל עוד לא נתייעדה, דינה כדין פנויה; ולפיכך אם נתקדשה לאחר בין המכירה ובין הייעוד, הרי היא מקודשת לו – ושוב אין הייעוד חל. ולשיטה זו, הרי קידושי ייעוד דומים לשאר כל קידושי אישה. אין ביניהם אלא זה, שכל קטנה מתקדשת רק לדעת אביה, ואילו אמה עבריייה מתקדשת לדעתה – או בידיעתה – גם בניגוד לרצון אביה.

אולם דעה זו של ר' יוסי בר' יהודה לא נתקבלה להלכה, אלא נתקבלה דעת חכמים ש"מעות ראשונות לקידושין ניתנו". לשיטה זו, אמה עבריייה מתקדשת בכסף מכירתה – בתנאי שתתקיים בה אחר כך מצוות ייעוד. ולפיכך הקידושין חלים אפילו יתרת חוב עבדותה בשעת ייעוד אין בה כדי שווה פרוטה; שהרי אין היא מתקדשת במחילת החוב הזה, אלא בכסף מכירתה. כמו כן אם נתקדשה

1. קידושין יט ע"ב.

לאחר בין מכירה לייעוד, אין היא מקודשת לו, שהרי בשעת ייעוד הוברר למפרע שכבר הייתה מקודשת משעת מכירה.

אולם נראים הדברים, שגם חכמים מודים שאמה עברייא שנתיעדה איננה נחשבת למפרע כאשת איש גמורה;² שהרי אמרו רק שאם נתקדשה לאחר ואחר כך נתיעדה קידושיה בטלים למפרע, אך לא נאמר בשום מקום שאם נבעלה לאחר ואחר כך נתיעדה הוא חייב עליה חטאת למפרע.³ ונראה אפוא מכאן שקידושי אמה עברייא שנתיעדה חלים בשני שלבים: כבר משעת מכירה היא נחשבת אשת איש לעניין זה שאין היא יכולה להתקדש לאיש אחר; אולם רק משעת ייעוד היא נחשבת אשת איש גמורה לחייב עליה מיתה או חטאת. והואיל ולא מצאנו קידושין מסוג זה בשום מקום אחר, עלינו לומר שזו היא הלכה מיוחדת שהתורה חידשה באמה עברייא. אולם קשה מאוד להבין מה ראתה תורה לחדש הלכה זו. ולא עוד, אלא קשה גם להבין מניין למדו חכמים את החידוש הזה. שהרי היו יכולים לומר את ההלכה כמשנה ברורה: או שהיא נחשבת כפנויה גמורה עד שעת ייעוד – כדברי ר' יוסי בר' יהודה – או שהיא נחשבת למפרע כאשת איש גמורה כבר משעת מכירה, בין לעניין ביטול קידושיה ובין לעניין חיוב חטאת על ביאתה.

שיטת חכמים קשה גם מבחינה אחרת. טיבו של הכסף שניתן לאב תלוי ועומד לדעתם עד שעת ייעוד או עד שעת שחרור. אם לא תתייעד האמה, כבר הוברר למפרע שהכסף ניתן לצורך קניין אמה. לפיכך בדין עבדה לאדוניה עד שעת השחרור. אולם אם אדוניה ייעד אותה לאישה, כבר הוברר למפרע שהוא נתן את הכסף לשם קידושין ומעולם לא קנה אותה לאמה ולא זכה במעשי ידיה. והואיל ומעשי ידיה של קטנה הם של אביה עד שעת כניסתה לחופה, היה על הבעל להחזיר לאביה את מעשי ידיה – משעת מכירה ועד שעת ייעוד וחופה. ודין זה לא נאמר מעולם, וגם אי אפשר לאמרו.⁴

2. ראה על כך בספר **אבן האזל** על משנה תורה הלכות עבדים פ"ד ה"ז.

3. זה לשון אבן האזל שם: "דא"כ ה"ל לגמ' למימר דאם זינתה קודם ייעוד חייבת חטאת". זו כשגגה שיוצא מלפני השליט. שהרי מדובר כאן בקטנה שאיננה בת עונשין, ובלאו הכי פיתוי קטנה אונס.

4. שאלה זו כבר נשאלה בירושלמי (קידושין פ"א, נט ע"א), אך התירוץ מעורר קשיים, וראה על כך אבן האזל במקום הנזכר בהערה הקודמת. מכל מקום בדין אומר בעל אבן האזל שהבבלי – שלא דן כלל בשאלה זו – סבור כנראה שאין היא ראויה להיות נשאלת, משום שהתשובה מובנת מאליה. ודבר זה בוודאי טעון הסבר.

ב. ההלכה של אמה עבריה ויחסה לפשוטו של המקרא בפרשת משפטים

אם נבוא ליישב את השאלות האלה, יהיה עלינו לעיין תחילה בפרשת אמה עבריה בתורה שבכתב. וכך נאמר שם בתחילת פרשת משפטים (שמות כ"א, ז):

וְכִי יִמְכַר אִישׁ אֶת בְּתוּלָתוֹ לְאִמָּה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֶבְדִּים.

פסוק זה נאמר מיד אחרי פרשת עבד עברי, שנאמר עליו שהוא יוצא בשש. וכוונת הכתוב לומר שאמה עבריה איננה יוצאת בשש "כצאת העבדים". אולם קשה מאוד להבין את הדין הזה. אם מדובר באמה לפני ייעוד, הרי עודנה עובדת לאדוניה כאמה, ולמה ייגרע דין אמה מדין עבד. ואם מדובר באמה אחרי ייעוד הרי דינה כדין אשת איש, והיא יוצאת רק בגט, ולפיכך לא היה הכתוב צריך להשמיענו שאין היא יוצאת בשש כדין עבד.

משום כך אמרו חכמים ש"העבדים" הנזכרים כאן הם כנענים, וכוונת הכתוב לומר שאמה עבריה לא תצא בראשי איברים "כצאת העבדים". אולם פשוטו של המקרא איננו סובל את הפירוש הזה. שהרי דין היציאה בראשי איברים נתבאר בתורה רק לאחר מכן (בפסוקים כו-כז), ואין התורה יכולה לרמוז לדין הזה בטרם ביארה אותו. נוסף על כך הרי גם עבד עברי איננו יוצא בראשי איברים, ולפיכך היה על התורה לומר כבר בפרשה הקודמת שעבד עברי לא יצא "כצאת העבדים".

שאלה דומה מתעוררת גם בפסוק הסמוך (ח):

אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לֹא (לוֹ קָרִי) יַעֲדָהּ וְהִפְדָּהּ...

פשוטו של מקרא זה ניתן להתפרש רק על פי הקרי: אם רעה בעיני אדוניה, אשר יעד אותה לעצמו, עליו לסייע לפדיונה. אולם גם הלכה זו איננה מובנת כלל. שהרי בת זו, שהאדון כבר יעדה לעצמו, דינה כדין אשת איש, ושוב אין היא יוצאת בפדיון אלא רק בגט.

משום כך פירשו חכמים על פי הכתיב: אם רעה בעיני אדוניה – ולפיכך לא יעד אותה – עליו לסייע לפדיונה. וגם פירוש זה איננו ניתן להיאמר על פי פשוטו של המקרא. שהרי בלשון המקרא אין יעידה אלא זימון, ואי אפשר לדבר על זימון האישה בלי לציין למי או למה היא מזומנת. ולפיכך היה על הכתוב לומר: 'אשר לא יעדה לו'. אלא שחכמים פירשו את לשון ייעוד של המקרא כמשמעו בלשון חכמים, כשם נרדף לקידושין. אולם שימוש לשוני זה נתחדש רק בימי התנאים – על יסוד האמור בתורה. התורה אומרת על פי הקרי שהוא יעד אותה לעצמו, ועל יסוד זה אמרו אחר כך חכמים, שקידושי אמה עבריה קרויים "ייעוד" סתם; אחר

כך החזירו את המשמעות הזאת לתורה, ופירשו על פיה את הכתיב: "אשר לא יעדה" – שלא קידש אותה בקידושי "ייעוד". נמצא שפירשו את הכתיב, על פי שימוש הלשון שנתחדש בימי חז"ל על יסוד הקרי. ולא זו הדרך ליישב פשוטו של מקרא.

