

אף על פי כן אנחנו מוצאים שהתורה שבעל פה ביטלה את העונש הזה והמירה אותו בעונש ממון. וטעמו של דבר זה עודנו טעון הסבר.

ונראה שזה עיקרו של הדבר. מי שסימא את עין חברו, עשה לו שתיים רעות: הוא הטיל בו מום גופני, שהרי הכהה את מאור עיניו, ונוסף על כך גם פגע בכושר עבודתו והפחית את ערכו בשוק העבדים. אולם שתי הרעות האלה אינן שוות מבחינת העונש או הפיצוי הראוי להן; המום הגופני הוא מעוות לא יוכל לתקון, ואפילו ישלם לנחבל כל הון שבעולם לא יהיה בכך משום פיצוי על המום שהטיל בו. משום כך אין לנו אלא להעניש אותו על רעתו, ושורת הדין נותנת שהעונש יהיה מידה כנגד מידה וכאשר עשה כן יעשה לו, הווה אומר עין תחת עין ממש. כנגד זה הנזק הממוני ניתן לתיקון בכך שהחובל ישלם לנחבל את דמי נזקו, שהרי בעצם התשלום הזה כבר השיב לו את כל נזקו והרי הוא עתה כאילו לא הוזק מעולם.

ועל פי הדברים האלה כבר מובן שאין כל אפשרות למצות את שורת הדין עם החובל בחברו. אם נקיים רק את דין עין תחת עין ממש, ייענש החובל על שהטיל מום בחברו, אך הנחבל לא יקבל כל פיצוי על נזקו הממוני. ואם נקיים רק את דין עין תחת עין ממון, יפוצה הנחבל על נזקו, אך החובל לא ייענש על שהטיל בחברו מום גופני. ואם נקיים את שני הדינים האלה כאחד, כבר תהא שורת הדין לוקה. שהרי הנחבל יסבול רק מן המום הגופני שנגרם לו, אך לא יהיה לו כל נזק כספי; ואילו החובל יסבול גם מהמום הגופני וגם מהנזק הכספי שנגרם לו – ונוסף על כך גם יפצה את הנחבל על נזקו.

ועל פי זה כבר מובנת ההלכה שנמסרה בתורה שבעל פה "עין תחת עין ממון". התורה חסה על ממונו של הנחבל יותר משהקפידה על עונשו של החובל. משום כך אמרה שהחובל חייב לפצות את הנחבל על הנזק ממוני שהסב לו – אף על פי שדבר זה כבר מביא מאליו לידי כך שהוא לא ייענש על שהטיל מום בגופו.

בכך נתיישרה מאליה הסתירה שבין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה. כי התורה שבכתב מבטאת את העונש ה"ראוי" להינתן על המום הגופני, ואילו התורה שבעל פה מבטאת את הפיצוי על הנזק הממוני. והואיל ואי אפשר לקיים את שני הדינים האלה כאחד, הכריעו חכמים שיש להעדיף את הפיצוי הכספי על העונש הגופני.⁴

4. אי אפשר לדמות את הדין הזה לדין הרגיל של קים ליה בדרבא מניה, כגון החובל בחברו בשבת או המדליק את גדישו בשבת; שהרי שם מדובר בשני עונשים שהיה אפשר לבצע אותם כאחד: מיתה על חילול השבת וממון על הנזק הכספי. אלא שבית הדין מנוע מלהטיל שני חיובים על מעשה אחד. משום כך בית הדין מבצע רק את עונש המיתה, ואילו התשלום

אולם אף על פי שדין "עין תחת עין" איננו יכול להתקיים למעשה, לא נמנעה התורה מלכתוב אותו. שכן אילו כתבה התורה רק את הדין הנוהג למעשה – שהחובל חייב לפצות את הנחבל על נזקו – היינו מבינים מתוך כך שדין החובל בחברו הוא כדין המזיק את רכושו. וכשם שהמדליק את גדישו של חברו תיקן את כל נזקו אחרי ששילם את דמי הגדיש, כן הדבר גם במי שסימא את עין חברו – דיו שישלם את דמי העין, ובכך כבר תיקן את כל חטאו. משום כך כתבה התורה "עין תחת עין", ובכך ביטאה את העונש שהחובל "ראוי" לו על שהטיל מום בחברו. ואף על פי שאין העונש הזה יכול להתקיים בבית דין של מטה, הרי הוא תלוי ועומד בבית דין של מעלה. משמים יפרעו ממנו על חטאו, כל עוד חברו זועק על החמס שנעשה לו. והוא הדבר שחכמים אמרו במשנה: "אף על פי שהוא נותן לו, אין נמחל לו עד שיבקש ממנו".⁵

אולם כל הדברים האלה אמורים רק בחובל בחברו, ואין הם אמורים ברוצח. כי הנזק הכספי שהרוצח גרם לנרצח – על ידי נטילת נפשו – איננו ניתן להישבון. חובת התשלום על הנזק הזה יכולה לחול רק אחרי שיצאה נפשו של הנרצח; אך באותה שעה שוב אין הוא אדם היכול לזכות בממון או לתבוע ממון. והואיל והוא עצמו לא זכה בממון הזה מעולם – לא כמוחזק ולא כ"ראוי" – גם יורשיו אינם יכולים לרשת את הממון הזה. נמצא שאי אפשר לחייב את הרוצח לפצות את הנרצח על נזקו הממוני; ולפיכך כבר אפשר להטיל עליו את העונש הראוי לו על שהרג את הנפש – נפש תחת נפש.

כל הדברים האלה אמורים גם במי שפוגע בעבד כנעני. ההורג עבד כנעני חייב מיתה, ודבר זה מביא מאליו לכך שבעל העבד לא יקבל כל פיצוי על הנזק הכספי שנגרם לו. כי התורה דחתה את העונש הגופני על מעשה החבלה רק לצורך פיצוי הנחבל עצמו. אך במקרה של רוצח עבד כנעני אי אפשר לפצות את העבד על נזקו, שהרי כבר מת. ואף על פי שאפשר לפצות את בעל העבד על נזקו, אין הפיצוי הכספי המגיע לבעל העבד כדאי לדחות את העונש הגופני המגיע על רציחת העבד עצמו.

יתבצע על ידי החוטא עצמו, אם הוא בא לצאת ידי שמים. כנגד זה כאן מדובר בשני עונשים שאינם יכולים להתבצע כאחד בשום פנים – לא בדיני אדם ולא בדיני שמים; שהרי גם בדין שמים אין העונש יכול להיות חמור יותר מן החטא. אי אפשר לסמא את עינו של החובל – ונוסף על כך גם לחייב אותו בדין שמים לפצות את הנחבל על נזקו. נמצא שעצם הטלת העונש הגופני על החובל כבר הייתה שוללת מן הנחבל כל סיכוי לקבל פיצוי על נזקו. והואיל וחכמים ביקשו שהנחבל יקבל פיצוי על נזקו, חייבו את החובל רק בתשלום הנזק ופטרו אותו מן העונש הגופני שהיה ראוי לו.

5. בבא קמא צב ע"א.

כנגד זה החובל בעבד כנעני חייב לשלם לבעל העבד את נזקו, ודבר זה מביא מאליו לכך שהחובל לא יקבל כל עונש גופני על המום שהטיל בעבד. אולם אין פירושו של הדבר שהפיצוי הכספי של בעל העבד דוחה את העונש הגופני על הטלת המום בגופו של העבד. שכן לאמתו של הדבר, הפיצוי הכספי ניתן לעבד עצמו על הנזק שנגרם לו – והוא הדוחה את העונש הגופני על הטלת המום בגופו. אלא שבעל העבד זוכה אחר כך בתשלום נזקו של העבד מדין "מה שקנה עבד קנה רבו".⁶

6. דין דומה נאמר בהלכה גם ביחס להכאה שיש בה שווה פרוטה: המכה את חברו משלם ואינו לוקה. וכעין זה גם הרב המכה את עבדו משלם ואינו לוקה; אלא שהתשלום הזה איננו מתבצע בפועל, שהרי הרב זוכה בו מיד מדין "מה שקנה עבד קנה רבו". ראה קצות החושן סי' תכד ס"ק א.

פרק שלושה עשר

מצוות בניין בית המקדש

א. האם בניין בית המקדש כולל גם את עשיית כלי המקדש

מצוות עשה לבנות את בית המקדש. ונחלקו הראשונים ביחס להגדרה המדויקת של המצווה הזאת. לדעת הרמב"ם, המצווה לבנות את בית המקדש כוללת גם את המצווה לעשות את כלי המקדש; כי המקדש הוא "הכלל" והוא כולל חלקים, ו"המנורה והשולחן והמזבח וזולתם כולם הם מחלקי המקדש, והכל ייקרא מקדש".¹ ואילו הרמב"ן חולק על התפיסה הזאת, "לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצוות ואינן מעכבות זו את זו, ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלה".² עם זאת גם הרמב"ן מודה שאין עשיית הכלים ראויה להימנות מצווה בפני עצמה. אלא שדבר זה תלוי בכך שכל עצמם של הכלים הם רק "הכשר העבודה"³ הנעשית בהם; שהרי אי אפשר להקריב קרבן בלי מזבח, ואי אפשר להעלות את הנרות בלי מנורה, ואי אפשר לערוך את לחם הפנים בלי שולחן. ולפיכך המצווה לעשות את העבודות האלה כוללת מאליה גם את החובה לעשות את הכלים הדרושים להן. וחובה זו איננה אפוא אלא חלק ממצוות העבודה, ואין היא יכולה להיחשב מצווה בפני עצמה.⁴

1. ספר המצוות, מצוות עשה, מצווה כ.

2. שם, מצווה לג.

3. מסתבר שלשון "הכשר עבודה" כולל גם הכשר שהוא רק לכתחילה, ואיננו מעכב את העבודה. ומזבח הקטורת יוכיח; שהרי "מזבח שנעקר מקטירין הקטורת במקומו" (משנה תורה הלכות תמידין ומוספין פ"ג ה"ב). ודם "שמצוותו ליתנו בפנים בהיכל ונתנו על מזבח החיצון... נתכפרו הבעלים בו כיון שהגיע דם למזבח" (הלכות פסולי המוקדשין פ"ב ה"י). והשווה גם בספר משך חכמה, סוף פרשת תצוה, ד"ה "ועשית מזבח מקטר קטרת". נמצא זה הכלל: כל כלי שאין בו צורך לגופו אלא הוא רק צורך העבודה – אפילו אין הוא מעכב את העבודה – ראוי להיקרא "הכשר העבודה".

4. בשיטה דומה מפרש רמב"ן את דעת בעל הלכות גדולות, שאיננו מונה עם רמ"ח מצוות עשה את המצווה ללבוש בגדי כהונה. שהרי אין כל מצווה על הכהנים ללבוש בגדי כהונה שלא

ויוצא מכלל זה רק ארון העדות; שהרי אין שום עבודה נעשית בארון, ושוב אי אפשר לומר שהוא רק הכשר עבודה אחרת. ולפיכך המצווה לעשות ארון וכפורת ראויה להימנות מצווה בפני עצמה – בצד המצווה לבנות את בית הבחירה.

ב. שתי המטרות של בית המקדש

שתי השיטות האלה יכולות להיות מובנות. אולם עדיין עלינו להבין את יסוד מחלוקתם: מה שורש דעתו של הרמב"ם שבניית המקדש כוללת את עשיית כליו, ומה ראה הרמב"ן לומר שתפיסה זו "לא הוכשרה בעיניו" (שם) אלא בניית המקדש ועשיית כליו (הארון) ראויות להימנות כשתי מצוות שאינן תלויות זו בזו.

נדון תחילה בעצם תכלית המקדש ומשמעותו. אין ספק שבית המקדש עומד לשתי מטרות: הוא מקום השראת שכינה, והוא גם מקום הקרבת הקרבנות. כביכול הוא גם צורך גבוה וגם צורך הדיוט. כי הקב"ה שוכן בתוך בני ישראל, ולפיכך אנחנו בונים לו בית לשבתו. יחד עם זה חובה עלינו לעבוד את ה' בכל דרכי העבודה המפורשים בתורה, ולפיכך אנחנו בונים לו בית כדי להקריב בו את הקרבנות שנצטוונו עליהם.

שתי המטרות האלה מפורשות במקרא בשני פסוקים מקבילים. מיד אחרי שחנך שלמה את המקדש, נראה לו ה' ובישר לו שהקדיש את הבית. אולם תכלית הבית מוגדרת בשתי דרכים; במקום אחד נאמר: "שמעתי את תפלתך... הקדשתי את הבית הזה אשר בָּנֵתָה לשֹׁם שְׁמִי שָׁם עַד עוֹלָם" (מל"א ט', ג), ואילו במקום השני נאמר: "שמעתי את תפלתך ובחרתי במקום הזה לי לבית זבח" (דה"ב ז', יב). הרי כאן שתי המטרות של בית המקדש: מחד, בית שה' "שם שם את שמו" – הווה אומר, בית שה' שוכן בו; ומאידך, "בית זבח" – בית שמקריבים בו קרבנות.

והואיל והמקדש משמש לשתי מטרות, יש בו גם שני סוגי כלים. רוב הכלים קשורים לסדר העבודה, ובהם אנחנו עובדים לפניו, ואילו הארון קשור להשראת שכינה: הוא כיסא כבוד ה', ובו ה' נראה בענן. ומקרא מלא הוא אומר: "כי בענן אֲרָאָה עַל הַכְּפֹרֶת" (ויקרא ט"ז, ב), וכן הוא אומר: "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארון העֲדֹת" (שמות כ"ה, כב). ועל פי זה אמרו חז"ל: מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה טפחים, שהרי גובה הארון תשעה טפחים ועובי הכפורת טפח.⁵ וכעין זה מצאנו בשעת חנוכת הבית בידי

בשעת עבודה, אלא מוטל עליהם רק האיסור לעבוד עבודה מחוסרי בגדים. נמצא שהחובה ללבוש בגדי כהונה איננה אלא חלק של מצוות העבודה, לפיכך אין היא ראויה להימנות כמצווה בפני עצמה.

5. ראה סוכה ה"א.

שלמה. מיד אחרי שהביאו את הארון אל קודש הקודשים, שרתה שכינה במקדש (מל"א ח', ו-יא). ואף שלמה איננו מזכיר בתפילתו אלא את הבית ואת הארון (שם, כ-כא), כי הוא בנה את הבית לצורך הארון, כדי שתשכון שכינה בישראל.⁶

נמצא שהבית האחד של המקדש כולל לאמתו של דבר שני בתים: בית אחד שהוא מעון לשכינה, והוא מכיל את כיסא כבודו של ה', ובית אחד שהוא בית זבח, והוא מכיל את כל הכלים הדרושים לעבודה. אולם שני הבתים האלה אינם אלא אחד. כי כבר נצטוונו להקריב קרבנות רק במקום שה' שיכן שמו שם, ולפיכך בית הזבח יכול להיות רק בבית שה' משרה בו את שכינתו. וזה אפוא היחס שבין שני התכנים של בית המקדש: אנחנו מקריבים קרבנות בבית הזבח על גבי הכלים המיוחדים להקרבה, והעבודה מכוונת למי שדר במעון הזה וצמצם את שכינתו בין בדי הארון.

שני התכנים של בית המקדש באים לידי ביטוי בהגדרת הרמב"ם לבית הבחירה. שהרי כך הוא מגדיר את משמעות הבית גם בספר המצוות (מצוות עשה, מצווה כ) וגם בהלכות בית הבחירה (פ"א ה"א): זהו בית שמקריבים בו קרבנות ועולים אליו לרגל. שתי המצוות האלה מתקיימות בשני הבתים שתוארו כאן. כי הקרבנות קריבים בבית הזבח בכלים המיוחדים להקרבה, ואילו העולים לרגל נוהרים להר בית ה'; הם עולים אל הבית שה' שוכן בו, והם נראים שם לפני כיסא כבודו. ואף על פי כן שתי המצוות האלה מתקיימות בבית אחד; שכן גם הקרבנות הקריבים בבית הזבח ראויים להקרבה רק בבית ה', שהרי רק שם מותר להקריב קרבנות. ונמצא שגם עולי הרגלים וגם מקריבי הקרבנות מכוונים את פניהם אל בית זבול ה' ועומדים לפני כיסא כבודו.

ג. עולים לרגל כדי לראות ולהיראות את פני ה'

ולפיכך יש עוד צד שווה בין שתי המצוות המתקיימות בבית הבחירה: בשתייהן תכלית המצווה היא ראיית ה'. אם נתקבל הקרבן ברצון הרי כבוד ה' "נראה" אל כל העם, והאש אוכלת את הקרבנות (ראה ויקרא ט', כג-כד). ועולים לרגל כדי "לראות ולהיראות" את פני ה'. וזהו ההבדל היחיד שבין שתי הראיות האלה: בסיום עבודת הקרבנות כבוד ה' הוא הנראה אל כל העם; ואילו בעלייה לרגל האדם הוא הרואה או הנראה את פני ה'.

אותה ראייה המתקיימת בעלייה לרגל יש לה שני פנים; שהרי כך נאמר בכתוב: "ראה כל זכורך את פני ה' אלהיך" (דברים ט"ז, טז). נראה מהכתיב שישראל היו רואים את פני ה'; אך הקרי מורה שישראל היו נראים את פני ה', וחז"ל הקישו

6. ראיות אלה למשמעות הארון הובאו בשו"ת אבני נזר יורה דעה סי' תנד.

את הכתיב לקרי, ולפיכך פטרו את הסומא ממצוות ראייה, אפילו הוא סומא רק בעין אחת;⁷ שהרי יש בידו לקיים כהלכה רק את אחד משני הפנים האלה: הוא יכול להיראות את פני ה', וה' כביכול רואהו בשתי עיניו, אך אין הוא יכול לראות את פני ה' בשתי עיניו.

על פי זה יש לפרש את מאמרו של רב קטינא במסכת יומא: "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין להם את הפרוכת ומראים להם את הכרובים, שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להם ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה".⁸ הרי כאן אותם שני הפנים של הראייה. בעצם ראותם את פני הכרובים כבר היו מקיימים את משמע לשון הכתיב, שהרי ראו כביכול את פני ה' השוכן על כנפי הכרובים.⁹ אך באותה שעה היו רומזים להם גם למשמע הקרי: כדרך שהם רואים את ה' כן הם נראים לפניו, וכאהבת ישראל את ה' כן אהבת ה' לישראל; וכדרך שהרעה משתוקקת לראות את דודה, כן הדוד נכסף לראות את רעייתו. הוא שאמרו חז"ל: יִרְאֶה יִרְאֶה – כדרך שבא לראות כך בא ליראות.¹⁰

ד. הבמות נאסרו משעה שה' שוכן בבית שיש בו ארון

על פי הדברים האלה יובן מאמר התוספתא שבסוף זבחים: "איזו היא במה גדולה בשעת היתר הבמה, אוהל מועד נטוי כדרכו, אין הארון נתון שם". הלכה זו מגדירה את ההבדל שבין משכן שילה לבין הבמה הגדולה שבנוב ובגבעון. בשילה היה הארון נתון במשכן, ולפיכך נאסרו הבמות משבאו לשילה. כנגד זה בנוב ובגבעון היה רק משכן בלא ארון, שהרי הארון היה בקרית יערים (שמואל א' ז, א) ומשם הובא לעיר דוד (שמואל ב' ו). והואיל והארון לא היה במשכן, היו הבמות מותרות; ואיסור הבמות נתחדש רק משהגיע הארון אל המקדש שבירושלים.

דברים אלה מובנים עתה יפה, שהרי זה כל עצמו של איסור במות: אין להקריב קרבנות מחוץ למקום שה' שוכן שם. אולם אין ה' שוכן אלא בבית המכיל את כיסא כבודו. ולפיכך משבאו לשילה נאסרו הבמות, והן הותרו משבאו לנוב ולגבעון. שכן בשילה היה הכיסא נתון במעון וה' שכן שם, ולפיכך כבר היה אפשר לאסור הקרבת קרבנות מחוץ למקום שכינה. כנגד זה בנוב ובגבעון היה

7. ראה חגיגה ב ע"א.

8. יומא נד ע"א.

9. שמעתי מפי הרב סלימאן ששון זצ"ל, שהיו מראים לישראל את הכרובים כדי שיקיימו את משמע לשון 'יִרְאֶה כל זכורך את פני האדון ה', ולדעתו פירוש זה הוא בניגוד לפירושו של רב קטינא עצמו. אך נראה לי ששני הפירושים ראויים להיאמר זה בצד זה, ורב קטינא בא רק להוסיף את פירוש הקרי לפירוש הפשוט של הכתיב.

10. חגיגה שם.

רק מעון לשכינה, אך לא היה שם כיסא ה', ונמצא שה' לא שכן שם. כתוצאה מכך כבר בטל מאליו האיסור להקריב קרבנות מחוץ למקום שכינה, שהרי ה' לא שכן בשום מקום בעולם.

התוספתא שנזכרה לעיל הובאה בספר **משך חכמה** לדברים י"ב, ח (ד"ה "לא תעשון"). והריהו מסביר על פיה את העובדה שהקריבו קרבנות מחוץ למשכן גם בשעה שהמשכן עמד בשילה; שהרי זבחו זבחים בבוכים מיד אחרי מות יהושע (שופטים ב', ה). דברים אלה מוסברים על פי האמור בתוספתא זו. שהרי יהושע קרא לכל ישראל לפני מותו ואסף אותם שכמה, ונאמר שם: "ויתיצבו לפני האלהים" (יהושע כ"ד, א). ולשון זה מורה שהם התייצבו לפני הארון. וכן נאמר בסוף הפרשה: "ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה'" (שם, כו); ורש"י פירש שם את לשון "מקדש ה'": "כלפי שהביאו שם את הארון כמו שנאמר למעלה ויתיצבו לפני האלהים". והואיל והארון לא היה בשילה באותה שעה – שהרי הועבר לשכם – כבר היו מותרים לזבוח בבוכים. וכעין זה יש לומר ביחס למלחמת פילגש בגבעה; שהרי נאמר שם בפירוש: "וישאלו בני ישראל בה' ושם ארון ברית האלהים בימים ההם" (שופטים כ', כז). והואיל והארון לא היה בשילה אלא בבית אל, כבר היו מותרים להקריב בבית אל – מחוץ למשכן שילה. ומוסיף על כך בעל משך חכמה: "נראה מן האמור בסדר עולם, שמעשה פילגש בגבעה היה בימי כושן רשעתים, וזה היה סמוך למות יהושע, ובאותה תקופה אירע האמור בתחילת שופטים – ויעלו בית יוסף גם הם בית אל וה' עמם (שופטים א', כב)". ולשון "וה' עמם" מורה שהארון היה עמם. נמצא שבני יוסף הביאו את הארון לבית אל, ועדיין הוא היה שם בימי המלחמה.

כל הדברים האלה מתאימים יפה למה שנתבאר כאן. וביחוד יש להדגיש את פירוש הביטויים "ויתיצבו לפני האלהים", "וה' עמם". כי הארון הוא מושב יקרו של ה', ולפיכך המתייצב לפני הארון הרי הוא כמתייצב "לפני האלהים"; והנושא את הארון – ה' עמו.

התוספתא שנזכרה לעיל דנה בבמה הגדולה, ולמדנו ממנה בְּמה נשתנתה שילה מנוב וגבעון. והאמור בשילה אמור עקרונית גם בירושלים. גם שם שרתה שכינה רק אחרי שהוקם הבית והוכנס בו הארון, ורק אחרי שה' שיכן את שמו בבית המקדש נאסרו הבמות בכל מקום. ורק זה ההבדל שבין שילה לבין ירושלים: בשילה איסור הבמות היה תלוי במציאותו של הארון במקדש; ולפיכך משגלה הארון משילה כבר הותרו הבמות. כנגד זה כאשר "באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היה להן היתר והיא היתה נחלה"¹¹; ולפיכך לא הותרו הבמות גם אחרי

11. זבחים פי"ד מ"ח.

שנגנז הארון בימי יאשיהו וגם אחרי שחרב המקדש בימי צדקיהו. וייחוד זה של בית המקדש יכול להיות נלמד מלשון "נחלה" (דברים י"ב, ט): כדרך שנחלה אין לה הפסק, כך אין הפסק לאיסור הבמות שחל בחנוכת המקדש בימי שלמה.

ה. מדוע לא הותרו הבמות אחרי חורבן ירושלים

אולם אף על פי שההבדל שבין שילה לירושלים יש לו על מה שיסמוך בלשון הכתוב, הרי טעמו של ההבדל הזה עודנו טעון ביאור. עלינו להסביר את ייחודה של ירושלים לעניין איסור במות: על שום מה הותרו הבמות עם חורבן שילה – ואילו ירושלים היא "נחלה" שאין לאחריה היתר.

ונראה שזהו ההבדל שבין ירושלים לבין המקדשים שקדמו לה. בטרם הוקם המקדש בירושלים, היה ה' "מתהלך באהל ובמשכן" (שם"ב ז', ו): בתקופת הנדודים במדבר הייתה שכינה שורה באוהל מועד, ולאחר שהגיעו אל המנוחה בארץ ישראל שכן כבוד ה' במשכן שילה. והצד השווה שבשני המקדשים האלה, ששכינה הייתה שורה כביכול על עצים ואבנים. האוהל והמשכן היה מעון לשכינה, והארון היה כיסא כבוד ה'. ולפיכך כשגלה הארון או נפלו מחיצות הבית, נסתלקה שכינה מאליה, שהרי מעולם לא שרתה אלא בגופו של המעון והכיסא; ובאין מעון או כיסא, כבר ניטלה המרכבה לשכינה.

שונה היה הדבר בבית המקדש. גם שם שרתה שכינה מתחילה רק אחרי שנבנה המעון והוכן הכיסא. אולם כאשר ירד כבוד ה' אל בית המקדש, הוא לא שכן רק בבית ובארון, אלא הוא בחר לו את ירושלים לשבתו. מכאן ואילך "לא יאמרו עוד ארון ברית ה'" – אלא "יקראו לירושלם כסא ה'" (ירמיהו ג', טז-יז). לשעבר היה כבוד ה' שוכן בבית ויושב על כנפי הכרובים; עתה ירושלים היא מנוחתו עדי עד, והוא איווה את ציון למושב לו. שוב אין מתפללים רק אל "יושב הכרובים", אלא פונים אל ה' "השוכן בהר ציון", ומברכים את "שוכן ירושלים".

וכך נשתנו עתה כל התנאים להשראת שכינה. לשעבר לא הייתה שכינה שורה בישראל, אם לא היה בית שהוא מעון לה' וארון למושב יקרו. שונה היה הדבר אחרי ששרתה שכינה בבית ובארון שבירושלים. באותה שעה כבר נבחר הר ציון כמקום שכינה, ושוב אין שכינה מסתלקת משם אפילו אין שם לא בית ולא ארון. ומעולם לא זזה שכינה מן הכותל המערבי, אף על פי שכבר נפלו כל מחיצות הבית והארון גלה ממקומו. וזקני כהונה השביעו את הכהן הגדול במי ששיכן שמו בבית הזה¹² – אף על פי שהוא עומד להיכנס לקודש הקודשים, שלא היה בו ארון וכרובים. כי אין ה' שוכן רק בבית ובארון. אלא הר ציון הוא מקום

12. יומא יח ע"ב.

שם ה', והוא שוכן בגבעת ירושלים. ולפיכך אין שכינה מסתלקת מירושלים גם בשעת חורבנה; כי רק הבית חרב והארון גלה, ואילו הר ה' נכון בראש ההרים וגבעת ירושלים עומדת לעולם; והנצח זו ירושלים.

ועל פי הדברים האלה יש לבאר את ההבדל שבין ירושלים ובין המקדשים שקדמו לה, לעניין איסור במות. איסור זה תלוי בכך שיש מקום בעולם שה' שוכן שם; שכן רק במקרה זה אפשר לאסור הקרבת קרבנות מחוץ למקום הזה. ואם אין מקום זה מצוי בעולם, שוב אין האיסור יכול להיאמר – ונמצא איסור במות בטל מאליו. ולפיכך איסור במות היה נוהג במדבר ובתקופת שילה, שהרי שכינה הייתה שורה באוהל מועד ובמשכן שילה, ולפיכך נאסר עלינו להקריב קרבנות מחוץ למקום שכינה. אך משגלה הארון משילה כבר נסתלקה שכינה מן המשכן, ושוב לא היה מקום שה' שוכן שם – ונמצאו הבמות מותרות. והן חזרו לאיסורן רק אחרי שהוקם המקדש בירושלים והוכנס הארון למקדש; שהרי באותה שעה כבר שרתה שכינה בירושלים, וחל שוב האיסור להקריב קרבנות מחוץ למקום שכינה. ואיסור זה לא בטל גם אחרי חורבן ירושלים, שהרי עדיין הייתה שכינה שורה בחורבות ירושלים; ונמצא שעדיין היה מקום בעולם שה' שיכן בו את שמו, ועדיין היה אפשר לאסור להביא קרבנות מחוץ למקום הזה. ולפיכך איסור במות עדיין היה נוהג כבתחילה.

ו. שתי הגדרות למצוות בניין בית המקדש

נחזור עתה אל מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס למצוות עשיית הכלים, שלדעת הרמב"ם היא כלולה במצווה לבנות את בית הבחירה, ואילו לדעת הרמב"ן הרי המצווה לעשות את הארון ראויה להימנות כמצווה בפני עצמה.

נגדיר תחילה את המצווה לבנות את בית הבחירה. כבר הזכרנו לעיל, שבית המקדש עומד לשתי מטרות. הוא "בית אלהים" – ויחד עם זה הוא גם "בית זבח". ולפיכך גם המצווה לבנות את בית הבחירה יכולה להיות תלויה בכל אחת משתי המטרות האלה. אפשר שנצטוונו לבנות מעון ששכינה תהא שורה בו, ואפשר שנצטוונו לבנות בית להקריב בו את קרבנותינו.

אולם אין ספק שהמטרה הראשונה של המקדש היא להיות מעון לשכינה; ומקרא מלא הוא אומר: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". אף על פי כן עדיין יש מקום להסתפק, מה היא מטרת המצווה לבנות את המקדש הזה. אפשר שנצטוונו רק לבנות מעון לה'; שהרי ה' שוכן בתוכנו – או מבקש לשכון בתוכנו, ולפיכך נצטוונו לבנות את הבית שה' ישרה בו את שכינתו בתוכנו. אך אפשר שעצם המצווה לבנות מעון לה' לא ניתנה לצורך המעון הזה, אלא

נצטוונו רק לבנות בית זבח שנקיים בו את העבודה המוטלת עלינו. אולם רצון ה' שבית הזבח יהיה רק בבית ה'. משום כך נצטוונו לבנות את המעון שה' ישרה בו את שכינתו בתוכנו; שכן רק בדרך זו יהיה בית הזבח עשוי כהלכה, ונוכל להקריב בו קרבנות בבית שה' שוכן שם.

ז. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן על הגדרת המצווה

ונראה עתה שמטרת המצווה של בניית בית הבחירה תלויה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן. כי הרמב"ם בספר המצוות מגדיר כך את מצוות בניית בית המקדש: "מצווה כ' היא שציונו לבנות בית הבחירה לעבודה, בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו תהיה ההליכה והעלייה לרגל והקיבוץ בכל שנה, והוא אמרו יתעלה ועשו לי מקדש". דברים אלה מגדירים בבהירות את תכלית המצווה; נצטוונו לבנות את המקדש כדי לקיים בו את העבודה המוטלת עלינו. וכעין זה הוא אומר בתחילת הלכות בית הבחירה: "מצוות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלוש פעמים בשנה, שנאמר ועשו לי מקדש". הרי כאן אותה ההגדרה; נצטוונו לעשות "בית לה'" – בית למעונו או בית לעבודתו – ותכלית הבית להיות מוכן לקיום חובותינו, הקרבת הקרבנות¹³ והעלייה לרגל.

שיטה אחרת נקוטה כנראה בידי הרמב"ן, ודבר זה מוכח מדעתו ביחס לכלי המקדש. כי הוא אומר בפירוש שעשיית הכלים איננה ראויה להיחשב מצוות עשה, משום שאין הם אלא הכשר העבודה, ואילו היה גם הבית רק "בית זבח" כבר הייתה בטלה לדעתו כל מצוות בניית המקדש; שהרי נמצא לפי זה שגם הבית איננו אלא "הכשר העבודה". משום כך על כורחנו אנחנו אומרים, שעיקר מצוות בניית המקדש איננה אלא לצורך השראת שכינה; ומטרה זו היא מטרה לעצמה, ואיננה תלויה כלל בעבודת הקרבנות. כי לא נצטוונו לבנות בית שהוא מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, אלא נצטוונו לבנות בית שהוא מוכן להיות מעון ובית זבול לשכינה.

13. לאמתו של דבר, אפשר להקריב קרבנות במקום המקדש גם אחרי שנפלו מחיצות הבית (משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ו). מכל מקום מצווה לכתחילה להקריב קרבנות דווקא במקום המוקף מחיצות, וזו היא כל עצמה של מצוות בניין בית המקדש. ונראה מדברי הרמב"ם שדין דומה נוהג גם בעלייה לרגל; אין המצווה מתקיימת כהלכה אם נראים את פני ה' דרך עראי על פני השדה, אלא מצווה לעלות אל הבית שה' שוכן שם כדי "לשבת בבית ה' לבקר בהיכלו" – כתלמיד ההולך אל בית רבו כדי ללמוד תורה מפיו.

