

פשטות המתחדשים

גליון עשרים ואחד

סיון תשפ"ד

פשטות המתחדשים

גליון עשרים ואחד

סיון תשפ"ד

להצטרפות לרשימת תפוצה, ולשליחת מאמרים:

pshatot@gmail.com

עורך ראשי:

הרב ישראל הלפרין

חברי מערכת:

הרב משה גרינהוט, הרב הראל דביר

עורכים מייסדים:

הרב ישראל הלפרין, הרב שמואל בן שלום, הרב ישי הבלין

עיצוב תבנית ולוגו: ארי' יארמיש

תוכן עניינים

מאמר מערכת 5

שער ראשון מאמרים

ויהי בנסוע הארון 9

הרב יקותיאל יהודה הלוי ראזנטל

וְהָיָה אֶל נֹכַח פְּנֵי אֱהֱל מוֹעֵד 22

הרב עזריה אריאל

במדבר : חומש אשר רוח בו 32

הרב תומר גרינברג

הפריצה למקדש 37

הרב משה גרינהוט

כיצד שימשו בני לוי מיטותיהם במדבר ? 52

הרב ישראל הלפרין

שער שני סופרים וספרים

עיצוב הבריאה והמצוות מאז הבריאה - בעקבות חטאי האדם 66

מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל

התכתבות הרמ"מ כשר ובעל החזו"א 75

סקירת ספרים

עיון ב'שיטת המבטים' 102

ספר 'יתרון האור' 112

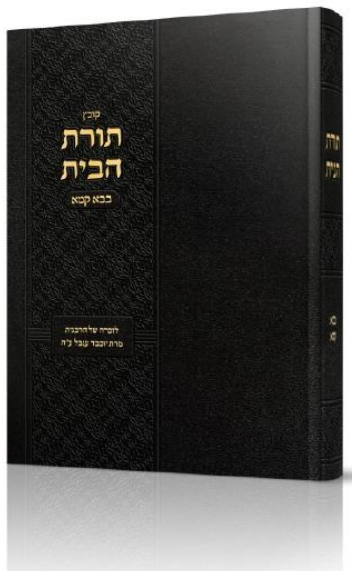
קובץ 'תורת הבית' - בבא קמא

עיקרו של הספר איננו מענינו של 'פשטות', זה הוא ספר זכרון שיצא לאור על ידי משפחת ענבל, לזכר נשמת הרבנית יוכבד ענבל ע"ה. רובו מוקדש לעניני מסכת בבא קמא, החלק הראשון מאת בני משפחת ענבל (הרב צבי ענבל, ובניו הרבנים: יעקב, אוריה יצחק, יהושע, דוד שמואל, ויחיאל משה), והחלק השני מאת חברים ותלמידים. אך בין המאמרים ישנם גם מאמרים הקשורים ליחס שבין פשט המקראות לדרש, בסוגיות נזיקין.

אחד מהם הוא מאמרו של הרב יחיאל ורטהיימר, עורך ספרי בן מלך מהגר"ל מינצברג, ובו הוא עוסק ביחס בין משפטי התורה שבכל אחד מחומשי התורה, ומראה כיצד בכל חומש יש מבט משלו וחידוש משלו בענין.

השני הוא מאמרו של הרב ישראל הלפרין, העוסק ביחס שבין פשט המקרא בדין מוטב לתשלומי נזק, ובין ההלכה ודרשת חכמים.

מלבד זאת, הספר מלא וגדוש במאמרים של ת"ח מפורסמים בנושאים יסודיים בעניני נזיקין ומשפטי התורה, והקורא בו יקבל מבט חדש על כל דיני נזיקין, בפשט התורה, בהבנת המשניות וסדרן, בסוגיות, וברעיונות המרכזיים של נזיקין מהיבטים של צדק ומשפט, וגם מהיבטים של למדנות ישיבתית.



ניתן לרכוש את הספר: בירושלים: בית המדרש אש קלמן, מדבר סיני 29, גבעת המבתר, 0527162173. בבני ברק: יארמיש, טבריה 23, 0548400711. במודיעין עילית: ענבל, שדי חמד 6, 0504119337.

מאמר מערכת

בס"ד קובץ נוסף של 'פשוטות המתחדשים' יוצא לאור, והפעם על ספר במדבר. בגיליון זה מתפרסמים מאמרים מגוונים החותרים להבנת התורה ומכוונים לאמיתה. את השער הראשון פותח הרב יקותיאל יהודה הלוי ראזנטל בביאור פרשת "ויהי בנסוע הארון" ובמשמעות "וארון ברית ה' נוסע לפניו", הרי הארון נוסע 'בתוך' המחנות? רבים ממפרשי הפשוט פירשוהו על הארון של המשכן, כאשר רק במסע זה של 'שלושת ימים' נסע הארון לפניו שלא כבשאר המסעות. אך מה מסמלת נסיעת הארון לפניו, ומדוע היא נפסקה? מהו אותו ספר שנגזז ומהו ה'מהלך' שנגזז? הרב עזריה אריאל מברר את כוונת הפסוק בעשיית הפרה: "והזה אל נכח פני אהל מועד". ומעורר לשאלות הלכתיות-פרשניות: א. מהם "פני אהל מועד"? האם פתחו דווקא, או שמא כל חזית ההיכל? ב. מהו "אל נכח"? האם הכהן צריך להיות בדיוק ממזרח לאהל מועד, ישירות מול הפתח או עכ"פ ההיכל, או שמא גם אם עמד מצפון או מדרום לאהל מועד וצפה אליו באלכסון הרי זה כשר? במסגרת הנוכחית המאמר עוסק רק בפירוש הפסוק [ובמקום אחר יפורסם המאמר המלא]. במאמר הגותי בוחן הרב תומר גרינברג את נושא העומק של חומש במדבר. הוא מראה כי סיפורים רבים בחומש סובבים סביב הנושא המשותף של יוזמה אנושית. היוזמה האנושית מאתגרת את הסדר הרגיל, בין אם לטובה (לשם שמיים, כמו בפסח שני) או לרעה (כעבירה, כמו במרד קורח). העיסוק ביוזמות אנושיות בא לידי ביטוי בחזרה מרובה על המילה "רוח" במובן הרוח שבאדם, כמו בביטויים "רוח אחרת", "אלוקי הרוחות לכל בשר". הרב משה גרינצוט יורד לעומק פרשת קורח ומראה כי דברי קרח ועדתו באים במסגרת אירוע, אותו יש לאפיין כניסיון פריצה למקדש. הגדרת האירוע כפריצה למקדש שופכת אור על סדר המאורעות וטיב הטענות, ומבארת את ציווי התורה הנגזרים מפרשת קרח ועדתו. אנכי הצעיר במאמרי על פרשת שילוח מחנות, אנסה ליישב את המציאות ואת פשט"מ עם ההלכות הנדרשות בפרשה. וכי לא שימשו בני לוי מיטותיהם כל שנות המדבר - שהרי 'סביב לאוהל מועד יחנו' ובעל קרי משתלח ממחנה לויה?

השער השני המכונה 'סופרים וספרים' מתחלק לשלושה מדורים. הוא פותח במדור 'מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל' אשר חלקים רחבים מתורתו מבוססים על משנת הספורנו. בגיליון זה נביא פרק שלישי ואחרון בסדרת 'שיטת רבי עובדיה ספורנו בסדר התורה'. במאמר חדש ומחודש זה ניכנס לשאלות יסוד על שיטת הספורנו - כיצד ניתן להחזיק במקובל מחכמינו, בש"ס ובמדרשים שכל תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני, בד בבד עם משנת הספורנו? ונראה כיצד פתר אותן הרב קופרמן במשנתו הסדורה על ידי העמקה בנקודת השבר שבין 'לוחות ראשונים' ל'לוחות שניים'. כמו גם הרחבה נוספת במשנת הספורנו ובדברי ראשונים וחכמים אחרים אשר הלכו בעקבותיו.

בחלק השני של השער, במדור הפולמוס, הבאנו את הויכוח בין החזו"א לרמ"ב בפירוש פשט הפסוק "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש". זאת על ידי חשיפת מכתבי הג"ר מ"מ כשר זצ"ל ותשובות החזו"א [שפורסמו בשו"ת 'דברי מנחם']. בחלק האחרון של שער זה, במדור 'ביקורת ספרים', שני מאמרי ביקורת ועיון: הרב שמואל בן שלום מבקר את ספר 'יתרון האור' (ח"ב) מאת הרב אליהו מאיר פייבלזון שליט"א.

ואנכי הק' מעיין ב'שיטת המבטים' שהתפתחה ממשנתו של הרב ישעיה לוי שליט"א, ומוכרת מספרו החדש 'מקרא אני דורש'.

ניתן לשלוח למערכת 'פשטות' פרסומות לספרים ולכינוסים. מלבד החשיפה הממוקדת והמשתלמת, זה יאפשר לנו לשדרג את הקובץ ולשפר את תזמון הוצאתו לאור והפצתו במהדורה המודפסת.

הגיליון הבא יופיע אי"ה בחודש אב תשפ"ד הבעל"ט. הגיליון יישוב על ספר דברים. ניתן לשלוח מאמרים לקובץ הנ"ל לא יאוחר מכ' אב תשפ"ד. ישראל הלפרין, עורך ראשי.

שער ראשון

מאמרים

ויהי בנסוע הארון

הרב יקותיאל יהודה הלוי ראזנטל

מחבר ספר 'מעמקי הפשט'

ברוקלין ניו יורק

וַיִּסְעוּ מִהָרָה ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים, וְאַרְוֹן בְּרִית ה' נָסַע לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים, לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה. וַעֲנֵן ה' עֲלֵיהֶם יוֹמָם בְּנִסְעָם מִן הַמִּדְבָּר.

וַיְהִי בְנִסְעֵה הָאָרֹן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוֹמָה ה' וַיַּפְצוּ אֲיֹבָיִךְ וַיִּנָּסוּ מִשְׁנֵאֲיֶיךָ מִפְּנֶיךָ. וּבִגְלוֹתָהּ יֹאמֶר שׁוֹבָה ה' רַבּוֹת אֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל. ז (במדבר י, לג-לו)

פסוקים אלו צריכים תלמוד, מהו אותו ארון אשר נוסע לפניו, הרי הארון נוסע 'בתוך המחנות' ? רש"י מפרש ע"פ הספרי ששני ארונות היו, וזהו היוצא לפניו למלחמה הנושא את שברי הלוחות. רבים ממפרשי הפשט מיאנו לפרש כך, ופירושהו על הארון שבמשכן, אלא שרק במסע זה של 'שלושת ימים' נסע הארון לפניו שלא כבשאר המסעות. מה מסמנת נסיעת הארון לפניו ומדוע היא נפסקה? כמו כן נעיין במחלוקת רבי ורשב"ג בטעם הסימניות שניתנו לפני ואחרי פרשת 'ויהי בנסוע', אם להודיע שנכתבה שלא במקומה, או להודיע שהוא ספר בפני עצמו ו'נגנז'. נראה שזה תלוי במחלוקת הראשונים בביאור הארון המדובר. כך גם נבאר מהו אותו ספר שנגנז ובעומקו של ה'מהלך' שנגנז.

א. וַאֲרֹן בְּרִית ה' נָסַע לִפְנֵיהֶם

וַיִּסְעוּ מִהָרָה ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים, וְאַרְוֹן בְּרִית ה' נָסַע לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים, לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה. (במדבר י, לג)

מקום הארון בזמן המסעות

המפרשים עמדו כאן על השאלה, שהרי מקומו של הארון בזמן המסעות הוא בתוך המחנה, וכלשון הפסוק בפרשת במדבר: "וְנָסַע אִתָּךְ מוֹעֵד מִחֲנֵה הַלְוִיִּם בְּתוֹךְ הַמַּחֲנֶה, כְּאִשֶּׁר יִחַנּוּ בְּךָ יִשְׂרָאֵל, אִישׁ עַל יָדוֹ לְדָגְלֵיהֶם" (במדבר ב, יז) ; מדוע אם כן,

כאן הכתוב מתאר את המסע הראשון שהארון לא נסע בתוך המחנות, אלא: "וַאֲרֹן בְּרִית ה' נָסַע לְפָנֵיהֶם"?

והנה, רש"י כאן מפרש על פי הספרי, שאין זה הארון של אוהל מועד, אלא: "זה ארון היוצא עמהם למלחמה ובו שבירי לוחות מונחין, ומקדים לפנייהם מהלך שלשת ימים לתקן להם מקום חנייה", עכ"ל. וזו היא לשיטתו גם בפרשת עקב, על הפסוק "וַיֵּשְׁבֵת לְךָ אֲרֹן עֵץ" (דברים י, א) שיש שני ארונות, אחד שעשה משה רבינו שיוצא למלחמות, ואחד שעשה בצלאל למשכן.¹ ולפי זה, הארון שעשה בצלאל נסע בתוך המחנות, והארון עם שבירי הלוחות נסע לפנייהם.²

ואולם האבן עזרא ומפרשים נוספים³ מבארים בדרך הפשט שאכן מדובר באותו ארון של המשכן, ורק במסע הזה של שלושה ימים היה הארון נוסע לפנייהם, ואילו בשאר המסעות היה הארון בתוך המחנה. וז"ל האבן עזרא: "ולפי דעתי, שהמסע הראשון לבדו לא היה כשאר המסעות. והפסוק שאמר 'ונסעו הקהתים' (במדבר י, כא) אחר נסוע שני דגלים, בכל המסעים חוץ מזה כי הארון היה נוסע לפנייהם. וזה היה שלשה ימים בלבד, וזה טעם 'דרך שלשת ימים'".⁴

מסע הארון בדרך נם

ואולם מה שצריך להבין לפי דרך האבן עזרא והמפרשים הוא, היכן נצטוו בני ישראל שיהא הארון נוסע לפנייהם במסע זה? ואדרבה, רק לפני כמה פסוקים קראנו את סדר המסעות: "וַיֵּסְעוּ בְּרֹאשֹׁנָה עַל פִּי ה' בְּיַד מֹשֶׁה. וַיֵּסַע דָּגָל מַחֲנֵה בְנֵי יִהוּדָה בְּרֹאשֹׁנָה וכו'", ורק אחר שני דגלים של יהודה ושל ראובן נאמר: "וַיֵּסְעוּ הַקֹּהֲתִים נִשְׂאֵי

¹ וראה מעמקי הפשט דברים וועשית לך ארון עץ.

² עניין זה הוא מחלוקת בירושלמי (סוטה ח, ג), וכאן פ' רש"י כש' רבי יהודה בן לקיש, ואולם בספר יהושע פ' רש"י רבנן כפי שיבואר להלן [וראה שם בהערה], כך שגם רש"י מסכים לדרך האבן עזרא שיובא בסמוך.

³ ע' רשב"ם אברבנאל וספורנו. ובדברי הרמב"ן אין דברים מפורשים, אך משמע שלמד שזה היה אותו ארון של המשכן כשיטתו בפרשת עקב, ע"ש [והאברבנאל כתב: "ונראה שנלחץ הרמב"ן בטענה הזאת כ"כ, שבפירושו לא כתב דבר בפירוש הפסוק הזה ולא התעורר על הסתירה ההיא].

⁴ ולכאורה כוונת האבן עזרא לדייק את כפל הלשון בפסוק "וַיֵּסְעוּ מִהַר ה' דָּגָל שְׁלֹשֶׁת יָמִים, וַאֲרֹן בְּרִית ה' נָסַע לְפָנֵיהֶם דָּרָךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים", שרק בשלושת הימים האלה היה הארון נוסע לפנייהם.

הַמִּקְדָּשׁ וְהַקִּימוֹ אֶת הַמִּשְׁכָּן עַד בָּאָם", ואחריהם נסעו עוד שני דגלים של אפרים ושל דן (במדבר י, יג-כה); הרי להדיא שהמחנות נסעו בסדרן, ומה קרה כאן פתאום שאנו קוראים שהארון נוסע לפניהם?

והנראה לחדש, שבאמת מצד בני ישראל הם לא הכינו עצמם לזה. כי מצד בני ישראל, הדין הוא שמקום הארון והמשכן הוא בתוך המחנות, וכמו שמבואר בפסוקים לעיל סדר הנסיעה, אלא שכשם שאמרו חז"ל (סוטה לה, א) 'ארון נושא את נושאי' ואינו צריך לכהנים שיישאוהו רק הוא נושא אותם ומוביל אותם, כך ארע גם במסע הזה; והארון מעצמו הקדים ונסע לפני מחנה ישראל מבלי שום הכנה.⁵ וכן הוא פשט הפסוק: "וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נִסַּע לִפְנֵיהֶם", שפתאום כולם רואים את הארון נוסע לפני מחנה ישראל "לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה!"⁶

זהו ביטוי ההנהגה הניסית לקראת הכניסה לארץ ישראל, המתקיימת לפני בני ישראל על ידי הארון. אחר שבני ישראל עשו את כל ההכנות, סודרו בדגלים סביב למשכן, תקעו בחצוצרות ועמדו כולם כצבא ה', כעת הארון מעצמו הולך לפניהם וסולל להם את הדרך לארץ ישראל, וכעניין שנאמר: "וַיַּעֲבֹר מִלֶּפֶס לִפְנֵיהֶם וְה' בְּרֹאשָׁם" (מיכה ב, יג).

ולפי זה נראה לחדש, שהפסוקים בפרשת "וַיְהִי בְּנִסְעַת הָאָרֶץ" מתייחסים ישירות אל התיאור הזה של "וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נִסַּע לִפְנֵיהֶם". והיינו, שכאשר פתאום ראו כולם את הארון מקדים לפני המחנות, פתח משה בדברי שירה: "קוּמָה ה' וַיִּפְּצוּ אֲבִיבֶיךָ וַיִּנְסוּ מִשְׁנֵאֶיךָ מִפְּנֶיךָ", כנגד הנס של כיבוש הארץ אשר לקראתו הם הולכים.⁷

עד מתי נמשך הנס

ולפי דרך זו, באמת אין שום סתירה בין דין אהל מועד להיות בתוך המחנות בסדר המסעות לבין מה שהיה הארון מקדים ונוסע לפניהם; כי רק הארון הנושא את

⁵ ומכאן יש מקור מן התורה לעניין הזה של ארון נושא את נושאי.

⁶ וראה אברבנאל, שרק הארון היה נוסע לפני בני ישראל, אבל שאר המשכן וכליו היו במקומם בתוך המחנות.

⁷ וראה בסמוך מה שיתבאר על 'פרשת ויהי בנסוע הארון', שם הבאנו את דברי הספורנו והמלבי"ם בתיאור פסוקים אלה, שכל עניינם הוא כנגד הכניסה לארץ ישראל בהנהגה הניסית.

נושאיו, מעצמו היה נוסע בדרך נס, ומפלס להם הדרך. אלא שעתה יש לשאול, מדוע אם כן לא היה כעניין הזה אלא במסע הראשון של שלושת ימים כשנסעו מהר ה' כמדויק באמור "וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נִסַּע לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים"; ומדוע בשאר המסעות לא היה כעניין הזה?⁸

אכן, חידוש גדול מצאתי בספר דעת זקנים מבעלי התוספות. כי הנה בפרשת שלח במעשה המעפילים נאמר: "וַיַּעֲפִלוּ לַעֲלוֹת אֶל רֹאשׁ הָהָר וַאֲרוֹן בְּרִית ה' וּמֹשֶׁה לֹא מָשָׁה מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה" (במדבר יד, מד). ובפשטות הפשט הוא, שהארון ומשה רבינו לא הלכו יחד עם המעפילים. אלא שצריך ביאור, שלכאורה פשיטא, לאחר שאמר להם משה רבינו: "אַל תַּעֲלוּ כִּי אֵין ה' בְּקִרְבָּכֶם" (שם, מב), ומה הצד שהארון ומשה ילכו עמהם? אלא נראה כמו שכתבו הדעת זקנים בפרשתנו:

וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נִסַּע לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים – לפי פשוטו, שהיתה נסיעה דארון באותן שלשה ימים עד שבאו למדבר פארן, אבל כשבאו למדבר שלחו המרגלים כדכתיב וישלח אותם משה ממדבר פארן, ואז נסעו בלא ארון כדכתיב ויעפילו לעלות וכו'. וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה, והיא היתה נסיעה ראשונה שעשו אחר אותן שלשה ימים.