שאלה קשה מתעוררת גם בפסוק האחרון (יא):

וְאִם שְׁלֹשׁ אֱלֹהִים לֹא יַעֲשֶׂה לָהּ וַיֵּצֵאָה חֲנָם אֵין כֶּסֶף.

פשוטו של מקרא זה מתפרש על פי עניינו, שהרי בפסוק הקודם נאמר: "אם אחרת יקח לו שארה כסותה וענתה לא יגרע", ועל כך מוסיף עתה הכתוב שאם לא יעשה לה את שלוש אלה – שאר, כסות ועונה – קונסים אותו והיא תצא חנם אין כסף. וגם הלכה זו איננה מובנת כלל. שהרי אין הוא חייב בשאר, כסות ועונה אלא אחרי ייעוד; ושוב אין היא יוצאת מאליה – "חנם אין כסף" – אלא היא יכולה לצאת רק בגט. משום כך הוציאו חכמים את המקרא הזה מידי פשוטו. לדעתם, לשון "שלש אלה" רומז לשלושת הדברים הנזכרים למעלה: פדיון על ידי גירעון כסף, ייעוד לו או ייעוד לבנו. וכוונת הכתוב לומר שאם לא נפדתה ואף לא נתייעדה, תצא מאליה בסימני נערות. אין צריך לומר שגם פירוש זה איננו עולה יפה על פי פשוטו של המקרא.

ג. דין אמה עבריייה על פי פשוטו של מקרא

אולם כל השאלות האלה קשות רק לפי ההלכה המקובלת בידי חכמים, שאמה עבריייה משרתת תחילה כאמה ורק אחר כך היא נעשית אישה לאדוניה והמעבר מאמהות לאישות נעשה באמצעות ייעוד. אולם עצם ההלכה הזאת אין לה על מה שתסמוך בפשוטי המקראות. המקרא אומר רק שאמה עבריייה גם מיועדת לאישות, אך אין כל רמז לכך שהאמהות והאישות חלות עליה בשתי תקופות שונות; אלא נראה מסתימת לשון המקרא שהיא אמה ואישה בעת ובעונה אחת – מיד עם תחילת מכירתה. ומכאן שה"ייעוד" לאישה לא נעשה אחרי מכירתה, אלא עצם מכירתה לאמה כבר "מייעד" אותה גם לאישה; היא נמכרה לשרת את אדוניה כאמה – אך שירות האמהות כולל גם את שירות האישות.

פירוש זה של מעמד האמה העבריייה עומד בניגוד חריף לקבלת חז"ל. אף על פי כן אין שום ספק שרק הוא מתיישב עם פשוטו של המקרא. משום כך הוא נתקבל גם על ידי הגר"א,⁵ האומר שהאמה "היא הפילגש, שאין אדם רשאי

5. אני מודה לחתני אביה הכהן שהראני את דברי הגר"א. הוא גם שהעמידני על העובדה שפרשת ראה סותרת ברוחה את פרשת משפטים. ראה מאמרו: 'בעקבי פירוש הגר"א לפרשת

למכור לשפחה ולא ליקח, רק להיות לפילגש".⁶ בהגדרה זו של אמה עבריה כבר נטה הגר"א מן ההגדרה המקובלת בידי חז"ל. שהרי לדעת חז"ל, הבת משרתת תחילה כאמה בלבד ואחר כך היא משמשת כאישה בלבד; ואילו לדעת הגר"א היא משרתת כל הזמן כפילגש. הפילגש איננה אמה בלבד ולא אישה בלבד, אלא היא אמה ואישה כאחת. כאמה היא נותנת גם אישות, והאישות היא חלק מן האמהות.

על פי הדברים האלה עלינו לפרש עתה את המקראות שהקשינו עליהם לעיל. תחילה אומרת התורה, שדין הבת שנמכרה כפילגש שונה מדין עבד עברי: העבד נמכר מלכתחילה רק לעבודה, והואיל ויחסי עובד ומעביד אינם יוצרים בדרך כלל קשרים רגשיים, יכולה התורה להפקיע אותם מקץ שש שנים. כנגד זה העבודה המוטלת על אמה עבריה כוללת גם יחסי אישות, ואלה יוצרים מאליהם קשרים של אהבה שאינם יכולים להיות מוגבלים בזמן.⁷ משום כך אמרה תורה שאמה עבריה לא תצא בשש כצאת העבדים.

אחר כך דנה התורה בפילגש שלא נשאה חן בעיני אדוניה – אף על פי שבשעת מכירה כבר ייעד אותה לעצמו כאישה. אילו היו יחסי האישות שביניהם נוצרים על ידי חופה וקידושין, היא הייתה זקוקה לגט. אך הואיל והאישות המוטלת עליה היא חלק מן האמהות, הרי עם ביטול האמהות על ידי פדיון וגירעון כסף היא משתחררת מאליה גם מעול האישות. הוא שנאמר כאן, שאם רעה בעיני אדוניה שיעד אותה לעצמו – יסייע לפדיונה על מנת שתשתחרר.

ולבסוף דנה התורה באדון המונע מפילגשו שאר, כסות ועונה. אילו נהג כן כלפי אישה הנשואה לו בחופה וקידושין, היו כופים אותו לפטור אותה בגט. אך הואיל ונהג כן כלפי אמתו, כופים אותו רק לפרוק מעליה את עול העבדות – ומאליה היא משתחררת גם מעול האישות – והרי היא יוצאת חינם אין כסף.

ד. ההלכה של אמה עבריה ויחסה לפשוטו של המקרא בפרשת ראה

אין שום ספק שזהו פשוטם של המקראות האלה, והדעת נותנת שגם חז"ל הכירו את הפירוש הזה. ולפיכך חובה עלינו לבאר, על שום מה קבעו את ההלכה על פי פירוש אחר, המוציא את הפסוקים האלה מידי פשוטם. לצורך זה נעיין בהלכות עבד עברי הכתובות בפרשת ראה. וכך נאמר שם:

אמה עבריה, בתוך: מ' בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 77–90.

6. הגר"א בפירושו אדרת אליהו לשמות כ"א, ז.

7. והשווה גם את דין העבד הנרצע, שנעשה עבד עולם אחרי שאמר "אהבתי את אדני" וגומר.

כִּי יִמְכַר לְךָ אֶחִיךָ הָעֶבְרִי אוֹ הָעֶבְרִיָּה וְעָבַדְךָ שְׁשׁ שָׁנִים...
 וְכִי תִשְׁלַחֲנוּ חֶפְשִׁי מֵעִמָּךְ לֹא תִשְׁלַחֲנוּ רִיקָם...
 וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ לֹא אֵצֵא מֵעִמָּךְ...
 וְלָקַחְתָּ אֶת הַמָּרְצֵעַ וְנָתַתָּה בְּאָזְנוֹ וּבִדְלַת וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם
 וְאֵף לֹא־תִתֶּנּוּ תַעֲשֶׂה בָּן.

(דברים ט"ו, יב-יז)

חכמים הוציאו גם פרשה זו מידי פשוטה. לדעתם, "העבריה" הנזכרת כאן היא האמה העברייא הנידונה בפרשת משפטים. אמה זו נמכרת בקטנותה על ידי אביה, ולדעת חז"ל היא עובדת תחילה כאמה לאדוניה ורק אחר כך נעשית אשתו באמצעות ייעוד. כל עוד היא אמה, דינה כדין עבד עברי והרי היא יוצאת בשש וזכאית להענקה. כנגד זה, דין רציעה איננו נוהג באמה אלא בעבד בלבד. המשפט "ואף לאמתך תעשה כן" אמור אפוא רק לעניין הענקה, ולא לעניין רציעה. וטעמו של דין זה מובן. שהרי בת זו נמכרה מלכתחילה תוך הנחה, שאדוניה יקיים את המצווה המוטלת עליו לייעד אותה לו לאישה. אך הנה אנחנו רואים שהוא לא מילא את חובתו כלפיה, אלא "בגד בה", שהרי כבר עברה כל תקופת עבדותה ועדיין לא נתייעדה לו; ולפיכך שוב אין הוא רשאי להוסיף ולהחזיק בה כאמה – באמצעות רציעה – גם אם היא מסכימה לכך.