ח. המחלוקת על כלי המקדש תלויה במחלוקת על מטרת המקדש

ועתה כבר יש בידינו לפרש את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס למניין המצוות. לדעת הרמב"ם, המצווה לבנות את בית המקדש היא לבנות בית שהוא "מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות". אולם אין הבית "מוכן" להקרבת הקרבנות אם אין בו הכלים הדרושים להקרבה. כי בית שאין בו מזבח איננו ראוי להיקרא בית זבח, ולפיכך "כלי הזבח" אינם אלא חלקים מ"בית הזבח". ועשיית בית הזבח על כל כלי הזבח היא גופה של מצוות בניית בית הבחירה.¹⁴

שיטה אחרת נקוטה בידי הרמב"ן. לדעתו תכלית המצווה לבנות את בית המקדש היא להקים מעון לשכינה. מצווה זו הייתה מוטלת עלינו במדבר, בשילה ובירושלים – בבית ראשון ובבית שני – ועדיין היא מוטלת עלינו היום. אולם משמעות המעון הזה שונה מתקופה לתקופה. כל עוד לא נבנה המקדש בירושלים, עדיין לא נקבע המקום שה' שיכן שם את שמו לעולם. אולם היה זה רצונו של ה' לשכון בתוך בני ישראל. משום כך נצטוונו לבנות בית ולעשות ארון כדי שה' ישכון בתוכנו. וזו הייתה כל תכלית עשיית המקדש – באוהל מועד, בשילה ובבית הראשון בירושלים. ולפיכך במקדשים אלה, הרי זה מתקבל על הדעת שבניית הבית ועשיית הארון אינן אלא מצווה אחת; שהרי הבית בלא ארון או הארון בלא הבית אינם מביאים לידי השראת שכינה, ולפיכך מצוות "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" איננה מתקיימת כלל אלא על ידי בניית הבית והכנסת הארון לתוכו.

אולם אחרי ששרתה שכינה בירושלים, כבר נבחר הר ציון כמקום שכינה; ושוב אין שכינה מסתלקת משם, אפילו אין שם לא בית ולא ארון. וכך נשתנתה עתה כל המשמעות של מצוות בניית בית המקדש. לשעבר היו בונים את המקדש ועושים את הארון – כדי שתשרה שכינה בישראל. היפוכו של דבר עתה – הואיל

14. הרמב"ם מונה את כל הכלים שעושים במקדש: מזבח העולה, הכבש, הכיור וכו', מזבח הקטורת, המנורה והשולחן (הלכות בית הבחירה פ"א ה"ו), ובהמשך הוא גם מתאר את צורתם וקובע את מידותיהם. כנגד זה אין הוא אומר בשום מקום שמצווה לעשות את הארון. ולפיכך לא נדון כאן בשאלה אם מצוות עשיית הארון היא, לדעת הרמב"ם, מצווה הנוהגת לדורות. וראה על כך גם **מגילת אסתר** לספר המצוות, מצוות עשה, מצווה לג; שו"ת **אבני נזר** יורה דעה סי' תנד. מכל מקום, הדבר ברור שהמצווה הייתה נוהגת באוהל מועד, בשילה ובמקדש שלמה בשעת הקמתו; שהרי שכינה שרתה במקדשים אלה רק אחרי שהובא לשם הארון, והואיל ובית הזבח צריך לעמוד במקום שה' שוכן שם הרי מצוות עשיית המקדש כוללת במקדשים אלה גם את המצווה לעשות את הארון. אך עדיין אין מכאן ראיה שזו היא גם מצווה הנוהגת לדורות, שהרי לדורות שכינה שורה במקדש ובמקום המקדש גם אם אין שם ארון.

ושכינה שורה בישראל, בונים את המקדש ועושים את הארון, שהרי כבוד ה' שוכן גם בתלי החורבות של בתי ירושלים. אך אין זה לכבודו של מלך שידור בלא בית וישב בלא כיסא. ולפיכך אנחנו בונים לו מקדש – והרי כאן מעון ובית דירה. ונוסף על כך אנחנו עושים לו ארון – והרי כאן כיסא לשבתו. ושוב אין שני המעשים האלה תלויים זה בזה; שהרי אין הם תנאי קודם להשראת שכינה, אלא הם תוצאה של השראת שכינה, ויש משמעות לכל אחד מהם בפני עצמו. וילמד כאן הקדש מהדיוט; שהרי יכול אדם לשהות בבית ולמצוא בו צל מחורב ומחסה ממטר – אפילו אין שם ריהוט כלל. וסוכת החג היא כשרה, אפילו אין בה מיטה ושולחן וכיסא – אף על פי שכל עצמה לא באה אלא ל"ישיבה" ולדירה. ולפיכך כן הדבר גם בבית ה'. נצטוונו לבנות מעון לשכינה, ומצווה זו נתקיימה במלואה מיד עם הקמת המחיצות. נוסף על כך נצטוונו להכין את כיסא כבודו של ה', ומצווה זו מתקיימת על ידי עשיית הארון והכפורת והכרובים.

וגם עצם ההבדל שבין המצווה שהייתה נוהגת עד ימי שלמה לבין המצווה כמות שהיא נוהגת לדורות, יכול להיות מוסבר על ידי שנלמד הקדש מהדיוט. כי הרוצה שחברו ידור עמו, על כורחו יתקין לו גם חדר וגם מיטה וכיסא. ואם יתקין לו רק חדר בלא ריהוט, חברו לא יסכים לדור עמו – ונמצאת כל טרחתו לשווא; שהרי החדר שהוא בנה יישאר ריק, ולשווא טרח על בנייתו. אולם מי שחברו כבר דר עמו בחצרו – בלא חדר ובלא ריהוט – כבר עשה עמו חסד, אם רק בנה לו בית דירה; ואם גם הכניס שם מיטה וכיסא, הרי זו טובה שנייה, שאיננה כלולה בראשונה.

וכן הדבר גם כאן. אילו הייתה מצוות בניית המקדש נוהגת רק בתקופה מוגדרת – מימי משה ועד ימי שלמה – אין ספק שמצוות עשיית הארון לא הייתה ראויה להימנות כמצווה בפני עצמה; שהרי אין כל תועלת בעצם בניית הבית, אלא תכלית הבית מושגת רק על ידי עשיית הארון, ומכאן שמצוות בניית המקדש כוללת מאליה גם את עשיית הארון. אולם מצוות בניית בית הבחירה היא גם מצווה הנוהגת לדורות, ועודנה מוטלת עלינו גם היום, ועתידה היא להתקיים על ידינו במהרה בימינו; ורק כמצווה הנוהגת לדורות היא ראויה להימנות במניין המצוות. ולפיכך הבא למנות את המצוות הנוהגות לדורות, על כורחו ימנה כאן שתי מצוות: מצווה לבנות את המקדש, שהוא מעון לשכינה, ומצווה לעשות את הארון, שהוא כיסא כבודו של ה'.

בכך נתבאר היחס שבין מצוות בניית המקדש ובין המצווה לעשות את הארון. ואילו שאר כל כלי המקדש אינם עניין למצוות בניית המקדש; שהרי כל עצמם אינם אלא הכשר העבודה, ומצוות עשייתם היא חלק ממצוות העבודה הנעשית בהם.

פרק ארבעה עשר

דין פיגול ונותר במקרא ובהלכה

א. הסתירה שבין הפשט ובין המדרש

נאמר בפרשת צו ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, דהיינו ביום שחיטתם, ביום שלאחריו ובלילה שבינתיים. ואם נותר מן הבשר אחרי היום השני הוא טעון שרפה. ועל כך מוסיף הכתוב:

וְאִם הָאָכַל יֵאָכַל מִבֶּשֶׂר זֶבַח שְׁלָמִיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצָה
הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחָשֵׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה
וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֹנָה תִּשָּׂא

(ויקרא ז', יח)

נראה מן האמור כאן על פי פשוטו של המקרא, שאם אדם אכל מהבשר שנותר ביום השלישי הרי הקרבן לא יהיה לרצון ולא יהיה "נחשב" למקריב אלא יהיה "פגול", ומי שאוכל מבשרו חייב כרת.¹ אולם חכמים עקרו את הפסוק הזה מפשוטו (רשב"ם), ואמרו שלשון "לא יחשב לו" בא לאסור את המחשבה; והפסוק בא לומר שהמקריב את הקרבן ועושה בו אחת מעבודות הדם, אל יחשב לאכול מבשרו ביום השלישי; ואם עבר וחישב,² הקרבן לא יהיה לרצון אלא יהיה "פגול", והאוכל מבשר הפיגול חייב כרת – אפילו אכל ממנו ביום הראשון או ביום השני.³ כתוצאה מכך נוצרה כאן סתירה כפולה בין ההלכה העולה מפשוטו של המקרא ובין הדין שנמסר בתורה שבעל פה; שהרי פשוטו של המקרא אומר שאכילת היום השלישי פוסלת את הקרבן, ולא המחשבה לאכול מן הקרבן ביום

1. חכמים למדו מן האמור בפרשת קדושים (י"ט, ח), שנשיאת העוון האמורה כאן היא חיוב כרת (זבחים כח ע"ב).

2. יש דעות, שאין הקרבן נפסל על ידי דברים שבלב גרידא, אלא רק על ידי דברים שניתן להם ביטוי בפה. ואכמ"ל.

3. ראה על כך משנה תורה הלכות פסולי המוקדשין פי"ג הל' ב-ג.

השלישי. היפוכו של דבר נמסר בתורה שבעל פה. וסתירה זו מבקשת הסבר וגם יישוב.

הסתירה שבין הפשט ובין המדרש בפרשת צו גוררת אחריה שאלה גם ביחס למדרש החכמים בפרשת קדושים. הכתוב חוזר שם על כל מה שנאמר כאן. תחילה הוא קובע את זמן אכילת בשר השלמים ואת מצוות שרפת הנותר, ואחר כך הוא מוסיף:

וְאִם הָאָכַל יֹאכַל בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פֶּגוּל הוּא לֹא יִרְצֶה.
וְאִכְלֵיו עֲוֹנוֹ יִשָּׂא כִּי אֶת קֹדֶשׁ ה' חָלַל וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמִּיהָ.
(ויקרא י"ט, ז-ח)

חכמים למדו מכאן שיש חיוב כרת על אכילת בשר קודשים "שנותר" אחרי זמן אכילתו.⁴ אולם קשה מאוד להבין איך יכלו חכמים ללמוד דין זה מכאן; שהרי ברור מלשון המקרא שמדובר כאן בקרבן שהוא "פגול" ו"לא ירצה"; אולם לפי המסורת של תורה שבעל פה אין קרבן נעשה "פגול" ו"לא רצוי", אלא אם כן נפסל כבר בשעת עבודת הדם על ידי מחשבת חוץ לזמנו; ושוב אין איסור נותר יכול לחול על בשר הקרבן הזה ביום השלישי, שכן "אי אפשר שיתחייב אדם על אכילה אחת משום פיגול ומשום נותר, שהפיגול הוא הקרבן שנפסל במחשבת הזמן ואינו עולה לשם קרבן ולא נרצה כלל, והנותר הוא הנשאר מקרבן שקרב במצוותו לאחר זמן אכילתו".⁵

ב. שתי דרכים ליישב את הסתירה

נדון תחילה בסתירה שבין פשוטו של המקרא בפרשת צו ובין ההלכה של תורה שבעל פה. שניים מחכמי האחרונים ביקשו להסביר מה ראו חכמים להוציא את הפסוק הזה מידי פשוטו. לדעת שד"ל,⁶ פירוש חז"ל איננו אלא כמין תקנה; שהרי נראה מפשוטו של המקרא שהאוכל מן הקרבן ביום השלישי פסל את הקרבן למפרע והפך את בשרו לבשר פיגול כבר משעת שחיטה. והואיל ונאמר בסוף הפסוק שהאוכל מן הקרבן הזה חייב כרת, יש במשמע הלשון הזה שהוא חייב כרת אפילו אכל מהבשר ביום הראשון או ביום השני, שהרי הוברר הדבר למפרע שהוא אכל בשר פיגול. "אבל זו באמת חומרה גדולה", שהרי בשעת אכילה עדיין לא יכול היה לדעת שיימצא מי שיאכל מן הקרבן ביום השלישי, ואז יתברר

4. ראה רמב"ם שם פי"ח ה"י.

5. רמב"ם שם הי"ט.

6. בפירושיו, מובא אצל רד"צ הופמן (לעיל פרק ראשון הערה 1), עמ' קעז.

למפרע שהוא אוכל עכשיו בשר פיגול. "ועל זה תמה ר' אליעזר,⁷ וכי מאחר שהוא כשר יחזור וייפסל".⁸ משום כך נאלצו חכמים לומר שאין הקרבן נפסל ומתפגל על ידי האוכל מהבשר ביום השלישי, אלא רק על ידי מחשבת העושה אחת מעבודות הדם לאכול מהבשר ביום השלישי. ושד"ל מסיים כך את דבריו: "אחרי כמה שנים שהייתי מתמיה על רז"ל, למה (כדברי רשב"ם) עקרו הכתוב הזה מפשרו, היום (פורים תר"ז) זכיתי להבין מה ראו על ככה, וכן בכל מקום שנטו רז"ל מפשט הכתובים, כשאין הדבר דעת יחיד אבל הוא דבר מוסכם בלי חולק, איננו טעות שטעו, אבל הוא תקנה שתיקנו לפי צורך הדורות, ומי כמוהם רפורמאטור? אבל תקנותיהם היו בחכמה עמוקה וביראת ה' ואהבת האדם, לא להנאת עצמם או לכבודם, ולא למצוא חן בעיני בשר ודם".

רד"צ הופמן⁹ מביא את דברי שד"ל, ומסכים שההלכה ששד"ל מייחס לפשוטו של המקרא איננה מתקבלת על הדעת. אך הוא טוען שדווקא משום כך אי אפשר לומר שהכתוב נתכוון להלכה זו; שהרי לפי ההלכה הזאת אדם חייב כרת על חטא שחטא, אף על פי שבשעת מעשה עדיין לא יכול היה לדעת שיש במעשהו משום חטא, ונמצא שהיה שוגג או אנוס. "והיכן מצאנו בתורה ששוגגים או אנוסים ייענשו?". לא נותר לנו אפוא אלא לקבל את הפירוש שנמסר בתורה שבעל פה. והכתוב לא נתכוון לומר שאכילת היום השלישי פוסלת את הקרבן למפרע, אלא שמחשבת העובד ביום הראשון פוסלת את הקרבן מכאן ולהבא; ומי שאכל אחר כך מהקרבן הזה חייב כרת מפני שאכל פיגול – בתנאי, כמובן, שאותה מחשבה הגיעה לידיעתו.

הצד השווה שבשני הפירושים האלה, ששניהם מודים שההלכה העולה מתוך פשוטו של המקרא איננה מתקבלת על הדעת ולפיכך היא נתבטלה בתורה שבעל פה – באמצעות תקנה או פירוש הסותרים את מה שכתוב בתורה על פי פשוטו של המקרא. וקשה מאוד להבין מה הועילו חכמים בתקנתם או בפירושם; שהרי לדברי שניהם פשוטו של המקרא אומר הלכה מופרכת, וזהו דבר שהדעת איננה סובלת אותו.

כל זאת ועוד: אי אפשר בכלל להבין מה פסול מצאו שד"ל ורד"צ הופמן בהלכה העולה מפשרו של המקרא. שהרי הלכה זו אומרת רק שאכילת היום השלישי פוסלת את הקרבן למפרע והופכת את בשרו לפיגול. אך הדבר מובן מאליו שמי שאכל מהקרבן הזה כבר ביום הראשון איננו חייב כרת על אכילתו – אף על פי

7. זבחים כט ע"א.

8. ר' אליעזר לא נתכוון לכך; וראה על כך הערה 14.

9. לעיל הערה 6.

שהוברר אחר כך למפרע שהוא אכל פיגול. שהרי בשעת אכילתו עדיין לא יכול היה לדעת שהוא אוכל פיגול; אלא הוא חייב כרת רק אם אכל מהקרבת ביום השלישי – שהרי באותה שעה כבר ידע שהוא אוכל פיגול. וחוזרת אפוא השאלה למקומה: על סמך מה אמרו חכמים שאכילת היום השלישי – לא רק שאיננה מחייבת כרת את מי שאכל מהקרבת ביום הראשון – אלא גם איננה מוציאה את הקרבן מחזקת כשרותו. זאת בניגוד למה שעולה מתוך פשוטו של המקרא.

ג. פסוקים המתארים רק את מה שהיה ראוי להיות

ונראה שזה עיקרו של הדבר. יש בתורה הלכות וסיפורים רבים העומדים בסתירה למה שנכתב או נמסר במקומות אחרים – בתורה שבכתב או בתורה שבעל פה. בכל המקומות האלה אנחנו אומרים, שהתורה לא באה לתאר את מה שהיה או יהיה במציאות, אלא רק את מה שראוי היה להיות – אלמלא שיקולים שונים שמנעו או ימנעו את הגשמתו. שיקולים אלה באים לידי ביטוי בכתוב, או במאמר האחר הסותר את מה שכתוב כאן; ובכל המקומות האלה עלינו לפרש מה ראתה תורה לתאר כאן את מה שראוי היה להיות, אף על פי שלא היה או לא יהיה במציאות. ואבוהון דכולהו הוא דין החובל בחברו, שנאמר עליו בתורה שדינו הוא כדין הנוטל את נפשו וייעשה לו כאשר עשה לחברו – שהרי מה לי קטליה כוליה מה לי קטליה פלגיה. בניגוד לכך נמסר בתורה שבעל פה שדין החובל בחברו הוא כדין המזיק את רכושו, והוא חייב לשלם לנחבל את נזקו – שהרי מה לי מזיק את גופו מה לי מזיק את ממונו. ואחרי ששילם לנחבל את נזקו שוב אי אפשר לקיים בו את דין "עין תחת עין"; שהרי אי אפשר שעונשו של החובל יהיה חמור מחטאו; שהנחבל סובל רק מהמום שהוטל בגופו, ואילו החובל סובל גם מהמום שהוטל בו וגם מהנזק שנגרם לו – ונוסף על כך גם הפסיד את הממון ששילם לנחבל על נזקו. אף על פי כן לא נמנעה תורה שבכתב מלומר שעונשו של החובל בחברו הוא "עין תחת עין". אך כוונת התורה היא רק לומר שזהו העונש שהיה ראוי להינתן לחובל.¹⁰ ומכאן ילמד החובל שגם אחרי שכבר שילם לנחבל את כל נזקו עדיין הוא צפוי לעונש מן השמים על המום שהטיל בחברו, ולא ייפטר מן העונש הזה עד שלא יפייס את הנחבל וישיג את מחילתו.¹¹

בשיטה דומה יש לפרש את רוב המקומות שיש בהם סתירה בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה – או בין שני כתובים המכחישים זה את זה. ונביא כאן עוד

10. כך נתפרש פסוק זה על ידי הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק פ"א ה"ג.

11. וראה רמב"ם שם פ"ה ה"ט. וראה גם את מה שכתבתי בעניין זה בפרק שנים עשר.

דוגמה מתחום ההלכה. כתוב בתורה ששוחטים את הפסח "בין הערבים", היינו בין השמשות.¹² דין זה תלוי כנראה בכך שאוכלים את הפסח רק בלילה, ולפיכך יש לשחוט אותו בסמוך ללילה, כדי שאפשר יהיה לאכול אותו תכף לשחיטתו – וכל הלילה יהיה פנוי לאכילה. וזהו הזמן שבין השמשות, שבו העין רואה שהלילה כבר קרוב לבוא – ואף על פי כן הלילה עדיין לא הגיע. בניגוד לכך, נמסר בתורה שבעל פה שעבודות הדם של כל הקרבנות כשרות רק ביום, ודם כל הקדשים נפסל עם שקיעת החמה. משום כך אנחנו אומרים ששוחטים את הפסח בין חצות היום ובין שקיעת החמה, שהרי זהו הזמן הדומה לשעת "בין הערבים". כי השמש כבר התחיל לנטות מערבה, והעין רואה כבר אז שהלילה קרוב לבוא – ואף על פי כן הלילה עדיין לא הגיע. ואילו זמן "בין הערבים" שנזכר בתורה שבכתב בא רק לקבוע את הזמן שהיה ראוי לשחוט בו את הפסח. והתורה הייתה נאלצת לומר ששוחטים את הפסח "בין הערבים", שאילו אמרה ששוחטים אותו אחרי חצות יום י"ד, היינו אומרים שזמן שחיטת הפסח תלוי רק בתאריך הזה.¹³ ואין זה נכון כלל, אלא זמן שחיטת הפסח תלוי רק בתאריך של ליל ט"ו, המתחיל כבר בין השמשות; ולפי הנמסר בהלכה הוא מתחיל כבר בזמן הדומה לבין השמשות.

ד. פרשת צו מתארת את דין פיגול כפי שהיה ראוי להתקיים

ועל פי הדברים האלה נבאר עתה את דין פיגול, שיש בו סתירה בין העולה מפשוטו של המקרא ובין מה שנמסר בתורה שבעל פה. פשוטו של המקרא מורה

12. אונקלוס והתרגום המיוחס ליונתן תרגמו את "בין הערבים" בלשון "בין שמיא", דהיינו "בין השמשות". אך הואיל ולפי ההלכה הפסח נשחט בזמן שבין חצות היום ובין שקיעת החמה, ניסו המפרשים להוכיח שזהו גם הזמן של "בין הערבים" שנקבע לשחיטת הפסח, והם ייחסו אותה משמעות גם לביטוי "בין שמיא" שנזכר בתרגומים. וראה על כך רש"י ורמב"ן לשמות י"ב, ו; רד"צ הופמן, ספר ויקרא ב, ירושלים תשי"ט, בפירושו לויקרא כ"ג, ה (עמ' צט-קב). אך אלו הם דברים שאינם ניתנים להיאמר; שהרי פירוש "בין השמשות" בלשון חז"ל הוא תמיד הזמן שבין שקיעת החמה ובין צאת הכוכבים (ראה לדוגמה שבת לה ע"ב), ואי אפשר בשום פנים לומר שאונקלוס ויונתן נקטו כאן את הביטוי הזה במשמעות שונה מן המשמעות השגורה בלשון.

13. ידידי פרופ' חננאל מאק הציע לי לפרש על פי זה את דעת ר' אלעזר בן עזריה, שהפסח נאכל מדין תורה רק עד חצות. בכך ביקש ר' אלעזר בן עזריה ליצור הקבלה בין שני הזמנים שהפסח תלוי בהם: תחילת זמן שחיטתו היא בחצות יום י"ד, וסוף זמן אכילתו הוא בחצות ליל ט"ו. השבתי לו שפירוש זה מתאים רק להלכה כפי שהיא נוהגת למעשה, ואילו לפי הנראה מפשוטו של המקרא זמנו של הפסח תלוי רק בליל ט"ו; אלא שליל ט"ו כולל גם את "בין הערבים", ולפי ההלכה הוא כולל גם את כל הזמן הדומה לבין הערביים.

שאכילת היום השלישי פוסלת את הקרבן למפרע והופכת אותו לפיגול. אולם הלכה זו איננה יכולה להתקיים בפועל; שהרי נמסר בתורה שבעל פה, שכשרותו של קרבן נקבעת סופית בשעת ארבע עבודות הדם. וכאשר עבודות הדם נעשו בכשרות כבר נתקבל הקרבן ברצון, ושוב אין כוח בעולם היכול לפסול את הקרבן למפרע. והוא הדין שנאמר על ידי ר' אליעזר: "וכי מאחר שהוא כשר יחזור ויפסל?".¹⁴ משום כך, על כורחנו אנחנו אומרים שהדין העולה מפשוטו של המקרא איננו יכול להתקיים בפועל, אלא הוא מתאר רק את מה שראוי היה להתקיים. אכן אילו היה אפשר לפסול קרבן למפרע, אחרי שכבר הוכשר על ידי עבודות הדם, הייתה אכילת היום השלישי פוסלת את הקרבן והופכת את בשרו לפיגול למפרע. והכתוב הזכיר את ההלכה הזאת אף על פי שאין היא יכולה להתקיים ככתבה וכלשונה, כי העיקרון של ההלכה הזאת אכן מתקיים הלכה למעשה – והוא הדבר שלמדנו מהכתוב כאן בתורה שבכתב. שהרי כלל גדול מקובל בידינו – והוא מקובל גם בתורה שבעל פה – שהמחשבה או האמירה יכולה ליצור חלות. ולפיכך המחשב בלבד שחפץ מסוים יהיה הקדש, הרי ההקדש חל על ידי מחשבתו. והאומר בפיו שחפץ מסוים יהיה אסור עליו כקרבן, הרי האיסור חל על ידי ביטוי שפתיו. ודין דומה נוהג גם במי שמחשב לאכול מן הקרבן ביום השלישי. מחשבה זו מצטרפת למעשה ויוצרת חלות, ורואים את הבשר כאילו אכן נאכל ביום השלישי. וכשם שאכילת הבשר ביום השלישי הייתה ראויה לפסול ולפגל את הקרבן, כן גם מחשבת האכילה ביום השלישי ראויה לפסול ולפגל את הקרבן. ולא עוד אלא יפה כוח המחשבה מכוח המעשה. שכן מעשה האכילה מתקיים ביום השלישי, אחרי שכשרות הקרבן כבר נקבעה סופית ביום הראשון, בשעת עבודות הדם; ולפיכך אי אפשר לומר שהמעשה הזה יפסול ויפגל את הקרבן בפועל, אלא אפשר רק לומר שהמעשה הזה היה ראוי לפסול ולפגל את הקרבן. כנגד זה מחשבת האכילה ביום השלישי יכולה

14. שד"ל טעה בהבנת דברי ר' אליעזר. שכן הוא פירש את קושייתו על ההלכה של התורה שבכתב: "זו באמת חומרה גדולה, שמי שאכל מבשר הזבח בתוך הזמן ישא עונו כאילו אכל פיגול, שמפני שאחר כך לא נשרף הנותר יהיה כמי שאכל ממנו ביום השלישי". ברור מהדברים האלה שהקושייה המיוחסת בהם לר' אליעזר היא על העונש, שאם אחד אכל מהקרבן ביום הראשון ואחר כך בא אדם ואכל ממנו גם ביום השלישי, ייענש גם הראשון, כאילו גם הוא אכל ביום השלישי. ואין שום ספק שכן גם פירש רד"צ הופמן את הקושייה ששד"ל מייחס לר' אליעזר; ולא עוד, אלא נראה מסתימת לשונו שגם הוא פירש כך את קושיית ר' אליעזר. אולם לאמתו של דבר, כל הפירוש הזה של קושיית ר' אליעזר הוא מוטעה; שכן ר' אליעזר לא הקשה על העונש אלא על עצם הפסול, ולדעתו אי אפשר לפסול קרבן למפרע ביום השלישי, אחרי שכבר הוכשר ביום הראשון על ידי עבודות הדם. ובלאו הכי כבר הוכחנו שהקושייה ששד"ל מייחס לר' אליעזר איננה קושייה כלל.

להתקיים כבר ביום הראשון, כאשר עדיין כשרות הקרבן לא נקבעה סופית. ולפיכך המחשבה הזאת אכן יכולה לפסול ולפגל את הקרבן בפועל.

ועל פי הדברים האלה כבר מובן על שום מה לא נאמר בתורה שבכתב הדין המתקיים בפועל, ובמקום זה נאמר הדין שרק ראוי היה להתקיים אך איננו מתקיים בפועל. דבר זה תלוי בכך שהמחשבה פוסלת ומפגלת את הקרבן, רק מפני שמצרפים את המחשבה למעשה ורואים את הבשר כאילו אכן נאכל ביום השלישי. ולפיכך יש לבאר תחילה מהו דין הקרבן שבשרו נאכל ביום השלישי. ואחרי שנאמר שראוי היה שאכילה זו תפסול ותפגל את הקרבן, מאלינו אנחנו מבינים על שום מה מחשבת האכילה פוסלת ומפגלת את הקרבן: מפני שהמחשבה מצטרפת למעשה, ורואים את הבשר כאילו אכן נאכל ביום השלישי. ועל כורחנו אנחנו אומרים שמצרפים כאן את המחשבה למעשה. שאם באת לומר שהמחשבה איננה מצטרפת למעשה, הרי הדין האמור בתורה שבכתב – שהאכילה ביום השלישי פוסלת ומפגלת את הקרבן – רק ראוי היה להתקיים, אך אין לו שום קיום בפועל. וזהו דבר שלא מצאנו כדוגמתו במקום אחר.

ה. פרשת קדושים מתארת את דין נותר כפי שהיה ראוי להתקיים

דומה, שיש בדברים אלה כדי ליישב את הסתירה שבין פשוטו של המקרא בפרשת צו ובין ההלכה שנמסרה בתורה שבעל פה. ועל פי השיטה הזאת נוכל להבין גם את מדרש החכמים לפסוקים המקבילים שבפרשת קדושים, שהקשינו עליו בראשית דברינו. פסוקים אלה חוזרים על כל מה שכבר נתבאר בפרשת צו; וברור מכל מה שנתבאר כאן שזו היא ההלכה העולה מהם על פי פשוטו של המקרא: האוכל מן הקרבן ביום השלישי פסל את הקרבן למפרע והפך אותו לפיגול, ולא עוד אלא הוא גם חייב כרת על אכילה זו. אך עדין לא נתבאר על שום מה הוא חייב כרת. שהרי אפשר שהוא חייב כרת על שאכל מן הבשר אחרי שעבר זמן אכילתו; אך אפשר גם לומר שהוא חייב כרת על שאכל בשר פיגול – שהרי בעצם אכילתו את הבשר הזה ביום השלישי כבר נעשה הבשר פיגול. ואין כל אפשרות להכריע בין שתי האפשרויות האלה. ומסתבר שחכמים פשוטו את הספק הזה מתוך עצם העובדה שחייב כרת על האכילה הזאת כתוב בתורה בשני מקומות, ולדעתם הפסוק הראשון בא ללמדנו שיש חיוב כרת על אכילת פיגול, ואילו הפסוק השני בא ללמדנו שיש חיוב כרת גם על אכילת נותר. ולפי דרכנו למדנו מכאן, שהאוכל מן הבשר ביום השלישי חייב כרת גם משום שאכל פיגול וגם משום שאכל נותר. וכאן אין לתמוה על שהוא חייב על אכילה אחת גם משום פיגול וגם משום נותר; שהרי במסגרת ההלכה של תורה שבכתב שני

האיסורים האלה חלים ברגע אחד – עם כניסת היום השלישי – ואין אחד מהם קודם לחברו, ולפיכך גם אין אחד מהם נדחה מפני חברו.

אולם כל הדברים האלה אמורים רק במסגרת ההלכה של התורה שבכתב, והם יוצאים מתוך ההנחה שאפשר לפסול קרבן אחרי שכבר הוכשר על ידי עבודות הדם. אך הואיל ונמסר בתורה שבעל פה שדבר זה הוא מן הנמנע, הרי פסוקים אלה מבארים רק את מה שראוי היה להיות, אך בפועל הוא מתקיים רק כרוחו ולא ככתבו. אכן ראוי היה שהאוכל מהבשר ביום השלישי יתחייב כרת גם משום שאכל פיגול גם משום שאכל נותר. אך בפועל אין אדם חייב כרת על אכילת פיגול אלא אם כן אכל מן הקרבן שנפסל כבר בשעת עבודות הדם על ידי מחשבת האכילה ביום השלישי. ואחרי שכבר חל איסור פיגול על הבשר בשעת עבודות הדם, שוב אין איסור נותר יכול לחול עליו ביום השלישי; אלא חיוב כרת על אכילת נותר יכול לחול רק על קרבן שלא נעשה פיגול בשעת עבודות הדם. חיוב כרת על אכילת פיגול נלמד מהאמור בפרשת צו, ואילו חיוב כרת על אכילת נותר נלמד מן האמור בפרשת קדושים. ראוי היה ששני החיובים האלה יחולו כאחד על אכילה אחת – אך בפועל הם יכולים להתקיים רק זה בלא זה, על שתי אכילות שונות.

פרק חמישה עשר

משמעות איסור רכילות ולשון הרע

הביטוי "אני ה'" או "אני ה' אלהיכם" אופייני לחלק הראשון של פרשת קדושים (ויקרא י"ט). לפעמים הוא בא לסיום פסוק בודד, כגון "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתתי תשמרו אני ה' אלהיכם" (שם, ג); ולפעמים הוא מסיים קבוצת פסוקים המצטרפים לעניין אחד, כגון "לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו. ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני ה'" (יא-יב). הקשר שבין שני הפסוקים האלה כבר נתבאר על ידי רש"י: "אם גנבת סופך לנפש, סופך לשקר... סופך להישבע לשקר". אולם לפעמים הקשר שבין שני הפסוקים של הקבוצה איננו מובן במבט ראשון. נדון כאן באחת מהקבוצות האלה:

לֹא תַעֲשֶׂה עֹל בַּמִּשְׁפָּט לֹא תִשָּׂא פָנֶי דָל וְלֹא תִהְדָּר פָּנֶי גְדוֹל בְּצִדֶּק
תִּשְׁפֹּט עַמִּיתְךָ.

לֹא תִלֶּךְ רֵכִיל בְּעַמִּיךָ לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ אֲנִי ה'

(טו-טז)

שני הפסוקים האלה נצטרפו לקבוצה אחת על ידי הסיום "אני ה'", אולם קשה לראות מה עניין איסור רכילות ואיסור עמידה על הדם אצל האיסור להטות משפט.

נדון תחילה באיסור רכילות. לפי הפירוש המקובל בידי חכמים והידוע לכל אדם, איסור זה הוא קרוב לאיסור לשון הרע, והוא אוסר "לספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת".¹ אולם יש גם שני פירושים אחרים הידועים פחות אך קרובים יותר לפשוטו של המקרא. לדעת אבן עזרא, מדובר כאן במלשין כדוגמת דואג האדומי שסיפר לשאול את מה שעשה אחימלך לדוד, ובסיפור זה גרם להריגת אנשי נוב עיר הכהנים. ואילו חכמים למדו מכאן (לפי שיטה אחת) אזהרה למוציא שם רע על אשתו.² שני הפירושים האלה נראים רחוקים ביותר זה מזה,

1. משנה תורה הלכות דעות פ"ז ה"ב.