והיינו שבאמת מלכתחילה היה ראוי שהנס הזה ימשיך עמהם גם אחר המסע הזה של שלושת ימים, אלא שאחר המסע הזה כבר חטאו ישראל במרגלים, ובעקבות חטא המרגלים פסק הנס הזה; והוא האמור במעשה המעפילים: "וַאֲרוֹן בְּרִית ה' וּמֹשֶׁה לֹא מָשָׁה מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה". כלומר, לא רק בגלל שהם היו מעפילים לא זו הארון מן המחנה, אלא שאז התגלה שכל ההנהגה הניסית שהיה הארון נוסע לפנייהם פסקה אפילו לשאר בני ישראל בשאר המסעות בגלל חטא המרגלים. והטעם מבואר, כי בחטא המרגלים הפסידו בני ישראל את המהלך של כניסה לארץ ישראל בדרך נס,

⁸ וראה אברבנאל שכתב: "אמנם במסע הראשון שנסעו מהר סיני יצא הארון לפנייהם לתור להם מנוחה וכו'. והיה זה לפי שרצה הקב"ה לזכות את ישראל שארון בריתו יוצא לפנייהם באותו מסע ראשון בעבור שנסעו מהר ה' כאלו יצא מלכם לפנייהם וה' בראשם. וכן עשה להם במסע האחרון בהכנסם לארץ שבעברם את הירדן צוה שילך הארון האלהי לפנייהם כאדם המלווה את חברו בצאתו מן העיר ובבואו אליה כדי לכבדו". וראה בסמוך מה שיתבאר בעניין האמור בספר יהושע.

ואינם כובשים את הארץ אלא בדרך מלחמה; וממילא באותו זמן, גם מסע הארון לפני המחנות פסק.⁹

הארון בספר יהושע

ואולם, עוד פעם אחת בלבד, זכו ישראל שיתקיים כעניין הזה שיהא הארון מקדים ונוסע לפנייהם; והיא, בספר יהושע, במעבר הירדן:

וַיֵּשְׁבֻּם יְהוֹשֻׁעַ בְּבֹקֶר וַיִּסְעוּ מִהַשְּׁטִים וַיָּבֹאוּ עַד הַיַּרְדֵּן הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְנוּ שָׁם טָרֶם יַעְבְּרוּ. וַיְהִי מִקְצֵה שְׁלֹשֶׁת יָמִים וַיַּעֲבְרוּ הַשְּׁטָרִים בְּקֶרֶב הַמַּחֲנֶה. וַיֵּצֵאוּ אֶת הָעָם לֵאמֹר כִּי־אֹתְכֶם אֶת אַרְוֹן בְּרִית ה' אֱלֹהֵיכֶם וְהַפְּהָנִים הַלְוִיִּם נִשְׂאִים אֹתוֹ וְאַתֶּם תִּסְעוּ מִמָּקוֹמְכֶם וְהִלַּכְתֶּם אַחֲרָיו. אֲדָּ רְחוֹק יִהְיֶה בֵּינֵיכֶם וּבֵינֵינוּ כְּאַלְפִים אָמָּה בַּמֶּדָּה אֵל תִּקְרְבוּ אֵלָיו לְמַעַן אֲשֶׁר תִּדְּעוּ אֶת הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תֵּלְכוּ בָּהּ כִּי לֹא עָבַרְתֶּם בַּדֶּרֶךְ מִתְּמוֹל שְׁלֹשׁוֹם. (יהושע ג, א-ד)

ופי' רש"י על פי הגמרא (סוטה לג, ב): "וְהִלַּכְתֶּם אַחֲרָיו" – נשתנה המסע הזה משאר המסעות, שכל זמן שמשוה קיים היה עמוד הענן נוסע תחילה, ומראה להם את הדרך, והארון נוסע אחר שני דגלים, אבל עכשיו הארון נוסע תחילה וכו'. **כִּי לֹא עָבַרְתֶּם בַּדֶּרֶךְ מִתְּמוֹל שְׁלֹשׁוֹם** – לא הלכתם בענין זה עד הנה.¹⁰ הרי שגם בכניסתם לארץ, שוב היה כסדר הזה שהארון הקדים לפני בני ישראל.

וגם זה מבואר היטב, ולפי שבאותו המעמד חזרו בני ישראל לזמן קצר אל ההנהגה הניסית של כניסה לארץ בדרך נס. כי אמנם עיקר כיבוש הארץ הייתה בדרך מלחמה, אך בקיעת מי הירדן וכיבוש יריחו שהיה מיד לאחריה, היו בדרך נס. והוא שנאמר בפסוקים הסמוכים:

⁹ אכן יש לציין אל הגמרא בברכות דף נד, ב, גבי נס נחלי ארנון, שם משמע שגם בשאר המסעות היה הארון נוסע לפנייהם. ולשון הגמרא: "ולא הוּו ידעי דארון הוה מפניו דישאל וְהוה ממין להו טורי מקמיהו, כיון דאתא ארון אדבקו טורי בהדי הדדי וקטלינון ונחת דמיהו לנחלי ארנון". והיי"ע.
¹⁰ כאן הולך רש"י כדרכו של האבן עזרא. וכתב האברבנאל על הפרשה: "אבל הענין מבואר מעצמו, שרש"י כאן בפירוש התורה נמשך לדעת רבי יהודה בן אלעאי נכך גי' האברבנאל, ולפנינו: 'בן לקיש', ובפירושו לספר יהושע יען לחצתו הקושיא כאן נטה לדעת רבנן". וראה בפרק הבא שמחלוקת זו תלויה במחלוקת רבי ורשב"ג.

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם הַתְּקַדְּשׁוּ כִּי מִחֹר יַעֲשֶׂה ה' בְּקִרְבְּכֶם נִפְלְאוֹת. וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הַכֹּהֲנִים לֵאמֹר שְׂאוּ אֶת אַרְזֵי הַבְּרִית וְעִבְרוּ לִפְנֵי הָעָם וַיִּשְׂאוּ אֶת אַרְזֵי הַבְּרִית וַיָּלְכוּ לִפְנֵי הָעָם. וַיֹּאמֶר ה' אֶל יְהוֹשֻׁעַ הַיּוֹם הַזֶּה אֶחָל גְּדִלְךָ בְּעֵינַי כָּל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִדְעוּן כִּי בְּאֲשֶׁר הָיִיתִי עִם מֹשֶׁה אֶהְיֶה עִמָּךְ. (שם, ה-ז)

במעמד הזה בלבד, נוהג הקב"ה עם יהושע בהנהגה הניסית שהייתה עם משה רבינו; ובמעמד הזה בלבד, היה הארון נוסע לפניו וכובש להם הדרך כדרך שנסע לפניו במסע הראשון מהר ה'.¹¹ וראה עוד בסמוך ב'פרשת ויהי בנסוע הארון' השלמה לסוגיה זו.

ב. פרשת וַיְהִי בְּנִסְעֵי הָאָרֶן

מחלוקת התנאים בפרשה

וַיְהִי בְּנִסְעֵי הָאָרֶן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה ה' וַיִּפְצוּ אֲבִיךָ וַיִּנָּסוּ מִשְׁנֵאִידֶיךָ מִפְּנֶיךָ. וּבִנְחָה יֹאמֶר שׁוּבָה ה' רַבְבוֹת אֵלַי יִשְׂרָאֵל. (במדבר י, לה-לו)

איתא בגמרא מסכת שבת (דף קטז, א):

ת"ר: "וַיְהִי בְּנִסְעֵי הָאָרֶן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה" – פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ולמטה, לומר שאין זה מקומה. רבי אומר, לא מן השם הוא זה, אלא מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו. כמאן אזלא הא דא"ר שמואל בר נחמן א"ר יונתן "חצבה עמודיה שבעה" (משלי ט, א) אלו שבעה ספרי תורה; כמאן? כרבי. מאן תנא דפליג עליה דרבי? רשב"ג הוא, דתניא: רשב"ג אומר, עתידה פרשה זו

¹¹ ומלבד הדמיון אל נסיעת הארון לפני ישראל, עוד מדובר שם על 'שלושת ימים' כמו בפרשתנו: "וַיָּבֹאוּ עַד הַיַּרְדֵּן הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּלְנוּ שָׁם טָרֶם יַעֲבְרוּ. וַיְהִי מִקְצֵה שְׁלֹשָׁת יָמִים וַיַּעֲבְרוּ הַשָּׂטָרִים בְּקֶרֶב תַּמְחֶנֶה. וַיִּצְווּ אֶת הָעָם לֵאמֹר וכו'", וכביכול בני ישראל ממשיכים כאן את מה שהתחילו באותם שלושת הימים שנסעו מסיני, ועל כן התעכבו שלושה ימים לפני שנסעו, ומיד לאחר מכן הארון נסע לפניו. וכמו כן, כנגד האמור בפרשתנו: "וַיְהִי בְּנִסְעֵי הָאָרֶן וכו'", שם אנו קוראים: "וַיְהִי בְּנִסְעֵי הָעָם וגו'" (יהושע ג, יד).

שתיקך מכאן ותכתב במקומה, ולמה כתבה כאן? כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שנייה וכו'. והיכן מקומה? אמר רב אשי, בדגלים.

הרי נחלקו רבי ורשב"ג אם פרשה זו סדורה במקומה אם לאו. לדעת רשב"ג עיקר מקומה הוא בפרשת הדגלים,¹² ואילו לרבי עיקר מקומה הוא כאן, אלא שיש לה גדר של ספר בפני עצמו עד שהתורה כולה היא שבעה ספרים, ועליה אמר שלמה: "חצבה עמודיה שבעה".

מהו "בְּנִסֵּעַ הָאָרֶץ"

כאשר נעמיק במחלוקת זו, נראה שמחלוקת רבי ורשב"ג אינה רק במשמעות הסימניות שלפניה ולאחריה, אלא המחלוקת נוגעת גם אל עיקר הפשט מהו "וַיֵּהָיָה בְּנִסֵּעַ הָאָרֶץ"; ותחילה נעמיד את הדברים, ואחר כך נבססם בהרחבה. כי הנה לשיטת רשב"ג שעיקר מקום פרשה זו הוא בפרשת הדגלים, כשנאמר בפסוק "בְּנִסֵּעַ הָאָרֶץ", היינו 'בְּנִסְעוֹ הַמְּשֻׁכָּן', והוא מסע אוהל מועד עם ארון העדות בתוך המחנות. ולעומת זאת לשיטת רבי שהפרשה נמצאת במקומה, נראה שהוא מפרש את האמור "בְּנִסֵּעַ הָאָרֶץ", שהוא מתייחס ישירות אל האמור שני פסוקים קודם לכן: "וַיִּסְעוּ מִהָר ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים, וְאֶרֶץ כְּנָעַן ה' נִסְעָה לְפָנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים, לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה" (במדבר י לג), והיינו כפי שבארנו לעיל על הפסוק הזה, הנס שהיה הארון מקדים ונוסע לפני המחנות.

ונמצא, שלדעת רשב"ג פרשה זו באמת אינה במקומה, כי ראויה היא להיכתב יחד עם שאר מסע המחנות; ואילו לרבי, אדרבה, הפרשה הזו נמצאת בדיוק במקומה הראוי לה, מיד אחר הנס הגדול שהארון מקדים ונוסע לפני בני ישראל. ומתוך כך נראה לחדש, שמחלוקת זו של רבי ורשב"ג נוטלת חלק בסוגיה שפתחנו בפרק הקודם, אם ארון אחד היה או שני ארונות היו; וכל משמעות פרשת "וַיֵּהָיָה בְּנִסֵּעַ הָאָרֶץ" תלויה במחלוקת זו, וכאשר יתבאר.

¹² לשון רש"י: "שאיין זה מקומה – שאינה ראויה לכאן, דלאו בהליכות מסעות משתעי לעיל מינה אלא בדגלים היתה ראויה ליכתב בפרשת במדבר סיני". ויל"ע במש"כ ש"היתה ראויה ליכתב בפרשת במדבר סיני", והרי עיקר פרשת המסעות היא בפרשתנו, לעיל: "וַיִּסְעוּ בְּרֹאשֹׁנָה וכו'".

ג' נפק"מ בפרשה

בירושלמי מסכת סוטה (פ"ח ה"ג) נחלקו התנאים :
דתני ר' יודה בן לקיש אומר, שני ארונות היו מהלכים עם ישראל במדבר, אחד שהיתה התורה נתונה בו ואחד שהיו שברי הלוחות מונחין בתוכו וכו', ורבנן אמרי, אחד היה, ופעם אחת יצא בימי עלי ונשבה וכו'.
ויש להראות ג' נפק"מ בביאור הפרשה התלויות במחלוקת זו; וכי מחלוקת רבי ורשב"ג תלויה במחלוקת רבנן ור' יהודה בן לקיש :
א. "וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נָסַע לִפְנֵיהֶם" : איזה ארון היה נוסע לפניהם, ובאיזו צורה.
ב. "וַיְהִי בְּנֹסַע הָאָרוֹן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה" : מה הייתה אמירה זו, ואימתי נאמרה.
ג. "פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ולמטה" : מה פשר הסימניות האלה.

כפי שהתבאר בפרק הקודם, המפרשים התקשו מדוע הארון נסע לפניהם ולא 'בתוך המחנות'. ונאמרו שתי דרכים עיקריות בעניין: רש"י פירש כשיטת ר' יהודה בן לקיש, שהארון כאן "זה ארון היוצא עמהם למלחמה ובו שברי לוחות מונחין", ואילו האבן עזרא ושאר מפרשים פירשו כשיטת רבנן, שבאמת אין אלא ארון אחד, ורק במסע הראשון של שלושת ימים היה הארון נוסע לפניהם. ועל פי דרך זו של האבן עזרא והמפרשים חידשנו, שהארון מעצמו היה מקדים לפני ישראל בדרך נס ומוליכם לקראת כיבוש ארץ ישראל בהנהגה ניסית. ואולם כל זה אינו אלא כשיטת רבנן שהיה רק ארון אחד, אך לשיטת רבי יהודה בן לקיש עמה הלך רש"י בפרשה, אין מקור לומר שהארון עם שברי הלוחות הקדים מעצמו ונסע לפני המחנות בדרך נס. הרי הנפק"מ הראשונה.

ועתה, הפסוק "וַיְהִי בְּנֹסַע הָאָרוֹן וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה" מתפרש אף הוא בשתי דרכים לפי כל אחד מן הפירושים. לפי רבנן שהארון מעצמו היה מקדים ונוסע בדרך נס, הפסוק הזה הוא המשך ישיר מן הפסוק הקודם; כי כאשר ראה משה רבינו את "אֲרוֹן בְּרִית ה' נָסַע לִפְנֵיהֶם", הוא פתח ואמר כעין שירה כנגד הנס הזה של מסע הארון, וכאשר בארנו לעיל. והיינו שהפסוקים האלה נאמרו לאחר שהארון נסע מעצמו. ולעומת זאת לדעת ר' יהודה בן לקיש שלא היה כאן שום נס במסע הארון עם שברי הלוחות, צריך לפרש שהפסוקים האלה לא נאמרו לאחר שהארון נסע מעצמו, אלא אלה הם

דברי התפילה שאמר משה רבינו קודם שהתחילו בנסיעה, ורק על פיו היו נוסעים, וכדברי רש"י לעיל על הפסוק "על פי ה' יסעו בני ישראל" (במדבר ט, יח): "ולא היה מהלך עד שמושה אומר קומה ה'". ורש"י הולך בזה לשיטתו, שמפרש הפרשה כולה כרבי יהודה בן לקיש ששני ארונות היו. הרי הנפק"מ השנייה.

ולפי זה נמצא, שאותה מחלוקת רבי ורשב"ג אם פרשת ויהי בנסוע הארון נמצאת במקומה או לא, אף היא יוצאת ממחלוקת ר' יהודה בן לקיש ורבנן. שהרי לפי ר' יהודה בן לקיש, פרשת "וַיְהִי בְּנִסְעַ הָאָרֶן" באמת שייכת אל סדר הדגלים ואל ההכנות קודם הנסיעה, שהרי לא היו נוסעים עד שמושה אומר 'קומה ה'', ודברי משה הם כמו סילוק הענן מעל המשכן האמור בפרשה לעיל. ולעומת זאת לפי רבנן, מקומה של פרשה זו הוא דווקא כאן, וכפי שבארנו שהם הדברים שאמר משה רבינו אחר שראה את "אֲרוֹן בְּרִית ה' נִסְעַ לְפָנֵיהֶם". ואם כן נראה שיש לתלות את מחלוקת רבי ורשב"ג במחלוקת ר' יהודה בן לקיש ורבנן, רבי שאמר שהפרשה הזו נמצאת במקומה כרבנן, ורשב"ג שאמר שאין זו מקומה כר' יהודה בן לקיש. וכאן שוב, רש"י על הפרשה מביא רק את שיטת רשב"ג, וזה לשיטתו שפי' כדרכו של ר' יהודה בן לקיש. אכן לפי שיטת האבן עזרא ושאר מפרשים, לכאורה אדרבה, עיקר הפשט הוא כשיטת רבי.¹³ והרי הנפק"מ השלישית.

ג. ספר בפני עצמו

ויש להתבונן בשיטת רבי, מאיזה טעם תהא פרשה זו 'ספר בפני עצמו'; כי אמנם אפשר להבין שזו פרשה חשובה עד למאוד ויש לה חשיבות בפני עצמה, אך האם זו סיבה להפוך אותה לספר בפני עצמו? והרי פרשת עשרת הדברות אינה ספר בפני עצמו, וכן פרשיות שמע והיה אם שמוע ועוד פרשיות רבות חשובות כל אחת ואחת

¹³ ואולם רוב מפרשי התורה נמשכו אחר פירוש רש"י כאן ולא הזכירו את שיטת רבי. אך זאת יש לציין, שסתם משנה במסכת ידים (פ"ג מ"ה) היא כרבי: "ספר שנמחק ונשתייר בו שמונים וחמש אותיות כפרשת ויהי בנסוע הארון, מטמא את הידים. מגילה שכתוב בה שמונים וחמש אותיות כפרשת ויהי בנסוע הארון, מטמא את הידים". וכתב שם הרמב"ם בפיהמ"ש: "בידינו עיקר כי פרשת ויהי בנסוע הארון וגו' ובנחה יאמר וגו', הפסוקים כולם הם ספר בפני עצמו. אמרו 'חכמות בנתה ביתה, חצבה עמודיה שבעה' (משלי ט, א), אלו הן שבעה ספרי תורה וכו'". הרי שעיקר ההלכה היא כשיטת רבי. וכן כתב בעל התורה תמימה בהערה: "וקיי"ל כרבי, דסתם משנה אתיא כרבי".

לעצמה, אך לא מצאנו שהתורה תקרא להן 'ספר בפני עצמו'; מה הייחודיות של פרשת "וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֶץ" שרק היא ספר בפני עצמו?¹⁴

ספר שנגנו

והנה במדרש משלי מופיעה שיטת רבי בנוסח אחר, וכך נאמר שם:

"ויהי בנסוע הארון" – בין למעלה בין למטה נקוד. רבי אמר, ספר היה בפני עצמו ונגנו. (מדרש משלי כו, כד)

ופשטות משמעות המדרש היא, שהספר הזה של פרשת ויהי בנסוע הארון היה ספר גדול הרבה מעבר לשני הפסוקים האלה של דברי משה רבינו, אלא שכולו נגנו מלבד שני הפסוקים האלה. ומבואר ביותר לפי זה דברי המשנה במסכת ידים (פ"ג מ"ה): **"ספר שנמחק ונשתייר בו שמונים וחמש אותיות בפרשת ויהי בנסוע הארון, מטמא את הידים"**, כי פרשת ויהי בנסוע הארון עצמה היא בבחינת ספר שנמחק ונשתייר בו שמונים וחמש אותיות.

ועתה, ביותר צריך להבין, מהו סוד פרשה זו, ומה היה ספר זה שנגנו ולא נשתייר ממנו אלא שמונים וחמש אותיות. ובכדי לרדת אל סוד העניין מה הוא תוכן ספר זה, נראה להתבונן מעט בפרשה זו בסרך נגיעה בעלמא, ולהציע מתוך דברי המפרשים מה היה ספר זה שנגנו, ולאור הדברים שהתבארו במהלך הפרשיות מתחילת חומש במדבר.