אין ספק שגם כאן הוציאו חכמים את המקראות מידי פשוטם. שהרי ברור מן האמור בתחילת הפרשה, שהכתוב השווה את מכירת "אחיק העברי" למכירת "העבריה". ומכאן שמדובר כאן באישה גדולה המוכרת את עצמה מרצונה החופשי – לצורך עבודה בלבד – שהרי כעין זה עלינו לפרש גם את מכירת האיש. כמו כן ברור, שהכתוב השווה כאן את דין האמה לדין העבד לא רק לעניין הענקה אלא גם לעניין רציעה. שהרי לשון "ואף לאמתך תעשה כן" איננו סמוך לפסוקים הדנים בהענקה, אלא כתוב בסוף העניין – בסמוך לפסוקים הדנים ברציעה, ומכאן שגם האישה נרצעת. וטעמו של דין זה מובן. שהרי לפי פשוטו של מקרא מדובר כאן באישה שמלכתחילה נמכרה רק לעבדות, ולא הייתה על אדוניה כל מצווה להפוך אותה לאשתו. ולפיכך דינה צריך להיות דומה לדין העבד. וגם אחרי שכבר שלמה תקופת עבדותה הוא רשאי להחזיק בה כאמה – באמצעות רציעה – בתנאי שהיא מעוניינת בכך.

נמצא שחכמים פירשו את שתי הפרשות של אמה עברייא בניגוד לפשוטו של המקרא. ודבר זה יכול להיות תלוי רק בכך שפרשות אלה סותרות זו לזו על פי פשוטו של המקרא. משום כך נאלצו להוציא אותן מידי פשוטן, שכן רק בדרך זו יכלו ליישב את הסתירה שביניהן.

ה. הסתירה שבין הפרשות לעניין מכירת אישה כפילגש או כאמה

אם נרצה לעמוד על טיב הסתירה הזאת, יהיה עלינו לעיין שנית בהלכות אמה עבריה כפי שהן כתובות בתורה שבכתב על פי פשוטו של המקרא. נאמר בפרשת משפטים שהאב רשאי למכור את בתו (הקטנה) לפילגש. אולם הדעת נותנת שהרשות הנתונה כאן לאב ביחס לבתו הקטנה נתונה גם לבת הגדולה ביחס לעצמה. ולעניין זה יכולים אנחנו ללמוד פילגש מאשת איש. מפורש בתורה שהאב משיא את בתו לאיש: "את בתי נתתי לאיש הזה לאשה" (דברים כ"ב, טז). אולם ברור שהכתוב לא דיבר כאן אלא בהווה, שהרי דרכה של בת (קטנה) להינשא בידי אביה. אך אם גדלה הבת ויצאה מרשות אביה, הרי היא נישאת בידי עצמה: "לטוב בעיניהם תהיינה לנשים" (במדבר ל"ו, ו). והוא הדין גם בפילגש. הכתוב דיבר כאן בהווה ודן באב המוכר את בתו הקטנה כפילגש. אך מסתבר שדין דומה נוהג גם באישה גדולה, ואם רצונה בכך, יכולה היא למכור את עצמה כפילגש. כנגד זה נראה מסתימת לשון המקרא, שאישה יכולה להימכר רק כפילגש בלבד, ולא כאמה גרידא. אילו היה אפשר למכור אישה כאמה גרידא, היה הכתוב אומר בפרשת עבד עברי: 'כי תקנה עבד עברי או עבריה ועבדך שש שנים' וגומר. תדע שכן, שהרי כעין זה נאמר בפרשת עבד עברי של סדר ראה: "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים" וגומר. הלכה הפוכה משתמעת מפרשת ראה. שהרי נאמר שם בפירוש, שדין "העבריה" כדין "אחיך העברי": שניהם נמכרים לעבדות גרידא, ולפיכך שניהם יוצאים בשש, זכאים להענקה, ודין רציעה נוהג בהם. כנגד זה אין בפרשת ראה כל רמז למכירת אישה כפילגש, ומכאן שפרשת ראה שוללת מכירה מסוג זה.

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה: פרשת משפטים מתירה מכירת אישה כפילגש ושוללת את מכירתה כאמה; ואילו פרשת ראה מתירה מכירת אישה כאמה ושוללת את מכירתה כפילגש. סתירה זו איננה ניתנת ליישוב בשום פנים. אפשר רק לנסות להבין את נקודת המבט של כל אחת משתי הפרשות האלה.

ו. הרעיון של פרשת משפטים המתירה מכירת אישה רק כפילגש

נפתח בפרשת משפטים. פרשה זו שוללת את האפשרות שאישה תימכר כאמה גרידא. ונראה שזו היא התפיסה המונחת ביסוד הפרשה הזאת: כאשר אישה נמכרת כאמה, הרי היא מונעת מעצמה את מילוי התפקיד העיקרי של כל אדם – ובייחוד של כל אישה – להינשא ולהעמיד תולדות. שהרי אישה נשואה

משועבדת לבעלה במעשי ידיה,⁸ ואילו אישה הנמכרת לאמה קנויה במעשי ידיה לאדוניה. ומכאן שאמהות ואישות מוציאות זו מכלל זו במישרין; שהרי אין אישה יכולה להשתעבד במעשי ידיה לשניים – כאמה לאדוניה וכאישה לבעלה, אלא רק לאחד – כאמה לזה או כאישה לזה. משום כך אין פרשת משפטים מתירה לאישה להימכר כאמה; שהרי אין להעלות על הדעת שאישה תימכר כאמה לאדוניה – במקום להינשא כאישה לבעלה.

כנגד זה פרשת משפטים מתירה לאישה להימכר כפילגש, שהרי במכירה זו אין האמהות מונעת את האישות, היפוכו של דבר: האמהות מביאה לידי אישות; שהרי כאמה היא קנויה לאדוניה למעשי ידיה, ובה בשעה היא גם קנויה לו לחיי אישות. נמצא שבעצם מכירתה כאמה וכפילגש כבר מצאה את המנוח אשר ייטב לה. אכן כל ההלכות הכתובות בפרשת משפטים מורות בעליל שזו הייתה כוונת התורה, שהרי זכויות הבת הזאת הנמכרת כפילגש נופלות רק במעט מזכויות האישה הנשואה.

ז. הרעיון של פרשת ראה האוסרת מכירת אישה כפילגש

נעבור עתה לפרשת ראה. פרשה זו שוללת את האפשרות שאישה תימכר כפילגש – בין על ידי אביה ובין על ידי עצמה. תפיסה זו מובנת לנו היום יפה, ונראים הדברים כאילו אין היא טעונה הסבר. דבר זה תלוי בכך שהתורה שבעל פה ביטלה לחלוטין את המכירה כפילגש, וכתוצאה מכך כבר נעקרה מכירה זו מן התודעה שלנו; ולפיכך שוב אין היא מתקבלת על דעתנו כלל, והיא נראית לנו כמעט בלתי מוסרית. אולם ספק אם תחושה אינסטינקטיבית זו עולה בקנה אחד עם ההיגיון המשפטי; שהרי מכירה כפילגש כוללת, לאמתו של דבר, שתי מכירות: מכירה לעבודה ומכירה לחיי אישות. המכירה לעבודה יכולה להתקבל על הדעת בלא קושי מיוחד. שהרי אין זו אלא צורה אחרת של השכרה לעבודה, ורק זה ההבדל שביניהן: מי שנשכר לעבודה נוטל דמים כגמול על העבודה אשר עבד, ואילו מי שנמכר לעבודה עובד עבודה כגמול על הדמים אשר קיבל. כעין זה יש לפרש גם את משמעות המכירה לחיי אישות: גם זו איננה אלא צורה אחרת של השכרה, שהרי מקובל בכל אומה ולשון שאיש ישכור אישה לזנות וישלם לה את האתנן כגמול על השירות אשר קיבל. ויש מן הראשונים הסבורים שדבר זה מותר גם לישראל – לפחות מדין תורה. ולפיכך קשה לראות על שום מה אי אפשר להפוך את היחס הזה: אדם יקנה אישה לחיי אישות בכסף מלא ובמחיר

8. אין זו אלא תקנת חכמים. אולם אין ספק שכך היו נוהגים בישראל מאז ומתמיד, ולפיכך הייתה התורה צריכה להתחשב במנהג זה. והשווה גם רמב"ן לשמות כ"א, ג.