2. כתובות מו ע"א.

ואף על פי כן יש ביניהם צד שווה, שהרי לפי שניהם מדובר כאן באדם המוסר לשלטונות אדם חף מפשע וכך גורם להריגתו, ואין ביניהם אלא אופן הביצוע. דואג האדומי סיפר אמת על אחימלך; אך הואיל והוא סיפר את האמת הזאת לשלטונות של רשע, גרם להריגת חפים מפשע. היפוכו של דבר בבעל המוציא שם רע על אשתו. הלה אמנם מספר את דבריו לבית דין של צדק, אך הואיל והוא מספר להם דברי שקר, הרי הוא גורם להריגת אדם חף מפשע.

כללו של דבר, מותר וגם מצווה להגיד אמת בפני בית דין של אמת; אך אסור לספר אמת בפני בית דין של שקר, ואסור לספר שקר לפני בית דין של אמת.

ועל פי הדברים האלה עלינו לבאר גם את איסור "לא תעמד על דם רעך": פשוטו של מקרא זה כבר נתבאר בתרגום המיוחס ליונתן: "לא תמנע זכו דחברך למסהדא עלוי בדינא", ופירוש זה גם הובא בתורת כהנים. וזו אפוא משמעות הלאו הזה: אסור לעמוד מנגד כאשר עדי שקר מעלילים עלילה על אדם חף מפשע; אלא כל מי שיודע עדות שיש בה כדי להכחיש או להזים את העלילה, חייב למסור את עדותו לבית הדין כדי למנוע שפיכות דמים.

ועל פי זה כבר נתבאר כהלכה הקשר שבין שני הפסוקים שנצטרפו כאן לקבוצה אחת על ידי הסיום "אני ה'"; שני הפסוקים האלה מבקשים למנוע עוול או שפיכות דמים הנעשה על ידי בית דין או השלטונות. הפסוק הראשון פונה אל בית הדין ומזהיר את הדיינים שלא יטו משפט, ואילו הפסוק השני פונה אל כל אדם המוסר דברים לבית הדין או לשלטונות שיש בהם כדי לגרום עיוות הדין, והוא כולל באזהרתו גם את אלה העומדים מנגד, ובעצם הימנעותם להעיד לטובת הנידון כבר גורמים לבית הדין לעוות משפט.

ונותר לנו עתה עוד לבאר את מדרש החכמים, שלמדו מאיסור "לא תלך רכיל בעמך" שאסור לספר לשון הרע אפילו הסיפור הוא אמת. וברור מכל מה שנתבאר כאן שמדרש זה נראה רחוק ביותר מפשוטו של המקרא.

אולם נראים הדברים, שמדרש זה איננו אלא בגדר הרחבה של מה שנאמר כאן על פי פשוטו של המקרא, ודבר גדול לימדונו חכמים במדרשם.

כאשר אדם מספר דברים בגנות חברו הרי הוא סבור שלא גרם לו כל רע, שהרי השומע איננו בגדר בית דין ואין לו סמכות להעניש. אולם זו טעות. כי השומע הוא חלק של החברה האנושית, ואין לך בית דין אכזרי יותר מהחברה האנושית. כאשר היא שומעת דברים בגנותו של אדם אחר, נוצרת מאליה דעת קהל עוינת, שיש בה כדי להזיק יותר ממאה דיינים. והואיל ואין לה הכלים לדרוש ולחקור ולהוציא משפט צדק, הרי היא קרובה להעניש שלא כדין – ועונשה כבד יותר מכל עונשי בית דין.

ולפיכך לא סוף דבר שאסור לאדם לספר שקר בגנות חברו אלא אסור לו גם לספר אמת, שהרי גם במקרה זה הוא דומה למי שמספר דברי אמת לפני בית דין אכזרי ומרושע, שפגיעתו רעה והיזקו מרובה ודיניו דינים של שקר. והוא הדבר שחכמים לימדונו במדרשם על "לא תלך רכיל בעמך".

פרק שישה עשר

קצירת העומר בשבת

א. אם העומר שנקצר לפני זמנו כשר בדיעבד אין קצירתו דוחה את השבת

שנינו במסכת פסחים: "כלל אמר ר' עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת איננה דוחה את השבת".¹ על יסוד הכלל הזה אומר ר' עקיבא שחיתוך יבלת הפסח איננו דוחה את השבת; שהרי אפשר היה לעשות את המלאכה הזאת עוד לפני ערב פסח. כנגד זה שחיתת הפסח דוחה את השבת, שהרי השחיטה היא כשרה רק בערב פסח עצמו.

ההבדל שבין חיתוך היבלת ובין שחיטת הקרבן הוא הבדל קיצוני, שהרי מותר לכתחילה להסיר את מומי הקרבן גם לפני זמן שחיטתו. כנגד זה הקרבן פסול אפילו בדיעבד, אם נשחט לפני זמנו. ועדיין לא שמענו מה דינה של מלאכה, שמצווה לכתחילה לעשותה בזמנה דווקא אך היא כשרה בדיעבד גם אם נעשתה לפני זמנה.

תשובה לשאלה זו מצויה במסכת מנחות (דף עב). מובאת שם דעתו של רבי, שזמן קצירת העומר הוא לכתחילה בליל שישה עשר בניסן – אך בדיעבד העומר כשר גם אם נקצר לפני הזמן הזה. ומוסיף שם התלמוד שלדעת רבי אין קצירת העומר דוחה את השבת – שהרי אפשר היה לקצור אותו עוד מערב שבת. הרי לפנינו, שמלאכה שהיא כשרה מלפני השבת – בדיעבד – איננה דוחה את השבת.

ב. מילה בזמנה דוחה את השבת אף על פי שהיא כשרה בדיעבד גם לא בזמנה

על יסוד הסוגיה הזאת הוכיח הש"ך שמילה לפני היום השמיני פסולה.² שאילו

1. פסחים פ"ו מ"ב.

2. יורה דעה סימן רסב ס"ק ב.

הייתה כשרה בדיעבד, לא הייתה מילה דוחה את השבת – ממש כדרך שקצירת העומר איננה דוחה את השבת אם היא כשרה בדיעבד לפני ליל שישה עשר בניסן. ואילו בעל **שאגת אריה** הוכיח שראיה זו איננה יכולה להיות נכונה, שהרי הכול מודים שמילה כשרה בדיעבד אחרי היום השמיני.³ ולפיכך עדיין קשה על שום מה דוחה מילה את השבת, אף על פי שהיא כשרה בדיעבד גם ביום אחר. משום כך הוא מציע דרך להבדיל בין מילה לקצירת העומר. אולם הבחנה זו כבר נדחתה על ידי בעל **קהילות יעקב**, והלה מציע אפוא הבחנה אחרת בין שתי המצוות האלה.⁴ וגם הבחנה זו איננה מוכחת כלל, ועל כל פנים יכול בעל דין לחלוק עליה. וחוזרת אפוא הקושייה למקומה: מה בין מילה לקצירת העומר, שמילה דוחה את השבת אף על פי שהיא כשרה בדיעבד גם ביום אחר, ואילו קצירת העומר איננה דוחה את השבת – **מפני** שהיא כשרה בדיעבד ביום אחר.

אולם קשה מאוד להבין את עצם התפיסה הזאת העולה מתוך דבריהם של גדולי האחרונים. שהרי ההבדל שבין קצירת העומר ובין מילה גלוי לעין, ולית דין צריך בשש. אין צורך להבחין בין שתי המצוות האלה, שהרי אין ביניהן כל דמיון. וכך יש להגדיר את היחס שבין קצירת העומר ובין מילה.

ג. מילה היא מצוות עשה וקצירת העומר היא רק בגדר מכשירי מצווה

מילה היא מצוות עשה המנויה עם תרי"ג מצוות, ומברכים עליה עובר לעשייתה. ואין היא כוללת רק את עצם המצווה למול את הבן, אלא היא כוללת גם את המצווה למול את הבן ביום השמיני. ולפיכך היא דוחה את השבת. ואף על פי שעצם מצוות מילה יכולה להתקיים בכל יום, הרי המצווה למול את הבן ביום השמיני יכולה להתקיים רק ביום השמיני. ולפיכך היא דוחה את השבת כשאר כל המצוות שקבוע להן זמן.

כנגד זה קצירת העומר איננה בגדר מצוות עשה.⁵ שהרי לא נאמר בשום מקום שמצווה לקצור את העומר; ולפיכך גם לא נאמר בשום מקום שמצווה לקצור את העומר ביום שישה עשר בניסן, אלא נאמר רק שמצווה להניף את העומר

3. סימן נב.

4. חלק שביעי סימן מב.

5. לשון המשנה (שביעית פ"א מ"ד), כפי שהוא מובא בתלמוד (מכות ח ע"ב) מדבר על "קציר העומר שהוא מצווה". אולם דברים אלה באו רק לומר "שאם מצא קצור" שלא לשמו חוזר וקוצר לשמו (ראה רש"י שם, ד"ה "אם מצא חרוש אינו צריך לחרוש"), ועדיין אין מכאן ראיה שהקצירה היא מעשה של מצווה. תדע שכן, שהרי גם קלף של תפילין טעון עיבוד לשמו – "ואם עבדן שלא לשמן פסולין" (משנה תורה הלכות תפילין פ"א ה"א) – ואף על פי כן אין עיבוד התפילין נחשב מעשה של מצווה.

שנקצר ביום זה. ומכאן שקצירת העומר ביום שישה עשר בניסן איננה מעשה מצווה, אלא היא רק בגדר מכשיר מצווה; שהרי היא רק מאפשרת לנו לקיים את מצוות הנפת העומר כמשפטה וכהלכתה. אולם אין הכשר מצווה דוחה את השבת, אלא אם כן עצם קיום המצווה תלוי בהכשר הזה. משום כך, לשיטת האומר שהעומר שנקצר לפני זמנו כשר, אין קצירתו ביום ט"ז בניסן דוחה את השבת, כי אין השבת נדחית מפני הכשר מצווה שכשרות המצווה איננה תלויה בו. כנגד זה, לשיטת האומר שהעומר שנקצר לפני זמנו פסול, הרי קצירתו ביום ט"ז בניסן דוחה את השבת. שכן גם הכשר מצווה דוחה את השבת, אם קיומו מעכב את קיום המצווה.

דומה שבכך נתיישרה השאלה שגדולי האחרונים התחבטו בה, על ההבדל שבין מילה בשמיני ובין קצירת העומר ביום שישה עשר בניסן. הבדל זה עתה כמעט מובן מאליו, וכך יש לסכם אותו. מילה בשמיני היא מצוות עשה שקבוע לה זמן, ולפיכך היא דוחה את השבת כשאר כל המצוות שקבוע להן זמן – אף על פי שעצם מצוות מילה יכולה להתקיים בכל יום; כנגד זה קצירת העומר ביום ט"ז בניסן היא אחד ממכשירי המצווה, ולפיכך היא דוחה את השבת רק אם הקצירה בתאריך הזה מעכבת את עצם כשרות העומר.

ד. הסבר הדמיון שבין הקטר החלבים ובין קצירת העומר

ועל פי הדברים האלה עלינו לבאר עתה את האמור בהמשך הסוגייה שבמסכת מנחות. מובא שם מאמרו של ר' שמעון: "בוא וראה כמה חביבה מצווה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה ולא היה ממתין להן עד שתחשך". והגמרא ביקשה להוכיח מכאן, שקצירת העומר דוחה את השבת אפילו לדעת רבי. תדע שכן, שהרי הקטר החלבים דוחה את השבת אף על פי שאפשר יהיה להקטיר אותם גם אחרי השבת; ומכאן שגם קצירת העומר תדחה את השבת, אף על פי שאפשר היה לקצור אותו גם לפני השבת. ועל כך משיבה הגמרא: "שאני התם שהרי דחתה שחיטה את השבת". הוזה אומר: הקטר החלבים דוחה את השבת, מפני שהשבת כבר נדחתה בשעת שחיטה, ואין מכאן ראיה לקצירת העומר, שהשבת עדיין לא נדחתה לפנייה.

אולם קשה להבין את עצם ההשוואה של קצירת העומר להקטר חלבים. שהרי הקטר החלבים הוא מעשה של מצווה, ולפיכך הרי זה בדין שהוא ידחה את השבת לצורך הלכה שנאמרה רק לכתחילה. ואילו קצירת העומר היא רק ממכשירי המצווה; ולפיכך אין היא יכולה לדחות את השבת לצורך הלכה שאיננה מעכבת בדיעבד.

אולם זו טעות. שכן משונה היא דחיית השבת של הקטר חלבים מדחיית השבת של שאר כל המצוות. שכן בשאר כל המצוות הזמן שנקבע למצווה הוא חלק של המצווה. כגון מצוות מילה כוללת גם את המצווה למול את הבן ביום השמיני. נמצא שמצוות מילה היא מצווה שקבוע לה זמן, ולפיכך היא דוחה את השבת כשאר כל המצוות שנקבע להן זמן. כנגד זה מצוות הקטרת החלבים איננה כוללת את המצווה להקטיר את החלבים ביום שחיתת הקרבן, שהרי דבר זה לא נאמר בשום מקום, אלא יש רק מצווה הנוהגת בכל התורה כולה שראוי להיות מן הזריזים המקדימים את המצוות; ולא מצאנו בשום מקום שהשבת נדחית מפני מנהג הזריזים. והואיל והקדמת ההקטרה איננה חלק של מצוות ההקטרה, אין היא דוחה את השבת – כשאר כל המצוות שאין קבוע להן זמן.

ועל פי זה כבר אפשר להבין את קושיית התלמוד. שהרי מוכח מכל מה שנתבאר כאן שהשבת נדחית רק מפני מעשה של מצווה שקבוע לו זמן, או כדי לקיים את הזמן שכשרות הקרבן תלויה בו. והואיל ושני התנאים האלה אינם קיימים בהקטרת החלבים, קשה להבין על שום מה מקטירים את החלבים בשבת. ועל כך משיבה הגמרא, שהשבת נדחית מפני הקטרת החלבים רק מפני שהיא כבר נדחתה בשעת שחיתת הקרבן. ובכך היא שונה מקצירת העומר, שהשבת עדיין לא נדחתה קודם לכן מפני מצוות הקרבת העומר.

וראוי לציין כאן עוד: מקובל לומר שרק הקרבנות שקבוע להם זמן דוחים את השבת. וכן נאמר בפירוש בספר **קהילות יעקב**.⁶ אולם נראה שתפיסה זו איננה מדויקת, אלא השבת נדחית מפני כל המצוות שקבוע להן זמן – אחת מצוות הנוהגות במקדש ואחת מצוות הנוהגות בגבולין, אחת מצוות של ציבור ואחת מצוות של יחידים. הקרבת המוספים היא מצווה של ציבור הנוהגת במקדש; הקרבת פסח שני היא מצווה של יחידים הנוהגת במקדש; קידוש החודש הוא מצווה של ציבור הנוהגת בגבולין; מילה היא מצווה של יחיד הנוהגת בגבולין. כל המצוות האלה דוחות את השבת. זה הכלל: כל מצווה שקבוע לה זמן דוחה את השבת; אלא שאין השבת נדחית אלא מפני מעשה של מצווה שקבוע לו זמן – או מפני הכשר מצווה שכשרות המצווה תלויה בזמן שנקבע לו.

6. חלק ב סימן כג.

פרק שבעה עשר

חג השבועות

א. שני פירושים לשון "ממחרת השבת"

נאמר בתורה שיום הנפת העומר הוא "ממחרת השבת" (ויקרא כ"ג, יא). מיום זה סופרים "שבע שבתות תמימות" (שם, טו), וביום החמישים – שהוא "ממחרת השבת השביעית" (שם, טז) – מביאים את שתי הלחם וחוגגים את חג השבועות. ונמצא שגם חג השבועות חל להיות "ממחרת השבת".

והדעות חלוקות ביחס למשמעות "השבת" האמורה בפרשה זו. הכול מודים ששבע ה"שבתות" התמימות הן שבעה שבועות תמימים; לא נחלקו אלא ביחס למשמעות הביטוי "ממחרת השבת". חז"ל קיבלו שמניפים את העומר ממחרת יום טוב ראשון של חג המצות, וכעבור שבעה שבועות – ממחרת השבוע השביעי – מביאים את שתי הלחם. ונמצא שלשון "ממחרת השבת" מתפרש כאן בשתי משמעויות: בפעם הראשונה "השבת" היא יום טוב, ואילו בפעם השנייה "השבת" היא שבוע. כנגד זה החולקים על קבלת חז"ל – כגון הבייתוסים והקראים – פירשו את "ממחרת השבת" כמשמעו: ממחרת שבת בראשית. לפי זה מניפים את העומר ביום הראשון של השבוע, שהוא ממחרת שבת בראשית, וכעבור שבעה שבועות – ממחרת יום השבת השביעי – מביאים את שתי הלחם וחוגגים את חג השבועות. ונמצא שלשון "ממחרת השבת" מתפרש תמיד באותה משמעות, והשבת האמורה כאן היא תמיד שבת בראשית.

שני הפירושים האלה ניתנים להיאמר. אין צריך לומר שלשון "ממחרת השבת" מתיישב יפה לפי דעת החולקים על קבלת חז"ל, שהרי סתם שבת שבמקרא היא שבת בראשית. אולם לשון המקרא יכול להתיישב גם לפי פירוש חז"ל; שהרי יום טוב הוא יום של "שבתון", ודבר זה מפורש במקרא לעניין יום טוב של ראש השנה, סוכות ושמיני עצרת (ויקרא כ"ג, כד, לט); ולפיכך גם יום טוב ראוי להיקרא "שבת", שהרי מקיימים בו "שבתון".

אף על פי כן נראה, שפשוטם של המקראות איננו מורה כפירוש חז"ל; שהרי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ואילו נתכוון המקרא לומר שמניפים את העומר ממחרת יום טוב, היה עליו לפרש את דבריו. שהרי לא מצאנו במקום אחר יום טוב קרוי "שבת"; כנגד זה שבת בראשית קרויה "שבת" במקומות רבים במקרא. משום כך הדעת נותנת שכך יש לפרש גם את לשון "ממחרת השבת"; שאם לא כן, לא היה הכתוב נוקט לשון שיש בו כדי להטעות.

נמצאת אומר: פירוש חז"ל מתאים ללשון הכתוב, אך אין הוא מיישב את המקרא על פי פשוטו. ולפיכך חובה עלינו להבין מה ראו חכמים לפרש את המקרא כלשונו – ובאותה שעה להוציא אותו מפשוטו.

ב. שני הזמנים שנקבעו לחג הסוכות

ונראה, שזה עיקרם של דברים. יש צד שווה בין חג השבועות ובין חג הסוכות: שניהם חגים שיש להם גם משמעות חקלאית, והם מבטאים את השמחה ואת ההודיה על הקציר או על האסיף שנתברך בידי ה'. ונבדוק עתה את זמנם של שני החגים האלה, כפי שהוא נקבע בתורה שבכתב. ונפתח בחג הסוכות.

שני זמנים נקבעו בתורה לחג הסוכות: חוגגים אותו "באספך את מעשיך מן השדה" (שמות כ"ג, טז; וכעין זה דברים ט"ז, יג; ויקרא כ"ג, לט), והוא חל "בחמשה עשר יום לחדש השביעי" (ויקרא כ"ג, לד, לט; במדבר כ"ט, יב). ונראה, ששני הזמנים האלה מבטאים שתי בחינות שונות של חג הסוכות. אם החג תלוי בזמן האסיף, הרי תוכנו קשור לברכת הארץ: ישראל נוהרים אל טוב ה', על דגן ועל תירוש ועל יצהר; וכאשר הם אוספים את הפרות מן השדה ומן הכרם, הרי הם מודים לה' שבירך את תבואת הארץ, ובאותה שעה הם זוכרים את ה' שנתן להם כוח לעשות חיל. כי לא כוחם ועוצם ידם עשה להם את החיל הזה; אלא מי שסיפק את צורכיהם במדבר, בארץ ציה וצלמוות, הוא הזן ומפרנס אותם בארץ הטובה, שהיא ארץ זבת חלב ודבש.

שונה הוא תוכנו של החג אם הוא חל בחמישה עשר לחודש השביעי. בבחינה זו אין החג תלוי בברכת הארץ, אלא הוא חל מאליו על עיצומו של הזמן. כי הזמן, המקום והנפש ראויים לקבל קדושה. כהנים, לויים וישראלים הם נפשות מקודשות; המקדש, ירושלים וארץ ישראל הם מקומות מקודשים; שבתות ומועדים וראשי חודשים – וכן שמיטין ויובלות – הם זמנים מקודשים. והזמנים המקודשים מתחלקים לשני סוגים: יש מהם הקדושים בקדושת ראשית; שהרי דרכה של הקדושה לחול על ראשית כל דבר: על ראשית התבואה, על ראשית העריסה, על ראשית הגז וכן על בכור האדם והבהמה, ולפיכך קדושה חלה גם על

ראשית הזמן: על ראש החודש, על ראש השנה ועל ראש החודשים בגבורתו של החודש. שאר כל הזמנים המקודשים קדושים בקדושת השביעי, שהרי "כל השביעין חביבין לעולם" (ויקרא רבה כט, ט). משום כך היום השביעי והשנה השביעית קדושים בקדושת השבת, והשבת השביעית – של הימים ושל השנים – מביאה בעקבותיה קדושה נוספת: של חג השבועות או של שנת היובל. וכדרך שאתה אומר בימים ובשנים – ובשבתות הימים והשנים – כן אתה אומר בחודשים: החודש השביעי הוא "משובע במצוות"¹ – כביכול, הוא חודש השבת של השנה. משום כך בעשרת הימים הראשונים של החודש חלים שני ראשי שנים. וכאשר הירח במילואו והחודש מגיע לשיאו, מתחיל חג הסוכות. חג זה חותם את חגי ישראל, והוא מקביל לחג המצות הפותח את חגי ישראל. משום כך שני החגים האלה מתחילים בשיאו של החודש, בחמישה עשר בו. אלא שחג המצות חל בחודש הראשון, שנתקדש בקדושת ראשית, ואילו חג הסוכות חל בחודש השביעי, שנתקדש בקדושת שביעי. נמצא שקדושת חג הסוכות איננה תלויה כלל באסיפת הפרות, אלא היא חלה מאליה על עיצומו של הזמן. שכן ראוי הוא חודש השבת של השנה, שישראל יתכנסו בשיאו לפני אביהם שבשמים, יקראו מקרא קודש ויקריבו אֶשֶׁה לה'.

ג. מצוות החג תלויות בזמנים שנקבעו לו

שתי הבחינות האלה של חג הסוכות שונות זו מזו גם במצוות החג. ובעניין זה דומה חג הסוכות לשאר כל חגי ישראל. שהרי זה הכלל הנוהג בכולם: כאשר החג תלוי רק בעיצומו של הזמן, יש בו תמיד ימים של מקרא קודש האסורים במלאכת עבודה, אך לעולם אין בו מצוות שמחה. כנגד זה כאשר החג תלוי בברכת הארץ יש בו לפעמים מצוות שמחה, אך לעולם אין בו יום של מקרא קודש או איסור מלאכת עבודה. כלל זה, הנוהג בכל החגים, בא לידי ביטוי בולט בשתי הפרשות של חג הסוכות הכתובות זו אחר זו בפרשת אמור (ויקרא כ"ג, לג-לו; לט-מג). הפרשה הראשונה דנה בחג התלוי רק בעיצומו של הזמן, והיא קובעת ימים של מקרא קודש ואיסור מלאכת עבודה, אך אין שם רמז לשמחת החג; ואילו הפרשה השנייה דנה בחג, שזמנו הוא "באספכם את תבואת הארץ", והיא מזכירה את מצוות שמחה, אך אין היא קובעת ימים של מקרא קודש ולא איסור מלאכת עבודה. וכעין זה אתה מוצא בחג הסוכות הנידון בפרשת ראה (דברים ט"ז, יג-יז). זמנו הוא "באספך מגרנך ומיקבך", ומצוות שמחה נזכרת בו שתי פעמים; ואילו יום של מקרא קודש ואיסור מלאכת עבודה איננו נזכר בו אפילו פעם אחת.

1. ויקרא רבה פרשה כט, מהד' מרגליות עמ' תרפא.

נמצא שמצוות החג תלויות בזמן שנקבע לחג, ודבר זה יכול להיות מובן יפה. כאשר החג תלוי רק בעיצומו של הזמן, הוא נקבע על פי רצון ה' המקדש את הזמנים. קדושה זו צריכה לבוא לידי ביטוי על ידי קריאת מקרא קודש, והיא ניכרת על ידי הימנעות ממלאכת עבודה – ממש כשם שקדושת השבת ניכרת על ידי ביטול מלאכה. כנגד זה קדושת הזמן איננה מקור של שמחה, ואיננה מביאה לידי שמחה – לא בשבת ולא בחגים.² שונה הדבר בחג התלוי בברכת הארץ. כאשר הארץ נתנה את יבולה ועץ השדה נתן פריו, ישראל שמחים בטוב ה'; כי ה' נתן שמחה בלבם מעת דגנם ותירושם רבו. אולם ברכת הארץ מביאה רק לידי שמחה, אך איננה מקור של קדושה. משום כך אין יום של מקרא קודש בחג התלוי בברכת הארץ, וגם אין בו איסור מלאכת עבודה.

שני הזמנים שנקבעו לחג הסוכות אינם חופפים. אם חג הסוכות תלוי רק באסיפת הפרות הוא יחול בסוף האסיף, כפי שהוא מתקיים בפועל בשדות. ולפיכך הדעת נותנת שבית הדין יצאו בכל שנה אל השדות כדי לבדוק את התקדמות האסיף, ועל פי זה יקבעו את זמנו של חג האסיף. ומאידך, אם אין אסיף – משום שהשדות לא נתברכו או שהעם גלה מארצו – אין חג הסוכות יכול לחול כלל. שונה הדבר בתפיסה האחרת, התולה את החג רק "בחמשה עשר יום לחדש השביעי". בתפיסה זו אין החג תלוי באסיפת פרות, אלא רק בעיצומו של הזמן; והרי הוא חל מאליו משהגיע התאריך שנקבע לו בתורה, גם אם השדות לא נתברכו או שהעם גלה מארצו.

ד. צירוף זמני חג הסוכות לזמן אחד

אלה הם שני הזמנים שחג הסוכות ראוי להתקיים בהם. אך בפועל אין שניהם יכולים להתקיים כאחד; שהרי אי אפשר לחוג את חג הסוכות שתי פעמים – פעם אחת בסוף האסיף שבשדות ופעם אחרת בחמישה עשר יום לחדש השביעי. אלא על כורחנו אנחנו אומרים ששתי הבחינות של חג הסוכות צריכות להתקיים בזמן אחד. ודבר זה גם מפורש בפתיחת הפרשה השנייה של חג הסוכות הכתובה בפרשת אמור:

אֲךָ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאֵת הָאָרֶץ
תַּחֲגֹוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים

(ויקרא כ"ג, לט)

2. משום כך אין מצוות שמחה נזכרת בתורה שבכתב ביחס לחג המצות; שהרי חג זה קשור רק ליציאת מצרים, ואין לו שום קשר לברכת הארץ. אולם התורה שבעל פה כבר השוותה את כל שלושת הרגלים לעניין מצוות שמחה, ומצווה זו נוהגת אפוא לפי ההלכה גם בחג המצות.

החג הנידון בפרשה זו תלוי בברכת הפרות; שהרי יש בו מצוות שמחה, ואין בו מקרא קודש ואיסור מלאכת עבודה. אך זמנו מצרף את שני הזמנים שנקבעו לשתי הבחינות של חג הסוכות. אם נרצה להבין את הצירוף הזה, עלינו לעיין בפסוק המונה בפרשת נח את שש עונות השנה: "זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחורף" (בראשית ח', כב). ברור שכוונת הכתוב לעונות כמות שהן מתקיימות בפועל בארץ ובשדות. עונות אלה אינן תלויות רק ביחס שבין הארץ ובין השמש, אלא גם בגורמים אחרים – כדוגמת הרוחות, העננים והגשמים; ולפיכך אין להן תאריך קבוע בלוח השנה, אלא זמן משתנה משנה לשנה. אף על פי כן אנחנו מוצאים שחכמים קבעו להן תאריכים. וכך שנינו בתוספתא: "חצי תשרי, מרחשון וחצי כסלו – זרע; חצי כסלו, טבת וחצי שבט – חורף; חצי שבט, אדר וחצי ניסן – קור; חצי ניסן, אייר וחצי סיון – קציר; חצי סיון, תמוז וחצי אב – קיץ; חצי אב, אלול וחצי תשרי – חום".³ תאריכים אלה אינם מוסרים את הזמנים המדויקים של העונות בכל שנה ושנה, אלא את הזמנים הממוצעים של כלל השנים. ומכאן שאין הם אלא פיקציה משפטית. אנחנו מניחים – על פי הממוצע של כלל השנים – שיש בכל שנה חקלאים המתחילים לזרוע כבר בחצי תשרי, ויש הזורעים עד חצי כסלו. וכעין זה בשאר העונות; כגון: הקור מתחיל תמיד בחצי שבט ולא לפני כן, ונמשך – בהפסקות – עד חצי ניסן, ולא לאחר מכן. אך כל אלה אינם אלא זמנים ממוצעים, שלא תמיד משקפים את המציאות. ורק במשמעות זו אפשר לקבוע את זמני העונות כתאריכים בלוח השנה.

אין ספק שחכמים למדו את התאריכים האלה מן האמור בפסוק שלנו. שהרי נראה ממנו שהזמן של "אספכם את תבואת הארץ" מסתיים תמיד "בחמשה עשר יום לחדש השביעי". ומכאן שזהו התאריך של סוף⁴ עונת האסיף – או סוף עונת החום – כפי שנקבע בלוח השנה. והואיל וכל עונה נמשכת חודשיים, כבר נקבעו על ידי כך גם תאריכי שאר כל העונות.

ועל פי זה יש לבאר את הפסוק שלנו. נאמר בו שהחג שזמנו "באספכם את תבואת הארץ" יוחג תמיד "בחמשה עשר יום לחדש השביעי". בכך גילתה התורה, שחג האסיף לא יוחג כל שנה בסיום האסיף המתקיים בשדות, אלא הוא יחול תמיד בתאריך הקבוע של סוף עונת האסיף. ואין ספק שהלכה זו היא תוצאה ישירה של העובדה, שחג הסוכות איננו רק חג האסיף אלא גם חג שנתקדש בקדושת הזמן. שני החגים האלה צריכים לחול בעת ובעונה אחת, ולפיכך הם צריכים לחול בתאריך המתאים לשניהם, ואין זה אלא החמישה עשר

3. תענית פ"א ה"ז.

4. הסברה אומרת שחוגגים את חג האסיף רק אחרי שכבר נגמר האסיף – ולא באמצע העבודה.

לחודש השביעי, הראוי להתקדש בקדושת הזמן – והוא גם התאריך הקבוע של סוף עונת האסיף.⁵

ונמצינו למדים מכל זה, שלשון "באספכם את תבואת הארץ" מתפרש כפשוטו רק במסגרת חג האסיף כשהוא לעצמו; ופירוש הביטוי: בסוף האסיף המתקיים בשדות. אך במסגרת צירוף חג האסיף לחג התלוי בקדושת הזמן, הוציאה התורה את הביטוי מידי פשוטו; מעתה פירוש "באספכם את תבואת הארץ" הוא: בתאריך של סוף עונת האסיף, שהוא גם התאריך הראוי להתקדש בקדושת הזמן. ביום זה יחוגו את חג האסיף, אם נתקיים האסיף בשדות; ואם לא נתקיים האסיף – כגון שהעם גלה או הארץ לא נתנה את יבולה – יחוגו ביום הזה רק את החג התלוי בקדושת הזמן.

ה. צירוף הבחינות השונות של חג הסוכות

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. אילו היה חג הסוכות תלוי רק באסיפת הפרות, הייתה בו רק מצוות שמחה, ולא יום של מקרא קודש ואיסור מלאכת עבודה; וזמנו של החג היה נקבע כל שנה בסיום האסיף המתקיים בשדות, ובשנים שאין בהן אסיף – לא יחול החג כל עיקר. ואילו היה חג הסוכות תלוי רק בקדושת הזמן, היו בו ימים של מקרא קודש ואיסור מלאכת עבודה, אך מצוות שמחה לא הייתה נוהגת בו; וזמנו של החג היה בחמישה עשר לחודש השביעי, שהוא התאריך הראוי לקדושת הזמן; וכאשר יגיע הזמן הזה, יתקדש החג מאליו – גם אם לא היה אסיף בשדות. והואיל וחג הסוכות תלוי גם בברכת הארץ וגם בקדושת הזמן, יש בו ימים של מקרא קודש ואיסור מלאכת עבודה, וגם מצוות שמחה נוהגת בו. וזמנו הוא בחמישה עשר לחודש השביעי, שהוא התאריך הראוי לקדושת הזמן – והוא גם התאריך של סוף עונת האסיף הקבוע בלוח השנה. והאופי המיוחד של חגי ישראל – שסימנם הוא "גילו ברעדה" – בא לידי ביטוי רק בחג הזה המשלב את שמחת האסיף עם קדושת הזמן. כי ה' בירך את עמו ואת נחלתו, והכול שמחים בטובו; אך בעיצומה של השמחה הם שואבים רוח הקודש מן השפע האלוהי היורד על עם ה' בארצו ובעירו ובמקדשו. ורק השילוב הזה של שני החגים, השונים זה מזה בתוכנם ובזמנם, מבטא את אמתו של החג.⁶

5. נמצא שהזמן שנקבע בפרשה זו לחג הסוכות משקף את שתי בחינות החג כאחת: זמנו בעת אסיפת פרות – ואף על פי כן יש לו תאריך קבוע. צירוף זה של שני הזמנים ושתי הבחינות של החג מצוי בתורה שבכתב רק כאן; והוא ניכר גם במצוות החג כפי שהן כתובות רק בפרשה זו: אין בו יום של מקרא קודש ואיסור מלאכת עבודה – ואף על פי כן יש בו "שבתון" (כ"ג, לט).