המהלך שנגנו

והנה הספורנו והמלבי"ם מפרשים את דברי משה רבינו בפסוקים אלו, כנגד מהלך הכניסה לארץ ישראל בדרך נס.¹⁵ וז"ל הספורנו:

¹⁴ עי' תורה תמימה שכתב: "ונראה דר"ל שמפני יקרת תוכן הענין כדאי לעשותה לפרשה זו ספר בפני עצמו". ועדיין צ"ב, מהי יקרת תוכן העניין בפרשה זו יותר משאר פרשיות?

¹⁵ וראה מה שהרחבנו ב'פתיחה לפרשת במדבר'.

וַיְהִי בִּנְסֻעַ הָאָרֶץ – ללכת ולהכנס לארץ ישראל. קומה ח' וַיִּפְצוּ אֶיכָבִיָּה – כי אמנם לולא שלחו מרגלים היו נכנסים בזולת מלחמה, שהיו האומות בורחים "כעזובת החרש והאמיר אשר עזבו מפני בני ישראל" (ישעיהו יז, ט). וַיִּנָּסוּ מִשְׁנֵאִיָּה מִפְּנֵיָה – פן יבאו ישראל להחרימם. (ספורנו במדבר י, לה)

וכן כותב המלבי"ם:

וַיְהִי בִּנְסֻעַ הָאָרֶץ – באשר הלכו אז כדי לנס לארץ מיד, וה' הבטיחם שלא יצטרכו לשום מלחמה רק ה' ילך לפניו ויגרש מפניהם אויב ויאמר השמד, שעל זה הלך ארון הברית שעליו שכנית ה' בראשם להקדים לפניו לגרש את האויב, כמ"ש רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם וכו' עלה רש, ופרש"י עפ"י דברי חז"ל שאמר להם שאין צריך להם להלחם כי ה' ילחם להם רק ללכת ולרשת את הארץ, וע"כ אמר משה אל ה' ההולך עם ארון קדשו להוריש יושבי הארץ, קומה ח' וַיִּפְצוּ אֶיכָבִיָּה וכו'. (מלבי"ם במדבר י, לה)

ועל פי זה, ניתן להבין מה נגנז. כי כל המהלך הזה של הכניסה לארץ ישראל בדרך נס לא קרה לבסוף. מיד בפסוק הבא אנו קוראים: "וַיְהִי הַעַם כְּמִתְאַנְנִים רַע בְּאַזְנֵי ה' וכו'" (במדבר יא, א), ומכאן רק הידרדר הסיפור בחטא אחר חטא עד שחטאו במרגלים, וכל המהלך הזה של פרשת ויהי בנסוע הארון נגנז, ועתיד להיגלות רק לעתיד לבוא.¹⁶ נראה אם כן, שהספר שנגנז, הוא אותו ספר במדבר שהיה אילו לא היו חוטאים ישראל, ספר במדבר המתאר את הכניסה לארץ ישראל בדרך נס, ולא נשתייר ממנו אלא שני פסוקים של פרשת ויהי בנסוע הארון.

מקומה של פרשת ויהי בנסוע הארון

והנה רשב"ג אומר: "פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ולמטה, לומר שאין זה מקומה. ולמה כתבה כאן? כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שנייה". ועתה, כאשר אומר רבי: "לא מן השם הוא זה, אלא מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו", בפשטות משמע שרבי לא סובר מעניין ההבדלה, ופרשה זו נמצאת במקומה, רק שלמעשה היא ספר בפני עצמו. אכן על פי המתבאר נראה, שאדרבה,

¹⁶ וראה מעמקי הפשט פרשת דברים 'ואתנן לברית עם לאור גויים', לעומק המשמעות של כל המהלך שהשתנה בעקבות חטא המרגלים.

רבי סובר שפרשה זו עושה הבדלה גדולה הרבה יותר משיטת רשב"ג. הפרשה הזו חוצצת ומחלקת את חומש במדבר באמצע לשלושה ספרים!
הפרשה הזו אמנם נמצאת במקומה מבחינת סדר הדברים, אך מבחינה מהותית היא לא במקומה, כי כל המהלך שלה נגנז, ומכאן ואילך יש כביכול ספר חדש, לא אותו הספר של תחילת החומש.

מתחילת חומש במדבר יש תהליך של בניין עם ישראל סביב למשכן, ויצירתם להיות 'צבאות ה'". החל במניין בני ישראל וסידור הדגלים, מניין הלויים וסידורם סביב למשכן, שילוח טמאים, קרבנות הנשיאים, חצוצרות; וכך היה המהלך הזה הולך ונבנה פרשה אחר פרשה, עד הגעתו אל הפסגה בפרשת ויהי בנסוע הארון. ובפרשה זו בני ישראל נוסעים אחר הארון המקדים לפניהם בדרך נס והולכים לקראת כיבוש ארץ ישראל בהנהגה ניסית.

והנה, מיד בפסוק הבא, פתאום בנפילה אחת: "וַיְהִי הָעַם כְּמִתְאַנְנִים", והכול נשבר ונגנז. ומכאן ואילך יש כביכול חומש במדבר חדש.¹⁷ ומטעם זה, בכדי לחצוץ ולחלק לגמרי את תחילת הספר מסופו, עשה הקב"ה סימניות סביב פרשת ויהי בנסוע הארון ועשאה ספר בפני עצמו, לומר שכביכול הספר של תחילת החומש אינו אותו הספר של סוף החומש, ומכאן ואילך יש מהלך חדש.¹⁸

¹⁷ כבר בסיפור הזה של המתאוננים והמתאונים, התנבאו אלדד ומידד: 'משה מת ויהושע מכניס', מה שמלמד על הפסד המהלך הראשון של כניסה לארץ ישראל.

¹⁸ כעין הדברים האלה כתב רש"י הירש בפירושו, וז"ל: "מתן תורה בהר סיני תם ונשלם. אילו היה העם מגיע כבר לרמה הגבוהה הנדרשת לקיום התורה, היו דברי ימיו שלאחר מכן שונים לחלוטין ופחות סבוכים. מהר ה' היו נוסעים מיד לארץ ה' כדי לקיים את התורה בארץ, ומקדש התורה ועם התורה היו מגיעים למעלתם העליונה בארץ, ומפיעים אורם למרחוק לכל העמים. עכשיו אין זה אלא חזון לאחרית הימים. וכמו דברי ימי ישראל, כך היו גם דברי ימי המין האנושי מתפתחים במסלול שונה. אך העם טרם הגיע לגבהים הרמים של ייעודו. הפסוקים הבאים מוליכים אותנו אל תוככי המחנה, ומובאת בהם סדרה של חטאים. לבסוף יתברר שכל הדור הזה לא היה ראוי להיכנס לארץ התורה. שירות הארץ למאות השנים הבאות הייתה רק חלק מהתקופה המחנכת של דברי ימי ישראל; ושגם תקופה זו, של חינוך ישראל לייעודו, הייתה יכולה להתחיל רק לאחר שהדור שיצא ממצרים עבר מן העולם, ודור חדש גדל במקומו. כתוצאה מכך, מהווה הפסוק הקודם פרשת דרכים, נקודת מפנה אמיתית בהיסטוריה היהודית. ולא עוד אלא שפסוק זה נחשב לסוף של ספר, הפרק הבא נחשב לתחילת ספר חדש, והפסוקים שביניהם הם בבחינת 'ספר חשוב הוא בפני עצמו'. משום כך

וּבְנַחַה יֹאמֶר

שני הפסוקים של פרשת ויהי בנסוע הארון, מביאים את המהלך הראשון של חומש במדבר, של בניין עם ישראל כצבאות ה' והכניסה לארץ ישראל בהנהגה ניסית, וכאשר ראינו לעיל את דברי הספורנו והמלבי"ם על הפסוק הראשון: "קוּמָה ה' וְפָצוּ אֵיכָיֶךָ וַיִּנָּסוּ מִשְׁנֵאֶיךָ מִפְּנֶיךָ".

ועל הדרך הזו נראה גם עומק המשמעות בפסוק השני: "וּבְנַחַה יֹאמֶר שׁוּבָה ה' רִבְבוֹת אֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל", כי עם ישראל הם עצמם צבאות ה' ומקום להשראת השכינה. ולשון הרמב"ן להלן בפרשה: "כי ישראל צבאות השם בארץ, כמו שנעשה ארון וכפורת והמשכן בדמות המשמשים במרום, ונעשו דגלים בדמיון המרכבה אשר ראה יחזקאל, להשרות שכינה עליהם בארץ כאשר היא שכינה בשמים" (רמב"ן במדבר יא, טז). ועל עניין זה משורר משה רבינו כאשר הוא רואה את השכינה שורה על מחנה ישראל המסודר בדגלים סביב למשכן.

ובזה יש לציין אל דברי הספורנו על הפסוק הזה: "ה' רִבְבוֹת אֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל – כמו ה' צבאות אלפי"¹⁹ ישראל, כאמרם ז"ל: 'לא נקרא צבאות אלא על שם צבאות ישראל'". והנראה בביאור דבריו, שיש כאן חידוש בשמותיו של הקב"ה; כי האמור 'רִבְבוֹת אֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל' כולו חלק משם ה', וכאילו אמר 'צבאות אלפי ישראל', שהמילה 'צבאות' היא משמותיו של הקב"ה, וכאן הצבאות הם 'רִבְבוֹת אֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל' עצמם ששם ה' נקרא עליהם, עד שנקרא הקב"ה בשם: "הוֹי"ה רִבְבוֹת אֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל".

מוסגרים שני פסוקים אלה בסימניו מלמעלה ולמטה. נמצא שלא רק חמישה ספרים ניתנו למשה, אלא מספר ספרי התורה הוא באמת שבעה, "עכ"ל.

¹⁹ קצת היה נראה שצריך לומר "כמו ה' צבאות אלהי ישראל", וכוונתו אל הפסוקים הרבים בתנ"ך המזכירים את שם ה' בדרך זו.

וְהָזָה אֶל נֶכַח פְּנֵי אֱהֹל מוֹעֵד

מקום וכיוון עשיית הפרה האדומה

ה ר ב ע ז ר י ה א ר י א ל
ירושלים

נאמר בתורה על עשיית הפרה: "והזה אל נכח פני אהל מועד" (במדבר יט, ד). עניינו של הדין, מסתבר, הוא ליצור זיקה מסוימת בין הפרה האדומה לבין המקדש. לכאורה לשם כך דינו שהכהן יעמוד במקום שיש לו קשר עין עם המקדש באופן כלשהו. ברם, מדברי חז"ל נראה שדקדקו בלשונו של פסוק זה והגדירו את הקשר עם המקדש באופן מדויק יותר, כפי שנאמר בספרי (חוקת, קכג): "והזה אל נכח פני אהל מועד - שיהא מתכוון ורואה פתחו של היכל בשעת הזאת הדם". ובלשון המשנה (פ"ג מ"ט): "היזה שבע פעמים כנגד בית קדש הקדשים", ואם "היזה ולא כיון כנגד הפתח - פסולה" (פ"ד מ"ב). אף נאמר במשנה (מידות פ"ב מ"ד) שהנמיכו את הכותל המזרחי של הר הבית מפני "שהכהן השורף את הפרה עומד בראש הר המשחה ומתכוין ורואה בפתחו של היכל בשעת הזיית הדם". כמו כן נאמר בגמרא בזבחים ק"ג ע"א: "שחטה שלא כנגד הפתח - פסולה, שנאמר: 'ושחט והזה', מה הזאתה כנגד הפתח, אף שחיטתה כנגד הפתח... שרפה שלא כנגד הפתח - רבי יוחנן אמר: פסולה".

הדבר מעורר שתי שאלות עיקריות: א. מהם "פני אהל מועד"? האם פתחו דווקא, או שמא כל חזית ההיכל? ב. מהו "אל נכח"? האם הכהן צריך להיות בדיוק ממזרח לאהל מועד, ישירות מול הפתח או עכ"פ ההיכל, או שמא גם אם עמד מצפון או מדרום לאהל מועד וצפה אליו באלכסון הרי זה כשר? יש להרחיב בשאלה זו, ובמסגרת הנוכחית נעסוק רק בפירוש הפסוק.

"והזה אל נכח"

בפשטות הכתוב עוסק ביעד ההזאה, דהיינו שהכהן יזה את טיפות הדם אל המקום המוגדר כ"נכח פני אהל מועד". ואם כך, יש מקום לדון האם הפסוק מתווה כיוון

בלבד, שההזאה תהיה כלפי המקום הנחשב "נכח", או שמא זוהי דרישה שטיפות הדם תגענה בפועל אל המקום הנחשב "נכח"¹. אפשרות אחרת היא לבאר שהכתוב עוסק (עכ"פ גם) במקום עמידתו של הכהן: "והזה [כאשר הוא עומד] אל נכח פני אהל מועד". כך נוח יותר לענ"ד להבין מההיקש בזבחים קיג ע"א: "שרפה שלא כנגד הפתח - רבי יוחנן אמר: פסולה... ושרף וזהה": אם הדרישה היא לכיוון הפעולה, לא מובן כל כך כיצד ניתן להשוות את השרפה להזאה: ההזאה היא מעשה שבאופן מובהק יש לו כיוון ומטרה, ואילו השרפה היא פעולה מסוג אחר לגמרי, ומה הסברה לדרוש שגם היא תהיה כנגד הפתח? אולם אם הדרישה היא למקום עמידת הכהן, הרי זה מובן יותר².

"פני"

המילה "פני" פירושה: הצד הגלוי, הקדמי, כשם שבאדם הפנים הם הצד המוביל. בבית או אוהל, "פני" הוא החזית, הצד שבו הפתח, ובמשכן זהו הצד המזרחי, כפי שנאמר ביחזקאל (מז,א): "כי פני הבית קדים". וכך פירש רש"י בשמות כו,כב: "ולפי שהפתח במזרח, קרוי המזרח - פנים, והמערב - אחוריים". ובזבחים סב ע"א ד"ה שכל מקום: "דחשיב צד מזרחית 'פני אהל מועד' מחמת שהפתח שם", וכן באדרת אליהו (חוקת, שם)³ ובמלבי"ם (חוקת, אות יד, ועיין גם בהקדמתו לויקרא,

¹ בדרך כלל נאמר בתורה שהזאה תהיה "על" משהו, והמובן הוא שטיפת ההזאה תגע בו, כמו בהמשך פרשה זו: "והזה על האהל ועל כל הכלים... והזה הטהור על הטמא" (פס' יח-יט). וכן מבואר ביומא נה ע"א לגבי ההזאה ביוה"כ "על הכפורת ולפני הכפורת" (ויקרא טז,ט), ש"על" משמעו ממש, אלא שההיקש ל"לפני" מוכיח שכאן אינו ממש (ועיין שערי היכל שם, מערכה קלב). אולם כאן נאמרה לשון הזאה "אל", ולא מצאנו מקבילה לכך בתורה פרט לבית המנוגע, שנאמר בו "והזה אל הבית" (ויקרא יד,גא). מכל מקום, מלשון המשנה (נגעים פי"ד מ"א) "מזין על השקוף שבבית מבחוץ" משמע שהטיפות צריכות לנגוע בו, וכיו"ב ברמב"ם הל' טו"צ פט"ו ה"ח.

² ברי שגם על פי ההסבר שהפסוק עוסק ביעד ההזאה יש לכך השלכה לגבי מקום עמידת הכהן, שעליו להיות במקום המאפשר לו להזות לכיוון הנכון. מכל מקום, לפי הסבר זה עמידתו היא רק תוצאה נלווית (ולו יצויר ש"גדול כוחן של כהנים" לזרוק טיפת דם ממרחק רב, יכול הכהן לעמוד במקום שאינו "אל נכח" ולהזות "אל נכח"), ולפיכך ההיקש לשרפה דחוק יותר.

³ לשונו: "אל נכח פני אהל מועד - במזרחו של אהל מועד, ולמדין גזרה שווה מע'ל פני הכפורת קדמה, מה התם מזרח - אף 'פני' שכתוב בכל מקום הוא מזרח" (על פי יומא נה ע"א). אך בהמשך

'אילת השחר', (אות רצא). משתמע שה"פנים" אינו הפתח בלבד אלא כל הצד המזרחי⁴.

כמו כן מצינו במזבח, שמכיוון שהכבש מצוי בדרומו נקרא הצד הדרומי כולו "פני המזבח", ולכן הגשת המנחות נעשית בקרן דרומית מערבית, לקיים "פני המזבח", אע"פ שאינו מקום הכבש (זבחים סג ע"ב, וברש"י שם ד"ה אל פני המזבח: "דרום, ששם הכבש")⁵.

כתב: "נכח פני אהל מועד - שיהא מתכוון דווקא נגד פתח אהל מועד, ואם לא כיון פסולה", ולא ביאר כיצד התנאי של פתח משתלב עם הביאור ש"פני" הוא מזרח.

⁴ יש מקום לומר יותר מזה, ש"פני אהל מועד" היינו העזרה כולה בצד שממזרח לאהל מועד, אפילו שלא כנגד ההיכל. כך נשמע מרש"י בזבחים נה ע"ב ד"ה וחד להכשיר צדדין: "כל רוחב העזרה, דלא תימא כנגד הפתח דוקא [מהכתוב "פתח אהל מועד", עיי"ש], להכי הדר כתב 'לפני' ולא כתיב פתח. וכל האויר בכלל 'לפני', דלא כתיב 'כנגד' ((עיי"ן גם במלבי"ם באילת השחר שם, ש"פני הבית" הוא החצר שלפני הבית)). ברם, אפשר ש"לפני" היינו "אל פני", "לקראת פני", ועדיין "פני" הוא החזית או הפתח, וכל השטח שממזרח לו הוא "לקראת פני" ולא ממש "פני".

עוד יש לציין לויקרא ט,ה, על הקרבנות ביום השמיני למילואים: "ויקחו את אשר צוה משה אל פני אהל מועד". מסתבר שהבהמות לא הובאו אל פתח המשכן אלא לשטח הסמוך לו, ובאונקלוס ויונתן: "לקדם משכן זמנא". לעומת זאת בפרשת קורח (במדבר יז,ח): "ויבא משה ואהרן אל פני אהל מועד" תרגם יונתן: "**לתרע** [לשער] משכן זמנא", ולא כאונקלוס: "לקדם".

על כל פנים, מחישובי הגמרא ביומא טז ע"א על האופן שבו הכהן השורף את הפרה רואה את פתח ההיכל עולה בבירור שלא די בראיית קרקע העזרה לצורך עשיית הפרה, עיי"ש.

⁵ וכן ברש"י בויקרא ו,ז: "אל פני המזבח - הוא הדרום, שהוא פניו של מזבח, שהכבש נתון לאותו הרוח". וביומא טז ע"ב ד"ה ברישא: "מתחיל להקיף מדרך הדרום שהוא פניו של מזבח כפתח כניסת הבית".

בספרא (ויקרא נדבה פרשתא ה,ח, ומקבילה בזבחים סב ע"ב) דרשו: "על ירך המזבח צפונה - שהירך בצפון, והיכן הן פנים? לדרום, הא למדנו שהכבש בדרום". הראב"ד שם מפרש: "ועלייתו של מזבח הם הפנים שלו", ומשמע שרק הכניסה עצמה נקראת "פנים", ובהתאם לשיטתו (הל' פרה אדומה פ"ד ה"ו) ש"כנגד הפתח" מעכב, כדלקמן. לעומת זאת בתוספות אחרות שם פירש: "כל מזרח קרוי פנים שנאמר 'לפני המשכן קרמה', אלמא פנים קרי מזרחו, משום דפתח שהוא מקום כניסתו הוי במזרח", ור"ל שמאותו טעם גם כל הצד הדרומי של המזבח קרוי "פנים" מפני ששם מקום הכניסה אליו. וכפירוש זה משמע קצת מלשון הספרא "הא למדנו שהכבש בדרום", שמשמע שזהו היסק דבר מדבר ולא אותו דבר עצמו, דהיינו שה"פנים" אינו זהה לפתח אלא רק הצד שבו הפתח.

הרש"ש (פרה פ"ד מ"ב) הוכיח כאמור מדין הגשת המנחות שכל הצד שבו הפתח נכלל ב"פני המזבח", והתקשה לפי זה ברעת הראב"ד המצריך לעשות את הפרה כנגד הפתח דווקא, ותיקן שההגשה כשרה בקרן דרומית מערבית משום שהיה כבש קטן שהוביל לשם, כדברי רב יהודה (זבחים

נמצא, אפוא, ש"אל נכח פני אהל מועד" פירושו: מול חזית ההיכל. וכן כתב הכסף משנה (פ"ד ה"ו), ביישוב שיטת הרמב"ם דלקמן, "כל שפניו אל ההיכל - 'אל פני אהל מועד' מיקרי, אף על פי שלא יהיה כנגד הפתח".