הוגן, ואחר כך היא תיתן לו את השירות – כגמול על הכסף שקיבלה בשעת מכירה.

ועל פי זה, הרי הפגם המוסרי של מכירת אישה כפילגש שוב איננו מובן מאליו; אין זו אלא צורה אחרת של השכרת אישה לעבודה וגם לזנות. אלא שאישה הנשכרת לכל אלה נותנת את השירותים האלה תחילה, ואחר כך היא נוטלת את הגמול שהיא זכאית לו; ואילו אישה הנמכרת כפילגש נוטלת את הדמים תחילה, ואחר כך היא מספקת את כל השירותים שנתחייבה להם. אין כל ספק שזו היא התפיסה המונחת ביסוד פרשת משפטים, המתירה מכירת אישה כפילגש.

אף על פי כן אנחנו מוצאים שפרשת ראה אוסרת מכירת אישה כפילגש. וזה כנראה טעמו של הדבר: כל מקום שאנחנו מוצאים מעשה וגמול, הרי המעשה נעשה תמיד ברצון, ואילו הגמול משתלם בכל דרך אפשרית – ברצון וגם בכפייה. כך ביחסי עבודה: כאשר אדם נשכר לעבודה, הרי הוא עושה את עבודתו ברצונו החופשי, ואילו נותן העבודה חייב לשלם את שכרו – לרצונו ושלא לרצונו – וכופים אותו בכל דרכי הכפייה כדי שישלם את השכר שנתחייב לו. וכעין זה גם ביחסי אישות. כאשר אישה נשכרת לזנות, הרי היא נבעלת לאיש ברצונה החופשי, ואילו האיש חייב לתת את האתנן אשר הבטיח; ואם אין הוא מקיים את הבטחתו, בית דין יורדים לנכסיו וכופים אותו לשלם. וכל הדברים האלה ראויים להיאמר גם כשמדובר במכירה – אלא שכאן נתהפך היחס שבין הכסף ובין השירות. כאשר אדם קונה לו עבד, הוא נותן את הכסף ברצונו החופשי, ואילו העבד חייב לעשות את העבודה שנתחייב לה, וכופים אותו אפילו בשוטים כדי שיקיים את מה שקיבל על עצמו. וכעין זה היה עלינו לומר גם באישה הנמכרת לאישות. הקונה אותה נתן את מחירה ברצונו החופשי, ואילו האישה חייבת להתמסר לו – ברצונה וגם בעל כורחה. ורשאי האיש לכפות אותה בכל דרכי הכפייה האפשרית – בדברים ובשוטים ובאונס ממש – כדי להכריח אותה למלא את התחייבותה. זהו בדיוק הדבר שפרשת ראה מבקשת למנוע; שכן יחסי אישות אינם דומים ליחסי עבודה. אפשר להכריח את העבד לעשות את עבודת אדוניו, אך בשום פנים אי אפשר להכריח אישה להיבעל לאדוניה. קרבת האישות חייבת לבטא אהבה ואחוה, שלום ורעות – גם מצד האיש וגם מצד האישה. ואי אפשר להגיע לאלה, כאשר האישה נבעלת שלא לרצונה – רק מתוך שנמכרה לשם כך.

כל זאת ועוד: אף על פי שאמרנו לעיל שיש הקבלה בין השכרה למכירה, הרי יש ביניהן גם הבדל עקרוני. מי שקיבל שירות על פי הזמנתו חייב לשלם את הכסף שהבטיח. כנגד זה מי שקיבל כסף עדיין איננו חייב לתת את השירות

שהבטיח.⁹ משום כך הכסף שניתן לקניית עבד אין בו כשהוא לעצמו כדי לחייב אותו לעבוד – אלמלא נמכר הגוף תחילה. כי האדון קונה את גופו של העבד בכסף – ורק כתוצאה מכך חייב העבד לעבוד "כי כספו הוא". וכעין זה היה עלינו לומר גם ביחס למי שקונה לו פילגש. תחילה הוא קונה את גופה בכסף, ואחר כך יכול הוא לעשות בה כרצונו. ותפיסה זו היא שנשללה בפרשת ראה. כי האישה איננה קנויה לשום איש בגופה, ואין היא כלי תשמיש לתאוותו. אין הוא יכול לעשות בה כאדם העושה בתוך שלו. אלא איש ואישה המזדקקים זה לזה חייבים להיות שווים במעמדם; וכשם שהוא איננו קנוי לה, כן היא איננה קנויה לו. אשתו של אדם כגופו – משלימה את חסרונו ועוזרת כנגדו. ויחס זה יכול להתקיים רק בין איש לאשתו – ולא בין אדון לשפחתו.

ועל פי הדברים האלה יכולים אנחנו להגדיר כך את היחס שבין פרשת משפטים ובין פרשת ראה. שתיהן מורות שהאישה – כמוה כאיש – יכולה להימכר לעבדות בשעת מצוקה כלכלית. אלא שפרשת משפטים יוצאת מנקודת מבטה של האישה, המבקשת לה מנוח אשר ייטב לה. משום כך היא מתירה רק מכירה לאמהות ולאישות כאחת. ואילו פרשת ראה יוצאת מנקודת מבטה של קדושת חיי האישות; משום כך היא מתירה מכירה רק לאמהות גרידא. שתי ההלכות האלה סותרות זו לזו, אם נבקש לקיים אותן באופן קיצוני חד-צדדי. אך נוכל לקיים אותן כאחת על ידי שנפשר ביניהן, ונקיים את האמת היוצאת מבין שתיהן – לפחות באופן חלקי. והדרך לכך נאמרה לנו על ידי תורה שבעל פה.

ח. הרעיונות הסותרים של שתי הפרשות מתקיימים בהלכה של תורה בעל פה

נקודת המוצא של דין התורה שבעל פה היא ההלכה המבוארת בפרשת משפטים, שזה עיקרה: הקונה בת לאמה חייב לקנות אותה גם לאישות. ואי אפשר להבטיח במוחלט את קיום החובה הזאת אלא על ידי שייקבע שהאישות היא אחד משירותי האמהות, ולפיכך עצם קניין הבת לאמה כולל גם את הקניין לאישות – הווה אומר: הוא קונה אותה כפילגש. אולם תורה שבעל פה – בהשפעת פרשת ראה – לא יכלה לקבל את ההגדרה הזאת של קניין האמה, אלא היא אומרת: אמהות לחוד ואישות לחוד, ובת הקנויה כאמה איננה יכולה להיות קנויה גם לאישות, ובת הקנויה לאישות איננה יכולה להיות קנויה גם כאמה.

9. דבר זה אמור לכל הדעות: בין לשיטת האומר שמעות קונות מן התורה רק קרקעות ועבדים ובין לשיטת האומר שהן קונות גם מיטלטלים. שהרי גם לשיטתו אין הן קונות דבר שאין בו ממש – כדוגמת עבודה או שירות אחר.

כתוצאה מכך שוב אי אפשר לומר שהקונה בת לאמה כבר קנה אותה על ידי כך גם לאישות – על פי המשתמע מפרשת משפטים – אלא אפשר רק לומר שהוא חייב אחר כך גם לקנות אותה לאישות. והואיל ושארית ישראל לא יעשו עוולה, יכולים אנחנו להניח שהוא גם יקיים את החובה הזאת, ונמצא אפוא שאכן האמהות הביאה לידי אישות – על פי הנדרש בפרשת משפטים. עם זאת, הרעיון הזה של פרשת משפטים נתקיים עתה רק באופן חלקי. שהרי אפשר – אם כי זאת אפשרות רחוקה – שהוא "יבגוד בה" ולא יקנה אותה לאישות, ונמצא שהאמהות לא הביאה לידי אישות. כנגד זה הרעיון של פרשת ראה נתקיים עתה במלואו; שהרי בתחילה הייתה הבת רק אמה המשועבדת למלאכה ולא לאישות, ואחרי שקנה אותה לאישות כבר פקע מעליה עול האמהות. שאם באת לומר שעודנה משועבדת גם למלאכה, לא היה קניין האישות יכול לחול עליה, שהרי כבר למדנו מן האמור בפרשת ראה שבת המשועבדת למלאכה איננה יכולה להיות משועבדת גם לאישות.