6. לפי זה עלינו לומר שאין מצוות שמחה נוהגת בתקופת הגלות, כאשר החג תלוי רק בקדושת

ו. שלוש הבחינות של חג השבועות וזמניהן

נעבור עתה אל חג השבועות. בפרשת משפטים הוא קרוי חג הקציר, ומכאן שזהו חג התלוי בברכת הארץ. אך בניגוד לחג הסוכות זמנו איננו בסוף הקציר, אלא מקץ שבעה שבועות הנמנים מתחילת הקציר: והואיל ועונת הקציר נמשכת שני חודשים, הרי חג השבועות יחול תמיד כשבוע לפני סוף עונת הקציר. משום כך נאמר בפרשת כי תשא "וחג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטים" (שמות ל"ד, כב), ולכך נתכוון הכתוב בפרשת ראה: "שבעה שבעת תספור לך מהחל חרמש בקמה" (דברים ט"ז, ט).

בחינה אחרת של חג השבועות מפורשת בפרשת אמור. שהרי כך נאמר שם בסוף הפסוקים הדנים במנחות הקציר, מנחת העומר ומנחת הביכורים:

וּקְרַאתֶם בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה
מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ

(ויקרא כ"ג, כא)

פסוק זה בא ללמדנו שהיום שמביאים בו את מנחת הביכורים הוא יום של מקרא קודש, ומלאכת עבודה אסורה בו. ומכאן שזמנו של החג הזה זהה עם הזמן שמביאים בו את מנחת הביכורים, דהיינו מקץ שבעה שבועות הנמנים מיום הנפת העומר, ממחרת השבת; ומסתבר שעל שם זה נקרא החג "יום הבכורים" (במדבר כ"ח, כו).

בחינה שלישית של חג השבועות משתמעת גם היא מן הפסוק הזה, שכן לשון הפסוק הוא קשה: לשון "מקרא קודש" משמש כאן כמושא של "וקראתם" שלפניו, והוא גם הנושא של "יהיה לכם" שלאחריו. ואין דרך הכתובים לדבר כך. נוסף על כך, עצם לשונות "מקרא קודש" ו"מלאכת עבודה" קשים כאן; שהרי כבר הוכחנו שהכתוב נוקט את הלשונות האלה רק בחג התלוי בקדושת הזמן, שיש לו תאריך קבוע, ואילו החג הנזכר בפסוק הזה אין לו תאריך קבוע.

משום כך נראה שהיה בדעת הכתוב לתת תאריך קבוע לחג הזה. ויש בידינו גם למצוא את התאריך המתאים לחג הזה. ובעניין זה ילמד סתום מן המפורש. שהרי בחג הסוכות החג התלוי בקדושת הזמן חל בחמישה עשר לחודש השביעי משום שכל השביעין חביבין. וכעין זה נוכל לומר בחג השבועות: החג התלוי

הזמן ולא בברכת האסיף. אולם הדברים אמורים רק לפי הנראה מן התורה שבכתב. ואילו בתורה שבעל פה כבר נמסר שמצוות שמחה נוהגת בשלושת הרגלים, גם אם אין הם תלויים בברכת הארץ. והשווה הערה 2.

בקדושת הזמן יחול בחמישה עשר לחודש השלישי⁷ משום שגם השלישים חביבין; ויוכיחו שלושת ראשי אומות העולם שיצאו מנח, שלושת אבות ישראל ושלושת ראשי הלויים. ובעניין זה ראוי להזכיר גם את דרשתו של ההוא גלילאה: "ברוך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי".⁸

אילו נתקבל התאריך הזה של חג השבועות, הייתה לנו מערכת נאה ביותר של חגי ישראל. חג המצות הפותח את החגים הוא בחמישה עשר לחודש הראשון, שנתקדש בקדושת ראשית, והוא גם התאריך של תחילת עונת הקציר. חג השבועות הממוצע בין החגים הוא בחמישה עשר לחודש השלישי, שנתקדש מחמת חביבות השלישי, וזה גם התאריך של סוף עונת הקציר. ואילו חג הסוכות החותם את החגים הוא בחמישה עשר לחודש השביעי, שנתקדש בקדושת השביעי, והוא גם התאריך של סוף עונת האסיף.

אולם אף על פי שתאריך זה היה מתאים לחג השבועות, אין הוא יכול להתקיים למעשה. שכן היה זה רצון התורה שיקריבו בחג הזה את מנחת הביכורים. ואילו היה החג נקבע לחמישה עשר לחודש השלישי והיו מקריבים בו את מנחת הביכורים, היו בטלות שתי הלכות עיקריות של מנחת הביכורים: הייתה בטלה ההלכה להקריב את מנחת הביכורים ממחרת השבת, שהרי החמישה עשר לחודש השלישי איננו יכול לחול תמיד ממחרת השבת; כמו כן הייתה בטלה המצווה לספור שבעה שבועות מיום הנפת העומר, אלא די היה לספור חמישה עשר יום מראש חודש סיון כדי לקבוע את זמנה של הקרבת מנחת הביכורים, שהוא גם זמנו של חג הביכורים.

ועל פי הדברים האלה נוכל לפרש את הפסוק שלנו. מסתבר שהביטוי "וקראתם בעצם היום הזה" בא כאן במקום ציון זמן. שהרי כך אנחנו מוצאים בשאר כל החגים הכתובים בפרשת אמור: כל מקום שכתוב לשון "מקרא קדש יהיה לכם" הקדים הכתוב ציון זמן, כגון: "ביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם" (כ"ג, ז), "אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא קדש יהיה לכם" (שם, כז). והואיל וכל המועדים הכתובים בפרשת אמור יש להם תאריך קבוע, הרי הדעת נותנת שהכתוב החסיר כאן את תאריך החג. ולפי זה יש להשלים את הפסוק הזה על פי הפסוקים הדומים לו בפרשת פינחס, כגון: "ובחמשה עשר יום לחדש השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו" (במדבר כ"ט, יב). אף

7. הגעתי לתאריך זה על פי הסברה, ורק אחר כך נודע לי שזהו התאריך של חג השבועות על פי ספר היובלים.

8. שבת פח ע"א.

אנו נאמר כן בפסוק שלנו: "ובחמשה עשר יום לחדש השלישי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבדה לא תעשו".

אולם אין זה אלא לשון הפסוק כמות שהיה ראוי להיאמר. אך הכתוב לא היה יכול להזכיר את התאריך הזה, משום שאין הוא מתקיים בפועל. שכן היה זה רצון התורה שיביאו בחג הזה את מנחת הביכורים, שזמנה הוא ממחרת השבת, מקץ שבעה שבועות הנמנים מיום הנפת העומר. ולפיכך נאלצה לבטל את התאריך שהיה אמור לפתוח את הפסוק הזה ובמקומו העמידה את המילים "וקראתם בעצם היום הזה" – שפירושו: אותו מקרא קודש שיתואר מיד בהמשך לא יחול בחמישה עשר לחודש השלישי, אלא "בעצם היום הזה" של הבאת מנחת הביכורים, שזמנה מקץ שבע שבתות הנמנות ממחרת השבת, מיום הנפת העומר. אחר כך ביקש הכתוב להמשיך במילים שהיו ראויות להיאמר מיד אחרי תאריך החג: "מקרא קדש יהיה לכם", ומשנה ראשונה של הפסוק הזה לא זה ממקומה; אלא שלא חזר שנית על לשון "מקרא קדש", ולשון זה משמש אפוא לכאן ולכאן.

ז. הסתירה בין הזמנים שחג השבועות היה ראוי לחול בהם

ברור אפוא מכל הדברים האלה שיש שלוש בחינות לחג השבועות, וזמנה של זו לא זמנה של זו. בפרשת ראה נאמר שזהו חג התלוי בברכת הארץ, וזמנו מקץ שבעה שבועות הנמנים "מהחל חרמש בקמה"; בפרשת אמור נאמר שזהו חג התלוי במנחות הקציר, וזמנו מקץ שבעה שבועות הנמנים מיום הנפת העומר, ממחרת השבת. ואילו לשון "מקרא קדש" ואיסור מלאכת עבודה הנזכרים בפרשת אמור מוכיחים שזהו חג שהיה ראוי להיות תלוי בקדושת הזמן, והזמן הראוי לו הוא בחמישה עשר לחודש השלישי.

שלושת הזמנים האלה סותרים זה לזה. שהרי דין "ממחרת השבת" נאמר רק ביחס להנפת העומר ולא ביחס לתחילת הקציר, ומכאן שהקוצרים רשאים להתחיל את הקציר בכל יום שירצו, ורק הכהן חייב להניף את העומר "ממחרת השבת" דווקא. ואם אכן הקוצרים התחילו את הקציר באמצע השבוע, הרי החג התלוי בתחילת הקציר לא יהיה חופף את החג התלוי בהנפת העומר.

חמורה יותר הסתירה הנוגעת לחג התלוי בקדושת הזמן, שכן אף על פי שהתורה השמיטה את התאריך שהיה ראוי להיקבע לחג הזה, הרי השאירה את כל הלשונות המתאימים רק לחג שיש לו תאריך קבוע. כתוצאה מכך נוצר כאן חג שאין לו כל תאריך, ואף על פי כן נאמר עליו שהוא יום "מקרא קדש" ומלאכת עבודה אסורה בו. וזהו דבר שלא ייתכן ואין לו דוגמה במקום אחר בתורה.

ח. יישוב הסתירה

דומה שסתירות אלה ניתנות להתיישוב רק כאשר נקבע את זמנו של חג השבועות כדרך שהתורה עצמה קבעה את זמנו של חג הסוכות. שהרי שם נאמר שזמנו של החג התלוי בברכת הארץ הוא "באספך את מעשיך מן השדה". והתורה עצמה הוציאה את הביטוי הזה מידי פשוטו ופירשה שהכוונה איננה לסוף האסיף המתקיים בשדות, אלא לסוף עונת האסיף. וכעין זה עלינו לומר גם בחג השבועות. שהרי כאן נאמר שהחג התלוי בברכת הארץ הוא מקץ שבעה שבועות הנמנים "מהחל חרמש בקמה". ואילו אנחנו נוציא את הביטוי הזה מידי פשוטו, ונאמר ששבעת השבועות האלה אינם נמנים מתחילת הקציר המתקיים בשדות, אלא מתחילת עונת הקציר. אולם עונת הקציר מתחילה ביום חמישה עשר בניסן, שהוא יום שבתון ומלאכת עבודה אסורה בו.⁹ ומכאן שתקופת הקציר יכולה להתחיל רק ממחרת השבתון, שהוא יום שישה עשר בניסן. וחג השבועות יחול אפוא מקץ שבעה שבועות הנמנים מהיום הזה, והוא גם זמנו של חג השבועות כפי שהוא מקובל בכל ישראל.

ועל פי הדברים האלה עלינו לבאר את כל הזמנים שנקבעו לחג השבועות. בפרשת ראה פירשנו שזמנו של החג הוא תמיד מקץ שבעה שבועות הנמנים מיום שישה עשר בניסן; ואילו בפרשת אמור הכתוב אומר שזמנו של החג הוא תמיד ממחרת השבת, מקץ שבעה שבועות הנמנים מיום הנפת העומר. אולם אי אפשר שיום שישה עשר בניסן יחול תמיד ממחרת השבת. משום כך נוציא גם את לשון "ממחרת השבת" מידי פשוטו, ונפרש שהכוונה איננה ליום שהוא ממחרת שבת בראשית, אלא ליום שהוא ממחרת השבתון, דהיינו יום שישה עשר בניסן.

ובשיטה דומה עלינו לפרש גם את לשונות "מקרא קדש" ו"מלאכת עבדה" הכתובים בפרשת אמור. לשונות אלה מובנים עתה. ואף על פי שהתורה השמיטה את התאריך שחג זה היה ראוי לחול בו, עדיין זהו חג התלוי בקדושת הזמן; שהרי הוא חל תמיד מקץ שבעה שבועות הנמנים מתאריך קבוע – הוא

9. הדברים אמורים לשיטת האומרים, שקצירה ביום טוב אסורה מדין תורה. אולם אפשר לומר כן גם לשיטת האומרים שקצירה היא בכלל מלאכת אוכל נפש המותרת ביום טוב מדין תורה. שהרי על כל פנים חכמים אסרו קצירה "לפי שאדם רגיל לקצור שדהו ולבצור כרמו כאחד ולדרוך כל ענביו ולטחון הרבה ביחד, וחשו חכמים שאם היו מתירין ביום טוב היה קוצר כל שדהו ובוצר כל כרמו ודורך כל ענביו וימנע משמחת יום טוב" (טור אורח חיים סי' תצה). מוכח אפוא מכאן שקצירה ביום טוב מביאה מאליה לידי ביטול שמחת יום טוב. ולפיכך הדעת נותנת, שהמנהג שלא לקצור ביום טוב היה מקובל בישראל מאז ומתמיד. ולפיכך עונת הקציר מתחילה למעשה רק ממחרת יום טוב.

יום שישה עשר בניסן. ולפיכך יכולה קדושת הזמן לחול על החג הזה, שהרי זמנו תלוי בתאריך קבוע, אף על פי שאין הוא חל כל שנה בתאריך קבוע.

ט. צירוף שלוש הבחינות של חג השבועות

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. חג השבועות כולל שלוש בחינות, וזמנה של זו לא זמנה של זו. ועצם הצירוף של שלוש הבחינות האלה החלוקות בזמניהן גורם שאף אחת מהן איננה מתקיימת בזמן הראוי לה, אלא רק בזמן הדומה לזמן הראוי לה. וצירוף זה הוא גם הגורם שהכתובים הקובעים את זמנו של חג השבועות אינם יכולים להתפרש כפשוטם, אלא רק כמדרשם. שכן פשוטו של המקרא קובע לכל אחת מבחינות החג את הזמן הראוי לה. אך כתוצאה מצירוף הבחינות אין זמן זה יכול להתקיים בפועל. ואם נרצה לקיים את מאמר הכתוב, יהיה עלינו להוציא את המקרא מידי פשוטו ולפרש אותו כמדרשו. וזו דרכה של תורה בכל מקום שנצטרפו בו בחינות שונות וסותרות של עניין אחד. וכך אנחנו מוצאים גם כאן. פשוטו של המקרא אומר שחג הקציר יחול מקץ שבעה שבועות הנמנים מיום "החל חרמש בקמה" – שהוא התחלת הקציר בשדות. וזהו אכן הזמן שחג זה היה ראוי לחול בו. אך במסגרת צירוף הבחינות עלינו להוציא את לשון הכתוב מידי פשוטו, ולפרש שהכוונה היא לתאריך של תחילת עונת הקציר, כפי שנקבע בלוח השנה. וכעין זה עלינו לומר גם ביחס לחג של יום הביכורים. פשוטו של המקרא אומר שחג זה יחול מקץ שבעה שבועות הנמנים "ממחרת השבת", שהוא יום הנפת העומר. וזהו אכן היום שחג זה היה ראוי לחול בו. אך במסגרת צירוף הבחינות עלינו להוציא את לשון "ממחרת השבת" מידי פשוטו, ולפרש שהכוונה היא ליום שישה עשר בניסן, שהוא ממחרת השבתון – והוא היום שמניפים בו את העומר.

י. התורה העלימה את תאריך חג השבועות

ושיטה דומה – אם כי לא זהה – אנחנו מוצאים גם בחג התלוי בקדושת הזמן. ראוי היה שהוא יחול בחמישה עשר לחודש השלישי, שהוא הזמן הראוי להיות מקור של קדושה. אך הכתוב לא היה יכול להזכיר את התאריך הזה; שאילו הזכיר אותו, לא היה לשון הכתוב יכול להתפרש במסגרת צירוף הבחינות – לא על פי פשוטו של המקרא ולא על פי שום מדרש. משום כך נאלץ הכתוב להשמיט את התאריך שחג זה היה ראוי לחול בו. והעובדה שזהו חג התלוי בקדושת הזמן ניכרת אפוא רק בלשונות "מקרא קדש" ו"מלאכת עבדה", שעדיין נשארו בלשון הכתוב. שכן לשונות אלה מתקיימים גם במסגרת צירוף הבחינות, משום שגם במסגרת הצירוף הזה עדיין זהו חג התלוי בקדושת הזמן – שהרי

עדיין זמנו תלוי בתאריך קבוע שקדושת הזמן יכולה לחול עליו – ולפיכך לשונות אלה יכולים להיאמר על החג הזה גם במסגרת צירוף הבחינות.

ועל פי זה יכולים אנחנו להגדיר כך את היחס שבין פשוטו של המקרא ובין מדרשו בהלכה זו. פשוטו של המקרא קובע את הזמנים השונים הראויים לכל אחת מבחינות החג – בתנאי שלשון הכתוב הקובע את הזמנים האלה ניתן להתפרש גם במסגרת צירוף הבחינות, לפחות על פי דרך המדרש; ואילו מדרשו של הכתוב קובע את זמנו של החג כפי שהוא מתקיים בפועל במסגרת צירוף הבחינות.

וראוי להעיר כאן עוד הערה בשולי הדברים האלה. נמסר בתורה שבעל פה (מנחות סו ע"א), שמצווה לקצור את העומר בליל שישה עשר בניסן; שהרי העומר בא מראשית הקציר, וכתוב בתורה שיש לספור שבע שבתות תמימות מהחל חרמש בקמה,¹⁰ ושבע השבתות האלה תהיינה תמימות רק אם מתחילים את הקציר בלילה.

ונמצינו למדים מכאן שגם במסגרת צירוף כל בחינות החג עדיין נוהגת גם הספירה שנאמרה בפרשת ראה על פי פשוטו של המקרא. ולפיכך מצווה לספור שבעה שבועות – לא רק מהתאריך הקבוע של התחלת הקציר – אלא גם מהתחלת הקציר בשדות. הספירה מהתאריך קובעת את זמנו של החג, והיא הספירה העיקרית הנוהגת במסגרת צירוף כל בחינות החג; ואילו הספירה מהתחלת הקציר לא מעלה ולא מורידה לעניין קביעת זמנו של החג, אך היא מקיימת – לפחות באופן פורמלי – את הספירה שהייתה ראויה לנהוג במסגרת חג הקציר כשהוא לעצמו. והיא יכולה להתקיים כמשפטה – כספירת שבעה שבועות שלמים – רק אם מתחילים את הקציר על ידי קצירת העומר בליל שישה עשר בניסן.¹¹

10. בתורה נאמר רק שסופרים שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר (ויקרא כ"ג, טו). ומסתבר שחכמים השוו את דין כל הספירות הקודמות לחג השבועות. ולפיכך גם השבועות הנמנים "מהחל חרמש בקמה" צריכים להיות שבתות תמימות. וראוי לציין עוד: נאמר בפרשת אמור שסופרים שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר, אף על פי שמניפים את העומר רק ביום. ודבר זה תלוי בכך שאין סופרים מהבאת העומר, אלא מיום הבאת העומר; ויום הבאת העומר מתחיל בלילה, אף על פי שהבאת העומר מתקיימת רק ביום. כנגד זה הספירה "מהחל חרמש בקמה" איננה מהיום שמתחילים בו את הקציר, אלא מעצם המעשה של התחלת הקציר. ולפיכך השבועות הנמנים מהמעשה הזה יהיו שלמים רק אם עושים אותו בלילה.

11. בזמן שבית המקדש היה קיים הייתה התחלת הקצירה נחשבת מעשה של מצווה, שהרי היא המאפשרת את הנפת עומר ראשית הקציר; ולפיכך יכולה תורה לקבוע לה זמן – כדרך שהיא

יא. התורה העלימה את התאריך של מתן תורה

הדברים שנאמרו כאן באו להסביר את העובדה שזמנו של חג השבועות – כחג התלוי בקדושת הזמן – לא נתבאר בפירוש בתורה שבכתב. ונראה, שאפשר להסביר על פי הדברים האלה עוד הבדל נוסף שבין חג השבועות ובין שאר כל החגים; שבכל החגים המשמעות ההיסטורית של החג נתבאה בתורה שבכתב. כך נאמר במקומות רבים, שחג המצות הוא זכר ליציאת מצרים. וגם בחג הסוכות נאמר במקום אחד, שנתחייבנו לשבת בסוכות "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ג, מג). שונה הדבר בחג השבועות. חג זה מתואר בתורה שבכתב רק כחג התלוי בקציר ובמנחותיו או כחג התלוי בקדושת הזמן, אך בשום מקום אין רמז למשמעות ההיסטורית של החג; ונמסר רק בתורה שבעל פה שחג השבועות הוא "זמן מתן תורתנו".

העובדה שחג השבועות יש לו גם משמעות היסטורית איננה מוכחת רק מקבלת חז"ל, אלא היא מוכחת גם מההקבלה עם שאר החגים, ועלינו להניח אפוא שהכתוב העלים את המשמעות הזאת – כדרך שהעלים את התאריך שחג השבועות היה ראוי לחול בו. ונראה מכאן שאותו מאורע שחג השבועות בא להזכיר, התרחש – או אמור היה להתרחש – באותו תאריך שנועד להיות זמנו של חג השבועות.

זמנו של חג השבועות – כפי שעלה במחשבה תחילה – הוא כנראה החמישה עשר לחודש השלישי, וזהו הזמן שהוא ראוי לחג, שהרי כל השלישים חביבים. אך מסיבה זו עצמה זהו גם הזמן שהיה ראוי להתגלות ה' בהר סיני. ודבר זה נראה גם מסדר המאורעות שהתורה מספרת את זמניהם: בחמישה עשר יום לחודש הראשון יצאו בני ישראל ממצרים (במדבר ל"ג, ג); בחמישה עשר יום לחודש השני הגיעו אל מדבר סין שהוא בין אילים ובין סיני (שמות ט"ז, א). והואיל ונאמר בפירוש שהגיעו להר סיני "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים" (שמות י"ט, א), הרי זה מתקבל על הדעת שבחמישה עשר יום לחודש השלישי יגיעו למדבר סיני. ומיד באותו יום תרד שכינה אל ההר, שנאמר: "ויכס הענן את ההר וישכן כבוד ה' על הר סיני" (שמות כ"ד, טו-טז). ונמצא שתחילת

קובעת גם את זמנו של מצוות רבות אחרות – והזמן שנקבע לה הוא ליל ששה עשר בניסן, כדי שאפשר יהיה לספור שבע שבתות תמימות מתחילת הקציר שבשדות ולחוג אחריהן את חג השבועות. כנגד זה בזמן הזה התחלת הקציר איננה מעשה של מצווה, ולפיכך לא יכלה התורה לקבוע זמן להתחלת הקציר – שהרי אין דרכה של תורה לקבוע זמן למעשה של רשות. ולפיכך בזמן הזה אפשר למנות שבע שבתות תמימות רק מהתאריך של תחילת הקציר, ולא מתחילת הקציר שבשדות.

התגלות ה' בהר סיני הייתה אמורה להיות בחמישה עשר לחודש השלישי; וזהו גם הזמן הראוי לכך, שהרי כל השלישים חביבים; ובשיאו של החודש, בחמישה עשר בו, מתגלה עיקר חביבותו של החודש. ו"ברוך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי".¹²

העובדה שישראל היו אמורים להגיע להר סיני בחמישה עשר לחודש השלישי מוכחת כנראה מלשון הכתוב; שהרי כך נאמר בפרשת יתרו:

בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַּר סִינִי.

(שמות י"ט, א)

קשה מאוד להבין את הפסוק הזה. נראה מסתימת לשונו שהוא בא רק לומר שהם הגיעו למדבר סיני "בחדש השלישי". אך אי אפשר לומר כך; שהרי נאמר בסוף הפסוק שהם הגיעו "ביום הזה"; ומכאן שהפסוק פירש את היום המדויק שבחודש, והוא הרמוז בלשון "ביום הזה". אך תאריך זה איננו כתוב בפסוק כמות שהוא לפנינו. משום כך רגילים לומר שמשמעות "חדש" כאן היא ראש חודש. אולם גם פירוש זה מעורר קושי, שהרי אין דרך הכתובים לדבר כך, והיה עליו לומר: בחודש השלישי באחד לחודש. וכעין זה נאמר גם במקומות אחרים, כגון: "בחדש השביעי באחד לחדש" (ויקרא כ"ג, כד).

נראה אפוא שהכתוב העלים כאן את התאריך של החודש שישראל הגיעו בו להר סיני. והואיל וכבר ראינו ששני התאריכים הקודמים היו בחמישה עשר יום לחודש, הרי הדעת נותנת שגם התאריך השלישי היה אמור להיות דומה לו. ונמצאת כאן אפוא שרשרת של מאורעות הבאים זה אחר זה, שכולם בחמישה עשר יום לחודש: בחמישה עשר לחודש הראשון יצאו ממצרים; בחמישה עשר לחודש השני הגיעו למדבר סיני; בחמישה עשר לחודש השלישי היו אמורים להגיע למדבר סיני. והוא התאריך שהכתוב רומז לו בלשון "ביום הזה".

העלמת התאריך שישראל הגיעו בו למדבר סיני, דומה להעלמת התאריך של חג השבועות. ולא עוד, אלא ניכרת הקבלה ברורה בין שתי ההעלמות האלה; שהרי אותו תאריך עצמו נתעלם כנראה בשני המקומות האלה – החמישה עשר לחודש השלישי. ובשני המקומות האלה רק גופו של התאריך נתעלם, אך עדיין ההעלמה ניכרת; ולשון הכתוב מעיד שבתחילה עלה במחשבתו לפרש תאריך, אך כביכול חזר בו ונמלך והעלים את התאריך. ודבר זה מוכח מלשון הכתובים בשני המקומות האלה. וגם סגנון שני הפסוקים האלה דומה, וברור ששניהם כתובים

12. שבת פח ע"א.

במידת שם אלהים של הבריא, שהיא הקובעת תמיד תאריכים מדויקים למאורעות ולמצוות. ולפיכך אין כל ספק שיש קשר בין שני התאריכים האלה, והסיבה שהביאה לידי העלמת האחד היא שהביאה, כנראה, גם לידי העלמת חברו.

אילו נאמרו הדברים כמות שעלו במחשבה תחילה, לא היה אדם מטיל ספק בדבר שחג השבועות הוא גם זמן מתן תורתנו. דבר זה היה מובן מאליו על ידי הקבלת זמני המאורעות וזמני החגים. וכך היינו מפרשים את הזמנים האלה: החמישה עשר לחודש הראשון נתקדש בקדושת ראשית; ולפיכך ביום זה הייתה ראשית ישראל, שהם ראשית תבואתו של ה'. ובמקביל לכך, החמישה עשר לחודש הראשון נתקדש לדורות בקדושת ראשית; ולפיכך ביום זה יתחיל החג שהוא הראשון למועדי ישראל. ועתה החג שהוא חל בשיאו של החודש הראשון יזכיר לדורות את המאורע שאף הוא אירע בשיאו של החודש הראשון.

וכדרך שאנחנו מפרשים את היחס שבין החג ובין המאורע של החודש הראשון, כן היינו מפרשים את היחס שבין החג ובין המאורע של החודש השלישי. כי החמישה עשר לחודש השלישי נתקדש על ידי חביבות החודש השלישי, ולפיכך ביום זה ביקש ה' להתגלות לעמו בהר סיני; שהרי כבר עברו שני חודשים מאז יצאו ישראל ממצרים, ולפיכך הגיע עתה הזמן שתתקיים התכלית של המאורע. וכדרך שהוציא אותם מעבדות לחירות, כן יקרב אותם לעבודתו. ובמקביל לכך, החמישה עשר לחודש השלישי נתקדש לדורות בחביבות החודש השלישי; שהרי כבר עברו שני חודשים מאז החג של החודש הראשון, והגיעה עתה עת החג של החודש השלישי. והחג שהוא חל בשיאו של החודש השלישי יזכיר את המאורע שאף הוא אירע בשיאו של החודש השלישי.

אולם זמן זה שנועד למעמד הר סיני ולחג השבועות לא היה יכול להתקיים כמות שעלה במחשבה תחילה; שהרי אין זה אלא זמנו של חג השבועות התלוי רק בקדושת הזמן, ואילו זמנו של החג כמות שהוא נוהג למעשה חייב להיקבע כך שאפשר לקיים בו גם חג של "שבועות". והזמן שנקבע בדרך זו הוא עתה הזמן שנתקדש על ידי ה' המקדש את הזמנים. כביכול קדושת הזמן שהייתה ראויה להיקבע בחמישה עשר לחודש השלישי עברה אל היום שאפשר לקיים בו חג "שבועות". ומשנתקדש היום הזה לצורך קדושת החג, הוא נתקדש גם לצורך התגלות ה' לישראל. וזהו עתה זמנו של החג וגם זמנו של המאורע. וכך חזר חג השבועות להיות זמן מתן תורתנו; אלא שעתה שוב אין זה זמנו של החג ושל המאורע כפי שהוא ראוי להיקבע במידת שם אלהים, אלא זה הוא זמנו של החג ושל המאורע כפי שנקבע בצירוף כל המידות האלוהיות.

זמן זה, שמעמד הר סיני נתקיים בו למעשה, לא נתבאר בתורה שבכתב. וגם בכך מתגלה ההקבלה הגמורה שבין חג השבועות לבין מתן תורה; שהרי גם זמנו של חג השבועות – כמות שהוא נוהג למעשה – לא נתבאר בתורה שבכתב. והואיל ושינוי זמנו של מעמד הר סיני בא רק בעקבות שינוי זמנו של חג השבועות, הרי כל האמור בזה אמור גם בזה. ולפיכך זמני שניהם לא נתבארו במקרא.

והואיל והתורה העלימה את זמנו של מעמד הר סיני, אין לנו צורך לגלות אותו. אפשר שחג השבועות הוא זמן מתן תורה רק בקירוב, ומתן תורה היה באחד הימים שחג השבועות עשוי לחול בו. וגם אם כן, הרי חג השבועות ראוי להיקרא זמן מתן תורתנו; שהרי זמן מתן תורה נקבע מתוך תיאום עם זמנו של חג השבועות, והיה זה רצון נותן התורה שחג השבועות יוכל להיקרא זמן מתן תורה, ולצורך זה קירב את זמנו של מתן תורה לזמנו של חג השבועות; ונמצא שקרבת שני הזמנים האלה איננה קרבה מקרית, אלא היא קרבה מדעת. ועצם העובדה הזאת הופכת את חג השבועות לזמן מתן תורתנו.

פרק שמונה עשר

המצוות התלויות בארץ

א. המצוות הנוהגות בארץ ישראל רק בזמן שכל יושביה עליה

כל המצוות התלויות בארץ נוהגות רק בארץ ישראל¹ – בתנאי שהארץ נתקדשה, וקדושתה לא נתבטלה על ידי החורבן. בהתאם לכך נהגו מצוות אלה מימות יהושע בן נון ועד חורבן בית ראשון, והן חזרו להיות נוהגות מימות עזרא ועד עצם היום הזה. שכן קדושת יהושע, שחלה על ידי כיבוש מלחמה, בטלה מאליה בשעת החורבן כאשר פקע כוח הכיבוש. ואילו קדושת עזרא, שחלה על ידי קניין חזקה, איננה בטלה עולמית.²

אולם יש מצוות אחרות היוצאות מכלל זה, ותוקפן איננו תלוי רק בעצם ירושת הארץ אלא הוא תלוי גם בכך שכל ישראל יושבים בארץ ישראל. מצוות אלה מתחלקות לשני סוגים: יובל ואולי גם שביעית מזה – חלה, ולדעת הרמב"ם גם תרומות ומעשרות מזה.

הכול מודים שהיובל נוהג רק בזמן שכל ישראל יושבים על אדמתם, שנאמר: "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה – בזמן שכל יושביה עליה".³ ולדעת רבי המקיש שמיטה ליובל, כן הוא הדין גם בשמיטה, וגם היא נוהגת רק בזמן שכל ישראל יושבים בארץ ישראל.⁴

כמו כן כל הפוסקים מודים שחלה נוהגת מן התורה בארץ ישראל רק בזמן שכל ישראל שם, שנאמר: "בבואכם – בביאת כולכם ולא בביאת מקצתכם".⁵ ולדעת הרמב"ם, דין תרומה הוא כדין חלה לעניין זה, ו"ייראה לי שהוא הדין במעשרות".⁶

1. קידושין פ"א מ"ט.

2. משנה תורה הלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז.

3. הלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ח.

4. גיטין לו ע"א.

5. הלכות ביכורים פ"ה ה"ה.

6. הלכות תרומות פ"א הכ"ו.

זה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. יובל (ואולי גם שביעית), חלה, תרומות ומעשרות – נוהגים בארץ ישראל המקודשת רק בתנאי שכל "יושביה עליה" וכל ישראל "באו" אליה. ולפיכך אין צריך לומר שאין הם נוהגים מן התורה בזמן הזה, אלא הם לא נהגו כבר בכל תקופת בית שני, שכן "כי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק".⁷ ולא עוד, אלא נאמר בפירוש בתלמוד שכבר בסוף בית ראשון לא נהג היובל, משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה.⁸ ואילו שאר המצוות התלויות בארץ נוהגות בארץ ישראל המקודשת גם בזמן שאין כל יושביה עליה, ולא כל ישראל באו אליה. ולפיכך אין צריך לומר שהן נהגו בכל תקופת בית שני, אלא הן נוהגות מן התורה גם בזמן הזה.⁹

ב. טעם ההלכה שנאמרה ביובל ובשמיטה

בכך נתבארו גופי ההלכות האלה והדרך שבה הן נלמדו מן המקרא. ועדיין חובה עלינו לבאר את טעמיהן: מה נשתנו אחדות מן המצוות התלויות בארץ מכל חברותיהן, שאלה נוהגות תמיד בארץ ישראל המקודשת, ואלה נוהגות בארץ הזאת רק אם כל ישראל יושבים בה או באו אליה?