ב'תוספות חדשים' (פ"ג מ"ט) חידש (בשם רבי שאול מאמסטרדם) ש"פני אהל מועד" הוא הפתח דווקא, כפי שפירש רש"י (בבא מציעא פח ע"א ומקבילות) את המשפט "אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית", "שיכנס דרך הפתח שהוא פני הבית". ברם, נראה שאין זה המובן המדויק של "פני הבית", שהרי אם נתפוס את הלשון "יראה פני הבית" כדקדוקה הטבל יתחייב כבר בהיותו מול הפתח ובטרם נכנס, ועל כרחק כאן "ראיית פני הבית" היא המעבר בפתח, ולכן רש"י מזהה את "פני" עם הפתח⁶. עוד יש לומר ש"לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד", כפי שכתב הב"ח (או"ח סי' צ) בענייננו. ואם הייתה התורה רוצה להתחשב בפתח דווקא, ראוי היה שייכתב "פתח אהל מועד" ולא "פני".

"אהל מועד"

בהלכות שונות הנוגעות ל"אהל מועד" וההיכל מצאנו דיון מה בדיוק נכלל במושג זה: האם גם האולם נחשב כאהל מועד, ומה דין כתלי ההיכל והתאים סביבו? לשאלה זו השלכה בנדרן דידן, שכן אם "פני" הוא הפתח דווקא יש לברר האם מדובר בפתח ההיכל, שגובהו עשרים אמה ורוחבו עשר אמות, או גם בפתח האולם, שגובהו ארבעים ורוחבו עשרים? ואם "פני" הוא חזית ההיכל כולה, האם שרפת הפרה כשרה רק כנגד חלל ההיכל (עשרים אמה), או גם כנגד כתליו הפנימיים (ל"ב אמה), או שמא כל רוחב ההיכל (שבעים אמה) או האולם (מאה)?

סב ע"ב): "שני כבשים קטנים יוצאין מן הכבש, שבהן פונים ליסוד ולסוכב". על תירוצו יש להעיר: לא ברור שכבש זה הפונה ליסוד התקרב עד הקרן הדרומית מערבית (עיין שערי היכל לזבחים מערכה קמט). גם קשה להניח שהברייתא בזבחים סג ע"ב, הדנה בהגשה ואומרת שכל הדרום הוא "פני המזבח", מסתמכת בשתיקה על ידיעה זו אודות הכבשים הקטנים, שאינה מפורשת במקורות התנאים. לא כל שכן שקשה להניח בפשטות שכך היה גם במשכן ולבסס על כך את פירושו הפסוקים על ההגשה, עיין שם.

⁶ ועיין מכות יח ע"ב וט ע"א, שם נזכרה "ראיית פני הבית" במובנים שונים, כניסה לעזרה או לירושלים, ואכמ"ל.

אין כאן המקום להאריך בעניין זה. מכל מקום, לגבי האולם הדבר ספק האם קדושתו כהיכל, כלשון תוס' (זבחים נח ע"ב ד"ה קדושת) ש"הש"ס מסופק בכל מקום" בשאלה זו, ונראה שלא הכריעו בדבר. בראשונים אחרים מצאנו הכרעות שונות לכאן ולכאן, וראה בהרחבה בשערי היכל למסכת זבחים, מערכה קלג. באופן מיוחד לגבי עשיית הפרה האדומה מתבאר מהרמב"ם בפיה"מ (מידות פ"ב מ"ד) והתוס' ישנים (יומא טז ע"א ד"ה חוץ מכותל מזרחי) ש"פתח ההיכל" שהוזכר בה אינו כולל את פתח האולם⁷. וכך יוצא לכאורה אם נניח ש"פני אהל מועד" כוללים לא רק את הפתח אלא את חזית ההיכל בכל גובהו ורוחבו, שהרי אם האולם כהיכל לעניין זה אין צורך להנמיך את הכותל המזרחי של הר הבית על מנת שהכהן העושה את הפרה יוכל לראות את ההיכל, שכן גובהו הרב של האולם מאפשר לראותו מעל חומות הר הבית; אך ראה עוד להלן בדעת הרמב"ם בהלכותיו, שמשמע שהאולם כהיכל. באשר לכתלי ההיכל, נראה שכתליו הפנימיים נכללים ב"אהל מועד", עיין בזבחים נט ע"א: "נוקמיה מכותל היכל ולדרום... נוקמיה מכותל אולם ולדרום" ורש"י שם לוקמיה וד"ה וא"נ קסבר, שם מבואר שלעניין הדין לתת את הכיור כנגד ההיכל גם כתליו הפנימיים נחשבים כהיכל. לעומת זאת לגבי התאים והכתלים החיצוניים נקטו אחרונים שאינם כהיכל בדינים מסוימים⁸, וראה עוד להלן בשיטת הרמב"ם,

⁷ הם מגבילים את גובה הכותל המזרחי של הר הבית בהנחה שהכרחי לראות מעליו את פתח ההיכל דווקא, ולא די בראיית פתח האולם. הרמב"ם גם כותב, בחשבו את הפרשי המפלסים בין הר הבית להיכל: "ואחר כך עולה בשנים עשרה מעלות אל האולם... והאולם וההיכל בשטח אחד ישר, ונמצא ההיכל גבוה מעזרת כהנים בשש אמות", הרי שלא מספיק לראות את מפלס האולם, אילו היה שונה משל ההיכל. כמו כן משמע בתוס' יו"ט במידות פ"ד מ"ו, הדין בפירוש רבי שמעיה שם שה"אוסט" בקרקע ההיכל היה גרם מעלות באולם, שעלה שש אמות ושוב ירד בהיכל, ותמה עליו מהסוגיה ביומא טז ע"א האומרת שלדעת חכמים ניתן היה לראות את ההיכל דרך פתח שער המזרח, "אלא א"כ נאמר שראיית האוסט יחשוב לראיית חלל ההיכל עצמו, וזה דוחק", כלומר, ראיית חלל האולם אינה נחשבת כראיית ההיכל.

⁸ ההיכל כולו נכלל בתכנית שמסר דוד לשלמה, "ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו וגנזכיו ועליתיו וחדריו הפנימיים ובית הכפרת... הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (דה"א כח, יא-ט). אולם בקרית ספר (הל' בה"ב פ"ד) כתב: "וכל שאר הבנין של בית עולמים עד תשלום מאה על מאה, האולם ויציעים ותאים, אע"ג דבמשכן לא הוו דוגמתן אפילו הכי על פי נביאים נמסר דוגמתן... וקדושת כל שהיה סביב ההיכל, שהוא ארך ששים על עשרים, נראה דהוי בקדושת עזרה, דהא מכלל ארך ורוחב העזרה הוו". מבואר מדבריו שאע"פ שנכללו ב'הכל בכתב' לא התקדשו כהיכל

אלא כעזרה (ויש להעיר שבפסחים פו ע"א משמע שמה שנכלל ב"הכל בכתב" התקדש כהיכל, אך מאידך מצאנו שקדושת האולם שנויה במחלוקת אע"פ שנזכר באותו פסוק. וב'עבודת אהרן', שכטר, סי' ז, ביאר בדעת הקרי"ס שנקט שקדושת האולם אינה כהיכל ולכן גם התאים לא התקדשו אלא רק מה שהיה כמותו במשכן, אבל למ"ד שהאולם כהיכל גם התאים התקדשו כמוהו)).

בסוטה יד ע"ב, לעניין הגשת המנחה "לפני ה' אל פני המזבח" (ויקרא ו, ז), נאמר בברייתא שיש סתירה לכאורה בין הדברים, מאחר ש"פני המזבח" הם דרומו, כאמור, ואילו "לפני ה'" במערבו, וההגשה לדרומה של הקרן אינה "לפני ה'" אלא לפי הדעה שהמזבח עומד בצפון העזרה ולא לפי הדעה שהוא ממוצע. ופרש"י הטעם, שהמזבח ל"ב אמה כנגד חלל ההיכל וכתליו הפנימיים (עיין ד"ה הקרב, היכן קיימתה, כוליה מזבח). לפ"ז משמע שהתאים אינם כהיכל. אולם ייתכן לפרש אחרת מרש"י, שהגמ' דנה על המשכן, וכדעת ר' יהודה בזבחים נט ע"ב שהמזבח היה רחב עשר אמות, כנגד המשכן וכתליו, ולפי מקום הגשת המנחה במשכן נלמד דינו גם במקדש אע"פ שהיה רחב יותר (ורש"י עצמו במקבילות בזבחים סג ע"ב ומנחות יט ע"ב לא הזכיר את חשבון האמות). ייתכן גם שגדר "לפני ה'" שונה וחמור יותר מהגדרת "אהל מועד" ומצריך זיקה מיוחדת אל הפתח, וראה שערי היכל לזבחים מערכה קנה הערה 4, שיטות שונות בראשונים בביאור הסוגיה שם. לעניין העמדת הכיור "בין אהל מועד ובין המזבח" לא ברור מרש"י מה מעמד התאים, עיין רש"י בזבחים נט ע"א ד"ה נוקמיה וב'הליכות זבחים' שם, ואכמ"ל.

דיון מיוחד על מעמד התאים מצאנו בשאלה האם פתח בתא כלפי העזרה מחשיב את ההיכל כפתוח ומכשיר את העזרה כנגד הפתח לשחיטת קדשים "פתח אהל מועד". רש"י בזבחים נה ע"ב כותב: "לול - כימן חלון פתוח מן התא שאחורי בית הכפורת לאויר העזרה". נראה מדבריו שהלול פתוח לתא בלבד, ולא היה בהכרח חלון מקביל בין התא לבין קדש הקדשים, ולפי דבריו מתחדש שאף התא נחשב כהיכל, ופתח התא הוא "פתח אהל מועד". אולם בגיטין (נד ע"ב ד"ה ה"ג דלמא דחזיניה בפשפש) כתב רש"י שניתן לראות את העבודה לפני ולפנים דרך לול זה, וכך כותבים תוס' בזבחים (ד"ה שני פשפשיין וד"ה שנים). וכך נקט בזבח תודה שם (ד"ה לול) שהתא אינו בגדר היכל ואין בו אלא קדושת העזרה.

ועיין 'מקדש הקדש' סי' ק ו'שבילי אורייתא - שבילי המקדש', עמ' תפד, שדנו על האפשרות שהתאים, חלקם או כולם, התקדשו כהיכל משום שהם פתוחים לו, ועיין בעזרת כהנים במידות פ"ד מ"ג (מהדר' מפעל תורת המקדש ח"ב עמ' קסה-קסו).

לאידך גיסא יש לציין למדרש שיר השירים רבה (פרשה א ב): "אף ערשנו רעננה - זה בית המקדש, המד"א (מל"ב יא, ב) 'ואת מניקתו בחדר המטות', מהו בחדר המטות? ר' אלעזר ור' שמואל בר נחמן, ר' אלעזר אמר בתאים, ורבי שמואל בר נחמן אמר בעליות, ולא פליגי...". ועיין רד"ק במלכים שם, ואכמ"ל. ויש שביארו לפ"ז את לשון הקליר (בפיוט לתשעה באב 'אהלי אשר תאבת'): "אהלי אשר חנית מאז בתאיו מפה ומפה", שמשמע שהתאים התקדשו כהיכל.

שמשמע שהכל בכלל ההיכל. לגבי חלל פתח ההיכל יש ספק האם דינו כהיכל, כדברי הגמרא בזבחים יד ע"א: "את"ל תוך הפתח כלפנים"⁹. אך הספק שם הוא בשאלה האם מקום זה כשר להעמדת השולחן, ואילו לנדרון דידן, הגדרת "פני אהל מועד", נראה שהדבר פשוט שהפתח עצמו בכלל "פני האהל", שהרי, כאמור, דווקא הפתח הוא המגדיר את הצד המזרחי של ההיכל כ"פניו"¹⁰.

משמעות "נכח"

בדרך כלל המילה "נכח" משמעה: ישר ממול, כמו בפסוק: "וַיִּשְׁמַתְּ אֶת הַשֻּׁלְחָן מִחוּץ לְפָרֶכֶת וְאֶת הַמְּנוּרָה נִכַּח הַשֻּׁלְחָן עַל צֵלַע הַמִּשְׁכָּן תִּמְנָה וְהַשֻּׁלְחָן תִּתֵּן עַל צֵלַע צָפוֹן" (שמות כו, לה). ברור ש"נכח" כאן הוא בקו ישר, כדברי הברייתא דמלאכת המשכן (פרק ד) ששני הכלים עומדים במרחק שווה מן הפרוכת (חמש אמות); ואם לא כן אין משמעות לאמירה שהמנורה נוכח השולחן, שהרי יש "קשר עין" בין השולחן למנורה בכל מקום שתונח. וביומא לג ע"ב למדו מפסוק זה גם ש"בעיני דחזו אהרדי", שמזבח הקטורת לא יחצוץ ביניהם, אבל נראה שאין כוונת הגמרא שזהו הדין היחיד הנלמד מ"נכח", שהרי בסדר הפרשיות של כלי המשכן מזבח הקטורת טרם הוזכר (וכן בעשייה, הוזכרה שימת המנורה "נכח השולחן" עוד בטרם שימת המזבח, שמות מ, כד-כו). ועיין רש"י ביומא שם (ד"ה משוכה), שאפילו המרחק הזה בין שני הכלים הללו לכותל שביצד (שתי אמות ומחצה) נלמד מ"נוכח", כלומר, צריכה להיות סימטריה מדויקת ביניהם (בספרא אמור פרשתא יג, ח משמע אחרת לכאורה, אך עיי"ש היטב במלבי"ם אות ריג).

כמו כן מצאנו במשלי (ד, כה-כו): "עֵינֶיךָ לְנֹכַח יְבִיטוּ וְעַפְעָפִיד יִישְׁרוּ נֶגְדְךָ... אֵל תֵּט יָמֶיךָ וְשִׁמְאוֹל". וכן באסתר (ה, א): "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַתִּלְבַּשׁ אֶסְתֵּר מְלָכוּת וַתַּעֲמֹד

⁹ הספק מוזכר שם לגבי פתח האולם, אך נראה ממהלך הסוגיה שהוא הדין לפתח ההיכל, עיי"ש ((אלא אם נאמר שהספק רק על פתח האולם מפני שלא היו לו דלתות, משא"כ לפתח ההיכל, אולי הדבר פשוט שהדלתות הנסגרות מחוצה לו משייכות את חלל הפתח לפנים; אם כי היו לו דלתות גם מצדו הפנימי, עיין מידות פ"ד מ"א)). יש מקום לדמות את הספק לדיונים על חלל שערים אחרים במקדש ובכלל, עיין פסחים פה ע"ב.

¹⁰ ייתכן שמקור הספק שם בהנחה שהתורה שאמרה שהשולחן יהיה בהיכל לא התכוונה שיהיה בפתח, ואדרבה, הגדרת המקום כפתח ההיכל ו"פני אהל מועד" היא השוללת את הנחת השולחן בו.

בְּחֶצֶר בֵּית הַמֶּלֶךְ הַפְּנִימִית נִכַּח בֵּית הַמֶּלֶךְ וְהַמֶּלֶךְ יוֹשֵׁב עַל כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ בְּבֵית הַמַּלְכוּת נִכַּח פֶּתַח הַבַּיִת. וַיְהִי כִּרְאוֹת הַמֶּלֶךְ אֶת אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה עֹמֶדֶת בְּחֶצֶר...". הפסוקים מאירכים לתאר שאסתר עמדה מול הבית והמלך ישב מול הפתח, כדי לבאר כיצד ראה אותה כבר בהיותה בחצר. אם "נכח" פירושו שבהיותה בחצר היא יכלה לראות את הבית, ולו גם באלכסון, והוא ממקום ישיבתו יכול היה לראות את הפתח - אין בכך הסבר מספיק לכך שראה אותה מיד. כמו כן מצאנו בכמה מקומות ש"נכח" הוא מילה נרדפת ליושר¹¹.

יש לחדד את העניין, מדוע "נוכח" סותר ראייה באלכסון. כאשר אנשים עומדים פנים אל פנים - הרי זה "נוכח", גם אם אינם בדיוק על אותו ציר של רוחות העולם. כך, למשל, צבאות ישראל וארם חנו "אֵלֶּה נִכַּח אֵלֶּה" (מל"א כ, כט), גם אם צבא ישראל היה לדרום מערב וצבא ארם לצפון מזרח. אולם כאשר עוסקים בבית בעל תבנית מרובעת, כמו ההיכל, ויש לו "פנים", דהיינו החזית הפונה למזרח, העמידה "נכח פניו" משמעה בקו ישר למזרח. עלינו לדמות את ההיכל לאדם שיש לו פנים והוא מביט בקו ישר מולו, ועל הכהן לעמוד נכחו "פנים אל פנים". לפיכך, כאשר הכהן עומד מן הצד ומביט אל ההיכל באלכסון, ומאידך ההיכל אינו "מביט" אליו - מסתבר לענ"ד שאין זה "נוכח".

¹¹ שמואל-ב טו, ג; ישעיהו כו, י; עמוס ג, י; משלי ח, ט; שם כד, כו. ולשון המלבי"ם במשלי ד, כה: "ש'נוכח' מציין ההגבלה ביושר נגד איזה נקודה".

לעניין תפילת יצחק "לנכח אשתו" (בראשית כה, כא), מבחינה מילולית המובן הוא שהיא עמדה מולו בשעת תפילתו, וכך פירשו הרד"ק (בפירושו השני, ועיין ברד"ק מל"א יז, כא) והר"ן בדרשותיו (דרוש ב, מהדר"ק תשע"ו עמ' כה). אולם אחרים, שהתקשו בפירוש זה, ביארו את "לנכח" במובן שאינו גאוגרפי, ראה בראש"ם בבראשית שם ובמה שהעיר עליו המהרש"א ביבמות סד ע"א. לגבי הפסוק ביחזקאל מו, ט: "הבא דרך שער צפון להשתחות יצא דרך שער נגב... כי נכחו יצא", נראה שאכן מדובר בשערים מקבילים לגמרי זה לזה, וכל המבנה ביחזקאל (פרק מ) סימטרי. אמנם במקור חיים (בכרך) ס" קנ ס"ה כתב לעניין הדין לעשות בבית הכנסת שני פתחים מקבילים: "ומיהו י"ל דאם עושה פתח האחת בכותל מערב או צפון בקרן מערבית צפונית, והאחרת בכותל מזרח או דרום בקרן מזרחית דרומית, מקרי ג"כ נכחו יצא". נראה שר"ל שהפתחים אינם צ"ל מכוונים ממש זה כנגד זה, אלא העיקר שיהיו בשני כתלים מקבילים. אפשר שפירש ש"נכח" אינו מכוון בדווקא, או שרק לעניין ההשלכה לבית הכנסת אין צריך לדקדק.

ומצאנו במכילתא דרשב"י (שמות יד, ב): "נכחו תחנו על הים - מגיד הכתוב שהיו במגדול אכלוסין כנגד כל יוצאי מצרים". המדרש מפרש את "נכחו תחנו" לא על בעל צפון אלא על העיר מגדול ("בין מגדול ובין הים לפני בעל צפון נכחו תחנו"), ולומד שהיו בה אוכלוסין כיצאי מצרים. ברי שמקורו מ"נכחו", כמ"ש רד"צ הופמן בביאורו למכילתא זו, ונראה שהמדרש מבין ש"נוכח" הוא עמידה בקו ישר מול המקום, ולכן כדי שישאל יעמדו נוכח מגדול מגדול צריכה להיות כגודל מחנה ישראל¹².

כיצא בזה מצאנו בחז"ל ש"פתח אהל מועד" אינו אלא מה שמקביל בקו ישר מול הפתח, והיתר השחיטה בשטח שבצידי העזרה נזקק לריבוי מיוחד (זבחים נה ע"ב)¹³. גם המונח "לפני ה'", שמשמעו משתנה לפי העניין (ראה מלבי"ם פרשת צו אות כו), התפרש לעיתים על החלק שמצוי בדיוק כנגד פתח ההיכל¹⁴. גם "פני המזבח" (ויקרא ו, ז) בעניין הגשת המנחה התפרש שלפחות חלק מהכלי חייב להיות ממש מדרום למזבח, ולא די שיהיה בצדו (סוטה יד ע"ב).