ט. מחלוקת התנאים למה ניתנו המעות הראשונות

זהו העיקרון המונח ביסוד ההלכה של תורה שבעל פה, והוא מקובל על דעת כל החכמים. ונחלקו רק ביחס לביצוע המעשי של העיקרון הזה. לשיטת ר' יוסי בר' יהודה, קניין האישות נעשה באמצעות ייעוד, שכל עצמו איננו אלא מעשה רגיל של קידושין. כתוצאה מכך שונה ההלכה של תורה שבעל פה מן ההלכה המבוארת בפרשת משפטים – גם בצורתה החיצונית; שהרי פרשת משפטים דנה בבית שנמכרה כפילגש, וקניין האישות חל בה יחד עם שאר כל קנייני האמהות. ואילו בהלכה של תורה שבעל פה שני הקניינים האלה נתפרדו זה מזה; שהרי בתחילה היא קנויה לאמהות ולא לאישות, ואחר כך היא קנויה לאישות ולא לאמהות. והקשר שבין שני הקניינים האלה – הנדרש על פי האמור בפרשת משפטים – מתקיים רק על ידי עצם החובה המוסרית המוטלת על האדון להחליף את קניין האמהות בקניין אישות וכך להפוך את אמתו לאשתו.

שיטה אחרת נקוטה בידי חכמים, שדעתם נתקבלה להלכה. לשיטה זו גם תורה שבעל פה – כמוה בפרשת משפטים – דנה בבית שנמכרה כפילגש, ורק זה ההבדל שביניהן: פרשת משפטים דנה בבית שקניין האישות חל בה דרך ודאי יחד עם שאר כל קנייני האמהות, ונמצא שמעמדה כפילגש היה מוחלט כבר בשעת מתן "מעות ראשונות"; ואילו תורה שבעל פה דנה בבית שקניין האישות חל בה רק בתנאי שאחר כך האדון יקיים בה "ייעוד" על ידי אמירת לשון המורה על קניין אישות. אם יקיים את התנאי הזה, הוברר למפרע שהיא הייתה פילגשו כבר משעת מתן מעות ראשונות, וקניין האישות חל בה יחד עם שאר כל קנייני

האמהות; ואם לא יקיים את התנאי הזה, הוברר למפרע שמעולם לא חל בה קניין האישות ומעולם לא הייתה קנויה לו כפילגש, אלא מתחילה הייתה רק אמתו הקנויה לו למלאכה ולא לאישות. ואם נרצה להבין את דין הבת הזאת במסגרת ההלכה של תורה שבעל פה, יהיה עלינו לעיין תחילה במעמד המשפטי של הפילגש במסגרת ההלכה של תורה שבכתב.

י. דין הפילגש על פי התורה שבכתב

הפילגש של תורה שבכתב נמכרה מלכתחילה לאמהות הכוללת גם אישות, ולפיכך נוהגים בה כל דיני אמה וגם מקצת מדיני אשת איש. מחד, מעשי ידיה לאדוניה שהרי היא משועבדת לו למלאכה. אך מאידך, אם נתקדשה לאחר, אין הקידושין תופסים, שהרי האמהות שלה כוללת גם אישות, ואי אפשר לקדש אישה המשועבדת לאישות לאדם אחר.¹⁰ יחד עם זה אין חייבים עליה לא מיתה ולא חטאת, שהרי הפדה לא נפדתה וגם חופשה לא ניתן לה, וקשר האישות שבינה ובין אדוניה איננו תוצאה של קידושין אלא הוא חלק של שעבוד האמהות. ומכאן שהבא עליה לא פגע בזכות הבעל על אשתו אלא בזכות האדון על אמתו, ועל פגיעה מסוג זה אין אדם מתחייב לא מיתה ולא חטאת.

יא. דין הפילגש בתורה שבעל פה

כל הדינים האלה עשויים להיות נוהגים גם באמה עבריייה של תורה שבעל פה. גם זו נמכרה מלכתחילה כפילגש, לאמהות הכוללת גם אישות. אלא שחלות הקניין הזה מותנית בכך שאדוניה ייעדנה לבסוף, ואם לא יעדה, היא נמכרה מלכתחילה רק כאמה גרידא, המשועבדת רק למלאכה. ולפיכך זה דין האמה העבריייה בתורה שבעל פה: אם רעה בעיני אדוניה ולא יעדה, כבר הוברר למפרע שמעולם לא נמכרה לו כפילגש אלא רק כאמה למלאכה; ולפיכך היא יוצאת בגירעון כסף – או חינם אין כסף – כדין כל אמה שנמכרה רק למלאכה. ואם נתקדשה לאחר בעודנה אמה, הקידושין תופסים; שהרי מעולם לא הייתה כל זיקת אישות בינה ובין אדוניה.

אולם אם טובה האמה בעיניו, ויעדה לו כאישה, כבר הוברר למפרע שהיא נמכרה לו כפילגש; ונמצא שכבר משעת מכירה נהגו בה כל הדינים האמורים בפילגש: מחד מעשי ידיה לאדוניה, ומאידך אם נתקדשה לאחר איננה מקודשת,

10. אי אפשר להביא ראיה לדין זה משום מקום בתורה שבעל פה, שהרי תורה שבעל פה כבר ביטלה את עצם מעמד הפילגש. מכל מקום, הסברה נותנת שקניין האישות של קידושין איננו יכול להפקיע קניין אישות שקדם לו.

אלא שאין חייבים עליה חטאת. הכול כפי שהיינו אומרים בפילגש של תורה שבכתב. ורק זה ההבדל שביניהן: מעמד הפילגש של תורה שבכתב כבר נקבע סופית בשעת מכירה, ולפיכך מיד אחרי שקנאה היה יכול לממש את כל זכויותיו ולשעבד אותה גם למלאכה וגם לאישות. כנגד זה מעמד הפילגש של תורה שבעל פה תלוי ועומד עד שעת ייעוד, ורק אחרי שיעדה לו נתברר לו למפרע שכבר משעת מכירה הייתה קנויה לו גם לאישות; ואילו לפני הייעוד עדיין לא ידע שכבר קנאה גם לאישות, ולפיכך בכל הימים שבין מכירה ובין ייעוד היה יכול לשעבד אותה רק למלאכה, וזכותו לאישות הייתה רק זכות משפטית שאיננה ניתנת למימוש.

ועל פי הדברים האלה כבר יובן, על שום מה תורה שבעל פה אוסרת את הפילגש של תורה שבכתב ומתירה את הפילגש של תורה שבעל פה. תורה שבעל פה שוללת אמהות, הכוללת בפועל גם שעבוד של אישות. משום כך אין היא מתירה לאדם לקנות פילגש שמעמדה כפילגש כבר ידוע משעת מכירה; שהרי האמהות של הפילגש הזאת מקנה לאדוניה גם זכות לאישות, וזו ניתנת למימוש מיד. כנגד זה, תורה שבעל פה מתירה לקנות פילגש שמעמדה כפילגש עודנו מותנה בייעוד. ואף על פי שבשעת ייעוד כבר הוברר למפרע שגם האמהות של זו כבר הקנתה לאדוניה זכות לאישות, אין תורה שבעל פה מקפידה על כך. היא מתירה אמהות הכוללת גם אישות – בתנאי שהזכות לאישות היא רק זכות משפטית שאיננה ניתנת למימוש בפועל.