קל להבין את טעם ההלכה שנאמרה בעניין היובל. שהרי היובל בא להחזיר את ארץ ישראל למצב שהייתה בו בשעת ירושת הארץ. לשם כך הוא מבטל את כל קנייני האדמות, שיצרו הבדלים בין המעמדות – בין עשירים בעלי אחוזות גדולות ובין עניים מחוסרי קרקע. ועם ביטול כל הקניינים האלה חוזרת הארץ להוותה הראשונה. כביכול, היא ניתנת שנית לכל עם ישראל, כדרך שהיא ניתנה לו בצאתו ממצרים. באותה שעה לא ניכר שוע לפני דל, אלא יד כל ישראל שווה בארצם, כל איש שב לאחוזתו וזוכה בה מחדש מאת ה'. משום כך הרי זה מובן מאליו שמטרת היובל יכולה להיות מושגת רק אם כל ישראל יושבים בארצם, וכולם זוכים בה מיד ה' הגדולה והרחבה – העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט. ולא עוד, אלא חכמים אמרו שהיובל נוהג רק אם ישראל אינם "מעורבבים שבט בשבט, אלא כולן יושבין כתקנן".¹⁰ שהרי בשעת הירושה הראשונה נתחלקה הארץ בין שבטי ישראל – ולפיכך כך היא צריכה לחזור להתחלק תמיד בשנת היובל.

טעם דומה איננו ניתן להיאמר ביחס לשמיטה. אף על פי כן אומר רבי שגם השמיטה נוהגת רק בשעה שכל ישראל יושבים בארצם; שכן שמיטין ויובלות הם

7. כתובות כה ע"א.

8. ערכין לב ע"א.

9. יש חילוקי דעות בעניין שאר המצוות התלויות בארץ, ולא נדון בהם כאן. ועיקר כוונתנו כאן היא לבאר את ההלכה שנאמרה בעניין שמיטה ויובל, חלה, תרומה ומעשרות.

10. הלכות שמיטה ויובל פ"י ה"ח.

מערכת אחת שלמה, ולפי הנראה מפשוטו של המקרא, שנת היובל היא גולת הכותרת של שבע השמיטות שלפניה, ואי אפשר למנות שבע סדרות של שבע שמיטות אם אין מונים גם את שנת היובל. משום כך אומר רבי שהכתוב הקיש שמיטה ליובל, ואם אין היובל נוהג בארץ – משום שאין כל יושביה עליה – גם השמיטה איננה נוהגת.

קשה הרבה יותר למצוא את טעם ההלכה שנאמרה לעניין חלה, תרומות ומעשרות. מצוות אלה תלויות בפרות הארץ, והקב"ה המחלק מזון לכל בריה נותן לכל אדם את מזונותיו – בלא קשר לירושת הארץ בידי כל ישראל. ולפיכך אי אפשר בשום פנים שקיום מצוות אלה תלוי בכך שכל ישראל יושבים על אדמתם, אלא הדעת נותנת שכל אדם המוציא את מזונו מן הארץ שה' נתן לו יפריש חלה, תרומה ומעשר מפרותיו – אפילו הוא לבדו יושב בארץ ואין שם אחר זולתו.

ג. הלכות סותרות הנלמדות מתיבה אחת

נראה שכך יש לבאר את ההלכה הזאת. כבר אמרנו שתיבת "בבאכם" נדרשת לעניין זה, שמצוות חלה תרומות ומעשרות תלויות בביאת כולכם. בדרך אחרת נדרשה תיבה זו בספרי: "ר' ישמעאל אומר, שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה. שבכל ביאות שבתורה הוא אומר 'והיה כי תבואו אל הארץ', 'והיה כי יביאך ה'", וכאן הוא אומר 'בבואכם' – ללמדך שכיוון שנכנסו לארץ מיד נתחייבו בחלה".¹¹

אולם יש כעין סתירה בין שתי ההלכות האלה הנלמדות כאן מתיבת "בבאכם". מחד, למדנו ממנה שגם חלה וגם תרומות ומעשרות תלויים בביאת כולכם;¹² ומאידך, למדנו ממנה שרק מצוות חלה נהגה בימי יהושע מיד אחרי שעברו ישראל את הירדן, ואילו שאר כל המצוות התלויות בארץ – כולל תרומות ומעשרות – נהגו רק אחרי שתמו ארבע עשרה שנות הכיבוש והחלוקה. נמצא שאותה תיבה נדרשת פעם אחת לעניין חלה, תרומה ומעשר – ופעם אחת לעניין חלה בלבד. וזהו דבר שאיננו מובן כלל.

ושאלה דומה ראויה להיות נשאלת על ההלכות הנלמדות מתיבת "שמה", הכתובה בראש פרשת חלה. מחד, למדנו ממנה ש"פירות ארץ ישראל שיצאו חוצה לארץ פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות, שנאמר אשר אני מביא אתכם

11. ספרי במדבר פסקא קי, מהד' הורוויץ עמ' 113.

12. נראה מדברי בעל כסף משנה הלכות תרומה פ"א הכ"ו, ומפירוש מהרי"ט חלק א סימן כה (שהובא בספר ארץ חמדה להרב שאול ישראלי, עמ' פ), שהרמב"ם למד גם את הדין הנוהג בתרומות ומעשרות מתיבת "בבאכם" הכתובה בראש פרשת חלה; ואכמ"ל.

שמה, שמה אתם חייבין בחוץ לארץ פטורין¹³; ומאידך, למדנו ממנה ש"פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבין בחלה (ולא בתרומות ומעשרות), שנאמר 'שמה', שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ ובין בפירות חוצה לארץ" (שם). נמצא שגם תיבת "שמה" נדרשת פעם אחת גם לעניין חלה, תרומות ומעשרות כאחד – ופעם אחת לעניין חלה בלבד.¹⁴ וגם זהו דבר שאיננו מובן כלל.

ד. הגדרות שונות של "ארץ ישראל"

נעיין תחילה בהבדל הכללי שבין תרומה ומעשר ובין חלה. אפשר להפריש תרומה ומעשר מיד אחרי שהפרי נתלש מן המחובר. כנגד זה החובה להפריש את המתנות האלה תחול רק אחרי המירות, שהוא מעשה הנעשה בתלוש. דין שונה נוהג בחלה; כי גם האפשרות וגם החובה להפריש חלה תחול רק אחרי הגלגול, שאף הוא מעשה הנעשה בתלוש.

ונראה עתה שזה הדין הנוהג בכל המצוות התלויות בארץ. בדרך כלל, האפשרות או החובה לקיים את המצוות האלה חלה רק על אדמת ארץ ישראל או על הפרי המחובר אליה או שנתלש ממנה;¹⁵ וארץ ישראל – לצורך הכלל הזה – היא הארץ שאדמתה כבר נתקדשה על ידי כיבוש או חזקה.¹⁶ דין שונה במקצת נוהג באותן המצוות התלויות גם – או רק – במעשים הנעשים בתלוש. מעשים אלה מאפשרים או מחייבים לקיים את המצוות האלה, רק אם נעשו בארץ ישראל. וארץ ישראל – לצורך הכלל הזה – היא הארץ שכל ישראל כבר יושבים עליה.

ועל פי זה כבר נתבארו כל ההלכות הנידונות כאן. פרות ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ פטורים מן התרומה ומן המעשר; שהרי המירוח, שרק הוא מחייב להפריש את המתנות האלה, נעשה בחוץ לארץ; אך אפשר להפריש מהם תרומה ומעשר, שהרי הם נתלשו מאדמת ארץ ישראל. דין שונה נוהג בחלה: אין צריך לומר שהפרות פטורים מהחלה, אלא גם אי אפשר להפריש מהם חלה; שהרי הגלגול, שרק הוא מאפשר ומחייב הפרשת חלה, נעשה בחוץ לארץ. כנגד זה פרות חוץ לארץ שנכנסו לארץ ישראל חייבים בחלה; שהרי הגלגול המאפשר והמחייב הפרשת חלה נעשה בארץ ישראל. אך אי אפשר להפריש מהם תרומה ומעשר, שהרי הם נתלשו מאדמת חוץ לארץ.

13. הלכות תרומות פ"א הכ"ב.

14. שאלה זו כבר נשאלה בכסף משנה שם.

15. שמיטה ויובל וכלאיים חלים על גוף האדמה; שם ביכורים יכול לחול על הפרי כבר בעודנו מחובר לאדמה; שם תרומה ומעשר יכול לחול על הפרי רק אחרי שנתלש מן האדמה.

16. תנאי נוסף נאמר ביובל (ובשמיטה?), שהוא חל על האדמה רק אם כל ישראל יושבים עליה.

ועל פי זה יש לבאר גם את ההלכות שנהגו בימי יהושע ובימי עזרא. מיד אחרי שעברו ישראל את הירדן והגיעו לארץ ישראל, כבר היו כל ישראל יושבים עליה, אך אדמת ארץ ישראל עדיין לא נתקדשה על ידי כיבוש או חזקה. באותה שעה כבר נתחייבו פרות הארץ בחלה, שהרי הגלגול המאפשר והמחייב להפריש חלה נעשה בארץ שכל ישראל כבר ישבו עליה. אך עדיין לא היה אפשר להפריש מהם תרומות ומעשרות, שהרי הם נתלשו מאדמה שלא נתקדשה על ידי כיבוש או חזקה. כנגד זה בימי עזרא כבר נתקדשה אדמת ארץ ישראל על ידי חזקה, אך לא כל ישראל ישבו עליה. משום כך לא היה אפשר אז להפריש חלה מפרות הארץ, שהרי הגלגול המאפשר הפרשת חלה נעשה בארץ שלא כל ישראל ישבו עליה. כמו כן היו פטורים מתרומות וממעשרות, שהרי המירוח המחייב להפריש את המתנות האלה נעשה בארץ שלא כל ישראל ישבו עליה. ולא עוד, אלא אף לא היה אפשר להפריש את המתנות האלה, אף על פי שהפרות נתלשו מאדמה שנתקדשה על ידי חזקה. שכן מסתבר שאפשר להפריש תרומות ומעשרות מן הפרות רק בתנאי שגם חובת הפרשת תרומות ומעשרות הייתה יכולה לחול עליהם בעתיד. ותנאי זה לא נתקיים בפרות אלה, שהרי כבר בשעת תלישתם מן המחובר היה זה ידוע שחובת הפרשת תרומות ומעשרות לא תחול עליהם לעולם.

ה. טעם ההלכה הנותנת הגדרות שונות לארץ ישראל

ואחרי שנתבארו ההלכות האלה לגופן, כבר אפשר להסביר גם את טעמיהן. אין ספק שקדושת ארץ ישראל תלויה בכך שישראל קשורים אליה, כדרך שכל עם קשור אל ארצו. והנה הקשר שבין כל עם לארצו בא לידי ביטוי בשני עניינים. מחד, כל העם כולו יושב באותה ארץ, ומאידך הארץ היא גם "שלו", והוא קנה את אדמתה. והאמור בין כל עם לארצו אמור מאליו גם בין ישראל לארץ ישראל. הארץ קרויה "ארץ ישראל" מפני שכל ישראל יושבים בה – או משום שאדמת הארץ קנויה לישראל, וכתוצאה מכך ישראל הם אדוניה. בין כך ובין כך זו היא הארץ "של" ישראל – המיושבת על ידי ישראל או הקנויה לישראל.

ועל פי זה כבר מוסברות כל ההלכות שנידונו כאן. כל ההלכות שנאמרו על גוף האדמה או על הפרות המחברים אליה או שנתלשו ממנה נוהגות רק בתנאי שהאדמה היא אדמת ארץ ישראל, הקנויה לישראל וישראל הם אדוניה, והארץ היא אפוא "של" ישראל ונתונה לשליטתם. שונה הוא הדין רק באותן הלכות הנוהגות בפרי הארץ רק אחרי שנעשה בו מעשה בתלוש. שהרי אותו מעשה לא נעשה בגוף האדמה ואיננו קשור לאדמה, ואפשר לומר עליו שהוא נעשה בארץ ישראל רק מבחינה זו שהוא נעשה בתוך גבול ישראל, בתחום שכל ישראל

מצויים בו,¹⁷ בארץ שהיא "של" ישראל מפני שהיא מיושבת על ידי ישראל ורק היא מקום מושבם. משום כך הלכות אלה נוהגות רק בתנאי שמעשים אלה נעשו בארץ ישראל שכל יושביה עליה.

דין מיוחד נוהג רק במצוות שמיטה ויובל. מצווה זו תלויה רק בגוף האדמה ובפרותיה, ולפיכך היא נוהגת רק בארץ ישראל, שאדמתה קנויה לישראל על ידי כיבוש או חזקה. ותנאי נוסף נאמר במצווה זו, שהיא נוהגת רק בארץ ישראל שכל ישראל יושבים עליה. ותנאי זה איננו תלוי בכך שהארץ קרויה "ארץ ישראל" רק אם כל ישראל יושבים עליה, אלא הוא נובע מן העובדה שמטרת היובל יכולה להיות מושגת רק בארץ ישראל שכל יושביה עליה. ודבר זה כבר נתבאר למעלה, בראשית דברינו.

17. במשמעות זו התרגום הלועזי של "ארץ" איננו earth, אלא land או country.

פרק תשעה עשר

פרשת סוטה

א. מי הסוטה באו להעניש או לברר את הספק

יש בפרשה זו (במדבר ה', יא-לא) כפילויות הטעונות הסבר. העמדת האישה לפני ה' נזכרת לפני נטילת המים והעפר – וגם אחריה (טז-יח). השבעת האישה נזכרת לפני פתיחת דברי הכהן, והיא נזכרת שנית לפני ההודעה על הפורענות הצפויה לה (יט-כא). השקאת האישה נזכרת גם לפני הקרבת המנחה וגם אחרי הקרבת המנחה (כד-כז). כפילויות אלה נובעות, כנראה, משתי תפיסות שונות ביחס למעמד הסוטה. ושתי התפיסות האלה נתבארו בכתוב כבר בראשית הפרשה:

אִישׁ אִישׁ כִּי תִשָּׁטָה אִשְׁתּוֹ וּמָעַלָה בּוֹ מַעַל. (יב)

וְשָׁכַב אִישׁ אֶתֶּה שֹׁכֶבֶת זֶרַע וְנָעַלְם מַעֲיָנִי אִשָּׁה וְנִסְתָּרָה וְהִיא נִטְמָאָה וְעַד אֵין בָּהּ וְהוּא לֹא נִתְפָּשָׁה. (יג)

וְעָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנְאָה אֶת אִשְׁתּוֹ וְהוּא נִטְמָאָה
אוּ עָבַר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנְאָה אֶת אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה. (יד)

נראה מפסוקים יב, יג, שהאישה אכן שטתה ומעלה מעל באישה; אלא שהמעל נעלם מעיני האיש, שהרי היא "נסתרה" מעין רואים¹ כאשר "נטמאה"; וגם עד לא היה בה כאשר זינתה, ולפיכך "לא נתפשה" בשעת מעשה.² כנגד זה נראה מפסוק יד שטומאת האישה עודנה מוטלת בספק. ידוע רק שרוח קנאה עבר על האיש, והוא קינא את אשתו; אלא שאין אנחנו יודעים אם היה יסוד לקנאת

1. זה פירוש לשון "ונסתרה" על פי פשוטו של המקרא. ואילו חכמים פירשו, שהיא התייחדה עם האיש שבעלה אסר עליה להתייחד עמו. והשווה גם הערה 3.

2. זה פירוש "והוא לא נתפשה" על פי פשוטו של המקרא; ואילו חכמים למדו מכאן שאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה.

הבעל: אם קינא את אשתו "והוא נטמאה" – או שמא קינא אותה "והיא לא נטמאה".³

שתי התפיסות האלה של מעמד הסוטה נובעות, כנראה, משתי תפיסות שונות של משמעות מי הסוטה. לפי התפיסה הראשונה המים באו להעניש את האישה, שזינתה תחת בעלה בסתר. אישה זו איננה יכולה לקבל את עונשה מידי אדם: לא מידי הבעל – כגון שישלחנה מביתו בבושת פנים, משום ש"מצא בה ערות דבר" – שהרי מעשה הבגידה נעלם מעיניו; וגם אין היא יכולה לקבל את עונשה מידי בית דין – שהרי לא היה בה עד כאשר זינתה. אולם הדעת איננה סובלת שאישה תזנה תחת בעלה בסתר ולא תיענש על בגידתה. משום כך מובאת אישה זו אל המקדש, והכהן ישקה אותה את מי המרים, כדי שתצפה בטנה וטיפול ירכה. בדרך זו כבר תקבל את עונשה מידי שמים. ולביצוע העונש הזה אין צורך בעדים; שהרי בית דין של מעלה לא יענישו אותה, אלא אם כן מעלה מעל באישה.

והואיל וכל עצמה לא הובאה האישה אל הכהן אלא כדי שתקבל את עונשה, הרי ההנחה היסודית של ההבאה הזאת היא שהיא אכן נטמאה. ואם יתברר שהנחה זו איננה אמת, הרי כל הבאתה אל המקדש הייתה לשווא, ולא השיגה כל מטרה. משום כך אין הכתוב מזכיר כלל את האפשרות הזאת, אלא הוא מניח מראש שהאישה מעלה מעל באישה. שהרי רק לפי ההנחה הזאת יש משמעות למעשים המתוארים כאן, ורק לפי זה הם ישיגו את מטרתם. ותפיסה זו של משמעות מי הסוטה באה לידי ביטוי בפסוקים יב-יג.

תפיסה אחרת של משמעות מי הסוטה באה לידי ביטוי בפסוק יד. לפי התפיסה הזאת, השקאת הסוטה לא באה רק להעניש את האישה, אלא היא באה גם להוציא את הספק מלב הבעל החושד באשתו שהיא בגדה בו. כתוצאה מן החשד הזה אין הוא יודע כיצד לנהוג באשתו – אם לקרב או לרחק. משום כך הוא מביא אותה אל הכהן כדי שהכהן ישקה אותה את מי המרים, ועל ידי כך כבר ידע דבר לאשורו: אם תינקה ממי המרים, יתברר שהיא טהורה, ונמצא שהמים עשו שלום בין איש לאשתו. אולם אם תצבה בטנה וטיפול ירכה, כבר נודע שהיא נטמאה – ויחד עם זה גם קיבלה את עונשה על בגידתה. בין כך ובין כך כבר השיגה ההשקאה את מטרתה; והאישה לא הובאה לשווא אל המקדש – בין טהורה היא ובין נטמאה. משום כך מזכיר פסוק יד את שתי האפשרויות האלה; שהרי בכל מקרה יש משמעות למעשים המתוארים כאן בהמשך, והם השיגו את מטרתם – להוציא את הספק מלב הבעל.

3. פשוטו של לשון "וקנא את אשתו" הוא כמשמעו: הוא חושד בה שהיא בגדה בו; ואילו חכמים פירשו שהוא אסר עליה להתייחד עם איש פלוני. והשווה גם הערה 1.

ועל פי זה יכולים אנחנו להגדיר כך את היחס שבין שתי התפיסות האלה. התפיסה הראשונה מתארת את משמעות השקאת הסוטה, כמות שהיא נראית בעיני ה'; שהרי ה' הוא היודע ועד אם אישה זו היא טהורה או נטמאה, ולפיכך כל עניינו הוא להביא אותה על עונשה, אם נטמאה. כנגד זה התפיסה השנייה מתארת את משמעות השקאת הסוטה בעיני הבעל; שהרי הבעל איננו יודע אם טהורה אשתו או נטמאה, ולפיכך תחילת בואו אל המקדש היא להוציא את הספק מלבו. ומטרה זו מושגת בכל מקרה – בין טהורה אשתו ובין נטמאה. נוסף על כך הוא מבקש גם להביא אותה על עונשה – אם נטמאה.

ועל פי זה אפשר לומר עוד, שהיחס שבין שתי התפיסות האלה הוא היחס שבין רעיון מופשט ובין הגשמתו המעשית. שהרי התפיסה הראשונה אין לה, לאמתו של דבר, כל קיום במציאות. שהרי במציאות אי אפשר להשקות את הסוטה מתוך הנחה ודאית שהיא נטמאה. ומכאן שהתפיסה הראשונה באה רק לבטא רעיון: אישה שזינתה תחת בעלה בסתר תבוא על עונשה באמצעות מי המרים. ואילו ההגשמה המעשית של הרעיון הזה באה לידי ביטוי בתפיסה השנייה: אדם החושד באשתו שהיא בגדה בו יוציא את הספק מלבו באמצעות מי המרים, וכך גם יביא אותה על עונשה – במקרה שנטמאה.

ועל יסוד כל הדברים האלה יכולים אנחנו לומר, ששתי התפיסות האלה אינן סותרות זו לזו, אלא הן דומות זו לזו ביסודן, ורק האחת מוסיפה על חברתה. כי הצד השווה שבשתיהן הוא שאישה שזינתה תחת בעלה בסתר תיענש בידי שמים באמצעות מי המרים, והתפיסה השנייה רק מוסיפה על כך את הביצוע המעשי באמצעות הבעל, החושד באשתו ומבקש להוציא את הספק מלבו.⁴

ב. המנחה באה רק לפי אחת משתי המשמעויות של מי הסוטה

על פי הדברים האלה נבאר עתה את גוף הפרשה, אך לצורך זה עלינו לדון תחילה במנחה שהבעל מביא על אשתו. עבודות המנחה הזאת מבוארות בין שני הפסוקים המזכירים את השקאת האישה:

4. לפי זה אפשר לומר שפסוקי התפיסה השנייה לא נכתבו מלכתחילה כפסוקים העומדים בפני עצמם, אלא כפירושים לפסוקי התפיסה הראשונה. כך לדוגמה אפשר שפסוק יד לא בא אלא לפרש את פסוקים יב, יג; אולם אין הוא מפרש אותם על פשוטם, שהרי פשוטם מתאים רק לתפיסה הראשונה, אלא הוא מוציא אותם מידי פשוטם ומפרש אותם על פי התפיסה השנייה. נמצא שעדיין יש כאן שתי תפיסות: פשוטם של פסוקים יב, יג, המתאר רק רעיון מופשט, ופירושים בידי פסוק יד, המתאר את הגשמת אותו רעיון במציאות. והשווה גם הערות 5, 9, 10, 14, 16.

- וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְּאָרְרִים
(כד) וּבָאוּ בָּהֶם הַמַּיִם הַמְּאָרְרִים לְמָרִים.
- וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֶת מִנְחַת הַקִּנְאָה
(כה) וְהִנִּיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ.
- וְקִמֵּץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אֲזִכָּרְתָּהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ
(כו) וְאַחֲרַיִם יִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמַּיִם.
- וְהִשְׁקָה אֶת הַמַּיִם
וְהִיָּתָה אִם נִטְמָא וְתִמְעַל מֵעַל בְּאִשָּׁה וּבָאוּ בָּהֶם הַמַּיִם הַמְּאָרְרִים
(כז) לְמָרִים

גם בפסוק כד וגם בפסוק כז נאמר שהכהן ישקה את האישה, והתוצאה של ההשקאה הזאת מתוארת בשני הפסוקים האלה במילים זהות: "ובאו בה המים המאוררים למרים". אולם נראה מן האמור בפסוק כד, שהפורענות תבוא דרך ודאי ובלא תנאי; וזה מתאים לתפיסה הראשונה, המניחה מראש שהאישה נטמאה. כנגד זה נאמר בפסוק כז, שהפורענות תבוא רק "אם נטמאה ותמעל מעל באישה"; וזה מתאים לתפיסה השנייה, שבה טומאת האישה עודנה מוטלת בספק.

ועל פי זה יש לבאר את פסוקים כה, כו המתארים את עבודות המנחה. עבודות אלה אינן המשך להשקאה של התפיסה הראשונה (כד); שהרי אי אפשר שהכהן יביא מנחה על האישה אחרי שכבר באו בה המים למרים. אלא עבודות המנחה קודמות להשקאה של התפיסה השנייה (כז). ודבר זה גם מפורש בכתוב: "ואחר ישקה את האשה את המים" (כו). ולמדנו אפוא מכאן שמקדימים מנחה להשקאה רק לפי התפיסה השנייה, ואילו לפי התפיסה הראשונה אין השקאת הסוטה טעונה מנחה כלל – לא לפניה ולא לאחריה.

טעמו של ההבדל הזה לא נתבאר בכתוב, אך אפשר להביע השערה. לפי התפיסה הראשונה האיש מביא את האישה אל המקדש, כדי שהיא תיענש בידי שמים על טומאתה. והואיל ומידת דינו של ה' גוזרת עליה את העונש הזה, הרי השקאת הסוטה היא כביכול צורך גבוה, ולא צורך הדיוט. ולפיכך אין הבעל זקוק להקריב עליה מנחה כדי שתקבל את עונשה, אלא די שהכהן ישקה אותה את מי המרים – ומיד תצבה בטנה ותיפול ירכה. שונה הדבר לפי התפיסה השנייה. שהרי לפי התפיסה הזאת האיש מבקש שהמקדש ישפוט בינו ובין אשתו; רצונו שהכהן יוציא את הספק מלבו ויודיענו אם אשתו טהורה או נטמאה. ונמצא שהשקאת הסוטה היא בעיקרה צורך הדיוט, ולפיכך אפשר להבין שאין המקדש

מוכן להזדקק לריב הזה שבין הבעל ובין אשתו, אלא אם כן הביא הבעל מנחה על אשתו.

ג. ייחוס הפסוקים לתפיסות השונות של מעמד הסוטה

נעבור עתה אל ביאור הפרשה. אחרי שהכתוב הציג בפנינו את ה"איש", שאשתו זינתה תחתיו בסתר או⁵ שאין אנחנו יודעים אם נטמאה או לא נטמאה, הרי הכתוב הולך ומתאר את סדר המעשים שייעשו באישה הזאת. תחילה יביא האיש את אשתו אל המקדש, ושם יכין הכהן את מעמד ההשבעה:

- וְהָבִיָּא הָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ אֶל הַכֹּהֵן
וְהָבִיָּא אֶת קֶרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירֵת הָאִיפָה קֶמַח שְׁעָרִים
לֹא יֵצֶק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלָיו לֶבֶנָה
כִּי מִנְחַת קִנְאָת הוּא מִנְחַת זִכְרוֹן מִזְכֶּרֶת עוֹן.^(טו)
וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמְדָהּ לִפְנֵי ה'.^(טז)
וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיָּם קֹדָשִׁים בְּכָלִי חֶרֶשׁ
וּמִן הָעֶפֶר אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּקֶּרֶקֶע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל הַמֵּיִם.^(יז)
וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה'
וּפָרַע אֶת רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל כַּפֶּיהָ אֶת מִנְחַת הַזִּכְרוֹן מִנְחַת קִנְאָת
הוּא
וּבִיד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים.^(יח)

נייחס תחילה את הפסוקים לתפיסות השונות של מעמד הסוטה. הבאת האישה אל הכהן צריכה להתקיים במסגרת כל אחת משתי התפיסות. וכן הדבר גם לעניין הכנת המים, שהרי כבר הוכחנו שמשקים את הסוטה לפי שתי התפיסות, ואי אפשר להשקות אותה אם לא הכינו את המים תחילה. ומכאן שתחילת פסוק טו ("והביא האיש את אשתו אל הכהן") וכן כל פסוק יז קשורים לשתי התפיסות כאחת. כנגד זה המנחה איננה קרבה לפי התפיסה הראשונה, ומכאן שהמשפטים המזכירים את המנחה (בפסוקים טו, יח) קשורים רק לתפיסה השנייה; ואילו העמדת האישה לפני ה' נזכרת שתי פעמים. המשפט המזכיר את ההעמדה בפעם השנייה פותח פסוק המזכיר גם את המנחה (יח), והוא קשור אפוא לתפיסה

5. התיבה "או" איננה כתובה בתחילת פסוק יד, אלא פסוקי שתי התפיסות מחוברים על ידי וי"ו החיבור; ויש בכך משום סיוע למה שנאמר בהערה הקודמת. ולפי זה וי"ו החיבור הפותחת את פסוק יד איננה אלא וי"ו הפירוש. אולם ראה גם הערה 16.

השנייה. ומכאן שהמשפט המזכיר את ההעמדה בפעם הראשונה (טז) קשור אל התפיסה הראשונה.

ועל פי זה כבר נוכל לתאר את סדר המעשים לפי כל אחת משתי התפיסות האלה. לפי התפיסה הראשונה יביא האיש את אשתו אל הכהן (תחילת פסוק טו), והכהן יקריב אותה ויעמידנה לפני ה' (טז) ואחר כך יכין את מי המרים (יז). ובכך כבר הכין הכהן את מעמד ההשבעה.

סדר שונה במקצת נוהג לפי התפיסה השנייה. האיש יביא את אשתו אל הכהן וגם יביא עליה את מנחתה (טו). ואחרי שהכהן הכין את מי המרים (יז), הוא יעמיד את האישה לפני ה', יפרע את ראשה וייתן על כפיה את המנחה, והוא עצמו יחזיק בידו את מי המרים (יח). ורק אחרי שנעשו כל המעשים האלה, יהיה אפשר להשביע את האישה.

ג. שתי התפיסות שונות גם לעניין סדר המעשים

ונמצינו למדים מכאן, ששתי התפיסות האלה אינן שונות רק לעניין המנחה – הקרבה רק לפי התפיסה השנייה – אלא הן שונות גם לעניין סדר המעשים. שלפי התפיסה הראשונה הכהן מעמיד את האישה לפני ה' (טז), ואחר כך הוא מכין את מי המרים (יז); היפוכו של דבר לפי התפיסה השנייה: תחילה הוא מכין את מי המרים (יז), ורק אחר כך הוא מעמיד את האישה לפני ה' (יח). נוסף על כך נראה ממשמע לשון הכתובים, שפריעת ראש האישה מתקיימת רק לפי התפיסה השנייה (יח). והבדלים אלה טעונים הסבר.

נדון תחילה בסדר המעשים. זה סדרם לפי התפיסה הראשונה: אחרי שהכהן קיבל את האישה מידי האיש, לא הניח אותה מידו, אלא מיד העמיד אותה לפני ה' ורק אחר כך התפנה להכין את המים. אולם הסדר הזה לא היה יכול להתקיים לפי התפיסה השנייה. שהרי במסגרת התפיסה הזאת עשה הכהן שלוש פעולות בגוף האישה: העמיד אותה לפני ה', פרע את ראשה ונתן על כפיה את מנחת הזיכרון. ואי אפשר כלל שהכנת המים תפסיק בין הפעולות האלה, וגם אי אפשר לומר שיכין את המים רק אחרי הפעולות האלה. שהרי לפי זה הייתה האישה עומדת לפני ה' בגפה ומחזיקה בכפיה את מנחת הזיכרון, ועדיין אין בעולם כהן היכול לעמוד מולה ולהחזיק בידו את מי המרים. משום כך אמר הכתוב שהכהן זקוק להכין את המים עוד לפני שהעמיד את האישה לפני ה'; שכן רק בדרך זו לא הפסיקה הכנת המים בין שני מעשים הצריכים להיעשות ברצף אחד. ויש לסדר הזה גם מעלה נוספת, שהרי הוא מביא לידי כך שנעשו כאן ברצף אחד כל ההכנות הדרושות למשפט הזה. תחילה קיבל הכהן את האישה שהיא הצד

הנתבע, אחר כך קיבל את המנחה המייצגת את האיש התובע, ובסוף השיג גם את המים, שבעזרתם יודיע השופט את הכרעת הדין. ואחרי שהושלמו כל ההכנות למשפט, יביא הכהן את הצדדים ואת נציגיהם אל מקום המשפט – באותו סדר שבו קיבל אותם. תחילה יעמיד את האישה לפני ה' ויפרע את ראשה, אחר כך ייתן על כפיה את מנחת הזיכרון – והוא עצמו יעמוד מול האישה ויחזיק בידו את המים.

ועתה נוכל לבאר גם את העובדה שפריעת ראש האישה נתקיימה רק לפי התפיסה השנייה בלבד. שהרי לפי התפיסה הראשונה לא העמיד הכהן את האישה לפני ה' אלא כדי להשביע אותה שם. נמצא שמשמעות המעמד הזה התחילה רק כאשר פתח הכהן את פיו והשביע את האישה. אך באותה שעה כבר היו אוזני כל העם כרויות לשמוע את דברי הכהן; ושוב לא הייתה דעתם נתונה לראות את האישה – שאף היא לא עמדה שם אלא על מנת לשמוע. משום כך לא הקפיד הכתוב על מראָה החיצוני של האישה, שהרי אפילו הייתה עומדת שם פרועת ראש לא היו עיני העם קולטות את המראה.

שונה הדבר לפי התפיסה השנייה, שהרי לפי התפיסה הזאת יש משמעות לעצם עמידת האישה לפני ה'. כי הנה היא עומדת שם ומחזיקה על כפיה את מנחת הזיכרון – ומולה עומד הכהן ומחזיק בידו את המים. והעם זן את עיניו בשתי הדמויות האלה העומדות שם לפני ה' כדי שה' ישפוט ביניהן. נמצא שעניי העם נטויות לראות עוד בטרם תהיינה אוזניו כרויות לשמוע. משום כך הקפיד הכתוב שהאישה תעמוד לפני ה' פרועת ראש, וכך תבטא את אבלה⁶ על המעמד הזה שנקלעה אליו – באשמתה או שלא באשמתה.