וכך עולה במפורש מהתרגום המיוחס ליונתן לפסוק בפרה אדומה: "וַיִּסַּב אֶלְעָזָר בְּכִיחוּנִיָּה מִן אֲדָמִיָּה... וַיֵּדִי... מִן צִטְרָא דְּמַמְצַע בְּל קְבִיל אִפִּי מִשְׁפָּן זִימְנָא מֵאֲדָמָא בְּטִיבּוּלָא חָדָא שְׂבַע זְמַנִּין", מהצד שממוצע - עומד באמצע¹⁵ - כנגד פני אהל

¹² בדוחק י"ל ש"נוכח" הוא ראייה גרידא בכל אופן שהוא, וכדי שכל ישראל יראו את מגדול מגדול צ"ל גדולה ומרובת אוכלוסין, לא דווקא כמניין יוצאי מצרים, אלא שעכ"פ היא תהיה כנגד עיניהם של כל יוצאי מצרים. אין לומר שהדרשה אינה מ"נכחו" אלא מ"בין מגדול ובין הים", שמשמעו שכל ישראל נתונים בתווך בין שני אלו, שהרי המדרש לא מצטט את המילים הללו.

¹³ וכ"כ תוס' בזבחים לב ע"א ד"ה ובטמאים לגבי עמידת המצורע "פתח אהל מועד" (ויקרא יד, יא) "והיינו בשער נקנור שהוא מכוון כנגדו", ואי אפשר להזות על הבהונות בשער אחר (נראה שלדעתם הצעת הגמ' שם לג ע"א לפתוח פשפש בצפון העזרה נועדה רק לאפשר את הסמיכה במקום השחיטה, ולא להזאה על הבהונות).

¹⁴ עיין יומא מה ע"ב ורש"י ד"ה דוקא, זבחים נח ע"ב ורש"י ד"ה והניטל (ועל שיטת הרמב"ם בסוגיה שם עיין שערי היכל שם מערכה קלב). ולשון הראב"ד על הספרא (ויקרא נדבה פרשתא ה, א): "בכל מקום שנאמר לפני ה' צריך שיהא מכוון כנגד אמצעותו של פתח ההיכל".

¹⁵ השווה לתרגום יונתן במדבר כא, יג, שמתרגם: "כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי" - "ממוצע", ועיין סנהדרין פ"ב מ"א: "הממונה ממצעו בינו ובין העם". בהקשר כאן המובן כנראה "ממוצע בין הצדדים", ועל כל פנים משמע בבירור שיש עניין בדיוק המקום ולא רק בראייה ממנו.

מועד¹⁶. וכן כתב ב'ביאור שמות הנרדפים בתנ"ך' (לר' שלמה ורטהיימר, עמ' רלז):
"נכח' הוא נגדו ממש... אבל 'מול' הוא גם בעומד לא נגדו ממש אלא סמוך לו"¹⁷.

סיכום

המסקנה מניתוח לשון הפסוק היא, שעשיית הפרה צריכה להיות כאשר הכהן עומד בדיוק ממול חזית ההיכל, שהיא "פני אהל מועד". חזית ההיכל איננה רק פתחו, אלא כל חללו הפנימי ואף כתליו הפנימיים, אך נראה שהתאים, כתלי ההיכל החיצוניים מצפון ומדרום וכן האולם אינם בכלל "פני אהל מועד".

¹⁶ אך יש להעיר שבכתה"י של התרגום ירושלמי, המוקדם ומוסמך יותר מהמיוחס ליונתן, הנוסח "לקבל אפי משכן זמנה", כמו באונקלוס, ואין במונח זה כדי לפשוט את הספק (תודתי לרב פרופ' יואל אליצור שהעמידני על כך).

¹⁷ על "מול" ראה גם חידושי הרח"ה (הירשנזון) ויקרא ה,ח.

במדבר: חומש אשר רוח בו

הרב תומר גרינברג *

ירושלים

המאמר בוחן את נושא העומק של חומש במדבר. מתברר כי סיפורים רבים בחומש סובבים סביב הנושא המשותף של יוזמה אנושית. היוזמה האנושית מאתגרת את הסדר הרגיל, בין אם לטובה (לשם שמיים, כמו בפסח שני) או לרעה (כעבירה, כמו במרד קורח). העיסוק ביוזמות אנושיות בא לידי ביטוי בחזרה מרובה על המילה "רוח" במובן הרוח שבאדם, כמו בביטויים "רוח אחרת", "אלוקי הרוחות לכל בשר". הן הצדיקים והן הרשעים בחומש מאופיינים על ידי היוזמות האנושיות הללו, ולא על ידי קיום או אי-קיום מצוות פורמליות.

מהו נושא חומש במדבר?

הרמב"ן בהקדמתו לחומש עומד על כך שהוא עסוק בעיקר בענייני השעה ולא במצוות הנוהגות לדורות:

כולו במצות שעה שנצטוו בהם בעמדם במדבר, ובנסים הנעשים להם, לספר כל מעשה ה' אשר עשה עימם להפליא (...) ואין בספר הזה מצות נוהגות לדורות זולתי קצת מצות.

אכן, חומש במדבר מתאר את המסע של בני ישראל מהר סיני אל ערבות מואב, וכולל הרבה סיפורים ומעט מצוות (לפי מניין ספר החינוך, 52 בלבד מתוך תרי"ג). עם זאת, ברור שחומש במדבר פונה לכל הדורות כולם, בדיוק כמו שאר החומשים. לכן יהיה שימושי להבחין כאן בין שתי תפיסות אפשריות של המושג 'נושא החומש'. בתפיסה פשטנית, נושא החומש אינו אלא תקציר העלילה. אך בתפיסה מעמיקה יותר, אפשר לחפש את נושא העומק של החומש (בלעז "תמה", theme). נושא העומק הוא המסר או הרעיון המרכזי החורז את הספר כולו.

* tomerigo@gmail.com

מהו אפוא נושא העומק של חומש במדבר?

* * *

לאורך החומש מתגלה תופעה מעניינת. אף שמחנה ישראל במדבר מונהג על ידי ה' ומשה שלוחו בהנהגה גלויה וניסית, שוב ושוב החומש מספר לנו על יוזמות אנושיות שמגיעות למטטה וכביכול "מאתגרות" את ההנהגה האלוקית. חלק מהיוזמות הללו חיוביות ומאירות את היוזמים באור של צדיקים – למשל בקשת הטמאים לנפש לעשות את הפסח במועד אחר (פרק ט'), מעשה פנחס (כ"ה), בקשת בנות צלופחד לנחלה (כ"ז), בקשת לוחמי מלחמת מדיין לתרום את השלל למשכן (ל"א), ובקשת בני גלעד משבט מנשה לשמור על שלמות נחלת השבט (ל"ו). יוזמות אחרות מוצגות באור שלילי כתלונות או חטאים, מה שמאפיין את יוזמיהן כרשעים, למשל המתאווים לבשר (י"א), המרגלים (י"ג) וקורח ועדתו (ט"ז).¹

ההתמקדות הייחודית של החומש ביוזמות אנושיות ניכרת גם בחלק המצוות של הספר. כך למשל, מצוות נזיר (ו') מאפשרת לאדם להחיל על עצמו קדושה, ודיני הנדרים (ל') מקנים למוצא פיו של האדם כוח של מצווה.

לבסוף, מאפיין זה של החומש ניכר גם במרקם הלשוני שלו. המילה "רוח" מופיעה בתנ"ך בשני מובנים שונים: האחד, תופעה פיזיקלית טבעית – רוח הנושבת באוויר; השני הוא רוח חיים – בעיקר רוחו של אלוקים, הרוח שבאדם, או הרוח שבכל בעל חי (בסיפור המבול). אם נתמקד ב**רוח שבאדם** (למשל בביטויים כמו "מילאתיו רוח חכמה", "ויאצל מן הרוח אשר עליו") נגלה דבר מעניין: המילה "רוח" במובן הזה מופיעה בחומש במדבר יותר מאשר בכל שאר החומשים גם יחד!² בפרט, הכינוי הייחודי לה' **אֱלֹהֵי הָרוּחַת לְכָל בָּשָׂר** מופיע פעמיים בחומש במדבר, ורק בו. הרוח שבאדם היא המניעה אותו למעשים גדולים המבטאים את אישיותו ואת בחירתו

¹ בתווך יש יוזמות ביניים שהשיפוט שלהן מורכב יותר, למשל המעפילים (י"ד) ובקשת בני גד ובני ראובן (ל"ב).

² 13 מופעים בספר במדבר, 12 בשאר החומשים. המילה המשלימה ל"רוח" במובן הזה היא "בשר", ומעניין לציין כי "בשר" בהתייחס לרכיב החומרי שבאדם מופיעה בחומש ויקרא יותר מאשר בשאר החומשים גם יחד, וזאת בעיקר בשל חטיבת הטומאה והטהרה שבו.

החופשית. כך למשל, ה' משבח את כלב בן יפונה שגילה יכולת עמידה אל מול עשרת המרגלים האחרים, "עָקֵב הָיְתָה רִיחַ אֶחָדָה עֲמֹל וַיִּמְלֵא אֶחָדִי" (י"ד כ"ד); ואילו יהושע מאופיין כ"אִישׁ אֲשֶׁר רִיחַ בּוֹ" (כ"ז י"ח).

התבוננות מעמיקה ביוזמות האנושיות בחומש במדבר חושפת תובנה מעניינת על החומש. בחומש השזור מסיפורים ומצוות, היה אפשר לצפות שהקריטריון לאיפיון צדיקים ורשעים יהיה שמירת המצוות. אבל זה רחוק מלהיות המצב: הצדיקים בחומש אינם מאופיינים כאלה שמהדרים בקיום המצוות, ואף הרשעים אינם מאופיינים כאלה שעוברים עליהן. בחומש האלטרנטיבי שאפשר לדמיין, מסופר על רשעים שמשקים נזירים ביין או לא מקפידים להיטהר מטומאת מת בפרה אדומה, ועל צדיקים שמהדרים במצוות ציצית או בברכת כהנים. ואולם ברובם המוחלט של המקרים, מעשי הצדיקות והרשעה בספר אינם קשורים לקיום מצוות פורמאלי.³ החטאים קשורים למידות רעות – תאוה מוגזמת, פחד וחוסר אמונה, רדיפת כבוד; הצדיקים, לעומת זאת, רוצים להשתייך לכלל ישראל (פסח שני), רוצים להתנבא (אלדד ומידד), אכפת להם מנחלת אבותיהם (בנות צלופחד ובני משפחתן), הם מאמינים בה' (כלב ויהושע) ומקנאים לו (פנחס).

יתרה מזאת, בחלק מהמקרים דווקא מעשי הצדיקים הם גבוליים מבחינת החוק והנימוס המקובלים. התנהלותו של כלב חורגת מהסדר הטוב, שהרי הוא מתפרץ אל תוך דברי משלחת המרגלים ה"רשמית" ומשתיק את עמדת הרום; אלדד ומידד, המתנבאים במחנה, נתפסים כמורדים בעיני יהושע; הטמאים לנפש ובנות צלופחד מאתגרים את החוק הקיים; ועולה על כולם פנחס, שהורג אנשים בלי משפט. אם כן, הצדיקים בחומש מאופיינים כאלה לא בהיותם אדוקים בקיום המצוות הפורמאליות, אלא במידה רבה להפך, בשל תעוזתם לחרוג מהסדר התקין והמקובל לשם שמיים.

זאת ועוד, במידה שקיים קשר בין מעשי הרשעות והצדקות לבין מצוות פורמאליות, הרי שהסיבתיות היא הפוכה: המצוות מגיבות ליוזמות האנושיות ולא להפך! כך למשל, בעקבות בקשת הטמאים לנפש לא להיגרע מכלל ישראל, מתקבלת מצוות

³ יוצא דופן בולט הוא סיפור המקושש עצים בשבת (ט"ו).

פסח שני (פרק ט'); מצוות ציצית נראית כמגיבה לחטא המרגלים (י"ג-ט"ו);⁴ בעקבות מרד קורח ישראל מצטווים במערכת של מתנות כהונה (ט"ז-י"ח); בעקבות בקשת בנות צלופחד לנחלה, קובע ה' כי מעתה הדבר יהיה לחוק כללי, "אִישׁ כִּי יָמוּת וְכֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ" (כ"ז); ודין זה שוב מתעדכן בעקבות טענתם הצודקת של בני משפחתן (ל"ו).

כלומר, בחומש במדבר, מה שעושה צדיקים ורשעים לכאלה הוא רצונותיהם ומידות נפשם, ולא מידת אדיקותם בקיום הפורמאלי של המצוות. לאור הרוח הזו הנושבת בחומש, ברצוני להציע שנושא העומק שלו הוא רחמנא לבא בעי. הרעיון שהחומש מהדהד שוב ושוב הוא שהקב"ה חפץ באלו המכוונים לבם לשמיים, גם במידה שהם חורגים מהסדר הטוב – ולהפך.

תמה זו מגיעה לשיאה בפרשת בלק, בסיפורו של בלעם הקוסם. בפרשה זו האיפיון האמור של צדיקים ורשעים מגיע לשתי נקודות קיצון: מחד, אנחנו מתוודעים בה לאדם המקיים את צו ה' באופן מלא, אך לבו רקוב ורצונו מנוגד לרצון ה' – זהו בלעם הרשע; ומנגד, מפציעה דמותו של פנחס, החורג מהסדר הטוב בצורה החמורה ביותר האפשרית – הרג ללא משפט! – אך מתברר שקנאתו לאלוקיו באה מלב טהור, מכפרת על ישראל ומשיבה את השלום.⁵

בכך, פרשת בלק מהווה את שיאו של חומש במדבר, באשר היא מבטאת את העיקרון "רחמנא לבא בעי" בצורה החריפה ביותר. המסר המרכזי הזה של החומש הודהד ופותח בידי רבותינו בכל הדורות, וניתן למצוא אותו במופעים ובלבושים שונים בכל גווי עם ישראל.⁶

⁴ ראו רש"י על במדבר ט"ו ל"ט.

⁵ על ההנגדה האמורה בין בלעם ופנחס למדתי מידידי הרב אורן גלבולום. תודתי נתונה לו.

⁶ ראו את דברי הגר"א (בפירושו לאסתר י"ג), "המידות כוללות את כל המצוות". הגר"א מסתמך שם על דברי רבי חיים ויטאל בשערי קדושה א' ב', "ונמצא כי יותר צריך לזהר ממדות הרעות יותר מן קיום המצוות עשה ולא תעשה, כי בהיותו בעל מידות טובות יקיים כל המצוות". זהו גם המסר של אחד הסיפורים המכוונים של תנועת החסידות, הסיפור על הילד שלא ידע להתפלל ושרק בתפילת נעילה, והבעש"ט שתפס את שריקתו שיצאה מלב טהור כתפילה שבקעה שערי שמיים. והלא ילד זה כאילו ממש יצא מדפי חומש במדבר, כביכול שואל הוא "למה אגרע?", ורוח הקודש נענית ואמרת "אכן, ילד אשר רוח בו".

* * *

העלינו כי נושא העומק של חומש במדבר הוא "רחמנא לבא בעי". הן הצדיקים והן הרשעים מאופיינים לא על ידי יחסם למצוות הפורמאליות, כי אם דרך מאווייהם ומידותיהם. שוב ושוב בחומש, דווקא הצדיקים חורגים מהסדר המקובל – אך הם עושים זאת בכוונה טהורה ולשם שמיים.

עם זאת, הרעיון הזה אינו עומד בפני עצמו ויש לבחון אותו בהקשר הרחב של חומש במדבר בתוך התורה כולה. החומש נתון בין שני חומשי המצוות הגדולים, ויקרא ודברים. המצוות הרבות בחומשים אלה מדגישות את המימד הדיני-פורמאלי של התורה, ואת המחויבות המלאה של כל יהודי לחוקיה ומשפטיה. כמה הולם אפוא, שבין שני החומשים הללו, בא חומש במדבר ומדגיש את המקום של הרוח האנושית הגדולה, את האפשרות של יוזמה אישית לשם שמיים, ואת החפץ האלוקי בלב טוב, **כִּי כָל לְבָבוֹת דּוֹרֵשׁ ה'.**

הפריצה למקדש

הרב משה גרינהוט

ירושלים

דברי קרח ועדתו באים במסגרת אירוע, אותו יש לאפיין כניסיון פריצה למקדש. הגדרת האירוע כפריצה למקדש שופכת אור על סדר המאורעות וטיב הטענות, ומבארת את ציוויי התורה הנגזרים מפרשת קרח ועדתו.

א. דרישות קרח ועדתו

בפרשת קרח ישנם כמה חילופי דברים שיש לעסוק בהם. אולם תחילה יש לשאול שאלה פשוטה מאד: מהו האירוע שקורה בפרשת קרח? שכן, חילופי הדברים אינם האירוע עצמו, אלא דברים הבאים במסגרת האירוע. כמובן שיש בהם כדי לאפיין את האירוע וללמוד על טיבו, אולם עלינו לשאול תחילה מהו האירוע עצמו? זה שבמסגרתו נאמרים דברים שונים. לכאורה, הדבר ברור. אם נרצה לאפיין במושגי ימינו נאמר שקרח מארגן הפגנה כנגד משה ואהרן. בהפגנה זו צועקים דברים שונים ומביעים טענות שונות. הגדרה זו הנראית נכונה על פניה, אינה נראית מספקת להבנת הפרשה. שכן, הפגנה דרך כלל מגיעה עם דרישות לצידה. אולם כאן, גם אחרי שמיעת מכלול הצעקות קשה לדעת מה בדיוק דרישות המפגינים. אם כן, השאלה השניה שיש לברר היא: מה היא הדרישה (או הדרישות) של קרח ועדתו הקמים לפני משה. אפשר לראות שמשה מבין את מעשיהם כ'וּבְקִשְׁתָּם גַּם כְּהֵנָּה'. אולם לא ברור כיצד, שהרי הקמים לפני משה אמרו רַב לָכֶם כִּי כָל הָעֵדָה כָּלָם קֹדְשִׁים וּבְתוֹכָם ה' וּמִדּוּעַ תִּתְּנָשְׂאוּ עַל קְהָל ה'. כיצד ניתן להסיק מאמירות כלליות כמו 'כל העדה כולם קדושים' ו'ומדוע תתנשאו' שהינם כנראה נחלתם של מפגינים ממורמרים בכל מקום

ובכל זמן, את המסקנה 'ובקשתם גם כהונה'¹. שאלה זו מתעצמת על רקע ההקשר שנתנו חז"ל² למעשה קרח: מיניו אליצפן בן עוזיאל לנשיא בני קהת. אם מה שעורר את קנאת קרח זו הנשיאות, הרי שבאמת לא ביקש כהונה אלא מלכות. כפי שהבחינו המפרשים, דברי דתן ואבירם המעט פי העליתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר פי תשתרר עלינו גם השתרר, אכן מתאימים לטענה כללית על הנהגת משה ואהרן, וקריאה להתפטרותם מהנהגת עם ישראל בשל הישגיהם כמנהיגים. אולם למרבה הפלא, הטענה שדתן ואבירם טענו בתחילה עם 250 האנשים היא 'כל העדה כולם קדושים'. גם בדברי דתן ואבירם המאוחרים לא מופיעה דרישה ברורה, אלא רק דברי חוצפה המגיעים כתגובה לכך שמשה קורא להם לעלות אליו.

מכל מקום, דברי קרח - 'כָּל הָעֵדָה כָּלָם קְדוֹשִׁים' נעדרים את מימד הטענה על הכישלון של משה ואהרן בהנהגה, טענה שהיא חיונית לדרישת ביטול הנהגתם. יש ללמוד מכך שהטענה איננה פוליטית אלא דתית אולם כפי שהוער לעיל, הדרישות הדתיות לא הובעו בבירור.

לדברי חלק מהמפרשים דברי משה לבני לוי 'ובקשתם גם כהונה' הם הסרת מסך של צביעות מעל הדוברים. בעוד הם אומרים 'כל העדה כולם קדושים' ומבקשים למעשה את ביטול מעמד הכהונה, חושף משה את מניעיהם הנסתרים 'ובקשתם גם כהונה'³. אולם אם בחשיפת מניעים עסקינן, הרי שדברי משה אינם נוגעים בנקודה, והיה לקהל קרח לצוות 'לא כהונה אנו מבקשים אלא כל העדה כולם קדושים' ולא להסכים לדברי משה⁴.