אולם מעמד זה של פילגש הקנויה לאישות רק מבחינה משפטית יכול להתקיים רק עד שעת ייעוד, והוא פוקע מאליו על ידי הייעוד. שהרי בשעת ייעוד כבר יודע האדון שהוא אכן קנה לו פילגש, ולפיכך הוא יכול לממש עתה את כל זכויותיו ולשעבד את אמתו גם למלאכה וגם לאישות. וזהו מעמד שתורה שבעל פה איננה סובלת אותו. ולפיכך, מיד אחרי שקיים את מעשה הייעוד, הרי היא משחררת את אמתו מן השעבוד למלאכה ומותרת רק את השעבוד לאישות – שכבר זכה בו מבחינה משפטית ב"מעוֹת ראשונות", ועתה זכה בו גם מבחינה מעשית. אולם אמה שאיננה משועבדת למלאכה כבר חדלה להיות אמה. ולפיכך גם השעבוד לאישות שעוד נותר עליה איננו עוד שעבוד של אמה הקנויה לאדוניה, אלא שעבוד של אישה המקודשת לבעלה. ולפיכך מכאן ואילך הריהו "נוהג בה מנהג אישות, ואיננו נוהג בה מנהג שפחות".

ועל פי זה עלינו לפרש עתה את דברי חכמים על משמעות המעות שניתנו בשעת מכירת האמה. אכן מתחילה ניתנו המעות כדי לקנות בהן אמה המשועבדת לאדוניה למלאכה וגם לאישות. אך בפועל שני השעבודים האלה אינם חלים עליה זה בצד זה, אלא זה אחד זה: תחילה נשתעבדה בהן למלאכה כאמה

לאדוניה – ואחר כך נתקדשה בהן כאישה לבעלה. הוא שאמרו חכמים: "מעות ראשונות לקידושין ניתנו".

ועל פי הדברים האלה כבר נתיישרה מאליה הסתירה שבין פשוטו של המקרא בפרשות אלה ובין מדרשי ההלכה. שתי הפרשות מתפרשות כפשוטן על פי ההנחה המונחת ביסוד כל אחת מהן: פרשת משפטים – על פי ההנחה שאפשר לקנות בת רק כפילגש, פרשת ראה – על פי ההנחה שאפשר לקנות אישה רק למלאכה בלבד. ואילו מדרשי ההלכה מתאימים להלכה כפי שהיא נוהגת למעשה – תוך כדי צירוף הרעיונות של שתי הפרשות כאחת.

יב. התורה שבכתב איננה סותרת אלא מבארת את התורה שבעל פה

דומה שיש בדברים אלה כדי ליישב את השאלות ששאלנו בראשית דברינו. ויש לכך חשיבות החורגת מעצם העובדה שנמצאה תשובה לבעיה תורנית. שהרי גדולי תורה כבר תמחו על הסתירות שבין ההלכות שנאמרו באמה עברייא, הנידונה כאמה לעניין מעשי ידיה, כאשת איש לעניין תפיסת קידושין, וכפנויה לעניין חיוב חטאת על ביאתה.¹¹ ודומה שעד כה לא נמצא יישוב משביע רצון לסתירות האלה. דבר זה תלוי בכך שהלכות אמה עברייא של תורה שבעל פה נובעות מהלכות הפילגש של תורה שבכתב. אולם תורה שבעל פה כבר עקרה את הפילגש מן ההלכה המסורה ואיננה מכירה בה כלל, ומדרשי ההלכה עקרו את הפילגש גם מן התורה הכתובה, וכך לא נשתייר זכר לפילגש בתודעת לומדי התורה. אך המפתח להבנת אמה עברייא של תורה שבעל פה הוא בפילגש של תורה שבכתב; ומשנשתכחה הפילגש של תורה שבכתב, כבר ננעל השער להבנת אמה עברייא של תורה שבעל פה.

כל זאת ועוד: כבר ראינו לעיל שיש לכאורה סתירה חריפה בין מדרש ההלכה של פסוקי אמה עברייא ובין פירושם על פי פשוטו של המקרא. ולפיכך רבים מבין מפרשי המקרא ראו את עצמם חייבים להוציא את הפסוקים האלה מידי פשוטם – ובלבד שלא תהא סתירה בין התורה הכתובה ובין התורה המסורה. אך הנה מתברר עתה שיש התאמה גמורה בין תורה שבעל פה על פי מדרש ההלכה ובין תורה שבכתב על פי פשוטו של המקרא: לא רק שאין הן סותרות זו לזו, אלא לאמתו של דבר הן משלימות זו את זו. כי הסתירות העולות מפשוטו של מקרא מתיישבות על ידי ההלכה של תורה שבעל פה; ועצם ההלכה של תורה שבעל פה מובנת על בוריה רק על פי פשוטו של המקרא.

11. ראה הערות 2, 4.

יג. דין שפחה חרופה על פי פשוטו של המקרא

ועל פי הדברים האלה נוכל לבאר גם את הפסוקים הדנים בשפחה חרופה:

וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשְׁהוֹ שֹׁכֶבֶת זֶרַע וְהוּא שֹׁפְחָה נִחְרַפֶּת לְאִישׁ
וְהַפִּדָה לֹא נִפְדָּתָהּ אוֹ חֲפָשָׁה לֹא נָתַן לָהּ
בְּקֶרֶת תִּהְיֶה לֹא יוֹמָתוּ כִּי לֹא חֲפָשָׁה.
וְהָבִיא אֶת אִשְׁמוֹ לָהּ...¹²

(ויקרא י"ט, כ-כב)

וכך נתבארו פסוקים אלה בידי אבן עזרא. תחילה הוא אומר בשם "המכחישים", שהכתוב מדבר בשפחה כנענית (גמורה), המשרתת את אדוניה גם באישות. ואחר כך הוא אומר על דעת עצמו, שמדובר כאן באמה עבריה, שנמכרה למלאכה ולאישות.

שני הפירושים האלה יכולים להתאים לפשוטו של המקרא. שהרי הכתוב מזכיר כאן "שפחה" דרך סתם, ויש במשמע הלשון הזה גם שפחה כנענית וגם אמה עבריה. אלא שאבן עזרא דחה את פירוש "המכחישים" משום ששפחה כנענית אסורה לבן חורין ואין קידושין תופסים בה, ומכאן שאין תוקף משפטי לקשר שנוצר בינה ובין אדוניה ואי אפשר להעניש אדם על שפגע בקשר הזה.

אולם נראה שאין בכך משום ראייה לסתור את פירוש "המכחישים". שכן אף על פי שאי אפשר לקדש שפחה כנענית, הרי אפשר לקנות אותה לכל שירות – כולל גם שירות של אישות. שהרי לפי התפיסה העולה מפרשת משפטים, אפשר לקנות אפילו אמה עבריה על מנת שתשרת את אדוניה במלאכה וגם באישות. וכבר ראינו שאותו קניין אף מונע תפיסת קידושין, ואין צריך לומר שהוא אוסר אותה על כל העולם, אלא שאין חייבים עליה מיתה או חטאת. קל וחומר שאפשר לקנות שפחה כנענית שתהא משועבדת לאדוניה גם לאישות. ועצם הקניין הזה בוודאי מתיר אותה לאדוניה¹² ואוסר אותה על כל העולם, ואף על פי שאין הוא יכול להביא לידי חיוב מיתה או חטאת, הוא יכול לגרור "בקרת" וחיוב אשם.

12. חכמים אסרו שפחה כנענית על בן חורין (משנה תורה הלכות איסורי ביאה י"ב ה"א), אולם הדעת נותנת שאיסור זה תלוי בכך שאי אפשר ליצור עמה שום קשר מחייב של אישות, ונמצא שאפשר לבוא עליה רק דרך הפקר וזנות. ומסתבר שמשום כך פָּלַל אונקלוס המתרגם בעילת עבד ושפחה בכלל "לא יהיה קדש ולא תהיה קדשה" (שם, הלכה יב). אך כל האיסור הזה היה בטל מאליו ביחס לאדוני השפחה, אילו הייתה ההלכה מתירה לקנות אמה לאישות; שהרי אותו קניין אישות היה בוודאי תופס גם בשפחה כנענית ואוסר אותה על כל העולם – ושוב לא היה מקום לאסור אותה על אדוניה. תדע שכן, שהרי אפילו ההלכה לא אסרה

יד. דין שפחה חרופה בתורה שבעל פה

נמצא שפרשה זו דנה על פי פשוטה בשפחה כנענית או באמה עבריה שאדוניה יעדה לו לאישה. ונאמר בה שאם איש שכב אתה אין הם חייבים מיתה, שהרי לא הייתה כאן פגיעה ביחס שבין איש לאשתו אלא נפגע היחס שבין אדון לאמתו; כי "הפדה לא נפדתה או חפשה לא נתן לה". משום כך "לא יומתו", אלא תהיה ביקורת, והאיש יביא אשם.