ד. סדר המעשים במסגרת צירוף התפיסות

זה סדר המעשים כפי שהיו ראויים להיעשות במסגרת כל אחת משתי התפיסות. ומסתבר שבמסגרת צירוף התפיסות, סדר המעשים מתאים לסדר התפיסה השנייה. ולפי זה עלינו לומר שהיחס שבין שתי ההעמדות הנזכרות כאן הוא יחס של כלל ופרט. וזה אפוא שיעור הכתובים: אחרי שהכהן קיבל את האישה ואת מנחתה⁷ יעמיד אותה לפני ה'. וכיצד יעמידנה? תחילה יכין את המים, אחר-כך

6. פריעת הראש היא כנראה סימן של אבלי; והשווה ויקרא י', ו. ואילו חכמים פירשו שהכהן פורע את ראשה כדי לבזותה ולנוולתה. הבדל דומה בין פשוטו של המקרא ובין מדרשו מצוי בעניין יפת תואר: גילוח ראשה ועשיית ציפורניה באו כנראה לבטא את אבלה על אביה ועל אמה (רמב"ן); ואילו חכמים פירשו שהם באו לנוול אותה בעיני אדוניה.

7. מסתבר שכך פירשו התוספות (סוטה יד ע"א, ד"ה "מביא את המנחה") את הפרשה הזאת, כמות שהיא כתובה לפנינו; שהרי הם מציגים את סדר המעשים על פי המקרא, אך משמיטים

יעמיד את האישה לפני ה', יפרע את ראשה וייתן על כפיה את מנחת הזיכרון, והוא עצמו יעמוד מולה ויחזיק בידו את המים.

המנחה שהבעל מביא על אשתו קרויה גם מנחת קנאות וגם מנחת זיכרון מזכרת עוון. אילו היינו יכולים לומר שהמנחה מובאת במסגרת שתי התפיסות, היה קל לבאר את כפל השמות: היא קרויה מנחת זיכרון משום שהיא באה להזכיר את עוון האישה, שזינתה תחת בעלה בסתר. והיא קרויה מנחת קנאות משום שהיא מובאת על ידי הבעל המקנא את אשתו, ואין אנחנו יודעים אם טהורה היא או נטמאה. אולם לפי זה לא נוכל להבין על שום מה מזכיר הכתוב את העמדת האישה גם לפני הכנת המים וגם לאחר מכן; וגם אי אפשר להבין על שום מה מזכיר הכתוב את עבודות המנחה רק לפני ההשקאה של התפיסה השנייה. ודבר זה כבר נתבאר לעיל. משום כך על כורחנו אנחנו אומרים שהמנחה מובאת רק לפי התפיסה השנייה. וכך יש לפרש את כפל שמותיה: היא קרויה מנחת זיכרון – על שם פעולתה; שהרי היא תזכיר את עוון האישה – באמצעות המים – במקרה שהאישה נטמאה. והיא קרויה מנחת קנאות על שם תכליתה; שהרי היא מובאת על ידי הבעל המקנא את אשתו, ורצונו לדעת אם אשתו טהורה או נטמאה.

ה. השבעת הסוטה

הפסוקים הבאים מתארים את מעמד ההשבעה:

- וְהִשְׁבִּיעַ אֶת־הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל־הָאִשָּׁה
אִם־לֹא־שָׁכַב אִישׁ אִתְּךָ וְאִם־לֹא־שָׁטִית טִמְאָה תַּחַת אִישׁךָ
הִנְקִי מִמִּי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה.
(יט)
- וְאֵת כִּי שָׁטִית תַּחַת אִישׁךָ וְכִי נִטְמַאת
וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת שְׁכָבְתוֹ מִבֶּלְעָדִי אִישׁךָ.
(כ)
- וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה בְּשִׁבְעַת הָאֱלֹהִים וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה
יִתֵּן ה' אוֹתְךָ לָאֱלֹהִים וְלִשְׁבַּעַת בְּתוֹךְ עַמְּךָ
בְּתַת ה' אֶת יָרֵכְךָ נִפְלֹת וְאֶת בִּטְנְךָ צָבָה.
(כא)
- וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמַעֲיֶיךָ לְצִבּוֹת בֶּטֶן וְלִנְפֹל יָרֶךְ
וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן.
(כב)
- וְכָתַב אֶת־הָאֱלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בְּסֵפֶר וּמָחָה אֶל־מֵי הַמָּרִים.
(כג)

מן הסדר את ההעמדה הראשונה. ומכאן שהם סבורים שפסוק טז מתפרש ככלל המתבאר על ידי הפרטים שלאחריו. סדר אחר של המעשים מוצג במשנה, וכבר עמדו התוספות שם על הסתירה הזאת שבין המקרא ובין המשנה.

הכתוב מזכיר כאן שתי השבעות של הכהן. ההשבעה הראשונה פותחת בזכות ומבארת את דין האישה במקרה שלא נטמאה (יט); ואחר כך היא מזכירה גם את האפשרות שהאישה נטמאה (כ), אך אין היא מבארת מה יהיה דינה במקרה זה. ואילו ההשבעה השנייה מאיימת על האישה בפורענות (כא-כב), אך אין היא מפרשת שפורענות זו תבוא רק במקרה שהאישה נטמאה. ושיטה זו של חלוקה לשתי השבעות היא תמוהה מאוד.

נוסף על כך יש מקום לשאול, על שום מה מתוארת הפורענות שתי פעמים: פעם אחת כמעשה ה' (כא), ופעם שנייה כפעולה של המים (כב).

אולם שאלות אלה מתיישבות מאליהן, אם נניח שפסוק כב איננו קשור אל פסוק כא שלפניו, אלא הוא המשך ישיר של פסוק כ שלפני פניו. ועל פי זה יש לבאר את משמעות שתי ההשבעות הנזכרות כאן. ההשבעה הנזכרת בפסוק כא פונה אל הסוטה לפי התפיסה הראשונה. בתפיסה זו אנחנו מניחים מראש שאישה זו זינתה תחת בעלה בסתר, ולא באה השקאתה אלא כדי לתת לה את העונש המגיע לה. משם כך אין הכהן תולה את הפורענות בשום תנאי, אלא הוא אומר אל האישה במוחלט: "יתן ה' אותך לאלה ולשבעה בתוך עמך בתת ה' את ירכך נפלת ואת בטנך צבה" (כא). כנגד זה ההשבעה הנזכרת בפסוקים יט-כ, כב – פונה אל הסוטה לפי התפיסה השנייה. בתפיסה זו אין אנחנו יודעים אם אישה זו נטמאה או לא נטמאה, והשקאתה באה אפוא לפשוט את הספק הזה. משום כך מזכיר הכהן את שתי האפשרויות; תחילה הוא אומר מה יהיה דינה אם לא נטמאה: "אם לא שכב איש אותך... הִנְקִי ממי המרים המאירים האלה" (יט), ואחר כך הוא אומר מה יהיה דינה אם נטמאה: "ואת כי שטית... ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך (כ), ובאו המים המאירים האלה במעין לצבות בטן ולנפיל ירך" (כב).

ועל פי הדברים האלה כבר נוכל להסביר את ההבדל שבין שני התיאורים של הפורענות, שפסוק כא מייחס אותה לה' במישרין ואילו פסוק כב מייחס אותה להשפעת המים. כי הפורענות המתוארת בפסוק כא באה על האישה במוחלט ובלא תנאי; ולפיכך אין צורך להזכיר את המים שהפורענות באה בעקבותיהם, אלא יש להזכיר רק את ה' שנתן כוח למים להביא את הפורענות. כנגד זה הפורענות המתוארת בפסוק כב באה על האישה רק במקרה שנטמאה. משום כך יש צורך להזכיר את שתי האפשרויות: אם לא נטמאה האישה לא יאונה לה כל רע, ואם נטמאה תלקה בבטנה ובירכה. אולם עצם העובדה שלא יאונה לה כל רע עדיין איננה מוכיחה שהיא טהורה; שהרי רבות הן הנשים שנטמאו, ואף על פי כן מידת הדין לא פגעה בהן. ההוכחה תלויה אפוא רק בכוח המים המאירים; שהרי היא שתתה את המים האלה, שיש בכוחם לצבות בטן ולנפיל ירך – ואף

על פי כן יצאה בלי פגע. ולפיכך אי אפשר שהכהן לא יזכיר את כוח המים כאשר הוא דן במקרה שהיא טהורה: "אם לא שכב איש אתך... הנקי ממי המרים המאורים האלה" (יט). ובמקביל לכך הרי הוא מזכיר את השפעת המים גם במקרה שהיא נטמאה: "ואת כי שטית תחת אישך וכי נטמאת... ובאו המים המאורים האלה במעיך לצבות בטן ולנפל ירך" (פסוקים כ, כב).

אולם כל הדברים האלה אמורים רק במסגרת שתי התפיסות האלה כשהן לעצמן. ואילו במסגרת צירוף התפיסות שוב לא הייתה כל אפשרות לבטא את שתי התפיסות האלה זו בצד זו. שהרי הדעת איננה סובלת שהכהן ישיב את האישה שתי פעמים, פעם אחת בהנחה שהיא נטמאה ופעם שנייה מתוך ספק, שמא נטמאה שמא לא נטמאה. משום כך, במסגרת צירוף התפיסות הוא משביע אותה רק שבועה אחת. אלא שאותה שבועה כוללת את שבועות שתי התפיסות ומצרפת אותן לשבועה אחת. מעתה המסגרת הכללית של השבועה היא שבועת התפיסה השנייה (פסוקים יט-כ, כב), ואילו השבועה של התפיסה הראשונה (כא) כתובה באמצע אותה שבועה – בין המקרה שהאישה נטמאה (כ) ובין הפורענות הצפויה לה במקרה זה (כב). כתוצאה מכך כבר נשתנה כל אופייה של שבועת התפיסה הראשונה; שוב אין זו שבועה עצמאית שתחול במוחלט ובלא תנאי, אלא זו שבועה מותנית שתחול רק במקרה שהאישה נטמאה. ומבחינה זו הרי היא דומה לשבועת התפיסה השנייה, שאליה נצטרפה.

וזה אפוא פירוש השבועה, כפי שנאמרה בפועל במסגרת צירוף התפיסות. הכהן פותח בשבועת התפיסה השנייה. בהתאם לכך הריהו מודיע לה תחילה שהמים לא יזיקו לה במקרה שלא נטמאה (יט). אחר כך הוא מזכיר גם את האפשרות שהיא נטמאה (כ). אך בטרם יתאר לה את הפורענות שהמים יביאו לה במקרה זה, הריהו חוזר ומשביע אותה שנית. השבעה חוזרת זו איננה אלא שריד להשבעת התפיסה הראשונה. ואילו במסגרת צירוף התפיסות אין זו אלא חזרה על ההשבעה שנתקיימה עוד קודם לכן, והיא באה רק לרמוז שהפורענות המתוארת מיד בהמשך היא היא עיקר תוכנה של אותה שבועה.

ואחר כך מתאר הכהן את הפורענות הצפויה לה במקרה שנטמאה. פורענות זו מתוארת גם כמעשה ה' וגם כפעולת המים. שני התיאורים האלה לקוחים משתי השבועות של שתי התפיסות, ואילו במסגרת צירוף התפיסות הרי גם תיאורים אלה מצטרפים לתיאור אחד. וכוונת הכתוב לומר שאם נטמאה האישה, ה' יביא עליה את הפורענות באמצעות המים. זאת, אף על פי שהמים האלה לא יזיקו לה כלל במקרה שלא נטמאה.

תשובת האישה "אמן אמן" יכולה להיות קשורה לשתי התפיסות; אך אפשר שכפל הלשון מתבאר ביתר קלות לפי התפיסה השנייה: אמן אם לא נטמאתי – אמן אם נטמאתי.

כתיבת האלות אל הספר ומחייתן קשורה כנראה אל התפיסה הראשונה, שהרי אין שבועת הכהן קרויה "אלה" אלא לפי התפיסה הזאת (כא).⁸ אולם לשון הרבים של "האלת" תלוי כנראה בצירוף התפיסות; שכן רק כתוצאה מהצירוף הזה יש כאן כעין שתי קללות: קללה הבאה מאת ה' (כא), וקללה המתגשמת באמצעות המים (כב).

ו. שני הציורים של השקאת הסוטה

בכך נסתיים מעמד ההשבעה, והגיעה עתה שעת ההשקאה:

וְהִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים
וּבָאוּ בָּהּ הַמֵּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים. (כד)

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֶת מִנְחַת הַקְּנָאֹת
וְהִנִּיף אֶת הַמִּנְחָה לִפְנֵי ה' וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל הַמִּזְבֵּחַ. (כה)

וְקִמֵּץ הַכֹּהֵן מִן הַמִּנְחָה אֶת אֲזִכְרֹתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ
וְאַחֲרַיִם יִשְׁקָה אֶת הָאִשָּׁה אֶת הַמֵּיִם. (כו)

וְהִשְׁקָה אֶת הַמֵּיִם
וְהִיְתָה אִם נִטְמְאָה וְתִמְעַל מֵעַל בְּאִשָּׁה וּבָאוּ בָּהּ הַמֵּיִם הַמְאָרְרִים
לְמָרִים

וּצִבְתָּהּ בַּטֶּנֶה וּנְפִלָה יִרְכָּה וְהִיְתָה הָאִשָּׁה לְאֵלָה בְּקֶרֶב עַמָּה. (כז)

וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וְטָהְרָה הִוא וְנִקְתָּה וְנִזְרְעָה זֶרַע. (כח)

כבר הוכחנו לעיל שפסוק כד קשור לתפיסה הראשונה. נאמר בו שמיד אחרי מעמד ההשבעה ישקה הכהן את האישה – בלי להקריב עליה מנחה – והמים המאררים יבואו בה למרים, במוחלט ובלא כל תנאי. כנגד זה פסוקים כה, כו ותחילת פסוק כז (עד "למרים") קשורים לתפיסה השנייה; שהרי נאמר בהם שהכהן יקריב תחילה את המנחה ואחר כך ישקה את האישה;⁹ ורק אם נטמאה האישה ומעלה מעל באישה,¹⁰ יבואו בה המים המאררים למרים.

8. הוכחה זו איננה ודאית; והשווה הערה 10.

9. לשון "ואחר ישקה את האשה את המים" (כו) נראה מיותר; שהרי העובדה שהקרבן המנחה (כה-כו) קודמת להשקאה (כז) מוכחת מאליה מתוך סדר הכתובים. ואפשר שיש בכך כדי

נמצא שהכתוב צייר כאן את השקאת הסוטה בשני ציורים, וכל אחד משני הציורים האלה מסתיים באותן המלים: "ובאו בה המים המאירים למרים". מילים אלה מורות שהמים יביאו לה פורענות, במוחלט ובלא תנאי (כד) – או רק במקרה שנטמאה (כז). ורק אחר כך מבאר הכתוב את טיב הפורענות: "וצבתה בטנה ונפלה ירכה". מילים אלה הן המשך ישיר של שני הביטויים הדומים שבפסוקים כד, כז – "ובאו בה המים המאירים למרים" – והן קשורות אפוא לשתי התפיסות כאחת. תדע שכן, שהרי הכהן מזכיר צביית בטן ונפילת ירך גם בפסוק כא הקשור במקורו לתפיסה הראשונה, וגם בפסוק כב הקשור במקורו לתפיסה השנייה. והכתוב מסיים את תיאור הפורענות במילים "והיתה האשה לאלה בקרב עמה". ואפשר שמילים אלה קשורות לתפיסה הראשונה, שרק בה השבועה קרויה "אלה" (כא).¹¹

ואחרי שהכתוב תיאר את הפורענות שתבוא על האישה במקרה שנטמאה, הריהו מספר מה יקרה לה אם לא נטמאה: היא "תִּנְקָה" ממי המרים המאירים – כפי שכבר בישר לה הכהן בשעת ההשבעה (יט) – והיא גם תהיה נזרעת זרע. ומובן מאליו שפסוק זה (כח) קשור רק לתפיסה השנייה.

ז. השקאת הסוטה במסגרת צירוף התפיסות

בכך נתבאר סדר השקאת הסוטה במסגרת כל אחת משתי התפיסות. ונחלקו תנאים כיצד נתקיימה ההשקאה בפועל במסגרת צירוף התפיסות. לדברי חכמים,

להוכיח שהתפיסה השנייה לא נאמרה מלכתחילה אלא בתורת פירוש למה שנאמר בתפיסה הראשונה. פירוש זה הוסיף כאן שני דברים על האמור בפסוק כד לפי התפיסה הראשונה: ראשית, אין משקים את האישה אלא אחרי שהקריבו את מנחתה. ושנית, המים יהיו לה למרים רק במקרה שהיא נטמאה. והואיל והכתוב לא רצה לבטל את התפיסה הראשונה אלא רק להוסיף עליה, השאיר את פסוק כד כמות שנכתב בתפיסה הראשונה, ורק אחר כך הוסיף את שתי התוספות המתבקשות על פי התפיסה השנייה: תחילה הוסיף את מה שנוגע לעצם ההשקאה; שנראה מן האמור בפסוק כד שמשקים את האישה מיד אחרי מעמד ההשבעה, ומשום כך הוסיף עתה שיש להקריב עליה את מנחתה, ורק אחר כך אפשר להשקות אותה (כה-כו). ואחר כך הוסיף את מה שנוגע לתוצאות של ההשקאה; שנראה מן האמור בפסוק כד שהפורענות תבוא במוחלט ובלא תנאי, משום כך חזר עתה על תיאור ההשקאה והוסיף שהיא תביא לידי פורענות רק במקרה שהאישה נטמאה (כז). והשווה גם הערה 4.

10. לשון "ותמעל מעל באישה" נאמר כאן במסגרת התפיסה השנייה, אף על פי שלשון "ומעלה בו מעל" נזכר בתחילת הפרשה רק במסגרת התפיסה הראשונה (יב). ואפשר שיש גם בכך משום ראיה שהתפיסה השנייה לא נאמרה מלכתחילה אלא בתורת פירוש או תוספת למה שנאמר בתפיסה הראשונה. והשווה הערה 4.

11. אך ראה הערות 8, 10.

משקים את הסוטה ואחר כך מקריבים את מנחתה, ולדברי ר' שמעון, מקריבים את המנחה ואחר כך משקים את הסוטה.¹² ולדברי כולם, רק אחרי שהשקו את הסוטה וגם הקריבו את מנחתה, תבוא עליה הפורענות – אם נטמאה – והמים המאירים יהיו לה למרים. הלכה כדברי חכמים במחלוקת זו.¹³

ונראה שכך יש לבאר את המחלוקת הזאת. לדעת חכמים, יש כאן סתירה ברורה בין שתי מערכות של פסוקים. לפי האמור בפסוק כד, גם השקאת הסוטה וגם הפורענות שבעקבותיה אינן טעונות מנחה; ואילו לפי האמור בפסוקים כה-כז, שני הדברים האלה יכולים להתקיים רק אחרי הקרבת המנחה. סתירה זו נובעת מן הסתירה שבין שתי התפיסות ביחס למעמד הסוטה. והואיל ושתי התפיסות האלה הן אמת, אי אפשר ליישב את הסתירה שביניהן, וגם אין כל צורך בכך. ולפיכך במסגרת צירוף התפיסות יש לקיים את שתיהן כאחת. אך הואיל והן סותרות זו לזו, אפשר לקיים את שתיהן רק אופן חלקי; בהתאם לכך משקים את הסוטה ואחר כך מקריבים את מנחתה – אך הפורענות תבוא רק אחרי הקרבת המנחה. בדרך זו כבר נתקיימו שתי התפיסות הסותרות לפחות באופן חלקי; שהרי ההשקאה נתקיימה בלא מנחה – על פי המתבקש לפי התפיסה הראשונה, ואילו הפורענות תבוא רק אחרי הקרבת המנחה – על פי המתבקש לפי התפיסה השנייה.

שיטה אחרת נקוטה בידי ר' שמעון. לדעתו, אי אפשר שתימצא סתירה בין הפסוקים של פרשה אחת – אפילו פסוקים אלה נובעים משתי תפיסות שונות; אלא במסגרת צירוף התפיסות עלינו לבקש דרך ליישוב הסתירה. וזו היא הדרך שנמצאה: פסוק כד, המבטא את התפיסה הראשונה, בא למסור רק את הכלל הגדול: יש להשקות את הסוטה וכתוצאה מכך תבוא עליה הפורענות. ואין ספק ששני הדברים האלה – ההשקאה והפורענות – הם העיקר הגדול של מעמד ההשקאה. ואילו פסוקים כה-כז, המבטאים את התפיסה השנייה, לא באו אלא לבאר את הכלל הזה, על ידי שהם מוסיפים לו פרטים שונים. כי ההשקאה לא תוכל להתקיים¹⁴ אלא אם כן הקדימו לה את הקרבת המנחה; והפורענות לא תבוא על האישה במוחלט ובלא תנאי, אלא רק אם נטמאה ומעלה מעל באישה. פירוש זה של ר' שמעון יכול להתקבל על הדעת במסגרת צירוף התפיסות. שהרי כבר אמרנו שהתפיסה השנייה כוללת את התפיסה הראשונה, ורק מוסיפה עליה.

12. סוטה פ"ג מ"ב.

13. משנה תורה הלכות סוטה פ"ג ה"ו.

14. הדברים אמורים רק לעניין הדין שלכתחילה; ואילו בדיעבד גם ר' שמעון מודה "שאם השקה ואחר כך הקריב את מנחתה כשרה" (סוטה יט ע"ב). וראה גם הערה 15.

והוא הדבר הבא לידי ביטוי בפסוקים אלה לפי הפירוש הזה. שהרי כל האמור בפסוק כד חוזר אחר כך בפסוקים כה-כז, ורק נוספים לו פרטים שונים בדרך פירוש ופירוט.¹⁵

יש מעלה וחיסרון לכל אחת משתי השיטות האלה. מעלת שיטת החכמים, שכל אחת משתי התפיסות הסותרות קיבלה לפחות ביטוי חלקי במסגרת צירוף התפיסות. חסרון השיטה, שאף אחת משתי התפיסות לא קיבלה ביטוי מלא. היפוכו של דבר לשיטת ר' שמעון: לפחות אחת משתי התפיסות הסותרות קיבלה ביטוי מלא – אך חברתה לא באה לידי ביטוי כלל.¹⁶ והואיל ויש מעלה וחיסרון גם לדברי חכמים וגם לדברי ר' שמעון, שוב אין אנחנו זקוקים להכריע ביניהם; אלא שקולים הם ויבואו שניהם, ואלו ואלו דברי אלהים חיים. הפרשה חותמת בפסוקים הבאים:

זאת תורת הקנאות אשר תשטה אשה תחת אישה ונטמאה. (כט)
 או איש אשר תעבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו
 והעמיד את האשה לפני ה' ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת. (ל)
 ונקה האיש מעון והאשה ההוא תשא את עונה. (לא)

תורת הסוטה קרויה כאן "תורת הקנאות". וזה הוא השם הראוי לה לפי התפיסה השנייה, הכוללת מאליה גם את התפיסה הראשונה ורק מוסיפה עליה. ואילו הפירוש מתאר את המקרה לפי כל אחת משתי התפיסות. לפי התפיסה הראשונה, האישה שטתה תחת אישה ונטמאה. ולפי התפיסה השנייה, רוח קנאה עברה על האיש והוא קנא את אשתו – ואין אנחנו יודעים אם נטמאה או לא נטמאה.¹⁷ בכל אחד משני המקרים האלה יעמיד האיש את אשתו לפני ה',

15. אפשר שפירושו של ר' שמעון מכוון לעומק פשוטם של פסוקים כה-כז, ומלכתחילה לא נכתבו פסוקים אלה אלא בתורת פירוש לפסוק כד. אלא שעצם הפירוש הזה של פסוק כד – כפי שהוא עולה מתוך פסוקים כה-כז – מוציא את פסוק כד מידי פשוטו. וראה גם הערות 4, 9.

16. גם ר' שמעון מודה שאם הקדים את ההשקאה להקרבת המנחה יצא ידי חובתו. והשווה הערה 13. ובמקרה זה סדר המעשים של ר' שמעון דומה לסדר של החכמים, ושתי התפיסות באו לידי ביטוי חלקי.

17. בפסוקי הפתיחה (יב-יד) נתחברו שתי התפיסות על ידי וי"ו החיבור, המשמשת כנראה כו"ו הפירוש; והשווה הערה 5; ואילו בפסוקי הסיום (כט-לא) התפיסה השנייה פותחת בתיבת "או", ונראה אפוא מכאן שפסוקי התפיסה השנייה לא נאמרו מלכתחילה בתורת פירוש למה שנאמר בתפיסה הראשונה, אלא הם באו לבטא תפיסה חדשה. וסתירה זו עודנה טעונה הסבר. והשווה גם הערה 4.

והכהן יעשה לה את כל התורה שנתבארה כאן. ואם יעשה כן, יהיה האיש נקי מעוון,¹⁸ ורק האישה (שנטמאה) תישא את עוונה.

18. טיבו של העוון לא נתפרש. אולי הכוונה לעוון העלמת עין ממעשי האישה המזנה תחת בעלה. וכעין זה פירש אבן עזרא. ואילו אברבנאל (בפירושו הראשון) וכן ספורנו פירשו, שהאיש יינקה מעוון אם יתברר שחשד בכשרים. ולפי זה הפסוק כתוב לצדדים: "ונקה האיש מעון" אם טהורה היא; "והאשה יהא תשא את עונה" אם נטמאה.

פרק עשרים

קברות התאוה

א. שני נושאי הפרשה

ידוע שפרשת קברות התאוה (במדבר י"א, ד-לד) איננה אחידה, אלא היא כוללת שני עניינים. הדבר ניכר מיד בתחילת הפרשה. נאמר שם:

וְהָאִסְפָּסָף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּ תְּאֻה
וַיֵּשְׁבוּ וַיִּבְכוּ גַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יֹאכְלֵנוּ בָּשָׂר.
(ד)

כתגובה על כך התפלל משה אל ה' ואמר:

לָמָּה הִרְעִיתָ לְעַבְדְּךָ... לָשׂוּם אֶת מִשָּׁא כָּל הָעָם הַזֶּה עָלַי...
מֵאַיִן לִי בָּשָׂר לִתֵּת לְכָל הָעָם הַזֶּה
כִּי יִבְכוּ עָלַי לֵאמֹר תִּתֶּנָּה לָנוּ בָּשָׂר וְנֹאכְלָה.
לֹא אוֹכֵל אֲנִי לְבָדִי לִשְׂאֵת אֶת כָּל הָעָם הַזֶּה כִּי כִבֵּד מִמֶּנִּי.
וְאִם כָּכָה אַתָּה עֹשֶׂה לִי הֲרִגְנִי נָא הָרֹג... וְאַל אֲרָאָה בְּרַעֲתִי.
(יא-טו)

משה מתלונן כאן על שהוטל עליו לשאת את משא כל העם הזה לבדו, ועל שאין לו בשר לתת לכל העם הזה. אולם שתי התלונות האלה אינן תלויות זו בזו. שהרי משה בוודאי לא חשב שאם יהיו לו עוזרים הם יסייעו לו לספק בשר לעם. תדע שכן, שהרי אחר כך הוא גילה את דעתו שאפילו ה' בעצמו לא יוכל למלא את הבקשה הזאת (כא-כב), ומה ייתנו ומה יוסיפו לו שבעים זקנים שה' ייתן את רוחו עליהם!¹

1. לדעת רמב"ן, קיווה משה שאנשים אלה ידברו על לב העם בתלונותם וכך יסייעו לו לשכך את חמתם; ואפשר עוד, שהעם ירחוש אמון לאנשים אלה, שכבר הוחזקו כנביאים על ידי רוח ה', ולפיכך לא יתאספו כל המתלוננים רק על משה אלא ישאלו תאוותם גם מהם. אך ראה הערה 4.

משום כך נראה שנצטרפו בפרשה זאת שני נושאים, הקשורים זה לזה רק בקשר רופף. מחד, תלונת העם על שאין לו בשר; ומאידך, תלונת משה על שאין לו עוזרים. כל אחת משתי התלונות האלה הייתה יכולה להיאמר בפני עצמה בלא קשר עם חברתה. ואילו היו נאמרות כך, הייתה התורה כותבת עליהן בשתי פרשות נפרדות. הפרשה האחת הייתה מספרת על תלונת העם, והיא הייתה כוללת את הפסוקים הקשורים לעניינים הבאים: בכי העם על חסרון הבשר (ד-י), תפילת משה על חסרון הבשר (יג), הבטחת ה' לספק בשר לעם (יח-כד)², קיום ההבטחה הזאת (לא-לד). ואילו הפרשה האחרת הייתה מספרת על תלונת משה, והיא הייתה כוללת את העניינים הבאים: תפילת משה על שאין לו עוזרים (יא-יב; יד-טו), הבטחת ה' לתת לו עוזרים (טז-יז), קיום ההבטחה הזאת (כד-ל)³.

אולם אף על פי ששתי התלונות האלה אינן קשורות זו לזו, הן התעוררו בפרק זמן אחד, ולפיכך הן גם כתובות בפרשה אחת. דבר זה תלוי בכך ששתיהן נוגעות למנהיגותו של משה. שהרי משה כמנהיג היה זקוק לספק בשר לעם, ומשה כמנהיג היה זקוק לעוזרים. ועל פי זה יש לבאר את תוכן הפרשה הזאת: משה ידע שאין הוא מסוגל להנהיג את ישראל לבדו; משום כך היה בדעתו לבקש מאת ה' שייתן לו שותפים להנהגה. אולם בטרם הספיק לשטוח את בקשתו לפני ה', התלונן העם על חסרון הבשר. באותה שעה ראה משה שהוא נכשל כמנהיג גם בתחום סיפוק צורכי העם. משום כך צירף בתפילתו את שתי הבקשות הנוגעות למנהיגותו: בתפילה אחת התלונן על שהוטל עליו לשאת את כל העם הזה לבדו – ועל שאין לו בשר לתת לכל העם הזה. וה' ענה על שתי הבקשות. בתשובה אחת הבטיח גם לתת לו שותפים להנהגה – וגם לספק בשר לעם. ואחר כך קיים את שתי ההבטחות האלה זו אחר זו בפרק זמן אחד.

דומה שיש בכך כדי לבאר את הקשר שבין שני הנושאים הנידונים בפרשה זאת. אלא שעדיין נותרה כאן שאלה; שהרי פעמים רבות התלונן העם על משה ושאל את סיפוק צרכיו החומריים, ובכל המקרים האלה לא עלה על דעתו של משה לבקש לו גם שותפים להנהגה – למעט רק המקרה המסופר כאן. וכעין זה יש לומר גם ביחס לעצם בקשת השותפים; שהרי פעמים רבות ביקש לו משה שותפים להנהגה, ובכל המקרים האלה לא נאמרה הבקשה הזאת בעקבות תלונת העם על צרכיו החומריים – למעט רק המקרה שלנו. וייחוד זה של המקרה הנידון כאן עודנו טעון הסבר.⁴

2. רק החלק הראשון של פסוק כד.

3. רק החלק השני של פסוק כד.

4. שאלה זו קשה גם על שיטת הרמב"ן שהובאה בהערה 1.

ג. תלונת העם כאן שונה מתלונתו במקומות אחרים

נעיין תחילה בצדדים השווים והשונים שבין הפרשה שלנו ובין הפרשות האחרות הדומות לה. תלונת העם ביחס לסיפוק צרכיו החומריים מובאת בעוד שלושה מקומות. פעם אחת התלונן העם על מחסור בבשר ובלחם: "מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע כי הוצאתם אתנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב" (שמות ט"ז, ג). ברור מלשון הפסוק הזה שהעם חשש שימות ברעב, ומכאן שעיקר בקשתו הייתה לאכול לחם לשובע, והוא הזכיר את הבשר רק כדי להסביר על שום מה היה מעדיף למות ביד ה' בארץ מצרים מלצאת "אל המדבר הזה"; שהרי במצרים ישבנו "על סיר הבשר" ואכלנו "לחם לשבע"; ואילו במדבר הזה ימות "כל הקהל הזה ברעב". נמצא ששאלת הבשר הייתה טפלה לבקשת הלחם. מכל מקום שתי הבקשות האלה נענו אחר כך בידי ה'. שאלת הבשר נענתה על ידי השליו, והבקשה לאכול לחם נענתה על ידי המן.

שתי פעמים אחרות התלונן העם על מחסור במים (שמות י"ז, א-ז; במדבר כ', ב-ג), וברור שהעם חשש שימות בצמא. ודבר זה גם נאמר בפירוש במקום אחד: "למה זה העליִתנו ממצרים להמית אתי ואת בני ואת מקני בצמא" (שמות י"ז, ג). גם בקשות אלה נענו בידי ה', כאשר הוציא להם מים מן הצור או מן הסלע.

שונה מכולן הפרשה שלנו. כאן התלונן העם רק על חסרון הבשר בלבד. דבר זה משתמע מאליו מדברי העם המזכיר רק את הבשר, והוא מובלט בייחוד על ידי ההשוואה שהעם ערך בין הבשר שהוא מבקש ובין המן שהוא מקבל: "ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו". בדברים אלה כבר הודה העם שאין הוא מחוסר לחם ואין הוא צפוי למות ברעב. אף על פי כן הרי הוא מתלונן, מפני שהוא מבקש גם בשר. ומשמעות זו של תלונת העם מובלטת מיד בפתיחת הפרשה: "והאספסוף אשר בקרבו התאוּ תאוּה". בכך הדגיש הכתוב, שהעם לא ביקש כאן את סיפוק צרכיו ההכרחיים אלא הוא דרש מותרות. כל עצמו לא בא אלא למלא את תאוותו. תאוּה זו התעוררה תחילה בלב האספסוף, ובהשפעתו אמרו גם בני ישראל: "מי יאֶכְלֵנו בשר".

ג. בקשת משה כאן שונה מבקשתו במקומות אחרים

נעבור עתה אל הפרשות הדנות בעוזריו של משה. יש עוד שתי פרשות שנאמר בהן שמשה חיפש לו שותפים להנהגה: פעם אחת בעצת יתרו (שמות יח, יח), ופעם אחת ביזמת עצמו (דברים א', יב). אולם יש הבדל עקרוני בין האמור בשתי פרשות הללו ובין האמור בפרשה שלנו. שם לא ביקש משה רשות מאת ה' למנות לו שותפים להנהגה, אלא הוא מינה את עוזריו על דעת עצמו; ואילו כאן הוא היה

סבור שה' הטיל עליו להנהיג את העם לבדו. משום כך לא ראה את עצמו מוסמך למנות לו עוזרים מדעתו. ולא עוד, אלא הוא גם לא העז לבקש רשות מאת ה' למנות לו עוזרים, אלא רק שאל את נפשו למות, אם ה' יוסיף לשים עליו את משא כל העם הזה.