¹ לרשב"ם ואב"ע שפירשו 'ויפול על פניו' לבקש את תשובת ה', אפשר שמשה עמד על דרישתם למרות שלא פירושה בפה, בנבואתו. גם למפרשים 'ויפול על פניו' דרך הכנעה, היות שרוח הקודש נסוכה על משה בכל עת ונכדברי רמב"ן על תשובת 'קחו לכם מחתות', יתכן שהבין דרישתם ברוח הקודש. אולם אם זו תשובה על משה, אין היא תשובה על עדת קרח, מה ראו שלא לפרש דבריהם? ואם סמכו על קדושתו של משה, הרי יכלו להיוותר בביתם פנימה...

² במדבר רבה קרח יח ב.

למעשה, דברי חז"ל אלו רק מפרשים מה הביא את קרח למעשיו, אבל לא את מעשיו בעצמם. כך עולה מדברי התרגומים המתרגמים 'ובעון אתון אף כהונתא רבתא'.

³ יתכן שעשו כן אלא שהתורה הותירה את תשובת משה על כנה, כהבחנת הויכוח בעיני ה'.
⁴ אם כן, הרי שהטענה ה'צבועה' של עדת קרח לא זכתה כלל למענה, כנראה מפני שלא נטענה בכנות.

ב. דברי משה

אם דברי העדה באו מעומעמים בלי הסבר דרישותיהם, הרי דברי משה באו ארוכים ומפורשים. תשובתו הראשונה של משה היא -

בְּקֶר וַיֵּדַע ה' אֶת אֲשֶׁר לוֹ וְאֶת הַקְּדוֹשׁ וְהַקְּרִיב אֵלָיו וְאֶת אֲשֶׁר יִבְחַר בּוֹ יִקְרִיב אֵלָיו: (ו) זֹאת עָשׂוּ קַחוּ לָכֶם מִחֲתוֹת קֶרֶחַ וְכָל עֲדָתוֹ: (ז) וַתֵּנוּ בָהֶן אֵשׁ וְשִׁמּוֹ עָלֵיהֶן קִטְרֶת לִפְנֵי ה' מִחֵר וְהָיָה הָאֵשׁ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' הוּא הַקְּדוֹשׁ רַב לָכֶם בְּנֵי לֵוִי

בתשובה זו אין משה מתווכח עם טענתם ומניעיהם אלא מסכים עם הטענה, רק שהוא מציע מבחן שיערך בבוקר ובו יבחר ה' את מי שיחפוץ בו. אלא שהמבחן מתאים רק לעמדה שמשה מביע שבני לוי מבקשים כהונה, אבל לדברי ישראל 'כל העדה כולם קדושים' לכאורה אינם מספקים. דבריו הבאים של משה הם דברי תוכחה הממוקדים בבני לוי, שמבקשים כהונה בנוסף לבחירתם לתפקידי שבט הלוי.

שָׁמְעוּ נָא בְנֵי לֵוִי: (ט) הַמַּעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעַדְת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת מִשְׁכַּן ה' וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשִׁרְתָּם: (י) וַיִּקְרַב אֹתָם וְאֶת כָּל אַחִיד בְּנֵי לֵוִי אֹתָם וּבִקְשָׁתָם גַּם כָּהֲנָה: (יא) לָכֵן אֹתָם וְכָל עֲדָתָם הַנִּעֲדִים עַל ה' וְאַהֲרֹן מֶה הוּא כִּי תִלּוּנוּ תִלְיִנוּ עָלָיו

הפנייה לבני לוי בכלל מעוררת תמיהה, שכן בקרב הקמים הוזכרו ארבעה שמות, מכללם קרח היחיד מבני לוי ושלשת האחרים מבני ראובן. רש"י פתר בעיה זו בטענה ש250 איש היו בעיקר מבני לוי. על כך הקשה רמב"ן שלא סביר שהיו כ"כ הרבה חוטאים מבני לוי, וכן שמבחן המטות שבהמשך הפרשה אינו מתייחס לבחירה מול בני לוי. מכל מקום, לדברי הכל, יש כמה נקודות לעמוד עליהם: 1. המידע שאלו בני לוי מגיע תוך כדי הסיפור ולא מתוך החלק הקודם שלו, דהיינו התייצבות קרח ואנשיו מול משה. 2. הפנייה משתנה תוך כדי דיבור: תחילה 'שמעו נא בני לוי' כפנייה לכל. אח"כ 'ויקרב אותך ואת כל אחיך בני לוי אתך' כפנייה לקרח. ובסוף 'לכן אתה וכל עדתך' שאינו מזכיר כלל את הלויים, משמע, הפנייה מתייחסת ל'עדת קרח' ולא לבני לוי.

על דברים אלו של משה יש ליתן את הדעת מכיוון נוסף. פסוק יא אומר 'לכן אתה וכל עדתך הנועדים על ה' אולם איננו מסיים בשום הוראה. כדי להתמודד עם הקושי פירש רש"י: 'לכן אתה וכל עדתך - הנכם נועדים על ה' ולא עלי. אולם ה' הידיעה שבהנועדים משמעה שרק תיאור מי היא העדה לפנינו, גם אם תיאור השופט את העדה הזו לרעה, ולא סיום של המשפט.

בשלב הבא פונה משה למי שאינם נמצאים לפניו

וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה לְקָרָא לְדָתָן וְלָאֲבִירָם בְּנֵי אֶלְיָאָב וַיֹּאמְרוּ לֹא נַעֲלֶה: (יג) הַמַּעֲט כִּי הָעֲלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זֶבֶת חֻלָּב וּדְבַשׁ לְהַמִּיתָנוּ בַּמִּדְבָּר כִּי תִשְׁתַּרְרַע עָלֵינוּ גַם הַשְׁתַּרְרָ: (יד) אָף לֹא אֵל אֶרֶץ זֶבֶת חֻלָּב וּדְבַשׁ הִבִּיאָתָנוּ וְתַתֵּן לָנוּ נַחֲלֹת שָׂדֶה וְכָרֶם הָעֵינִי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תִּנָּקֵר לֹא נַעֲלֶה:

לשם מה קרא להם? ומדוע בכלל היה צריך לקרוא להם הלא לעיל נאמר על דתן ואבירים 'וַיִּקְמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה' מה משמעות הביטוי 'לא נעלה'⁵? רש"י הביא על כך את המדרש, המוצא כאן רמז לעתידים 'אין להם עלייה אלא ירידה', מדרש המתכתב היטב עם סופם המר: ירידה חיים שאולה. אולם עדיין יש להבין, מהו פשטן של דבריהם?

גם אם הקריאה של משה אינה מפורשת כל צרכה, לפחות התשובה החצופה של דתן ואבירים נראית מובנת, גם אם השימוש בביטוי 'לא נעלה' צריך הסבר. לעומת זאת, תגובת משה לדבריהם אומרת דרשני

וַיַּחֲרֹם לְמֹשֶׁה מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל ה' אֵל תִּפֹּן אֶל מִנְחָתָם לֹא חֲמוֹר אֶחָד מֵהֶם נִשְׁאָתִי וְלֹא הִרְעֵתִי אֶת אֶחָד מֵהֶם

בפירוש 'אל תפן אל מנחתם' נחלקו ראשונים, וכמדומה שכל הפירושים אינם מספקים. הפירוש שלא תתקבל הקטורת שיקטירו קשה - 1. קטורת אינה מנחה. 2. אם משה מציע מבחן, ואח"כ מבקש מה' שלא יקבל את הנגשים, הרי צודקת טענת העם למחרת 'אתם המיתם את עם ה' שכן משה הוא שביקש מה' שלא לקבל את מנחתם וע"י כך נהרגו. 3. הבקשה קצת משונה, הרי דברי דתן ואבירים מעידים

⁵ 'לא נעלה' חוזר בדבריהם פעמיים, ומתייחס ל'המעט כי העליתנו מארץ מצרים'.

שאינם ראויים להיות משרתי ה', א"כ ודאי לא יקבל ה' את הקטורת שיקטירו ולא יבחר בהם.

הפירוש שחלקם בקרבנות ציבור לא יתקבל קשה - 1. אי"ז מנחה. 2. אי"כ חלק מוגדר. 3. מנפ"מ אם תאכלהו האש או לא, הרי בזריקה המעכבת בכל אופן יתקבל חלקם.

האב"ע פירש שאם יקריבו לפניך מנחה לכפר עוונם לא תקבלם. פירוש זה נוח יותר שכן אין מדובר על קרבן כנבחרים לכהונה אלא כחוטאים. אולם הלשון 'מנחתם' נראה כמדבר על מנחה ידועה שלהם, ולא על אפשרות של מנחה עתידית.⁶ החלק הרביעי של דברי משה -

אֶתָּה וְכָל עֲדֶתְךָ הָיוּ לִפְנֵי ה' אֶתָּה וְהֵם וְאַהֲרֹן מִחֶרֶץ: (יז) וְקָחוּ אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וּנְתַתֶּם עֲלֵיהֶם קִטְרֹת וְהִקְרַבְתֶּם לִפְנֵי ה' אִישׁ מִחֶתְתּוֹ חֲמִשִּׁים וּמֵאֹתַיִם מִחֶתֶת וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אִישׁ מִחֶתְתּוֹ:

נראה כחזור על דבריו השניים. ורמב"ן הבחין שיש כאן תוספת שגם אהרן יקריב. נקודה זו קשה קצת, שהרי המשפט הראשון 'בוקר ויודע ה' את אשר לו' נראה כמפרש שתהיה התמודדות ביניהם, אילו יקריבו רק הם בלי אהרן הרי יתכן שה' לא יודיע כלל מי ייבחר. אולם יתכן לצמצם את משמעו שהכוונה שה' יודיע האם המקריב הינו לו, ולא מיהו 'אשר לו'. מכל מקום יש להבין מדוע נאמרו הציוויים בשני שלבים, ומדוע התחדש רק כאן שאהרן יקריב גם הוא.

ג. סדר המאורעות

נראה לתת כותרת שונה לאירוע, ומנקודת מבט זו לפרש אותו לשלביו. האירוע איננו הפגנה של מחאה רבת דרישות, אלא ניסיון פריצה למשכן להקריב בקרבנות. פריצה זו לא צלחה בשום שלב, לא בראשיתה ולא בסיומה, אולם היא שעמדה לדיון. מכאן תיבחן הפרשה לאור הנחה זו.

⁶ בה הלשון המתאימה יותר היא זו שנאמרה בהקשר דומה על בית עלי: 'אם יכופר עוון בית עלי בזבח ובמנחה' במשמעות שודאי יבואו בני עלי אחרי נבואה זו וירצו לרצות את ה' ולכן ירבו זבחים ומנחות, ועל כך אומר הנביא שזו לא תהיה הדרך לכפרתם.

הדיבור הראשון 'רב לכם' נראה כדיבור של כעס ותביעה, אולם הוא בסך הכל קריאה מלווה לניסיון להיכנס למשכן, ניסיון שכצפוי נבלם ע"י משה ואהרן שמילאו את תפקידם לשמור על המשכן מפני זרים -

והחגים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרח משה ואהרן ובניו שמרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל והזר הקרב יומת

הקמים לפני משה, התייצבו לפניו כשקרבנותיהם בידיהם בדרישה להיכנס ולהקריב קרבנות פי כל העדה כלם קדשים ובתוכם ה' ! את הניסיון של משה ואהרן למנוע אותם מלהיכנס הם תקפו בטענה רב לכם ! ומדוע תתנשאו על קהל ה' ? !

מכאן שמשה איננו צריך שיפרשו מה הם רוצים, שהרי הם נכנסים למשכן כדי להקריב קרבנות וכיון שקרבנותיהם בידיהם ברור שהם באים להקריבם, מכאן שהם מבקשים כהונה, כלומר עמידה לפני ה' בעצמם.

מובן, שמשה לא ניסה למנוע אותם מלהיכנס בדיוויזיות שלא היו לו, ואף לא בכח. לקול צעקותיהם נפל על פניו כמתחנן שימנעו מצעד זה, ופנה אליהם בדברי תחנונים שלא ראוי להיכנס למקדש בצורה כזו של השתלטות וכיבוש, אם אכן חפץ בהם ה' והם קדושים ה' יבחר בהם ויאפשר את כניסתם מפני קדושתם.

כאן משה איננו מדבר בשם עצמו ואף לא בשם בחירת אהרן והדין שהזר הקרב יומת, אלא רק כמדבר על דבריהם. שהקדושה האישית שמכוחה הם רוצים להקריב איננה קדושה שלהם, אלא קדושת ה' החופפת עליהם, בתוכם ה', אם כן יודע ה' היכן הוא נמצא.

אנו יכולים לדעת שדברי משה פעלו את פעולתם ואיש לא הוסיף עוד לפרוץ אל המשכן להקריב קרבנות, אולם משה לא ידע זאת באותה שעה, פעולתו באותה שעה היתה פעולת בלימה ולא פעולת טענות, את דבריו מיקד בכמה חזיתות, עד שמניעת הכניסה למקדש משתרשרת בנשימה אחת לדברי התוכחה לבני לוי.

סיום המשפט הראשון 'רב לכם בני לוי' משתרשר להמשך - לו מקדימה התורה כותרת 'ויאמר משה אל קרח' דברים המיוחדים לו אישית - 'שמעו נא בני לוי'. היות שהדיבור הראשון נועד גם הוא לקרח ולעדתו, הרי שבעצם מדובר ברצף של דיבור, והתורה לא חילקה את הדיבור מפני שהיתה בו פנייה חדשה למישהו, אלא מפני

שמטרת החלק הזה שבדיבור שונה מזו שבתחילה. כלהלן. מכל מקום 'רב לכם בני לוי' שייך במהותו להמשך. למרות זאת התורה מיקמה אותו לפני 'ויאמר משה אל קרח'. התיאור הזה נועד לשני דברים: א. להקביל את 'רב לכם בני לוי' ל'ויאמרו אליהם רב לכם'. ב. לתאר את האוירה שבנאום בלתי מסודר ובדיבור שאיננו פונה בפועל למישהו אלא מנסה להציל במצב של התפרצות. נקודה זו תבוא לידי ביטוי נוסף בהמשך.

משהנח שדיבור זה הוא המשך של הדיבור הראשון ומסיים אותו, נפתחה הדרך להבין את ההתייחסות ל'בני לוי' ככלל.

האירוע הזה מתרחש בפתח המשכן, מול אהלי משה ואהרן, וביוזמת איש מבית לוי. העומדים בסמוך באותה שעה (טרם הקהיל קרח את שאר העדה) הם הלויים החונים סביב למשכן. הם שיועדו להיות משרתי אהרן ובניו במשמרת המשכן. מהי עמדתם? האם גם הם בפורצים? אין לדעת כמה מהם בפועל לוקחים חלק בכך, אולם ברי שהם הכתובת הטבעית לטענות של קרח. הם גם אלו שביכלתם להכריע בפועל את הפריצה. אם יסייעו לאהרן ובניו לשמור את משמרת המקדש. לכן, משה ממען את דבריו לכל בני לוי, כשהוא מדבר על החלק (הקטן?) מתוכם שהצטרף כבר לקרח. אין הטעם מפני שמאטים וחמשים איש הם מבני לוי, שכן יש לללמוד מדברי משה עצמו שאינם. שהרי משה מבדיל בין 'בני לוי' עליהם הוא אומר 'ויקרב אותך ואת אחיך בני לוי איתך' לבין 'אתה וכל עדתך' עליהם הוא אומר 'הנועדים על ה''. אולם משה אינו מצליח להשלים את דבריו, המשפט 'לִכֶּן אֶתָּה וְכָל עֲדֶתְךָ' נשאר תלוי באויר, ולא נתפרש מה יקרה לכן. שכן תשובתם של דתן ואבירם מגיעה⁷ - לא נעלה!

קטיעת הדברים של משה, מלמדת שהוא פועל בחזית כפולה ומשולשת, מול טוענים ופורצים רבים. לא ראי זה כראי זה.

דברי משה הקטועים ממשיכים באותו ביטוי שבו נעצרו⁸ 'לִכֶּן אֶתָּה וְכָל עֲדֶתְךָ' - 'אֶתָּה וְכָל עֲדֶתְךָ הָיוּ לִפְנֵי ה'' והסיום 'הנועדים על ה' ואהרן מה הוא כי תלינו עלי'.

⁷ למבואר 'וישלח משה לקרוא לדתן ולאבירם' משמעו כבר שלח לקרוא להם לפני כן.

⁸ רש"י פרשת וישב כתב (על 'ויסוף הורד מצרימה' הנכפל אחרי מעשה יהודה) שמופע כזה הוא כנתינת סוגריים וחזרה לדיבור הראשון.

איננו השלמת לכן, אלא איפיון העדה, המגיע בניגוד ל'בני לוי' האמורים לעיל שאינם נועדים על ה' אלא שמשה מבקש שלא ייוועדו על ה'.

המשך דברי משה מבאר יפה מדוע משה אומר את הדברים שנית. אין כאן פנייה חדשה אל הנועדים, אלא סיום הדברים הראשונים, שזה שיעורם: היות שלא מדובר במקופחים מקצועיים, אלא בכאלו שקיבלו מה' את הקירבה אליו כלויים ועמדו לפניו לשרת, מתבקש שגם אם ירצו לבוא לפני ה' יעשו זאת בצורה מאורגנת שפונה אל הבחירה החדשה ובוחרת אם אכן קירבתם רצויה לפני ה'. ולא ייוועדו על אהרן שמכהן מכח אותה בחירה שהם עצמם נהנים על ידה מהעמידה לשרת לפני ה'.

מכאן מובן היטב מדוע התווסף בדבריו אלו שגם על אהרן לעמוד לפני ה' מחר. שכן, בניגוד לתחילת הדברים בהם דיבר משה עם כלל העם ודבריו אליהם עסקו בכך שאין להם להקריב כאן לאלתר אלא להמתין שיודיע ה' אם הוא חפץ בקרבנם. כאן שהצריך את הלויים כבעלי הזכות והקירבה להמתין לבחירת ה', ולא להתפרץ למקומו של אהרן, מפני הזכות הקיימת כעת, הרי מן הדין שאם אי הפריצה היום נובעת מהזכות הקיימת להם, הרי שמחר כשיעמידו את עצמם במבחן ראוי שאהרן גם הוא ישתתף ויעמוד לפני ה' למחרת להיבחן.

ד. דתן ואבירם – מקריבי מנחה?

עד כאן נתפרשו דברי משה בראשונה בשניה וברביעית, ונתפרש שדבריו בשניה וברביעית דיבור אחד הם, שנקטע באמצעו. אולם לא נתפרשו דברי משה בשלישית אל דתן ואבירם. ומשמעות דבריהם: לא נעלה! לאן?

דתן ואבירם קמו לפני משה בתחילה. אולם כנראה בשלב זה לא היו עם משה ולפניו⁹. משה קורא להם כדי להבין מה רצונם. בניגוד לשאר האנשים שעומדים ומבקשים להקריב, דתן ואבירם אינם לפניו, מכאן שאין רצונם להקריב כאן. משה קורא להם כדי לברר במה הם חפצים, אולם הם מגיבים בשפה מעמדית: 'לא נעלה'. שכן, עלייה היא כינוי לביאה לפני הקודש או לפני השופט. 'וקמת ועלית אל הכהן אשר יהיה בימים ההם או אל השופט', 'ועלתה יבמתו אל הזקנים'. 'לא נעלה'

⁹ למשמעות הנטישה, ראה אות ו.

שאמרו מפרש את קריאת משה בצורה מסוימת. ומפרש מדוע אין לכך מקום שכן 'המעט כי העליתנו מארץ זבת חלב ודבש... כי תשתרר עלינו'¹⁰. על כך אומר משה: אל תפן אל מנחתם, אם ינסו להקריב קרבן כלשהו, בין במשכן ובין במקום אחר במחנה, שכן מדבריהם אפשר להבין שאינם נכונים להסכים להצעה של משה 'בוקר ויודע' 'והיו לפני ה' אלא הם רואים השתררות בכל דיבור של משה אליהם. מעתה, אם ירצו להקריב את מנחתם הרי הוא מבקש מה' שלא לפנות¹¹ אל המנחה¹².

ה. היום או מחר?