אולם אף על פי שזה הוא בלי ספק פשוטם של מקראות אלה, לא היה פירוש זה יכול להתקבל בתורה שבעל פה. שהרי כל התפיסה הזאת, שאדם יכול לקנות שפחה הכפופה לאדוניה גם לאישות, מתאימה רק למה שנאמר בפרשת משפטים, אך אין היא מתאימה למה שנאמר בתורה בכללותה; שהרי כבר למדנו בפרשת ראה שהתורה שוללת את זכותו של האיש לקנות שפחה לאישות. אלא שדבר זה נתבאר בפרשת ראה רק ביחס לאמה עבריה, ואילו תורה שבעל פה קיבלה את העיקרון הזה גם ביחס לשפחה כנענית: שום אישה איננה יכולה להיות קנויה לאדוניה לאישות, ואין איש יכול לקנות את גופה על מנת שימלא בה את תאוות לבו. לעבדות ניתנו, ולא לבושה ולא לביאה.

משום כך הייתה התורה שבעל פה נאלצת להוציא פרשה זו מידי פשוטה – ממש כשם שנאלצה להוציא את פרשת משפטים מידי פשוטה; וכשם ששם הפרידה בין אמהות לאישות, כן הפרידה ביניהן גם כאן. אלא שדרך ההפרדה שונה בשתי הפרשות האלה. שם ייחדה להן זמנים חלוקים: תחילה החילה אמהות שאיננה גוררת אישיות, ואחר כך החילה אישיות שאיננה נובעת מאמהות. אך דרך זו חסומה כאן. אילו אמרה תורה שבעל פה שמדובר כאן באמה עבריה שתחילתה אמה וסופה אישה, הרי הדין האמור כאן לא היה יכול להיות נוהג: בעודנה אמה הרי עדיין איננה קנויה לאישות, ואי אפשר לחייב עליה ביקורת או אשם;¹³

שפחה כנענית על עבד עברי (רמב"ם, שם). זאת, כנראה, משום שהרשות בידי אדוניה למסור אותה לעבדו, ועצם המסירה הזאת כבר יצרה ביניהם קשר מחייב של אישיות, האוסר אותה על אחרים. דבר זה מוכח מדברי ר' ישמעאל (כריתות יא ע"א – וראה גם בהמשך), המחייב אפילו ביקורת ואשם על פגיעה בקשר הזה; ומסתבר שגם שאר התנאים חולקים רק לעניין ביקורת ואשם, ולא לעניין גופו של האיסור.

מכל מקום, העובדה שחכמים לא אסרו שפחה כנענית על עבד עברי, יכולה להתבאר גם בדרך אחרת: אפשר שלא רצו לאסור דבר שהיתרו מפורש בתורה, והשווה: **טורי זהב** יורה דעה סי' קיז ס"ק א.

13. דבר זה מובן מאליו לדעת ר' יוסי בר' יהודה, אך הוא אמור גם לדעת חכמים. כי אין התורה מענישה על פגיעה באישות הנובעת רק מאמהות, ונוסף על כך גם איננה ניתנת למימוש אלא קיימת רק מבחינה משפטית.

ואחרי שכבר נתייעדה שוב אי אפשר לומר כאן "לא יומתו כי לא חפשה" – אלא היפוכו של דבר: 'מות יומתו כי חפשה נתן לה'.

משום כך נאלצה תורה שבעל פה לבצע את ההפרדה בדרך אחרת. תחילה אמרה שאין מדובר כאן באמה עבריה אלא בשפחה כנענית. והואיל ולא יכלה לומר שהשפחה הזאת נמסרה לאדוניה גם לאישות, היא נאלצה לומר שאדוניה מסרה לעבדו להיות לו לאישה;¹⁴ שהרי מפורש בתורה שאדם רשאי למסור את שפחתו לעבדו,¹⁵ שנאמר: "אם אדניו יתן לו אשה" (שמות כ"א, ד). ולפי זה הרי הפירוש של תורה שבעל פה הוא קרוב ביותר לפירוש על פי פשוטו של המקרא. הצד השווה שביניהם, שהשפחה נמסרה לאישות מכוח היותה קנויה לשפחות – ולפיכך אין חייבים עליה מיתה. אין ביניהם אלא זה, שלפי פשוטו של המקרא היא נמסרה לאישות למי שהיא קנויה לו לשפחות; הלה יכול לכוף אותה לקיים את שעבוד האישות שעליה, וגופה קנוי לו למילוי תאוותו, וזהו הדבר שתורה שבעל פה שוללת אותו. כנגד זה, לפי הפירוש של תורה שבעל פה כבר נתבצעה כאן הפרדה ברורה בין קניין השפחות ובין זיקת האישות. שאף על פי שהאישות נובעת מן השפחות, הרי המושא של שתיהן איננו זהה; האיש שהיא קנויה לו כשפחה איננו יכול לנהוג בה מנהג אישות מכוח שליטתו בה כאדון, ואילו האיש שנמסרה לו לאישות איננו יכול לכוף עליה דבר, וגופה איננו קנוי לו לשום עניין.

טו. מחלוקת התנאים בדין שפחה חרופה

זו כנראה התפיסה העולה מן הפירוש הזה.¹⁶ אלא שהתנאים חולקים מי הוא העבד שהשפחה נמסרה לו. ר' ישמעאל מפרש שהיא נמסרה לעבד עברי. זאת כנראה משום שזכות הרב למסור את שפחתו לעבדו מפורשת בתורה רק ביחס לעבדו העברי. נוסף על כך מתקיים לפי זה הדמיון בין הפירוש על פי פשוטו של המקרא ובין הפירוש על פי התורה שבעל פה; הצד השווה שבשניהם, שהבא על שפחה חרופה פוגע בקשר האישות שבינה ובין אדם מישראל, ואפשר שרק פגיעה מסוג זה מחייבת ביקורת ואשם.

אולם אחרים¹⁵ אומרים שפירוש זה איננו ניתן להיאמר; שהרי זיקת האישות שבין שפחה כנענית ובין עבד עברי פוקעת מאליה עם צאת העבד לחופשי, בשש

14. פירוש זה תלוי במחלוקת תנאים (כריתות יא ע"א), ומובאים שם גם פירושים אחרים. אך נראה, שקשה יותר ליישב את הפירושים האלה עם פשוטו של המקרא, ולפיכך לא הבאנו אותם כאן.

15. מדובר שם בעבד עברי, קל וחומר הדברים אמורים בעבד כנעני.

16. כריתות יא ע"א.

או ביובל, ואי אפשר להטיל ביקורת ואשם על פגיעה באישות המוגבלת בזמן. משום כך הם מפרשים שהשפחה הכנענית נמסרה לעבד כנעני, שאיננו יוצא בשש או ביובל, ולפיכך זיקת האישות שבינו ובין השפחה איננה מוגבלת בזמן. מבחינה זו הרי הפירוש הזה של תורה שבעל פה דומה לפירוש על פי פשוטו של המקרא, שהרי גם זיקת האישות שבין האדון ובין שפחתו איננה פוקעת מאליה, ואינה מוגבלת בזמן: אם היא שפחה כנענית – עליה אומר הכתוב: "לעלם בהם תעבדו"; ואם היא אמה עברייא – עליה אומר הכתוב: "לא תצא כצאת העבדים".