נוסף על כך, הרי הפרשה שלנו שונה משתי הפרשות האחרות גם לעניין מספר העוזרים שנתמנו למשה. שם מינה משה שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות. ומכאן שהוא מינה קרוב לשמונים אלף שרים על שישים רבבות ישראל; ואילו בפרשה שלנו הוא קיבל רק מועצה של שבעים זקנים בלבד. והפרשות שונות גם לעניין טיב האנשים הנבחרים. יתרו הציע למשה לבחור "אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע", ומכאן שהוא הקפיד בעיקר על מעלותיהם המוסריות של הנבחרים. משה ביקש מהעם לתת לו "אנשים חכמים ונבנים ויִדְעִים"; נראה אפוא שהוא שם את הדגש על חכמה בינה ודעת. ואילו כאן נראה מסתימת לשון הכתוב, שמשה לא נתבקש לשים לב לתכונות האנשים הנבחרים – לא למעלותיהם המוסריות ולא לכישרונותיהם השכליים; אלא הוא נדרש לאסוף "שבעים איש מזקני ישראל", והכשרתם לתפקידם תבוא כנראה מאליה אחרי שה' יאצול עליהם מרוחו של משה.

ד. בשאר המקומות היה משה זקוק לעזרה בהנהגת היחידים

הרי אלה שלושה הבדלים עיקריים שבין הפרשה שלנו ובין שתי הפרשות הדומות לה. ודומה שכל שלושת ההבדלים האלה תלויים זה בזה, והם נובעים מן ההבדל היסודי שבין הפרשות הנידונות. פרשת יתרו ופרשת דברים דנות בהנהגת היחידים. יחידים אלה יכולים להיות מועטים או מרובים, והם יכולים להצטרף לקבוצות קטנות או גדולות, של עשרות, חמישים, מאות או אלפים. אולם כל הקבוצות האלה – מן העשרות ועד האלפים ואפילו הרבבות – נחשבות רק קבוצות של יחידים, ואינן אלא חלק של כלל האומה. ומעולם לא עלה זה על דעתו של משה שה' יטיל עליו להנהיג את היחידים, לשפוט ביניהם ולהדריך אותם בדרך ישרה. כי הוא ידע שהוא הראש של כל עם ישראל, ורק אחריות הכלל מוטלת עליו במישרין. אך מרוב ענוותנותו ומרוב אהבת ישראל שבלבו הוא ביקש מלכתחילה להדריך בעצמו גם את היחידים. וכך ראה אותו יתרו יושב לבדו, וכל העם ניצב עליו מן בוקר עד ערב. ויתרו הוא שהעמיד את משה על כך, שדבר זה הוא למעלה מכוחו. ואחר כך גם הבין משה מדעתו שאין הוא יכול לשאת לבדו את טורח העם, משאו ומריבותיו. והואיל וה' לא הטיל על משה מעולם להנהיג בעצמו גם את היחידים, לא היה משה זקוק לבקש רשות מאת ה' לנטוש את התפקיד שהוא קיבל על עצמו בנדיבות לבו; אלא מיד אחרי שעמד

או הועמד על כך שתפקיד זה הוא למעלה מכוחו, הטיל אותו על אנשים אחרים. והואיל ומספר היחידים של עם ישראל היה רב מאוד – "שש מאות אלף רגלי" – גם מספר שריהם היה רב, והוא הגיע עד קרוב לשמונים אלף. והואיל ושרים אלה נתמנו על ידי משה בדרך הטבע על פי תכונותיהם האנושיות, היה עליהם להצטיין במעלותיהם המוסריות ובכישרונותיהם השכליים – ודי היה באלה כדי להכשיר אותם להיות שרים ושופטים בישראל.

ה. כאן היה משה זקוק לעזרה בהנהגת הכלל

כנגד זה הפרשה שלנו דנה בהנהגת הכלל. דבר זה מוכח מהעובדה שנתמנתה כאן מועצה של שבעים זקנים בלבד. שבעים זקנים הללו דומים לסנהדרין הגדולה, שיושבת בירושלים בלשכת הגזית. וכשם שהסנהדרין איננה שופטת רק את כוהני המקדש או את אנשי ירושלים אלא היא ממונה על כלל ישראל, כן גם שבעים הזקנים שנתמנו בפרשתנו נועדו להנהיג את כלל ישראל. כנגד זה השרים שנתמנו בפרשת יתרו ובפרשת דברים דומים לבתי הדין היושבים בכל עיר ועיר ובכל פלך ופלך. והצד השווה שבכל אלה, שהם נתמנו רק על היחידים – על אנשי אותה עיר או אותו פלך, או על אותם אלפים, מאות, חמישים ועשרות. ועל פי זה כבר יובן סדר המינוי של שבעים הזקנים הנזכרים בפרשה זו. שכך אמר ה' למשה:

אֶסְפֶּה לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל
אֲשֶׁר יֹדְעֵת כִּי הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרֵי
וְלִקְחָת אִתָּם אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתִּיצְבוּ שָׁם עִמָּךְ.
(במדבר י"א, טז)

ו. מנהיג הכלל זקוק גם לרוח ה'

נראה מכאן שאנשים אלה כבר מילאו תפקידים של שופטים ושוטרים, ומסתבר שהם היו בין שרי האלפים או המאות, שנתמנו על ידי משה כדי להנהיג את העם. משום כך היה זה מובן מאליו שהייתה בהם חכמה, בינה ודעת, והם היו ראויים לתפקידם גם מצד מעלותיהם המוסריות. משום כך לא הזכיר כאן הכתוב את התכונות האלה. אולם אף על פי שהיו להם כל התכונות הדרושות למנהיגות, לא היה די בהן בלבד. שכן תכונות אלה הספיקו להם רק כל עוד הם היו מנהיגים של יחידים בלבד, אך עתה ביקש ה' להטיל עליהם את הנהגת הכלל; ואין אדם יכול להנהיג את כלל ישראל, אלא אם כן שורה עליו רוח ה'.⁵

5. אפשר שלכך נתכוון משה כאשר ביקש מה' למנות לו יורש: "יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה" (במדבר כ"ז, טז); ובהתאם לכך השיב לו אחר כך ה': "קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו" (שם, יח).

כך אתה מוצא בגדעון, ביפתח ובשמשון; כל אלה התחילו לפעול כשופטים רק אחרי ששרתה עליהם רוח ה':

וְרוּחַ ה' לָבָשָׁה אֶת גִּדְעוֹן
(שופטים ו', לד)
וַתֵּהִי עַל יִפְתָּח רוּחַ ה'
(שופטים י"א, כט)
וַתִּתְחַל רוּחַ ה' לִפְעָמוֹ בְּמַחְנֵה דָן
(שופטים י"ג, כה)

וכן אנחנו מוצאים אחר כך במלכי ישראל הראשונים. כאשר משח שמואל את שאול למלך, נתן לו אותות אחדים שבהם הוא יכיר שזכה למלכות; וזה היה האות האחרון:

וַיִּצְלַחַה עָלֶיךָ רוּחַ ה' וַהֲתַנַּבִּיתָ עִמָּם וְנִהַפְכָתָ לְאִישׁ אֲחֵר. (שמ"א י', ו)

וגם פעולתו הראשונה כמלך באה על ידי רוח אלהים. אחרי ששמע את דרישת נחש העמוני מאנשי יביש גלעד, מיד –

וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹהִים עַל שָׁאוּל בְּשִׁמְעוֹ (בְּשִׁמְעוֹ) אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
וַיַּחֲר אַפּוֹ מְאֹד.
(שמ"א י"א, ו)

והעובדה שרוח ה' היא תנאי להנהגת כלל ישראל, ניכרת בייחוד בשעת חילופי המשמרות בין שאול לדוד; שהרי כך נאמר אחרי שמשח שמואל את דוד למלך:

וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וּמִעַתָּה...
וְרוּחַ ה' סָרָה מֵעַם שָׁאוּל וּבָעִתָּהּ רוּחַ רָעָה מֵאֵת ה'.
(שמ"א ט"ז, יג-יד)

הרי לפנינו: מלכות דוד החלה כאשר רוח ה' צלחה עליו, ואילו מלכות שאול נסתיימה כאשר רוח ה' סרה מעמו.

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה: מנהיגים שנתמנו על יחידים זקוקים לחכמה, בינה ודעת וכן לשלמות מוסרית, ואילו המנהיג של כלל ישראל זקוק גם לרוח ה'.

ז. משה היה סבור שאי אפשר לתת לו עוזרים בהנהגת הכלל

ועל פי הדברים האלה כבר מובן על שום מה לא היה משה יכול למנות לו בפרשתנו את עוזריו מדעתו. שהרי מדובר כאן בהנהגת הכלל, וכל הבא להנהיג את כלל ישראל זקוק לרוח ה'; ורוח ה' איננה מסורה ביד משה, אלא רק אלוהי

הרוחות לכל בשר יכול לשפוך את רוחו על בחיריו. ולא עוד, אלא משה היה סבור שה' הטיל עליו לשאת לבדו את כלל האומה – ולפיכך הוא לא יסכים כלל לתת את רוחו על אנשים אחרים זולתו. ובעניין זה הדין היה עם משה. שהרי דָּבָר אחד לדור, ולא שני דְּבָרִים לדור; ולפיכך הנהגת כלל ישראל יכולה להיות מוטלת רק על איש אחד בלבד – על השופט או על המלך "אשר יהיה בימים ההם". ובדורו של משה היא הייתה יכולה להיות מוטלת רק על משה; שהרי משה שקול כנגד שישים רבוא מישראל, ולפיכך רק הוא יכול לצרף באישיותו את הכלל העולה מתוך שישים ריבוא יחידים. משום כך לא פנה משה אל ה' שייתן לו שותפים להנהגה, שהרי הוא הבין שדבר זה הוא מן הנמנע. אך הוא ראה שאין הוא מסוגל להנהיג את העם לבדו; משום כך שאל את נפשו למות אם יוסיף ה' להטיל רק עליו את התפקיד של הנהגת הכלל.

ח. ה' נתן למשה עוזרים בהנהגת הכלל

וה' הסכים לכל הטיעונים האלה, העולים מאליהם מתוך דברי משה. מחד הוא ראה שמשה לבדו לא יוכל לשאת את העם הזה, ומאידך הוא ידע שרק משה יוכל לשאת את משא העם הזה. וכך הוא פתר את הסתירה המתקבלת מתוך הטיעונים האלה. הוא ביקש ממשה שיאסוף לו שבעים איש מזקני ישראל, שהכיר אותם כ"זקני העם ושטריו". אנשים אלה כבר הראו את כוחם בהנהגת היחידים, והם יהיו ראויים להנהיג את הכלל, אם רק ייתן ה' את רוחו עליהם. אולם רוח ה', המכשירה את האדם להנהגת הכלל, יכולה להיות שורה רק על משה בלבד. משום כך לא היה זה אפשר שה' ייתן את רוחו על שבעים הזקנים במישרין; אלא הוא יאצול מן הרוח השורה על משה וייתן ממנה על שבעים הזקנים. כתוצאה מכך עדיין רוח ה' שורה רק על משה בלבד, ועדיין הנהגת הכלל מוטלת רק על משה בלבד. שהרי גם רוח ה' השורה על הזקנים הגיעה אליהם רק באמצעות משה; כביכול, כל עצמה איננה אלא סניף של רוח ה' השורה על משה. וגם הנהגת הכלל המוטלת על הזקנים הוטלה עליהם רק באמצעות משה; כביכול, כל עצמם אינם אלא מכשיר ביד משה למלא בו את תפקידו להנהיג את הכלל. והוא הדבר שנאמר למשה אחרי שנצטווה לאסוף את שבעים הזקנים ולהעמיד אותם לפני אוהל מועד:

וַיִּרְדְּתִי וּדְבַרְתִּי עִמָּךְ שָׁם וְאַצְלֹתִי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשִׁמְתִּי עֲלֵיהֶם
וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁאֵה הָעָם וְלֹא תִשָּׂא אִתָּהּ לְבַדְּךָ.

(במדבר י"א, יז)

ט. הוויכוח בין משה ליהושע

ועל פי זה יש לבאר את הוויכוח שהתנהל אחר כך בין משה ליהושע בעניין נבואת אלדד ומידד:

וַיִּשְׁאָרוּ שְׁנֵי אַנְשִׁים בַּמַּחֲנֶה
שֵׁם הָאֶחָד אֱלֹדָד וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מִידָד
וַתֵּנַח עֲלֵהֶם הָרוּחַ וְהֵמָּה בִּכְתָבִים וְלֹא יָצְאוּ הָאֲהֳלָה
וַיִּתְנַבְּאוּ בַּמַּחֲנֶה.

וַיֵּרָץ הַנֶּעֱר וַיִּגֹּד לְמֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֱלֹדָד וּמִידָד מִתְנַבְּאִים בַּמַּחֲנֶה.
וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון מִשָּׁרֵת מֹשֶׁה מִבְּחָרָיו וַיֹּאמֶר
אֲדֹנֵי מֹשֶׁה כֹּלָאִם.

וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמִּקְנָא אֶתָּה לִי
וּמִי יִתֵּן כָּל עַם ה' נְבִיאִים כִּי יִתֵּן ה' אֶת רוּחוֹ עֲלֵיהֶם.

(כו-כט)

טענת יהושע מובנת יפה. שהרי רוח ה' נחה על שבעים הזקנים רק באמצעות משה. משום כך הם התנבאו רק בעמדם עם משה מול אוהל מועד, ובעוד ה' מדבר עם משה; שכן רק בדרך זו היה ניכר שה' אצל מן הרוח השורה על משה ושם על זקנים הללו. אולם אלדד ומידד פרשו משאר כל הזקנים, והם נשארו במחנה והתנבאו במחנה. נמצא שרוח ה' נחה עליהם אף על פי שלא עמדו עם משה, ולא נכחו כאשר ה' דיבר עמו. וכך כבר היה נראה הדבר כאילו ה' השרה את שכינתו עליהם במישרין – שלא באמצעות משה. ובדין התרעם עליהם יהושע; שהרי דבר זה הוא בניגוד גמור לכל מגמת ההתגלות הזאת, והוא סותר את כל משמעות הנבואה שניתנה כאן לשבעים הזקנים.

קשה יותר להבין מה ראה משה לגעור ביהושע על מחאתו. שהרי הדין היה עם יהושע, וראויים היו האנשים האלה שמשה יכלא אותם. ואפשר שמשה פעל כאן רק על פי מידת ענוותנותו. הוא מחל על כבודו, מפני שהיה "ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". משום כך לא הקפיד על האנשים האלה, שהראו את עצמם כנביאים מכוח עצמם – שלא באמצעות משה. אולם ספק אם יש בכך משום הסבר מספיק לתגובתו של משה. כי הכלל שדָּבָר אחד לדור ולא שני דְּבָרִים לדור, לא נאמר לכבודו של הדְּבָר האחד, שאין ראוי להעמיד בצדו דְּבָר שני – אלא הוא נאמר לכבודו של הדור, שאין ראוי להעמיד בראשו שני דְּבָרִים. יחד עם זה הוא מבטא גם את סדר ההשגחה האלוהית, הנותנת לכל דור את המנהיג האחד הראוי לו, הכולל בנשמתו את נשמות כל בני דורו. נמצא שאלדד

ומידד לא פגעו כאן רק בכבודו של משה, אלא הם פגעו בכבוד הציבור – ויחד עם זה הם גם נראו כחולקים על דרכי ה' ועל סדר הנהגתו את העולם. ואלה הם דברים שמחילתם איננה מסורה ביד משה ואין לו רשות לוותר למי שפגע בהם.

משום כך נראה שדברי משה לא נבעו כאן ממידת ענוותנותו, אלא הם הביעו רעיון מהותי. שהרי ברור שמחאת יהושע ביטאה רק טענה של "מראית עין": נראים הדברים כאילו אנשים אלה מתנבאים מכוח עצמם, שלא באמצעות משה; תדע שכן, שהרי הם "מתנבאים במחנה" שלא במעמד משה. ועל כך השיב משה שטענה זו אין בה ממש. שהרי שבעים הזקנים היו ניכרים כמנהיגי הכלל רק אחרי שמשה לקח אותם אל אוהל מועד והעמיד אותם "סביבת האהל"; שכן רק בעמדם במקדש ה', במקום הנחשב מרכז האומה, היה נראה לכל אדם שהם נועדו להנהיג את כלל האומה – כסנהדרין הגדולה היושבת בלשכת הגזית. משום כך רק שם היה זה הכרח גמור שהם יתנבאו במעמדו של משה דווקא, בעוד ה' מדבר עמו, לבל יעלה על הדעת שרוח ה' שורה על מנהיגי הכלל בלא קשר עם הרוח השורה על משה. אולם אלדד ומידד "לא יצאו האהלה", אלא הם נשארו במחנה. ושם הם לא היו ניכרים כמנהיגי הכלל – ולאמתו של דבר הם לא היו ניכרים כמנהיגים כל עיקר, אלא היו כאחד העם. ושוב אין להקפיד עליהם אם הם מראים את עצמם כמתנבאים מכוח עצמם, בלא קשר עם רוח ה' השורה על משה בלבד.

ועל פי זה יש לבאר גם את התרעומת הקשה המשתקפת בדברי משה אל יהושע. שכן נראה שמשה היה סבור שכל הדברים האלה מובנים גם ליהושע, ומחאת יהושע נובעת אפוא מטעות יסודית בהבנת מעמדו של משה. לדעתו, לא רק הנהגת הכלל נמסרה למשה בלבד, אלא עצם הנבואה נמסרה – בדורו של משה – רק למשה לבדו. שהרי עתידה תורה לכתוב עליו: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים ל"ד, י). וייחוד זה של נבואת משה כבר מיטשטש על ידי העובדה שיש גם נביאים אחרים המתנבאים בצדו של משה. שכן כתוצאה מכך כבר אפשר לבוא לכלל הטעות, שנכשלו בה אחר כך אהרן ומרים: "הרק אך במשה דבר ה' הלא גם בנו דבר" (במדבר י"ב, ב) – הווה אומר, אין כל הבדל בין נבואתו ובין נבואתנו, שהרי ה' מדבר גם אליו וגם אלינו. כדי להוציא מן הטעות הזאת יש צורך שה' ידבר במישרין רק עם משה לבדו, ואילו שאר כל הנביאים רק יצטרפו לנבואתו – כאורחים הקרואים אל שולחן המלך. ויחס זה שבין משה ובין שאר הנביאים ניכר כהלכה כאשר נביאים אלה מתנבאים רק במעמדו של משה, בעוד ה' מדבר אליו; והוא נסתר למראית עין על ידי אלדד ומידד המתנבאים במחנה.

ועל תפיסה זו השיב משה בתרעומת גלויה. אמת נכון, דָּבָר אחד לדור ולא שני דְּבָרִים לדור. אולם חלילה לנו מלומר במקביל לכך, שנביא אחד לדור ולא שני נביאים לדור. כי רק הנהגת הכלל נמסרה למשה לבדו; ואילו הנבואה ראויה לכל אדם מישראל – ולו רק באספקלריא שאיננה מאירה. וכאשר אדם מישראל זוכה לנבואה, אין נבואתו תלויה בנבואת משה כל עיקר, אלא ה' נותן את רוחו עליו בייחוד – במישרין ובלא כל תיווך; וכל עם ה' ראויים לכך – ולוואי ויזכו: "ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם".

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. פרשה זו שונה מן הפרשות המקבילות לה בשני הנושאים הנידונים בה. בשאר כל המקומות ביקש העם את סיפוק צרכיו ההכרחיים: בשר ולחם מחד, מים מאידך; ואילו כאן הוא התאוה תאוה ושאל בשר. וכן גם לעניין הנושא השני של הפרשה: בשאר כל המקומות ביקש משה עוזרים להנהגת היחידים, שיש בהם חכמה, בינה ודעת וכן שלמות מוסרית; ואילו כאן הוא היה זקוק לשותפים בהנהגת הכלל, המלאים רוח ה'.

י. פירוש הצירוף של שני נושאי הפרשה

ועל פי זה כבר מובן על שום מה נצטרפו שני הנושאים האלה בפרשה זו דווקא. שהרי אין לך ניגוד גדול יותר מן הניגוד שבין בשר לרוח, ועצם הניגוד הזה הוא שצירף כאן את שני הנושאים של הפרשה; שהרי אחד מהם דן בתאוות הבשר – והשני דן בשאיפה לתוספת רוח.

ועל פי הדברים האלה נבאר עתה את הפרשה הזאת, כמות שהיא כתובה לפנינו בצירוף שני הנושאים שלה. נאמר תחילה שהאספסוף שבקרבו ישראל התאוה תאוה. דבר זה כשהוא לעצמו אין בו כדי להפתיע, וגם אין בו כדי לעורר תרעומת. שהרי האדם מורכב מחומר ורוח, וחובה על האדם לספק את צורכי שניהם – ובלבד שהחומר לא יחרוג מהגבול הראוי לו ולא ישעבד גם את הרוח לצרכיו. וכן הדבר גם בכלל האומה. גם האומה כוללת אנשים בעלי שאיפות נמוכות בצד אנשי מעלה השואפים אל על. וחובה על מנהיג האומה לספק את צורכי כולם – ובלבד שאנשי החומר לא יחרגו מתחומם ולא ישליטו את מאווייהם על כלל האומה. אך הוא הדבר שאירע כאן. תחילה רק האספסוף התאוה תאוה – כדרכו של כל אספסוף בכל אומה ולשון. אך הנה הם גררו אחריהם גם את בני ישראל. ובמקום שאנשי המעלה ישלטו בבעלי התאוה, השתלטו בעלי התאוה על בני העלייה, וגם אלה בכו יחד עם האספסוף: "מי יאכלנו בשר".

דומה שדברים אלה רמוזים בלשון הכתובים, הדנים כאן בנושא תאוות הבשר. שלוש פעמים נוקט הכתוב לשון "בקרב":

(י"א, ד)

וְהֶאֱסַפְסֹף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּ תַּאֲוָה

(כ)

כִּי מֵאִסְתָּם אֶת ה' אֲשֶׁר בְּקִרְבָּכֶם וַתִּבְכּוּ לְפָנָיו

(כא)

שֶׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רִגְלֵי הָעָם אֲשֶׁר אֲנֹכִי בְּקִרְבּוֹ

פסוקים אלה רומזים למתח השורר באופן טבעי בין הכוחות המתנגדים שבקרב האומה, כי העם כולל גם את "האספסוף אשר בקרבו" וגם את משה אשר "בקרבו". שני הכוחות האלה נאבקים על הבכורה, ואין הכרעה ביניהם מצד עולם הטבע; ורק העולם שלמעלה מן הטבע יכול להכריע ביניהם. שהרי גם ה' הוא "בקרבו" העם הזה, והוא משרה את שכינתו על הגוי כולו – מן האספסוף ועד משה. ועצם נוכחותו בקרב העם הזה הייתה צריכה להכריע בין ידו של משה המורמת אל השמים ובין יד האספסוף הפשוטה אל הבשר. אך העם מאס את ה' אשר בקרבו – וכך גבר כוח האספסוף אשר בקרבו על כוחו של משה אשר בקרבו.

יא. מלחמת הרוח בתאוות הבשר

ועל פי זה יש לבאר את תפילת משה, שנאמרה בעקבות בכי העם. בתפילה זו ביטא משה את שני כישלונותיו כמנהיג: אין בכוחו לשאת לבדו את כל העם הזה – וגם אין הוא מסוגל לספק את תאוות העם לבשר. שני הכישלונות האלה אינם תלויים זה בזה. שכן גם אילו היו לו שותפים להנהגת העם, לא היה לאל ידו לתת בשר לכל העם הזה; וגם אילו היה לו בשר לתת לכל העם הזה, עדיין היה זקוק לשותפים להנהגה. ומכאן שמשה היה יכול להתפלל בנפרד על כל אחד משני העניינים האלה. אף על פי כן הוא צירף אותם בתפילה אחת; זאת, לא רק משום ששניהם הראו את כישלונו כמנהיג – אלא משום ששני הכישלונות האלה התגלו לו בבת אחת, כאשר שמע את בכי העם. שאילו היה לו בשר לתת לכל העם הזה, כבר הייתה תאוות העם באה על סיפוקה – ושוב לא היה בוכה. ואילו היה מסוגל להנהיג לבדו את כל העם הזה, לא הייתה תאוות העם מתעוררת מלכתחילה – ומעולם לא היה בוכה. שכן רוח ה' השורה על משה הייתה משפיעה על העם כולו, ושוב לא היה נגרר אחרי האספסוף המתאוה לבשר, אלא היה הולך אחרי משה המוכתר ברוח. וכך הייתה הרוח מונעת את התעוררות התאוה לבשר – במקום שהבשר יספק אותה אחרי שהתעוררה.

וכשם שמשה צירף בתפילתו את שני הנושאים הקשורים למנהיגותו, כן צירף אותם ה' בתשובתו. תחילה ביקש ממנו לאסוף לו שבעים איש מזקני ישראל על מנת להכשיר אותם להנהגת הכלל. לשם כך עליו לקחת אותם אל אוהל מועד, שהוא המרכז הרוחני של האומה, ושם הם יתייצבו עם משה. אחר כך ירד ה'

וידבר עם משה – ותוך כדי השיחה הוא יאצול מן הרוח אשר על משה וישים על שבעים הזקנים. על ידי כך כבר הורחב גבולו של משה, והריהו כולל עתה את כל שבעים הזקנים, שרוחו של משה נחה עליהם. מעתה גם הם יישאו אתו במשא העם ושוב לא יישא לבדו.

דברים אלה היו ראויים להיעשות גם אילו ביקש כאן ה' רק לתת למשה שותפים להנהגת העם. אך הם מקבלים משמעות מיוחדת על רקע בכי העם המתאוה לבשר; שהרי אנשים אלה, שישתתפו עם משה בהנהגת האומה, הוכשרו לתפקידם על ידי רוח ה'. נמצא שבעצם בחירתם כבר הרחיב ה' את גבול הרוח והגביר את כוח הרוח על כוח הבשר. מכאן ואילך לא יהיה העם נגרר אחרי האספסוף השטוף בתאוות הבשר, אלא ילך אחרי משה ופמלייתו, שנחה עליהם הרוח.

יב. ההבדל בין תאוות הבשר ובין שאיפת הרוח

ואחר כך הבטיח ה' למשה לתת לעם בשר:

וְאֶל הָעָם תֹּאמַר הִתְקַדְּשׁוּ לְמַחֵר וְאֶכְלֶתֶם בָּשָׂר
כִּי בְכִיתֶם בְּאָזְנֵי ה' לֵאמֹר מִי יֶאֱכֹלֵנוּ בָּשָׂר כִּי טוֹב לָנוּ בְּמִצְרַיִם
וְנִתֵּן ה' לָכֶם בָּשָׂר וְאֶכְלֶתֶם.
לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן וְלֹא יוֹמִים
וְלֹא חֲמִשָּׁה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרֵה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם.
עַד חֹדֶשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר יֵצֵא מֵאֶפְכֶם וְהָיָה לָכֶם לִזְרָא
כִּי מֵאֲסַתֶּם אֶת ה' אֲשֶׁר בְּקֶרְבְּכֶם
וְתִבְכוּ לִפְנֵי לֵאמֹר לָמָּה זֶה יֵצְאוּ מִמִּצְרַיִם.

(יח-כ)

שלוש פעמים הזכיר כאן הכתוב בפסוק אחד את לשון "אכילת בשר"; וכך הוא מבטא את כל הבוז לעם הזה, שכל מעייניו נתונים לסיפוק תאוות הבשר. ואחר כך הוא הולך ומפרט את משך זמן האכילה. הזמן לא יהיה נמדד במספר הימים ולא במכפלות של מספר הימים; לא יום או יומיים, ולא חמישה או עשרה או עשרים יום, אלא הוא יגיע עד חודש שלם. בכך יתגלה כוח ה' המקיים את הבטחתו: "בשר אתן להם ואכלו חדש ימים"; ומשה עצמו הנראה כמסתפק, עתיד להיווכח במו עיניו שיד ה' לא תקצר. יחד עם זה הרי אכילת חודש הימים תמחיש את כל הטרגדיה של ההתמכרות לתאוות הבשר. כי המבקש לאכול משום שהוא רעב, סובל רק בעודנו רעב. אולם אחרי שאכל לשובע כבר נחה דעתו, ושוב אין הוא חסר מאומה; ולעולם אין נפשו של אדם קצה בלחם אשר

הוא אוכל. כנגד זה מי ששטוף בסיפוק תאוותו, לעולם לא ימצא מנוח לנפשו. לפני שאכל הרי הוא סובל מהתאוה; ואחרי שאכל וסיפק את תאוותו, הריהו סובל מפני שנפשו ריקה מתאוה, והריהו מייחל לרגע שבו תשוב תאוותו ויחזור ויתאוה ויאכל. וכך יתאוה ויאכל ויתאוה שנית ויאכל, עד שעצם תאוותו תעורר בו בחילה והבשר יהיה לו לזרא.

דברים אלה היו ראויים להיאמר גם אילו נתבקש כאן ה' רק לספק בשר לעם. אך הם מקבלים משמעות מיוחדת, כאשר עמדה על הפרק הגברת כוחו של משה על ידי תוספת אנשי רוח. שהרי זהו בדיוק ההבדל שבין התאוה לבשר ובין השאיפה לרוח. כי רק בעולם החומר נוהג הכלל שכלי ריק מחזיק וכלי מלא איננו מחזיק; ולפיכך אין אדם יכול להתאוות תאוה, אחרי שכבר סיפק את תאוותו. כנגד זה בעולם הרוח נאמר: "יִהְיֶה חֶכְמָתָא לְחַפְיָמִין" (דניאל ב', כא), ודווקא כלי מלא מחזיק. משום כך אוהב חכמה לא ישבע חכמה, ולעולם לא תקוץ נפשו בחכמה. אין לו שמחה כהתרת הספקות; אך שמחה כפולה ומכופלת תהיה לו כאשר יתיר את הספקות שנתעוררו בלבו, אחרי שהתיר את הספקות הראשונים. וכך ילך מחיל אל חיל, יחכים ויוסיף חכמה על חכמתו. ומכיוון שנפשו לא תשבע חכמה, החכמה תישאר לעד משאת נפשו ולעולם לא תהיה לו לזרא.

אחר כך אמר משה את דברי ה' אל העם:

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל הָעָם אֶת דְּבָרֵי ה' (כד)

מסתבר שמשה היה צריך לומר רק את הדברים הנוגעים לעם במישרין, היינו הבטחת ה' לתת לו בשר למשך חודש ימים, עד שיצא מאפם ויהיה להם לזרא. אך נראה מסתימת לשון הכתוב שהוא תיאר – אגב גררא – גם את סדר מינוי הזקנים, אף על פי שזה איננו מעניינו הישיר של העם.

וכל הדברים שאמר ה' למשה נתקיימו אחר כך כלשונם. משה אסף את שבעים הזקנים והעמיד אותם סביבות האוהל. וכאשר ירד ה' ודיבר עם משה, הוא אצל מן הרוח השורה על משה ונתן על שבעים הזקנים; וכאשר נחה עליהם הרוח הם התנבאו לשעה – ולא יספו עוד (כד-כה).

יג. משמעות הוויכוח שבין משה ליהושע בצירוף נושאי הפרשה

ואחר כך אירעה התקרית עם אלדד ומידד, שגררה את הוויכוח שבין משה ליהושע. ויכוח זה היה פורץ גם אילו היה מדובר כאן רק במינוי מנהיגים לאומה, אך הוא מקבל משמעות מיוחדת על רקע בכי העם המתאוים. שהרי דברי

יהושע סותרים עתה את עצם מגמת המעמד הזה; שהרי שבעים הזקנים לא זכו לנבואה רק כדי שישתתפו עם משה בהנהגת העם, אלא רוח ה' נחה עליהם כדי שיסייעו למשה במלחמתו עם בעלי התאוה – לבל יהא העם נגרר אחרי האספסוף המתאוה לבשר, אלא ילך אחרי חבורתו של משה שזכתה לרוח ה'. והרוח שירדה למטרה זאת איננה צריכה להיות רק נחלת מתי מספר העומדים עם משה סביבות האוהל, אלא היפוכו של דבר: כל עצמה לא ירדה אלא כדי שתתפשט בעם ותכבוש את לב כל העם. וככל שירבו אנשי רוח כן תגדל השפעתם על העם, וכן תמעט השפעת האספסוף. וכאשר תנוח הרוח על כל עם ה' כבר הובטח הניצחון על התאוה, והבשר יהיה נכנע לרוח: "ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם".

ועם סיום מעמד מינוי הזקנים חזרו משה והזקנים אל המחנה:

וַיֹּאסֹף מֹשֶׁה אֶל הַמַּחֲנֶה הוּא וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל. (ל)

לשון אסיפה נאמר שלוש פעמים בעניין מינוי הזקנים. תחילה נצטוו משה לאסוף את שבעים הזקנים; אחר כך קיים משה את המצווה הזאת ואסף את שבעים הזקנים; ולבסוף הוא נאסף אל המחנה יחד עם שבעים הזקנים. ואפשר שכוונת הכתוב לרמוז בכך למשמעות מינוי הזקנים. כי משה לא אסף את הזקנים אל אוהל מועד כדי שיפרשו מן העם ויתבודדו עם ה' וינהיגו את העם מרחוק, אלא הוא העמיד אותם סביבות האוהל רק לצורך המינוי – כדי שיזכו שם לרוח ה'. ואחרי שקיבלו את המינוי הם נאספו עם משה אל המחנה, שם עיקר פעילותם; שכן גם כמנהיגים הם צריכים להיות מעורבים עם העם ולהתהלך עם העם כדי לדעת את נגעי לבבו. ואין צריך לומר, שהמחנה הוא עיקר תחום פעילותם במלחמת הרוח עם הבשר.