אין ספק שמשה הצליח בדבריו למנוע פריצה מיידית של הכל למקדש כשכל אחד מקריב את הקרבן שחפץ להקריב. אולם עדיין עלינו לברר באיזו מידה נעשו הדברים על פי מצותו. שכן משה כפל את הציווי להביא את המחתות למחרת, 'בקר ויודע' 'והיו לפני ה' אתה והם ואהרן מחר' אבל במקרא נראים הדברים רצופים ומיד אחרי דברי משה נאמר 'ויקחו איש מחתתו ויתנו עליהם אש וישימו עליהם קטרת ויעמדו פתח אהל מועד, משמע שלקחו את המחתות לאלתר. רש"י¹³ פירש שהפסוק הבא 'ויקהל עליהם קרח את כל העדה' מתייחס ללילה, בו קרח הקהיל את כל העדה על משה, לפ"ז הקהלת הקהל אינה קשורה להקטרה במחתות אלא היא המשך של ההפגנה הקודמת לה, ואכן במדבר רבה פירשו בפי קרח דברים כלליים כנגד משה. אולם בפסוק נאמר שלקחת המחתות קודמת להקהלת העדה. ומשמע שהקשר של הקהלת העדה הוא כתמיכה ללקיחת המחתות בידי מקטרי הקטורת¹⁴.

¹⁰ משה עתיד להתייחס לכך בהמשך דבריו 'העלו מעל משכן קרח דתן ואבירים'.

¹¹ הפנייה אל המנחה היא שנידונת שהיא קודמת לרצון שיש בקרבנות, כמו 'וישע ה' אל הבל ואל מנחתו'. ענינה הפנייה עצמה ולא התוצאה שלה שכן לא נוצרת התרצות ממנה. אפשרות הרצון לא עמדה על הפרק, שכן הקרבה בשם 'כולם קדושים' אינה מבקשת מטרה מלבד הקרבה עצמה.

¹² הנימוק 'לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם' פורך את דברי דתן ואבירים לפני ה'.

¹³ במדבר רבה יח י.

¹⁴ כך מבואר גם מדברי בעל הטורים והרא"ם, ראה להלן הערה אות ו.

נקודה זו אינה נקודה שולית, משמעה ברור, לא מבחן לקחו מקטירי הקטורת, אלא החלטה אישית שלהם להתקרב אל הקודש, אמנם במתכונת שמה מביא בשם ה' אבל לא בצורה של מבחן אלא בצורה של התקרבות עצמית משותפת, בזמן שבחרו הם ולא בזמן שקבע משה.

התוצאה הישירה לכך היא אי השתתפותו של אהרן. לא נאמר שאהרן הביא אף הוא את מחתתו מלאה קטורת, ונרמז שלא הביא. שכן לאלתר אחרי לקיחת המחנות נאמר למשה ואהרן הבדלו מתוך העדה הרעה הזאת ואכלה אותם כרגע, הרי שבשלב זה לא היה אמור אהרן ליטול מחתתו, ואף שאח"כ משה הולך לבדו למשכן קרח דתן ואבירים, ואהרן כנראה נשאר במשכן, ואפשר להבין שאף הוא נוטל את מחתתו, מכל מקום לא מצינו שמקטיר קטורת.

יתר מכן, נראה שהמחיתה והקטורת שנוטל אהרן במגיפה¹⁵ מחליפים את המחיתה שהיה אמור לקחת עם שאר המקטירים, וכיון שהיא מהווה השלמה לציווי שאהרן יהיה לפני ה', מסתבר שהציווי הראשון לא התקיים כצורתו. כאמור לעיל, מפני שמקטירי הקטורת התעקשו שלא להמתין עם הקטרתה למחר, אלא להקטירה היום, ולכן השלים אהרן למחרת את הקטרת הקטורת להצלת ישראל במגיפה.

נקודה זו מתאשרת משני צדדים: א. הצורך באות נוסף לבחירת אהרן. שכן אהרן בכלל לא הקטיר את הקטורת עם כל מאתים וחמישים המקטירים, אלא רק הפסיק את המגיפה אח"כ בקטורת בחוץ, לכן נצרך אות פריחת המטה להודיע את הבחירה בו ולא רק את הדחייה של שאר המקטירים. ב. הטענה הנאמרת אחרי המגיפה 'אתם המיתם את עם ה' מתאימה למצב של מבחן שאהרן לא השתתף בו. כך מתאפשרת הטענה שהמבחן הוא מבחן מסוכן שאמור להוביל למוות ומשה בחר בו כדי להעניש את 250 המקטירים עשויה להתאשר מהיעדרות אהרן ממבחן הבחירה. שכן אם אהרן נבחר על פני האחרים והאש שבחרה את מנחתו שרפה אותם יש ללמוד מכך שלא ההקטרה ממיתה אלא החטא ממית, אולם היות שאהרן לא הקטיר, נמצא שאפשר לטעון על משה שהמקטירים השתמשו בקטורת המסוכנת ומתו על ידה.

קושי נוסף הנפתר בהנחה שהקטירו באותו יום הוא הקושי הפשוט, איך יתכן שאם ה' מצוה שיהיו לפניו מחר יענשו ביציאת אש מלפני ה' שאוכלת את המקטירים.

¹⁵ שזמנה קצוב במקרא (יז ו): וַיִּלְנוּ כָּל עֵדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּחְרַת עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן.

והרי כשנדב ואביהו נענשו בכך מפרשת התורה שהקריבו 'אש זרה אשר לא צוה ה'', אולם המקטירים כאן הקטירו כפי שציווה ה' את משה, כיצד יתכן שנענשו להישרף באש?

רש"י מדברי חז"ל¹⁶ התקשה בקושי אחר, כיצד העיזו המקטירים להקטיר, ולא חששו שלא הם יבחרו. קושי זה מבוסס על שתי הנחות המפורשות במדרש זה: א. שידעו שיענשו באש. ב. שהניחו שרק אחד מהם ייבחר. על שתי ההנחות יש לדון, וכפי שהוער לעיל, אבל מכל מקום חז"ל אינם דנים על הצדקת העונש, אלא רק על הרציונל של החוטאים.

נראה מדברי המדרש שהבחירה מצד עצמה מלווה בשריפת המתנגדים, בלי קשר לחטא. אולם זו קשה, וכי לא תיתכן בחירה בלי שריפת המקריבים, למשל ע"י ירידת אש לקרבן אחד בלי שתורר לקרבן השני. כפי שאמרו חז"ל על קין והבל 'וישע ה' אל הבל ואל מנחתו' שירדה האש. א"כ גם כאן תיתכן בחירה בלי עונש. מפשט המקרא יש ללמוד גם כאן שכך צורת הבחירה, משני מקומות: א. משה אומר 'והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש', משמע שהוא הקדוש והשאר אינם קדושים אבל לא משמע הוא שיחיה מכולם והשאר ימותו. ב. לשון התורה על השריפה 'את מחתות החטאים בנפשותם' דהיינו החטאים שנתחייבו נפשותיהם מיתה לה' וראויים למוות בעוונם, הרי שלא מתו מחמת הבחירה אלא מחמת החטא¹⁷.

למבואר הקשיים נפתרים ממילא. המבחן המקורי היה צפוי להיות מבחן שבו יבחר הנבחר והשאר יידחו מן הכהונה וישארו בחיים. אולם בפועל המקטירים לא המתינו למחר שיודיע ה' את אשר לו, אלא ניצבו פתח אהל מועד להקטיר קטורת לפי דעתם ורצונם, קטורת זו נחשבה לחטא מפני שהיתה יוזמה אישית של המקטירים, כחלק

¹⁶ במדבר רבה יח ח 'לפיכך התרה בהם והיה האיש אשר יבחר ה' הוא הקדוש, אמר לו משה הרי אני אומר לכם שלא תתחייבו מי שיבחר מכם יצא חי וכלכם אובדין רב לכם בני לוי הרי אמרתי לכם, לא טפשים היו שכך התרה להם וקבלו עליהם לקרב הם חטאו בנפשותם שנאמר את מחתות החטאים האלה בנפשותם'.

¹⁷ הלשון 'חוטא בנפשו' משמעו שנפשו תלויה בחטאו, כמו הלשון דמו בראשו. ?

מהפריצה המקורית שלהם למקדש, ולא נעשתה בזמן שאמר ה' שתיעשה למבחן ובחירת הכהונה. לפיכך נענשו מקטירי הקטורת באש שיצאה מאת ה'¹⁸.

ו. משכן קרח – כל העדה

נתבאר שהקטרת הקטורת של המקטירים לא היתה מכלל המבחן שהציע משה, אלא נבעה עדיין מ'כל העדה כולם קדושים' שנאמר בתחילה, ומכללה שהקטרת הקטורת נעשתה בו ביום ולא למחר, וכן שלא הקטיר אהרן קטורת. יש לראות כן בעוד פן שבפרשה.

'ויקהל עליהם קרח את כל העדה' - לשם מה? רש"י פירש שהקהיל עליהם כל הלילה את העדה בטענות שונות. לפי הקהלת העדה היתה המשך של ההפגנה האמורה בתחילה, ובה התפשטה ההפגנה מלהיות כזו של קהל קטן להיות כזו של כל העדה. אולם יש לראות שלשונות הכתוב דומים ללשונות התורה בפרשת שמיני ביום הראות כבוד ה' אל כל העדה¹⁹. וכפי שעמד בעל הטורים²⁰ על אתר:

ויקהל עליהם קרח. כמו שנעשה לאהרן כשנמשח, ואת כל העדה הקהל

הוא אומר, קרח הקהל את כל העדה כי היום ה' נראה אליהם. ואכן עובר להקהלתו נראה כבוד ה' אל העם. אולם משמעות היראות הכבוד שונה. ה' בא כדי לכלות את

¹⁸ אפשר שיש לראות כן בפרט נוסף, שבו נבדלים דברי משה הראשונים מן האחרונים, ומעשה העדה מדבריו [עיקר הדברים פירש רנצי"ב בהעמק דבר].

משה אומר בתחילה קחו לכם מקתות קרח וכל עדתו ותנו בהן אש ושימו עליהן קטרת, ואילו בדבריו האחרונים משמיט משה את האש ואומר קחו איש מקתתו ותתקם עליהם קטרת. ההסבר פשוט בתחילה אמר משה שלא ראוי לפרוק למקדש אלא צריך להקריב לפני ה' בצורה מסודרת ולתת לה לבחור ולא לבוא לבד. אולם ברגע שמשח הכניס את אהרן הרי שיש כאן מבחן ולא רק הקרבה לפי רצונם, וכמבחן אין לתת אש על המחטה אלא לאפשר לה לבחור באש במי שיחפוץ. אולם העם אינם עושים כדבריו האחרונים אלא כדבריו הראשונים: ויקחו איש מקתתו ויתנו עליהם אש ושימו עליהם קטרת, לא כעומדים למבחן שצריכים אש כדי להיבחר אלא כמביאים אש כפי הבנתם לפני ה'. לא כטעונים בחירה אלא כנבחרים ועומדים.

¹⁹ ויקהל עליהם קרח את כל העדה - ואת כל העדה הקהל, ויבא כבוד ה' אל כל העדה - ויבא כבוד ה' אל כל העם.

²⁰ וכן הרא"ם.

ישראל ולא כדי לשכון בתוכם. טענת משה ואהרן 'האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף' עומדת למבחן כאשר משה, במבחן הדרמטי ביותר למנהיגותו, מכריז 'העלו מעל משכן קרח' כדי לבחון היכן העדה נמצאת.

התורה משתמשת בהקשר הזה פעמיים בלשון 'משכן' על אהלי דתן ואבירם. לשון שאינה נאמרת בד"כ על בתים של אנשים. טעם הדבר מפני שיש כאן מבחן סביב איזה משכן נמצאים ישראל, האם סביב משכן ה' או סביב משכן קרח דתן ואבירם. אפשר שבכך חושפת התורה את עזיבתם של דתן ואבירם את המשכן קודם, ללמד שאין הויכוח מי הראוי להתקרב למשכן, אלא מהו המשכן אם משכנו של קרח ודתן ואבירם או משכן ה'.

התורה מדגישה 'וילכו אחריי זקני ישראל' כדי ללמד שכבר בשלב הראשון של המבחן זקני ישראל, אלו ששרתה עליהם שכינה ונאצלה עליהם הרוח מן המשכן הם שהלכו אחרי משה.

ז. כל הקרב

אחרי המגיפה התלוננו בני ישראל כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות האם תמנו לגוע.

על פניו צריך להבין את דברי עם ישראל, הלא העונש לא היה למי שקרב למשכן שלא כדין אלא למי שערער על כהונת אהרן וקרב אל המשכן כדי להיבחר לכהן. אולם למבואר טענת 'כולם קדושים' לא דרשה כהונה כנבחרים אלא את האפשרות להקריב במשכן כחלק מהקהל, ולכן כשנאמר ברורות שקריבה כזו מכלה את הקרב למשכן והוא נהרג עליה, אמרו ישראל 'כל הקרב ימות'.

הפתרון שניתן הוא שהמשכן ישמר ע"י הכהנים, מכללו, ששלב זה הפקיע למעשה את המשכן מאפשרות של קדושה ספונטנית שבה יכולים ישראל להקריב אם ירצו למרות שאינם כהנים. שאע"פ שנבחרו הכהנים לכהן עדיין יכול להיות שבהזדמנויות מיוחדות יכולים ישראל גם הם להקריב לפני ה', בקדושתם, ולמשל ויקריבו הנשיאים יכול להתפרש²¹ שהקריבו בעצמם ולא שמסרו את קרבנותם

²¹ נגע בנקודה זו המשך חכמה טז יז שפירש שהמקריבים היו הנשיאים וטעותם נבעה מכך שהתקבלה טעותם בחנוכת המשכן. אפשר להרחיב את דבריו כאמור בפנים.

לכהנים, ויתכן שכן הדין גם בהזדמנויות מיוחדות אחרות, ואף שנמסרה הכהונה לכהנים לא הופקעו ישראל בפירוש מכלל הקרבת קרבנות בהזדמנויות מיוחדות, ומשנאמר שהכהונה נמסרה רק לבני אהרן תמהו ישראל 'כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות האם תמנו לגווע'²².

ונאמר להם שאין זה פרט בהקרבת הקרבנות אלא שכל הקדושה מוטלת על הכהנים לגמרי וכל הקודש נאכל ע"י הכהנים, כל דבר כפי שנאמר בפרשה. ומכלל זה שהפקיעה התורה מהאמור בפרשת נשא 'ואיש את קדשיו לו יהיו' שיכול לאכול קודש בעצמו כפי הצורה המתאימה לאכול קודש²³, אולם אחר שנמנע מישאל להתקרב למקדש, היות שהתקרבותם היא כהחלפת הכהנים, הוצרכה התורה להסדיר את כל הקודש לאכילת הכהנים, לבל יצטרכו ישראל ליקרב למשכן כלל לקודש²⁴. בכך המצוה לשמור את המקדש מפני הזר שנאמרה עם הקמת המזבחות קיבלה הגדרה חדשה משמירת המקדש לבד, לשמירת הקודש בכלל, שכל הקודש ינתן לכהנים ויעשה על ידם ולא ע"י אחר.

דברים אלו יכולים לתת פירוש חדש למשפט 'כָּל הָעֵדָה פָּלֶם קִדְּשִׁים וּבְתוֹכָם ה'', שמצינו בו שני דרכים בדברי המפרשים: רש"י פירש 'כולם שמעו מפי ה' אנכי ולא יהיה לך'. ובכור שור פירש על כולם נאמר 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', השווה בדבריהם שהתייחסו לכריתת הברית בחורב. אולם זה תמוה, שכן מעמד הר סיני הוא המעמד שבו הודגש ההבדל בין אהרן לשאר העם שנאמר 'ועלית אתה ואהרן עמך'. וכן בברית משפטים נקרא משה ואהרן נדב ואביהו לעלות אל ה'.

²² וכן יש ללמוד מדברי חז"ל במכילתא בא 'עד שלא נבחר אהרן היו כל ישראל כשרים לכהונה משנבחר אהרן יצאו כל ישראל שנאמר ברית מלח עולם הוא לפני ה' (במדבר יח יט) ואומר והיתה לו ולזרעו אחרי' הרי שהביאו ע"ז את הפסוקים בבמדבר ולא את הפסוקים בויקרא, ואף הביאו רק את הנאמר בפנחס ולא את הנאמר בקרב.

²³ ראה משנ"ת בענין 'ואיש את קדשיו לו יהיו' שהקודש שהוא לבעלים דינו להיאכל לבעלים בקדושה כפי הראוי לקודש, אולם אינו צריך להינתן לכהן אלא רק אפשר שינתן לכהן.

²⁴ מצד פשט התורה אפשר להבין שנאמרה עליהם מכאן ואילך גם הכניסה לחצר המשכן עצמה. ולא כפשט הכתוב בפרשת ויקרא. אולם היות שנדרשו להקריב הכל לפתח אהל מועד כאמור בפרשת אחרי מות, ולא היה להם היתר לאכול בשר תאווה, מסתבר שלא זה מה שאסרה תורה, אלא את הקריבה לאהל מועד כדי להקריב קודש ולאכול קודש.

אולם נראה שמשמעות הדברים היא שכל העדה חונים על פני המשכן ושוייכים לקדושת ה', ככתוב 'ואיש את קדשיו לו יהיו' וכשם שכולם ראויים לאכול את הקודש, כך כולם ראויים להקריב את הקודש אם יקרבו לפני ה'. ועל כך השיב ה', אף קדושה זו אינה לישראל, אלא כל הקודש ניתן לאהרן ולבניו והם שכל חלקי הקודש מוטלים עליהם.

כיצד שימשו בני לוי מיטותיהם במדבר?

פרשת שילוח מחנות לשעה ולדורות

הרב ישראל הלפרין

עורך ראשי

חז"ל לימדונו שישנם שלוש דרגות בשילוח טמאים - צרוע, זב, טמא מת. כמו כן דרשו חכמים שבעל קרי נכלל ב'וכל זב' ומשתלח ממחנה לויא. מזדעקת השאלה, וכי לא שימשו בני לוי מיטותיהם כל שנות המדבר - שהרי 'סביב לאוהל מועד יחנו' ובעל קרי משתלח ממחנה לויא? נעמוד על שיטת הרמב"ם, ולאחר עיון בספר המצוות וב'יד החזקה' נציע כי סבר הרמב"ם שע"פ פשט"מ בשעת המדבר לא נדרשה פרשה זו על בעל קרי, ורק בפרשת 'כי תצא' תצטוו בעל קרי להישלח [ומאז נדרשה הפרשה שלנו גם בבעל קרי]. דברים אלו יחודדו בסוף המאמר על פי שיטת הנצי"ב שיסודה בדברי הגר"א 'פשוטו לשעה ומדרשו לדורות'. בתווכ, נעסוק בכמה סוגי תירוצים שמתבדרים בבי מדרשא, ונעמיד את התשובות העולות מדברי רבותינו מהבית מדרש הליטאי הצועדים בפירוש הפשט בעקבות הגר"א מוילנא, הלא הם ה'משך חכמה' וה'העמק דבר'.

א. מצוות שילוח מחנות

בתום סידור חנייתם של בני ישראל ושבט לוי סביב למשכן, באה פרשת שילוח טמאים:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: צֹא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשְׁלְחוּ מִן הַמַּחֲנֶה כָּל צָרוּעַ וְכָל זָב וְכָל טָמֵא לִנְפֶשׁ: מִזְכָּר עַד נִמְכָּה תִשְׁלְחוּ אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה תִשְׁלְחוּם וְלֹא יָטְמְאוּ אֶת מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם: וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשְׁלְחוּ אוֹתָם אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל.

היה ניתן ללמוד כי פרשה זו רק לדור המדבר נאמרה, שהיו מסתופפים סביב המשכן ושכינת ה' בתוכם באהל מועד. וכמו רוב ספר במדבר העוסק במצוות שעה כפי

שכתב הרמב"ן בהקדמה לספר:

והספר הזה כולו במצוות שעה שנצטוו בהם בעמדם במדבר, ובנסים הנעשים להם, לספר כל מעשה ה' אשר עשה עמם להפליא. יספר כי החל לתת אויביהם לפניו לחרב, וצוה איך תחלק הארץ להם. ואין בספר הזה מצות נוהגות לדורות, זולתי קצת מצות בעניני הקרבנות שהתחיל בהן בספר הכהנים, ולא נשלם ביאורן שם, והשלימן בספר הזה.

על כן דרשו חז"ל בגמרא ובספרי:

"צו הצורי מיד בשעת מעשה ולדורות".