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. שלוש הפרשות המבארות את דיני השפחה מבטאות שתי אמות סותרות: פרשת משפטים ופרשת שפחה חרופה אומרות שאישה תימכר רק לאמהות הכוללת אישות – כדי שיימצא לה מנוח אשר ייטב לה; ואילו פרשת ראה אומרת שאישה תימכר רק לאמהות שאיננה כוללת אישות – כדי שתישמר קדושת חיי האישות. שתי האמות האלה סותרות זו לזו, אם מבקשים להגשים אותן בקיצוניותן. והן מתיישבות זו עם זו רק בדרך פשרה וויתור על האמת הקיצונית. פשוטו של המקרא מבטא את האמת הקיצונית, כפי שהיא יוצאת מכל פרשה כשהיא לעצמה; מדרשו מבטא את דרך הפשרה, כפי שהיא יוצאת מכל שלושתן כאחת; והוא הוא פשוטו של המקרא – במסגרת התורה בכללותה. שהרי התורה לא הביאה את שלוש הפרשות האלה אלא כדי שנקיים את שלושתן כאחת: לא בדרך הקיצונית, כפי שהיא עולה מפשוטו של המקרא, אלא בדרך הפשרה, כפי שהיא מבוארת במדרשו.

טז. המסר המוסרי העולה מדין שפחה חרופה

ונביא כאן לסיום עוד עניין, הנוגע למה שנתבאר כאן. בימי ר' אברהם בנו של הרמב"ם היו ערבים נוהגים להחזיק בביתם שפחות, המשרתות אותם כפילגשים. והיו שם גם יהודים שהתפתו לנהוג כמנהג הגויים: אף הם קנו בנות לא יהודיות שתהיינה להם שפחות ופילגשים. גדולי ישראל – ביניהם גם ר' אברהם בנו של הרמב"ם – התריעו על הנהוג הזה ודרשו בכל לשון של דרישה ובקשה: יוציאו את הבנות מביתם – או ישחררו אותן ויישאון לנשים כדת משה וישראל.¹⁷

אין ספק שאותם גדולי ישראל נתכוונו רק לקיים את דבר ה' זו הלכה. שהרי נשים אלה לא היו אלא שפחות כנעניות האסורות לאדוניהם, וקידושין אינם

17. ראה על כך: ש' שטובר, 'שאלות שהופנו אל ר' אברהם בן הרמב"ם: חומר חדש מן הגניזה', שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 245-281 (על הפילגש ראה שם עמ' 254-262).

תופסים בהן, והן מותרות להם רק אחרי השחרור על ידי חופה וקידושין. אולם יש בכלל הדרישה הזאת של גדולי ישראל גם מסר מוסרי עמוק: הנה אנשים מישראל, המחזיקים בביתם שפחות לא יהודיות, ומכוח היותם אדוניהן הם גם שולטים בהן לחיי אישות. אולם לא תהא כזאת בישראל. שכן גם נשים נכריות אינן מסורות לאדוניהן לחיי אישות וגופן איננו קנוי להם לסיפוק יצריהם. ואין אישה ניתרת לאיש כתוצאה מקניין ממון, אלא רק כתוצאה מתפיסת קידושין. משום כך אם נפשם חשקה בהן – ישחררו אותן, ויישאו אותן לנשים: ינהגו בהן מנהג אישות כאיש עם האישה אשר אהב, ולא כאדון עם האישה אשר קנה.

פרק שנים עשר

עין תחת עין

דינו של החובל בחברו מפורש בתורה שבכתב:

וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בֶּן יַעֲשֶׂה לוֹ שֹׁבֵר תַּחַת שֹׁבֵר
עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם בֶּן יִנָּתֵן בּוֹ.
(ויקרא כ"ד, יט-כ)

פשוטו של מקרא זה הוא כמשמעו: "עין תחת עין ממש"; ואילו חכמים הוציאו את המקרא מידי פשוטו ואמרו: "עין תחת עין ממון".¹ סתירה זו בין פשוטו של המקרא ובין מדרשו נתיישבה כך על ידי הרמב"ם:

זה שנאמר בתורה כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה ולפיכך² משלם נזקו. והרי הוא אומר: ולא תקחו כופר לנפש רוצח, לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר אבל לחסרון אברים או לחבלות יש בו כופר.

(משנה תורה הלכות חובל ומזיק פ"א ה"ג)

אולם נראה שגם פירוש זה עודנו טעון פירוש. שהרי התורה אומרת, לשיטה זו, שהחובל בחברו "ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה". מדוע אפוא אין עושים לו את מה שהיה "ראוי" לעשות?

מקובל לומר שתורה שבעל פה המתיקה כאן את העונש המפורש בתורה שבכתב, משום שהוא קשה מנשוא ואף גובל באכזריות. ולפי זה הכתוב מבטא

1. ראה מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנזיקין משפטים פרשה ח, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 277;

תורת כהנים אמור פרשה יד ג, מהד' וייס דף קה; בבלי בבא קמא פג ע"ב.

2. יש מקום לתמוה על לשון "לפיכך", שהרי מסתבר שהחובל בחברו היה מתחייב לשלם את

נזק החבלה גם אלמלא היה ראוי "לחבול בו כאשר עשה".

כאן את העונש שהיה "ראוי" להינתן על פי שורת הדין, ואילו תורה שבעל פה נתנה חנינה לחוטא ודנה אותו במידת הרחמים. אולם זהו דבר שאיננו ניתן להיאמר. שכן היינו מצפים שייקוב הדין את ההר, וכלל גדול בידינו: אין רחמים בדין.

נוסף על כך קשה לייחס לתורה שבעל פה את המגמה הזאת של הליכה על פי מידת הרחמים. שהרי לא מצאנו מקום אחר שבו התורה שבעל פה סוטה מן האמור בתורה שבכתב – רק מתוך שיקולי רחמים והתחשבות אנושית. היפוכו של דבר: יש דינים שהם קשים יותר בתורה שבעל פה מאשר בתורה שבכתב. כך, לדוגמה, מיתת חנק היא מיתה קשה מאוד – ואין לה כל רמז בתורה שבכתב; וגם מיתת שרפה של תורה שבעל פה היא קשה בהרבה מזו של התורה שבכתב. נמצא שעצם ההנחה שתורה שבעל פה היא רחמנית יותר מתורה שבכתב – אין לה כל ראיה ממקום אחר.

כל זאת ועוד. קשה לראות את האכזריות היתרה של דין "עין תחת עין ממש". ברור שההלכה שאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד נאמרה רק אחרי שכבר נתקבל הדין ש"עין תחת עין ממון". אילו היינו מקיימים את המקרא כפשוטו ומסמאים את עינו של מי שסימא את עין חברו, לא הייתה הלכה זו נוהגת מעולם; אלא עונש "עין תחת עין" היה דומה לשאר כל העונשים הגופניים, שאין מטילים אותם אלא בעדים ובהתראה, ורק אחרי שהמותרה התיר את עצמו לעונשו ואמר "על מנת כן אני עושה".³ ואם אכן אדם סימא את עין חברו בדעה צלולה ומתוך הכרת חומר העברה והעונש – וגם קיבל על עצמו את העונש הזה – הרי הדעת נותנת שייעשה לו כאשר תכנן ועשה, ויקוים בו העונש שהסכים לו מראש. תדע שכן, שהרי זה גם דינו של מי שהורג את חברו במזיד: מקיימים בו את דין "נפש תחת נפש" – פשוטו כמשמעו. ולא עוד, אלא התורה גם הזהירה אותנו שלא להמיר את העונש הזה בעונש ממון: "ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת" (במדבר ל"ה, לא). וכאן לא שינתה תורה שבעל פה את ההלכה המפורשת בכתוב, ומכאן שזהו העונש הראוי להינתן למי שנוטל את נפש חברו. ולפיכך קשה מאוד להבין מדוע לא ננהג כן גם במי שפוגע בגוף חברו; מה לי קטליה כוליה מה לי קטליה פלגיה!

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. אי אפשר לומר שמידת הרחמים הדריכה כאן את התורה שבעל פה לשנות את הדין המפורש בתורה שבכתב. שכן דין עין תחת עין – כמוהו כדין נפש תחת נפש – הוא העונש הטבעי ביותר, הצודק ביותר והנכון ביותר למי שהטיל מום בחברו: "כאשר עשה כן יעשה לו".

3. משנה תורה הלכות סנהדרין פ"ב ה"ב.