יד. הרוח מביאה את הבשר

ואחרי שהרחיב ה' את גבול הרוח, הוא גם נתן לעם בשר:

וְרוּחַ נִסֶּע מֵאֵת ה' וַיִּגְזוּ שְׁלֹוִים מִן הַיָּם
וַיֵּשֶׁשׁ עַל הַמַּחֲנֶה כְּדֶרֶךְ יוֹם כֹּה וּכְדֶרֶךְ יוֹם כֹּה סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה
וּכְאֻמָּתִים עַל פְּנֵי הָאָרֶץ.

(לא)

הבשר הגיע באמצעות רוח שנשלחה מאת ה', ודבר זה איננו טעון הסבר. שהרי רק הרוח יכולה להביא את השליו מן הים, ורק רוח אשר "נסע מאת ה'" יכולה להביא כמות מספקת של שלווים לשישים ריבוא מתאווים.

אולם דברים אלה מקבלים משמעות מיוחדת במסגרת הצירוף של שני נושאי הפרשה. שהרי לא באה פרשה זו אלא ללמדנו שהבשר צריך להיות משועבד לרוח. ולשם כך אין די שירבו אנשי הרוח, כדי שלא תתעורר תאוות הבשר, אלא השפעת הרוח צריכה להיות ניכרת גם בשעת סיפוק תאוות הבשר. כי רק בשר שהוכשר על ידי הרוח – כביכול הובא על ידי רוח ה' – הוא הראוי לאכילת העם, ורק בו יש לספק את תאוות הבשר.

ואחרי שהשליו הגיע מן הים קם העם במשך שני ימים ולילה ואסף את השליו:

טו. שבעה לשונות אסיפה

וַיִּקְרָא הָעָם כָּל הַיּוֹם הַהוּא וְכָל הַלַּיְלָה וְכָל יוֹם הַמָּחָרָת
וַיֹּאסְפוּ אֶת הַשְּׁלִי וְהַמַּמְעִיט אֶסְף עֲשָׂרָה חֲמוּרִים
וַיִּשְׁטְחוּ לָהֶם שְׁטוּחַ סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה.

(לב)

הכתוב נקט כאן שני לשונות אסיפה ושני לשונות שטיחה. ומסתבר שלשונות אלה רומזים ללשונות שחיטה⁶ ואסיפה שמשוה נקט בתשובתו לדברי ה'. שהרי משה תמה שם כיצד יוכל ה' לקיים את הבטחתו לתת לעם בשר: "הצאן ובקר יִשְׁחַט להם ומצא להם אם את כל דגי הים יֹאסֵף להם ומצא להם" (כב). אך הנה התברר שיד ה' לא קצרה ודבר ה' התגשם; ולא עוד, אלא כביכול הוא התגשם בכפל כפליים. משום כך הכפיל כאן הכתוב את לשונות אסיפה ושטיחה. וזה אפוא הרמז הנרמז לנו כאן: אף על פי שלא "נאסף" להם את כל דגי הים, הם "אספו" את השליו, ואפילו הממעט "אסף" עשרה חומרים. ואף על פי שלא "נשחט" להם צאן ובקר, הם "שטחו להם שטוח" סביבות המחנה.

ונראה עוד, ששלושת לשונות אסיפה הנזכרים כאן לעניין סיפוק הבשר מקבילים לשלושת לשונות אסיפה הנזכרים לעניין מינוי הזקנים. ואל אלה יש לצרף את לשון האספסוף הפותח את הפרשה, וכך עלה מספר לשונות אסיפה לשבעה. ומסתבר שיש משמעות לשביעייה זו של לשונות אסיפה. כי האספסוף התאוו תאוה וגררו אחריהם גם את בני ישראל. ולפיכך היה צורך לנקוט כאן שני תכסיסים: מחד, משה אסף את זקני ישראל, כדי שהשפעתם תתגבר על השפעת האספסוף; ומאידך, העם אסף את השליו כדי למלא את התאוה שהתעוררה בהשפעת האספסוף.

6. והשווה את מדרשו של ר' יהודה המובא בספרי כאן: "אל תהי קורא 'וישטחו' אלא וישחטו, מלמד שטעונים שחיטה" (ספרי במדבר פיסקא צח, מהד' הורוויץ עמ' 97).

טז. עונש המתאווים

ומיד אחרי שהעם מילא את תאוותו הוא גם נענש על תאוותו:

הַבָּשָׂר עוֹדְנוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם טָרֵם יִכְרֹת
וְאִף ה' חָרָה בָּעָם וַיֵּךְ ה' בָּעָם מַכָּה רַבָּה מְאֹד.
(לג)

לעיל נאמר שהם יאכלו את הבשר "עד חדש ימים עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא" (כ). שכן שם מדובר בעונש הטבעי, הבא מאליו על כל מי ששטוף בתאווה. משום כך העונש הזה ראוי לכל העם המתאווים שאכלו את הבשר לתאוותם; והוא נתממש רק אחרי שמילאו את תאוותם במשך זמן רב וכבר קצה נפשם במושא תאוותם. ואילו כאן מדובר בעונש שבא עליהם מן השמים על שחטאו והלכו אחרי תאוות לבם. והואיל ואין זה עונש טבעי, הוא נגזר רק על חלק מן העם, שהיה ראוי לעונש יותר מן האחרים. והואיל וזהו עונש שנגזר על חטא, הוא היה יכול לבוא מיד אחרי שנעשה החטא – הווה אומר, מיד אחרי שלעסו את הבשר בין שיניהם ונהנו מסיפוק תאוותם. וגם מבחינה אחרת זהו הרגע שבו העונש על החטא ראוי לבוא; שהרי באותה שעה עדיין נהנו מן החטא, ולפיכך ראוי היה להעניש אותם, כדי שלא יהיו חוטאים נשכרים. כנגד זה אחרי שכבר מילאו כרסם מן הבשר, כבר בטלה תאוותם; וגם הנאתם כבר עברה, והרי היא כאילו איננה וכאילו לא הייתה מעולם; וכל מה שנשאר להם מסיפוק תאוותם הוא הצער על אבדן התאווה. באותה שעה כבר מתחיל להתפתח העונש הטבעי; ודווקא משום כך שוב אין זו השעה הראויה לעונש על החטא.

והפרשה מסיימת בקריאת שם המקום:

וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא קְבֵרוֹת הַתְּאֹוָה
כִּי שָׁם קָבְרוּ אֶת הָעָם הַמֵּתְאֹוִים.
(לד)

הכתוב נקט כאן שני לשונות תאווה והקדים לשון קבר לכל אחד מהם; פעם אחת נקט שם עצם: "קברות התאווה" – ופעם אחת נקט פועל: "קברו את העם המתאווים". וכעין זה אנחנו מוצאים גם בפתיחת הפרשה, שהרי גם שם נקט שני לשונות תאווה – אחד פועל ואחד שם עצם – והקדים לשניהם לשון קרב: "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאווה". נמצא שחתימת הפרשה היא כעין פתיחתה. והתאמה זו שבין הפתיחה ובין החתימה רומזת ליחס שבין החטא ובין עונשו. אכן מידת העונש הייתה כמידת החטא; כי העם הנגרר אחרי האספסוף

אשר ב"קרבו" – הובל אל ה"קבר";⁷ וקבורת המתאווים בקברות התאוה היא עונשם על שהתאוו תאוה.

יז. חכמה, בינה ודעת ורוח ה'

בשולי הדברים האלה נעיר על עניין אחר, שאף הוא קשור לנושא הנידון כאן. כבר ראינו לעיל שמשה ביקש מהעם לתת לו אנשים הראויים להיות מנהיגים:

הָבוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנַבְנִים וַיִּדְעִים⁸ לְשִׁבְטֵיכֶם
וְאֲשִׁימָם בְּרֹאשֵׁיכֶם.

(דברים א', יג)

משה הזכיר כאן שלוש סגולות המכשירות אדם למנהיגות: חכמה, בינה ודעת. ושלוש הסגולות האלה מופיעות כשלישייה גם במקומות אחרים במקרא, כגון:

וְגַם לֹא לַחֲכָמִים לֶחֶם וְגַם לֹא לְנַבְנִים עֹשֶׁר
וְגַם לֹא לַיִּדְעִים חֵן⁹

(קהלת ט', יא)

7. השווה את לשון הכתוב בתהילים מ"ט, יב: "קִרְבָּם בְּתִימוֹ לְעוֹלָם" – שתרגומו הארמי הוא: "בבית קבורתהון ישרון לעלם".

8. אונקלוס תרגם "וידעים": "ומנדען"; וכעין זה תרגם המיוחס ליונתן: "ומארי מנדעא". ולדעת רד"צ הופמן הם פירושו ידעים במשמעות ידעים (קהלת ט', יא) – וכעין זה "וידוע חלי" (ישעיה נ"ג, ג). אך לדעתו, אפשר לפרש ידעים גם כמשמעו – ידועים בציבור כאנשים הראויים להתמנות כשופטים. אולם מסתבר ששני הפירושים האלה דחוקים, ותיבת ידעים – בניקוד זה – ניתנת להתפרש רק על פי מדרש חכמים המובא כאן בספרי: "וידועים לשבטיכם, שיהיו ידועים לכם, הרי שמתעטף בטליתו ובא וישב לפני איני יודע מאיזה מקום הוא ומאיזה שבט הוא, אבל אתם מכירים אותו שאתם גדלתם אותו, לכך נאמר וידועים לשבטיכם, שיהיו ידועים לכם". אולם בעל הטעמים חלק בלא ספק על המדרש הזה, שהרי הוא שם טיפחא בתיבת "וידעים"; ומכאן שהוא פירש: הבו לכם לשבטיכם "אנשים חכמים ונבנים וידעים" – בניגוד למדרש הזה. והואיל וכבר אמרנו שניקוד וידעים ניתן להתפרש בלא דוחק רק לפי המדרש הזה, הרי מוכח שבעל הטעמים חלק על הניקוד הזה והוא ניקד וידעים; שרק ניקוד זה מתאים יפה לחלוקת הטעמים. ומכאן שקריאת תיבה זו תלויה במחלוקת הניקוד והטעמים. הניקוד מבטא את מסורת הקריאה המתאימה למדרש, ואילו הטעמים משקפים את מסורת הקריאה המתאימה לפשוטו של המקרא. וקריאה זו היא המשתקפת גם בתרגומים הארמיים שהובאו לעיל.

וראה עוד דוגמות רבות למחלוקות ניקוד וטעמים בחלוקת פסוקים במאמרו של בני יוחנן על נושא זה (י' ברויאר, 'מחלוקת ניקוד וטעמים בחלוקת פסוקים', בתוך: מ' בר-אשר [עורך], ספר היובל לרב מרדכי ברויאר א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 191–242).

9. לפני זה נאמר: "כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה". נמצא שהכתוב מביא כאן שתי תכונות גופניות ולאחריהן שלוש תכונות רוחניות.

ה' בַּחֲכָמָה יָסַד אֶרֶץ כּוֹנֵן שָׁמַיִם בְּתִבּוּנָה

בְּדַעְתּוֹ תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ

(משלי ג', יט-כ)

אולם כבר ראינו שסגולות אלה מספיקות רק כאשר באים למנות את מנהיגי היחידים, ואילו המנהיג של כלל האומה יכול להתמנות רק אחרי שנחה עליו רוח ה'. עם זאת, אין ספק שגם מנהיג הכלל זקוק לחכמה, בינה ודעת. אלא שבדרך כלל אין הכתוב טורח לומר דבר זה בפירוש, כנראה משום שהוא מובן מאליו, או משום שאי אפשר כלל שרוח ה' תנוח על אדם שאין בו חכמה, בינה ודעת, או משום שרוח ה' כוללת מאליה גם רוח חכמה, בינה ודעת.

אולם יש מקומות אחדים שהכתוב מזכיר בהם בפירוש חכמה, בינה ודעת, בצד רוח ה'. כך אתה מוצא בבצלאל:

וַיִּמָּלֵא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בַּחֲכָמָה בְּתִבּוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה.

(שמות ל"ה, לא)

בצלאל היה מופקד על בניית המשכן, ולמילוי המשימה הזאת היה זקוק לחכמה, בינה ודעת. אולם סגולות אלה היו דרושות לו גם אילו הוטל עליו לבנות משכן ליד במת יחיד; אך הוא היה ממונה על בניית המקדש המרכזי של כלל האומה, ולפיכך היה זקוק גם לרוח אלהים.

וכן אנחנו מוצאים אחר כך גם במלך העתיד לצאת כחוטרי מגזע ישי:

וְנָחָה עָלָיו רוּחַ ה'

רוּחַ חֲכָמָה וּבִינָה רוּחַ עֲצָה וּגְבוּרָה רוּחַ דַּעַת וַיֵּרָא אֶת ה'.

(ישעיה י"א, ב)

רוח ה' תנוח על המלך המשיח, וזו תמלא את לבו תכונות שונות, המצטרפות לשלושה זוגות. הזוג הראשון הוא חכמה ובינה, הזוג האחרון פותח בדעת.

ועל פי זה יש לבאר את הדברים שנאמרו בין יוסף ובין פרעה בסוף פגישתם הראשונה. אחרי שפתר יוסף את חלומו של פרעה, הוא הוסיף עצה לפתרון:

וְעַתָּה יֵרָא פְּרַעְהָ אִישׁ נָבוֹן וְחָכָם וַיִּשִּׁיתָהוּ עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם.

(בראשית מ"א, לג)

וזו הייתה תגובת פרעה:

וַיֹּאמֶר פְּרַעְהָ אֶל עֲבָדָיו הֲנִמְצָא כָּזֶה אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ.

וַיֹּאמֶר פְּרַעְהָ אֶל יוֹסֵף

אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתְךָ אֵת כָּל זֹאת אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ.

(לח-לט)

וכך יש לבאר את הדברים האלה. יוסף יעץ לפרעה לחפש איש "נבון וחכם" על מנת לשים אותו על ארץ מצרים. ופרעה השיב שיוסף – יותר מכל איש אחר – ראוי למינוי זה. מחד, יש בו "רוח אלהים"; ומאידך, יש לו כל הסגולות הדרושות למילוי תפקידו: לא רק חכמה ובינה – שנזכרו כבר בדברי יוסף – אלא גם דעת; שכן אחרי שאלהים "הודיע" לו את כל זה אין "נבון וחכם" כמוהו. משום כך הוא האיש הראוי להיות קרוב למלך במעלתו, הוא האיש שראוי לתת אותו "על כל ארץ מצרים":

אַתָּה תִּהְיֶה עַל בֵּיתִי וְעַל פִּיךָ יִשָּׁק כָּל עַמִּי
רַק הַכֶּסֶּא אֶגְדֹּל מִמֶּךָ.

וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל יוֹסֵף רְאֵה נָתַתִּי אֹתְךָ עַל כָּל אֶרֶץ מִצְרָיִם.

(מ-מא)

הרי לפנינו גם כאן – אין מעלים אדם למלכות, ואין משליטים אותו על כלל האומה והארץ, אלא אם כן יש בו גם רוח אלהים וגם חכמה בינה ודעת.

פרק עשרים ואחד

חטא מרים ואהרן

א. דמיון פרשה זו לפרשה שלפניה

פרשה זו (במדבר י"ב) מספרת, שמרים ואהרן דיברו במשה על אודות האישה הכושית אשר לקח, ובאותו מעמד גם טענו שאין משה עולה עליהם בדרגת הנבואה. כתגובה על כך קרא להם ה' אל אוהל מועד והסביר להם את ההבדל שבין נבואת משה ובין נבואת שאר כל הנביאים; ואילו מרים נצטרעה כעונש על דבריה, והיא נרפאה רק בעקבות בקשת אהרן ותפילת משה.

שני הדברים שמרים ואהרן אמרו כאן על משה אינם קשורים זה לזה, ולפיכך כל אחד מהם היה יכול להיאמר בפני עצמו. שהרי הם היו מגנים את משה על אשתו הכושית גם אילו היו מודים שהוא עולה עליהם בדרגת הנבואה; והם היו טוענים שהם שווים לו בדרגת הנבואה גם אלמלא היה לוקח את האישה הכושית. אף על פי כן אמרו את שני הדברים האלה במעמד אחד, שהרי שניהם נוגעים לאישיותו של משה, ויש באמירתם משום פגיעה אישית במשה.

מבחינה זו דומה אפוא הפרשה שלנו לפרשת קברות התאוה שלפניה, שהרי גם שם אמר משה שני דברים שאינם קשורים זה לזה, אלא כל אחד מהם היה יכול להיאמר בפני עצמו. כי הוא היה מתלונן על חסרון הבשר, גם אילו היו לו שותפים להנהגת העם; והוא היה מתלונן על שאין לו שותפים להנהגה, גם אילו היה לו בשר לתת לכל העם הזה. אף על פי כן אמר משה את שני הדברים האלה בתפילה אחת, שהרי שניהם נוגעים למנהיגותו, והוא ביטא בשניהם את תחושת כישלוננו כמנהיג.

ב. היחס שבין חומר לרוח בשתי הפרשות הסמוכות

כל זאת ועוד. כבר עמדנו לעיל על הניגוד שבין שני הדברים שמשה הזכיר בתפילתו. מחד הוא ביקש לספק את תאוות העם לבשר, ומאידך הוא ביקש

מנהיגים שה' ייתן עליהם את רוחו; ואין לך ניגוד גדול יותר מהניגוד שבין בשר ובין רוח. ועצם הניגוד הזה כבר יש בו כדי ליצור קשר בין שתי תלונותיו של משה. כי הוא היה זקוק לבשר שיספק את תאוות העם אחרי שהתעוררה, והוא היה זקוק לאנשי רוח שימנעו את התעוררות התאוה מלכתחילה.

וגם מבחינה זו דומה הפרשה שלנו לפרשה שלפניה. שהרי גם כאן יש ניגוד בין שני הנושאים שנידונו על ידי מרים ואהרן. מחד הם גינו את משה על שלקח את האישה הכושית, ומאידך הם טענו שהם שווים לו בדרגת הנבואה; ואין לך ניגוד גדול יותר מהניגוד שבין חיי אישות ובין קבלת השפע הנבואי. תדע שכן, שהרי כל בני ישראל נצטוו לפרוש מנשותיהם בטרם יתגלה להם ה' במעמד הר סיני. ועצם הניגוד הזה כבר יוצר קשר בין שני הדברים שמרים ואהרן טענו כנגד משה. כי העובדה שמשה לקח לו את האישה הכושית כבר יש בה כדי לאשש את טענתם, שהם שווים לו בדרגת הנבואה; שאילו היה עולה עליהם בדרגת הנבואה, לא היה תר אחרי עיניו כדי לקחת את האישה אשר חשק בה – למגינת לב כל משפחתו.

ועל פי זה יכולים אנחנו לומר, ששתי הפרשות האלה סמוכות זו לזו מפני שהן דומות זו לזו בתוכנן. כי הצד השווה שבשתיהן, שהן באות לתאר את היחס שבין חומר ובין רוח. אלא שהפרשה הקודמת מתארת את יחסי חומר ורוח במסגרת "שש מאות אלף רגלי" מבני ישראל, ואילו הפרשה שלנו מתארת את יחסי חומר ורוח באישיותו של משה – שהוא שקול כנגד אותם "שש מאות אלף רגלי". וההבדל הזה גורר אחריו גם הבדל בטיב היחסים האלה. שכן בפרשה הקודמת הופר האיזון שבין חומר ורוח, והעם התאוה לבשר, משום שחסרו בקרבו אנשי רוח. ואילו בפרשה שלנו רק מרים ואהרן אמרו כן ביחס למשה, ולדעתם משה התאוה לאישה משום שלא עלה עליהם ברוחו. אך זו הייתה טענה כוזבת. כי הקב"ה בכבודו ובעצמו העיד על יתרון רוחו של משה – ובאותה שעה ענש את מרים על דבריה בגנות אשתו. ובעצם צירוף שני הדברים האלה כבר ביטא ה' שמשה היה איש אלהים קדוש בכל הליכותיו – בלכתו לקחת אישה לא פחות מאשר בדברו עם ה' פה אל פה. חציו כאלהים קידש את חציו כאיש, ולפיכך מעשיו כאיש לא ניתקו את דבקותו באלהים. וכך הוא היה תמיד איש האלהים – בין שנהג כאיש ובין שנהג כאלהים.¹

1. מדרש שהובא בילקוט שמעוני רמז תתקנא, דורש כך את לשון "איש האלהים": "ממחציתו ולמעלה אלהים וממחציתו ולמטה איש". יש מקום לומר שמדרש זה מורה על פי פשוטו שמשה חי חיי אישות. אך הואיל ואין לתפיסה זו סיוע ברור ממקום אחר בדברי חז"ל, עדיין הדבר צריך עיון. וראה גם כאן בהמשך.

ועל פי זה יכולים אנחנו לומר ששתי הפרשות האלה לא רק דנות באותו נושא, אלא הן משלימות זו את זו בנושא הזה. כי הפרשה הקודמת מגנה את התאווה שפרצה את גדריה וחרגה מתחומה, ואיננה מרוסנת על ידי הרוח; ואילו הפרשה שלנו נותנת מקום לתאווה, הגדורה בגבולה ונשלטת על ידי הרוח ומתקדשת על ידי ריסונה. וכך העמיד האלהים את זה לעומת זה: את התאווה המגונה של עם האלהים – מול התאווה הראויה של איש האלהים.

ג. פשוטו של מקרא סותר את מסורת החכמים

אולם כל הדברים האלה אמורים רק על פי המשתמע מפשוטו של המקרא. ואילו חכמים הוציאו את הפרשה הזאת מפשוטה וכך הפכו את כל משמעותה; שכן מסורת הייתה בידי החכמים שמשה לא קיים חיי אישות אחרי מעמד הר סיני. משום כך לא יכלו לקבל שמשה לקח עתה אישה כושית, אלא היה עליהם לומר שמשה לקח אותה אישה כושית זמן רב קודם לכן, כאשר ברח מלפני פרעה. תפיסה זו התקבלה אחר כך על ידי כל המפרשים, ראשונים ואחרונים כאחד,² כנראה בלי יוצא מן הכלל, ונחלקו רק ביחס לתוכן התלונה של מרים ואהרן. הרוב המכריע של המפרשים אמרו שמרים ואהרן גינו את משה על שפרש מאשתו הכושית אחרי מעמד הר סיני; שכן לדעתם אין משה עולה עליהם בדרגת נבואתו. וכשם שהם לא התנזרו מחיי אישות אחרי שזכו לנבואה, גם משה לא היה צריך לגרוע את עונת אשתו אחרי שה' דיבר עמו. ואילו רשב"ם פירש שמרים ואהרן גינו את משה על עצם ליקוחי האישה הכושית; שכן לדעתם אישה כושית מזרע חם איננה אישה הוגנת למשה.

אין שום ספק שפירושים אלה אינם ניתנים להיאמר על פי פשוטו של המקרא. אי אפשר לומר שמרים ואהרן גינו את משה על שפרש מאשתו; שהרי הכתוב מזכיר בתלונתם רק את ליקוח האישה הכושית, ולא את הפרישה ממנה. ובכלל, אי אפשר לומר שהכתוב נתכוון לומר שמשה פרש מהאישה אשר לקח, שהרי נאמר כאן רק "כי אשה כשית לקח", ולא נאמר שהוא פרש ממנה. כמו כן קשה מאוד לומר כדעת רשב"ם, שמרים ואהרן גינו את משה על שלקח אישה כושית בברחו מפני פרעה; שהרי לפי זה אי אפשר להבין על שום מה שתקו כל אותן עשרות השנים, ומה ראו להתלונן רק עתה, כאשר כבר עברה שנה אחרי יציאת מצרים.

משום כך על כורחנו אנחנו אומרים שפשוטו של מקרא זה הוא כמשמעו – משה לקח אישה כושית בעצם הימים האלה וחי אתה כדרך כל הארץ; ומרים ואהרן

2. ונחלקו רק ביחס לזהות האישה הכושית – אם הייתה זו ציפורה המדיינית, או מלכת כוש שהכושים השיאו למשה כאשר הגיע לארץ כוש בברחו מפני פרעה. ואכמ"ל.

גיננו את משה על שלקח את האישה הזאת, ולא על שפרש ממנה – שהרי לא פרש ממנה כלל; ונראה שהם סברו שאישה כושית איננה אישה הוגנת למשה, רבן של כל ישראל.

ד. פרישת משה מחיי אישות מוכחת מפשוטו של מקרא

יחד עם זה, על כורחנו אנחנו מקבלים אותה מסורת חכמים על פרישת משה מחיי אישות. שהרי מסורת זו מקובלת על כל חכמי ישראל, ואיש לא חלק עליה עולם. משום כך אין אדם יכול להכחיש אותה. ולא עוד, אלא נראים הדברים שגם פשוטו של המקרא איננו סותר את המסורת הזאת. דבר זה יתברר לנו אם נעיין בפסוקים שהם המקור של המסורת הזאת. פסוקים אלה כתובים בפרשת ואתחנן אחרי עשרת הדיברות:

לֵךְ אָמַר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאֶהֱלֵיכֶם.

וְאַתָּה פֹּה עֹמֵד עֲמָדִי

וְאַדְבָּרָה אֵלֶיךָ אֶת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֲקִים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּלְמָדֵם...

(דברים ה', כו-כז)

וכך פירשו חכמים את הפסוקים האלה.³ כל בני ישראל נצטוו לפרוש מנשותיהם לפני מעמד הר סיני; וכאשר הושלם המעמד הזה, וישראל כבר שמעו את עשרת הדיברות, הם היו סבורים שה' ישמיעם במישרין גם את שאר כל דברי התורה. ואילו נתקיימו הדברים כך, היה מעמד הר סיני נמשך כביכול עד השלמת כל התורה כולה; ולפיכך גם מצוות הפרישה הייתה הולכת ונמשכת. אולם ישראל לא היה בכוחם להוסיף לשמוע את קול ה'; ולפיכך ביקשו מאת משה שהוא לבדו ישמע מפי ה' את שאר כל המצוות ואחר כך ילמד אותם את מה ששמע. וה' נעתר לבקשתם. כתוצאה מכך כבר הסתיים עתה מעמד הר סיני ביחס לכל ישראל, והוא נמשך כביכול רק ביחס למשה – וגם מצוות הפרישה נהגה מכאן ואילך רק במשה לבדו. משום כך נאמר כאן לכל ישראל שישובו להם לאוהליהם, והאוהל כולל גם את האישה אשר באוהל; ואילו משה לא הורשה לשוב אל האוהל, אלא נצטווה לעמוד עם ה' כדי לקבל תורה ומצוות.

פירוש זה של החכמים קרוב ביותר לפשוטו של המקרא; ומכאן שפרישת משה מחיי אישות לא נודעה לנו רק ממסורת החכמים, אלא היא משתמעת מאליה גם מתוך התורה שבכתב.

3. ראה שבת פז ע"א.

ה. משה פרש מחיי אישות עד שקיבל את כל התורה

אולם אף על פי שעצם פרישת משה מחיי אישות איננה יכולה להיות מוטלת בספק, עדיין עלינו לברר כמה זמן נמשכה הפרישה. ונראה שגם דבר זה מוכח מן הכתוב; שהרי טעם מצוות הפרישה מפורש בצדה: משה נצטווה "לעמוד עם ה'", כדי שה' יוכל לדבר אליו "את כל המצוה והחקים והמשפטים". ומכאן שהמצווה נהגה כל עוד נמשך מעמד הר סיני ביחס למשה, וכל עוד היה ה' זקוק לדבר אליו תורה ומצוות. משום כך אין ספק שמשה פרש מחיי אישות כל זמן ששכינה הייתה שורה על הר סיני; שהרי כל אותו זמן היה משה מוכן ומזומן תדיר לקבל תורה מסיני, ונמצא שמעמד הר סיני עדיין לא נסתיים לגביו. כנגד זה אפשר שהמצווה שוב לא נהגה אחרי שירדה שכינה מהר סיני אל אוהל מועד; שהרי מקובלים אנחנו שכל התורה כולה ניתנה למשה מסיני, ומכאן שעם סילוק שכינה מהר סיני נסתיים גם לגבי משה מעמד "הר סיני" ומתן תורה "מסיני". אולם דבר זה איננו ודאי, שהרי נראה מפשוטו של המקרא שמצוות רבות נאמרו למשה רק מאוהל מועד. ויש גם שיטה של חכמים האומרת שרק כללות התורה נאמרו בסיני, ואילו הפרטות נאמרו באוהל מועד.⁴ ולפיכך אפשר ש"מעמד הר סיני" ומתן תורה נמשך – ביחס למשה – גם אחרי שהוקם המשכן, ולפיכך גם מצוות הפרישה עדיין הייתה נוהגת במשה.

אולם כל זה נשתנה כאשר נעלה הענן מעל משכן העדות (במדבר י', יא), ובני ישראל נסעו מן המקום שבו קיבלו את התורה והקימו את המשכן. במסע זה עזבו – לא רק את הר סיני – אלא גם את מדבר סיני, והגיעו בסופו של דבר עד קדש ברנע, שהיא בגבולה הדרומי של ארץ ישראל. ואלמלא חטא המרגלים היו עולים מיד לארץ ישראל. והואיל ואין להעלות על הדעת, שישראל ייכנסו לארצם בלי שתהיה בידם תורה כתובה וחתומה, הרי מוכח שמעמד הר סיני ומתן תורה נסתיים – גם ביחס למשה – ביום שבו עזבו את מדבר סיני ושמו את פניהם לבוא לארץ ישראל. ולפיכך שוב לא הייתה שום סיבה שבעולם שמשה יפרוש מחיי אישות.⁵

4. זו דעת ר' ישמעאל (זבחים קטו ע"ב); ואילו לדעת ר' עקיבא (שם), "כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד ונשתלשו בערבות מואב". וגם לשיטה זו אפשר שמתן תורה נמשך – לגבי משה – גם באוהל מועד; שהרי אפשר שגם החזרה על המצוות היא בגדר "מתן תורה".

5. אם נניח שאיסור שטעמו מפורש בצדו איננו בטל מאליו כאשר נתבטל טעמו, נוכל לומר שהקב"ה התיר למשה את האיסור בפירוש; אלא שהתורה לא טרחה להזכיר את הדבר הזה, שהרי הוא נלמד מאליו מן העובדה שמשה לקח אישה כושית.

ומבחינה זו לא נשתנה דבר, גם אחרי שחטא המרגלים גרם שישראל ומשה יתעכבו במדבר ארבעים שנה. שהרי בכל אותן השנים "שהיו ישראל נזופים, לא נתייחד עמו הדיבור בלשן חיבה פנים אל פנים ויישוב הדעת".⁶ ונמצא שמשה לא הגיע אפילו לדרגת בני ישראל במעמד הר סיני, כאשר ה' דיבר עמם "פנים בפנים" (דברים ה', ז). והדעת נותנת אפוא שגם חיי אישות לא היו אסורים לו. ואף על פי שנראה מפשוטו של המקרא שנאמרו למשה מצוות מועטות בערבות מואב, הרי מצוות אלה ניתנו לו רק בסוף ארבעים השנה. ואם קבלת המצוות האלה הייתה זוקקת את משה לפרישה מחיי אישות, הרי דייה לפרישה במקומה ובשעתה; וכשם שישראל קיימו פרישה למשך שלושה ימים לפני מעמד הר סיני, כן משה היה יכול לקיים פרישה לזמן מסוים משהגיעו ישראל לערבות מואב.

וזה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. משה היה אסור בחיי אישות בכל אותם החודשים שבהם קיבל תורה בהר סיני – או במדבר סיני – ואולי גם בערבות מואב. כנגד זה חיי אישות היו מותרים לו מיום שישראל עזבו את מדבר סיני עד שהגיעו אל שערי הארץ. ואין צריך לומר שמשה היה מותר בחיי אישות בארץ ישראל – אילו זכה לבוא אליה.

ועל פי הדברים האלה כבר נתיישבה מאלה הסתירה שבין פשוטו של המקרא בפרשה שלנו, ובין מסורת החכמים על פרישת משה מחיי אישות. שהרי מרים ואהרן התלוננו על משה בחצרות, בעיצומו של המסע ממדבר סיני ועד מדבר פארן. באותם הימים כבר הותר משה בחיי אישות. ואפשר שציפורה, אשת נעוריו, כבר מתה עליו באותו זמן, ולפיכך לקח לו עתה אישה כושית על מנת להביא אותה לארץ ישראל ולהקים לו שם בית; ואילו מרים ואהרן לא הייתה דעתם נוחה מהאישה הזאת, ולפיכך גינו את משה על ליקוחיה – כמשמע לשון הכתוב.

ו. חכמים פירשו שמשה פרש מחיי אישות עד סוף ימיו

אולם אף על פי שזהו בלא ספק פשוטו של המקרא בפרשה שלנו, לא נתקבל פירוש זה על דעת החכמים. שכן קשה הייתה בעיניהם דמות דיוקנו של משה רבנו, כפי שהיא עלולה להצטייר על ידי הפירוש הזה; שכן נראים הדברים כאילו הפרישה מחיי אישות לא השאירה את רישומה בנפשו של משה, שהרי מיד אחרי שהותר האיסור הוא לא רק חזר אל חיי אישות, אלא אף לקח לו אישה חדשה. נמצא שכל אותה פרישה שהוא הנהיג בעצמו במשך חודשים רבים לא הועילה

6. רש"י לדברים ב', ט, יז, ד"ה "ויהי כאשר תמו... וידבר ה' אלי".