אף הרמב"ן בעל ההקדמה הנזכרת טרח להדגיש קיום מצוה זו לדורות: וישלחו מן המחנה - אחר שהקים את המשכן, צוה בשלוח הטמאים מן המחנה, שיהיה המחנה קדוש וראוי שתשרה בו שכינה, והיא מצוה נוחגת מיד ולדורות. מעתה למדנו שפרשה זו מלמדת הלכות שילוח טמאים לדורות.

חכמינו דרשו בפרשה זו שתי הלכות [דרשות שאינם נקראים בהכרח ע"פ הפשט]:
א. הלכה ראשונה לימדונו חכמים, כי לאו בשילוח אחד איירי, אלא כל טמא משתלח כפי חומרת טומאתו ממחנה האסור לו (עיין פסחים סז. ובספרי כאן). וכך הביא רש"י:

וישלחו מן המחנה:

שלוש מחנות היו שם בשעת חנייתן:

תוך הקלעים היא מחנה שכינה,

חניית הלויים סביב – כמו שמפורש בפרשת במדבר סיני – היא מחנה לוייה,

ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבעת הרוחות היא מחנה ישראל.

הצריע נשתלח חוץ לכולן,

הזב מותר במחנה ישראל ומשולח מן השתים,

וטמא לנפש מותר אף בשל לוייה ואינו משולח אלא משל שכינה.

וכל זה דרשו רבותינו מן המקראות במסכת פסחים (סז. -):

שלושת מחנות אלו הועתקו אף לארץ ישראל כמתבאר בתוספתא (מסכת כלים, א, י):

כשם שהיו במדבר שלש מחנות - מחנה שכינה, מחנה לוייה, מחנה ישראל, כך היו בירושלים. מפתח ירושלים ועד פתח הר הבית - מחנה ישראל; מפתח הר הבית ועד

שער ניקנור - מחנה לוי; משערי נקנור ולפנים - מחנה שכינה.

וכן הוא בספרי כאן¹. ופסוקים אלו הם היסוד למשנת עשר קדושות בפרק שני במסכת כלים, כנדרש בגמרא ובספרי.

ב. עוד דרשו רבותינו בגמרא (פסחים שם):

וכל זב לרבות בעל קרי

ולכן בעל קרי משתלח ממחנה לוי כזב.

הקושיא המציאותית

מזדעקת השאלה, היאך קיימו בני לוי אוהליהם, וכי לא שימשו מיטותיהם כל השנים אשר היו חונים במדבר? שהרי 'סביב לאוהל מועד יחנו' ובעל קרי משתלח ממחנה לוי.

קושיא זו אלימתא היא, ומצאתי כי עמדו על זה כמה אחרונים, וכבר נמצאת הקושיא בתשב"ץ (ח"ג סי' קל"ז).

מלבד שקשה להלום פרישה זו כל ארבעים שנה לכל שבט לוי, גם מתוך 'ותדבר מרים ואהרן במשה' שמע מינה שהם עצמם לא פרשו כל שכן שאר בני לוי. רק משה פרש שהרי 'בכל ביתי נאמן הוא'. פה אל פה אדבר בו'.

ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בהביאו את הלכות שילוח טמאים מהמחנה, בהלכות ביאת המקדש (פ"ג ה"ג) ובהלכות בית הבחירה (פ"ז ה"ט"ו) לא הזכיר את דין שילוח בעל קרי ממחנה לוי והר הבית, כמו שהזכיר את שילוח הזב והזבה נדה והיולדת, נקודה זו הינה תמוהה מאוד.

גם במשנת עשר קדושות נעדר דינו של בעל קרי, שכן שנינו במשנה (כלים א, ח):

¹ ולא יטמאו את מחניהם מכאן אמרו ג' מחנות הם: מחנה ישראל, ומחנה לוי, ומחנה שכינה. מפתח ירושלים ועד הר הבית - מחנה ישראל, מפתח הר הבית עד העזרה - מחנה לוי, מפתח העזרה ולפנים - מחנה שכינה.

הר הבית מקודש ממנו, שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם.

זבים ונידה ויולדת הוזכרו, בעל קרי לא.

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה בעצם מעתיק את המשנה הנ"ל, אולי מפני כך השמיט את דינו של בעל קרי. אולם בהלכות ביאת המקדש הרמב"ם מוסיף ומנמק מדוע זבים נשלחים מחוץ למחנה לוייה – 'מפני שמטמאין המשכב והמושב אפילו מתחת האבן':

ומשלחין זבים וזבות נידות ויולדות חוץ לשתי מחנות, שהוא חוץ להר הבית, מפני שהן מטמאין המשכב והמושב אפילו מתחת האבן, מה שאין המת מטמא:

נימוק זה נדרש בספרי, שמקטלג את שילוח הטמאים משלושת מחנות ע"פ הכלל "כל שהוחמרה טומאתו חמור שלוחו משלוח חברו"²:

"וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש"

שומע אני ששלשתן במקום אחד ? !

תלמוד לומר במצורע "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו".

- מצורע היה בכלל ויצא מן הכלל ולמד על הכלל, מה מצורע שהוחמרה טומאתו חמור שלוחו משלוח חברו, אף כל שהוחמרה טומאתו חמור שלוחו משלוח חברו, מכאן מנו חכמים למחיצות:

כל שהזב מטמא מצורע מטמא, חמור מצורע שמטמא בביאה.

כל שטמא מת מטמא זב מטמא חמור הזב שהוא מטמא תחת אבן מסמא...

מכל מקום, טעם חומרתו של זב לא שייך בבעל קרי, שהרי בעל קרי אינו מטמא במושב תחת אבן מסמא.

זאת ועוד, בספרי זוטא דרשו "כל זב" – 'לרבות שילוחו של זב בעל ראייה אחת', ולא כדרשת הגמרא דידן (הובא לעיל) המרבה בעל קרי.

ונשאלת השאלה אם כן, האם הרמב"ם (על פי הספרי) סבור שבעל קרי לא משתלח ממחנה לוייה ומהר הבית ? !

² יעו"ג גם במשא ומתן בגמ' פסחים דף ס"ז.

הרמב"ם בספר המצוות

הרמב"ם בספר המצוות (ובהקדמה להל' ביאת המקדש) מונה שלוש מצוות בהלכה זו של שילוח טמאים - מצוות עשה אחת ושתי מצוות לא תעשה. אעתיק את שלושתן ממניין המצוות:

א. לשלח טמאים ממחנה שכינה שהוא המקדש, שנאמר "וישלחו מן המחנה כל

צרוע" וכו' (עשה ל"א)

ב. שלא ייכנס טמא לעזרה, שנאמר "ולא יטמאו את מחניהם" (במדבר ה, ג) זה

מחנה שכינה. (לאו ע"ז)

ג. שלא ייכנס טמא למחנה לוייה שכנגדו לדורות הר הבית, שנאמר "לא יבוא אל

תוך המחנה" (דברים כג, יא) זה מחנה לוייה. (לאו ע"ח)

וכל המעיין בספר המצוות בעשה ל"א (ובהקדמה להל' ביאת המקדש ובמניין המצוות הנ"ל), ייווכח שסבור הרמב"ם שמצוות שילוח טמאים של פרשת 'וישלחו מן המחנה וגו' היא רק ממחנה שכינה ומהמקדש:

והוא אמרו יתעלה 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב' וזה המחנה הוא מחנה

שכינה.

ועיי"ש שבעל קרי משתלח ממחנה שכינה, ולא הזכיר במצווה זו שילוחו ממחנה לוייה.

וכן בלאו ע"ז, כתב הרמב"ם:

"שהזהיר כל טמא מהכנס במקדש וכל שדומה לו לדורות, כל העזרה ומשער נקנור

לפנים שהוא עזרת ישראל. והוא אמרו יתעלה "ולא יטמאו את מחניהם" רוצה לומר

מחנה שכינה.

אמנם ייחד הרמב"ם לאו אחר (ע"ח) כללי, בו נאסר על כל טמא להיכנס למחנה

לוייה, שם מבאר הרמב"ם שבעל קרי אסור בכניסה להר הבית, אך לא הביא זאת

מפרשת שילוח טמאים שבספר במדבר אלא מפרשת כי תצא – "איש אֶשֶׁר לֹא יִהְיֶה

טָהוֹר מִקֶּרֶה לִילָה וַיֵּצֵא אֶל מִחוּץ לַמִּחָנֶה לֹא יָבֹא אֶל תוֹךְ הַמִּחָנֶה" ומדרשת הגמ'

בפסחים סח. וז"ל הרמב"ם שם בלאו ע"ח:

שהזהיר לכל טמא להכנס תוך מחנה לוייה שכמוהו לדורות הר הבית, כמו שבאר

בריש מסכת כלים ושם התבאר אסור ביאת טמאים להר הבית.

והכתוב הבא על לאו זה הוא אמרו "איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה לא יבא אל תוך המחנה".

ובגמרא פסחים: "ויצא אל מחוץ למחנה - זה מחנה שכינה", כמו שבארנו בל"א ממצות עשה, "ולא יבא אל תוך המחנה - זה מחנה לוויה. מתקיף ליה רבינא ולימא אידי ואידי מחנה שכינה ולעבור עליו בעשה ולא תעשה, אם כן לכתוב קרא ולא יבא אל תוך" כלומר שזה ירצה לומר ולא יבא אל תוכו, "המחנה למה לי, ליתן לו מחנה אחר" והוא מחנה לוויה שהוא גם כן לא יבא אל תוכו. ולשון ספרי "לא יבא אל תוך המחנה, זהו מצות לא תעשה". וכבר התבאר משפטי מצוה זו בשלישי ממדות.

העולה לכאורה מתורת הרמב"ם, שלמד את פרשת שילוח טמאים שבספר במדבר בעיקר על מחנה שכינה³, ומה שבעל קרי אסור במחנה לוויה הוא מדרשת הכתוב בכי תצא. כמו ששילוח מצורע ממחנה ישראל מתגלה מהכתוב בפרשת מצורע 'מחוץ למחנה מושבו'.

תקצר היריעה מלהאריך בשיטת הרמב"ם, אבל אכן יש קושי בקביעה זו, שהרי שילוח הזב ממחנה לוויה אכן נלמד מפרשה זו, וכן משמע ברמב"ם בהלכות ביאת המקדש שמנמק את שילוח הזב כפי הנלמד בספרי בפרשה דידן. אך ניתן להציע שאכן סבור הרמב"ם שפשוטה של פרשה זו שבבמדבר אזלא על מחנה שכינה בלבד, ושאר מקראות מלמדות איך לדרוש פרשה זו לשלח כל טמא ממחנה הראוי לו, כגון בעל קרי שנדרש מפרשת כי תצא שמשלח מחוץ להר הבית. ואם כן, בנקל ניתן להוסיף שקודם שנאמרה פרשת כי תצא לא נדרשה הפרשה בדרך זו ולכל הפחות בעל קרי היה מותר במחנה לוויה שבמדבר.

ועיין לקמן ביישוב על דרך דברי הנצי"ב ע"פ הגר"א 'פשוטו לשעה ומדרשו לדורות'. בשיטת הרמב"ם הדברים מאוד מתיישבים על הדעת.

³ ועיין במנחת חינוך מצוה שס"ג אות ד', שס"ג אות י"ב, תקס"ה אות ב'.

יש שהציעו בדברי הרמב"ם, שאף שילוחם של טמאים משאר מחנות (מצורע ממחנה ישראל וזב ממחנה לוויה) נכלל במצוות שילוח ממחנה שכינה, אלא שכל אחד במרחק הראוי לו.

ג. התירוצים (מכמה מינים)

את התשובות שניתנו על קושיא זו אפשר לחלק לכמה מינים:

1. תשובות על דרך המציאות.

2. תשובות על דרך הדין.

3. תשובות על דרך פשט.

להלן נביא כמה תירוצים משני הסוגים הראשונים. לאחר מכן ניווכח כי רבותינו בעלי הפשט למדו בפשוטי המקראות, כי בעל קרי אכן לא השתלח במדבר באופן הרגיל ממחנה לויה. ונראה תשובות העולות מדברי רבותינו מהבית מדרש הליטאי הצועדים בפירוש הפשט בעקבות הגר"א מוילנא, הלא הם ה'משך חכמה' וה'עמק דבר'.

*

א. שימשו מיטותיהם מחוץ למחנה לויה. אך מכיון שבני ישראל צנועים ולא משמשים ביום, לכן צריך לומר שהלויים החזיקו באהלים נוספים במחנה ישראל (סמוך למחנה לויה), בשביל נשותיהם. יש להוסיף, דגם ללא קשר לבעל קרי, הוצרכו הלויים לאהלים מחוץ למחנה לויה בשביל הזבות. ועיין להלן בדברי המשך חכמה.

ב. לפי מאי דקיי"ל דמחילות לא נתקדשו (פסחים סז:), יש לומר שבני לוי חפרו מחילות תחת אהליהם.

ובעיקר דינא ד'מחילות לא נתקדשו', הוא מדאמרו בתלמוד (פסחים סז:):

אמר ר' זב וכל זב - לרבות בעל קרי. מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן: מחילות לא נתקדשו, ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.

ולכאורה שני הדינים קשורים זה לזה, בגלל שבעל קרי אסור בהר הבית, לכן בעל כרחך מחילות לא נתקדשו, דאם לא כן היאך נפרש המשנה הראשונה בתמיד - "אַרְעַ קְרִי לְאַחַד מֶהֱן, יוֹצֵא וְהוֹלֵךְ לוֹ בַּמִּסְכָּה הַהוּלָכֶת תַּחַת הַבֵּינָה ... עַד שֶׁהוּא מִגִּיעַ לְבֵית הַטְּבִילָה". ועיין בפירוש הרמב"ם שם על המשנה: "מה שאמר שבעל קרי הולך

במסבה זהו הדרך שתחת המקדש ראייה על העיקר שבידינו והוא מה שאמרנו מחילות לא נתקדשו".

אמנם מרש"י בפסחים שם משמע ששני הדינים לא שייכי להדדי. אך ברש"י לקמן פו ע"א (ד"ה כי אמרה) משמע שהדינים שייכי להדדי, גם התוספות ר"ד (ד"ה דאמר) ביאר כמו שכתבנו שההכרח שהמחילות לא נתקדשו הוא מהמשנה בתמיד, וכן כתב המשנה למלך. והוסיף עוד המל"מ, כי אפשר ששני הדינים הללו נלמדו מהמשנה בתמיד. וז"ל המל"מ:

"וראיתי לרש"י בפסחים שכתב 'הני תרתי מילי שמעינהו כי הדדי מרביה וכי הדדי אמרינהו' ע"כ. נראה שהוקשה לו שאין שייכות זה לזה. ולי נראה שהם תלויים זה בזה, דכיון דאמרינן דבעל קרי משתלח חוץ לב' מחנות, על כרחך מחילות לא נתקדשו, דאי לא, תיקשי מתניתין דתמיד. ואפשר דשני דינים אלו דרבי יוחנן כולם הם נלמדים ממשנה זו ומשום הכי סמכם רבי יוחנן זה לזה והוא דמדתנן הולך במסיבה ההולכת תחת הבירה..."

אכן, לפי הראשונים הסוברים ד'מחילות לא נתקדשו' היינו שלא נתקדשו בקדושת עזרה אבל דינם כקדושת הר הבית, אף אם פתוחות להר הבית, אכן צ"ל דשני הדינים לא בהכרח קשורים. ויש שלמדו כך בשיטת רש"י בדף סז ע"ב. אף אנו נאמר, אם בני לוי נאסרו להיכנס למחנה בעלי קריים, הרי שבעל כרחינו מחילותיהם לא נתקדשו. אכן, השכל ממאן לקבל תירוץ זה במציאות, וכי בכל חניה וחניה חפרו בני לוי מחילות?⁴

ג. היו זמני היתר, כגון בזמן ש"הוגללו הפרוכת הותרו זבין והמצורעים ליכנס שם", דהיינו בזמן המסעות והסמוך להם. אכן כפי המבואר ברש"י בריש מסעי בשלושים ושמונה שנה היו רק עשרים מסעות, וקשה לומר שכל בני לוי צוו לפרוש. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא.

⁴ אכן רוב הזמן היו בחנייה, אבל עדיין לא ידעו מתי ייסעו "יש אשר יעלה הענן..." וקשה לקבל תירוץ זה.

ד. יש שדנו (עיין גם במנחת חינוך עשה שס"ג) בדבר האיסור להיטמאות בפנים. שמא האיסור הוא רק כניסת הטמא למחנה כמו מצוות השילוח, אבל האם גם קיים איסור להיטמא במחנה לוייה – האם היה מותר לבני לוי לשמש מיטותיהם ולפרוש ולטבול? עיין בחידושי הנצי"ב (מרומי שדה) במסכת יומא ו ע"א, שם ביאר בשיטת רש"י, שמותר להיטמאות בפנים.

קושיית הגמרא שם: "מביתו למה פירש?"
ופירש"י: "מאשתו למה פירש תבא אשתו עמו שם שהרי על כרחך לשכת פרהדרין לא היתה קדושה שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד כ"ש שכיבה."
וחקשו בתוס': "וקשיא לן דנהי דלא קדישא כקדושת עזרה מ"מ כהר הבית היתה דאמרי' בפרק פרת חטאת (זבחים דף קטו:): כל הר הבית מחנה לוייה הוא ובעל קרי אינו רשאי ליכנס במחנה לוייה דאמר בפסחים פרק אלו דברים (דף סז:): זב וכל זב לרבות בעל קרי אלא יש לפרש מביתו למה פירש הוה לן למימר שיפרישוהו למחילה אחת כהר הבית דאמרי' פרק כיצד צולין (שם דף פו.) דמחילות לא נתקדשו".

מתוך כך מציע הנצי"ב:

"ונראה שרש"י ז"ל ס"ל דאע"ג דבעל קרי אסור ליכנס במחנה לוייה, מכל מקום אין ראייה דאסור להיטמאות בהיותו שמה". ועיי"ש שמביא עוד מהש"ס לשני הצדדים. ואיכמ"ל.

נדמה, שתשובות אלו בתורת 'תירוצים' הן. הבה נפנה ונאזין לרבותינו בעלי הפשט.

ד. חידוש המשך חכמה

בתחילת ספר במדבר (א, נ – נג) למדנו על תפקידם וחנייתם של בני לוי סביב המשכן. ומצאנו כפילות בעניין חנייתם סביב המשכן.

(ג) וְאַתָּה הַפָּקֵד אֶת הַלְוִיִּם עַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְעַל כָּל כְּלָיו וְעַל כָּל אֲשֶׁר לוֹ הִמָּה יִשָּׂאוּ אֶת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת כָּל כְּלָיו וְהֵם יִשְׁרְתֻהוּ וְסָבִיב לַמִּשְׁכָּן יִחַנּוּ:
(נא) וּבְנִסְעַ הַמִּשְׁכָּן יִוְרִדוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וּבַחֲנֻת הַמִּשְׁכָּן יִקְיֻמוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וְהָזָר הַקָּרֵב יוֹמָת:

(גב) וַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ עַל מַחֲנֵהוּ וְאִישׁ עַל דְּגְלוֹ לְצַבָּאתָם:
(נג) וְהַלּוּיִם יִחְנוּ סָבִיב לְמִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְלֹא יִהְיֶה קֶצֶף עַל עֵדֻת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשְׁמְרוּ
הַלּוּיִם אֶת מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן הָעֵדֻת:

ראינו שבפסוק נ' נאמר "וְסָבִיב לְמִשְׁכַּן יִחְנוּ", מדוע אם כן נכפל שוב בפסוק נ"ג
"וְהַלּוּיִם יִחְנוּ סָבִיב לְמִשְׁכַּן הָעֵדֻת"?

על כך עונה המשך חכמה כי שני חלקים היו למחנה בני לוי:

וסָבִיב לְמִשְׁכַּן יִחְנוּ כו' וַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ עַל מַחֲנֵהוּ כו' והלויים יחנו סביב למשכן
העדות כו' – הנה קיי"ל, דבעל קרי מן התורה משתלח חוץ לשני מחנות מן וכל זב
לרבות בעל קרי, כדאמר ר' יוחנן ריש פרק אלו דברים, וא"כ איך היו הלויים עושין
במחנה שלהן, איך היו מותרין בתשמיש ואיך היו עם נשותיהן?
וצריך לומר, דהלויים השומרים משמרת הקדש היו סמוכים סביב למשכן העדות.
ואהליהם ונשיהם, וטפיהם היו חונים סביבות מחנם לפני מחנה ישראל.
ולכך היה בין מחנה לויה למחנה ישראל רחוק מיל, כדאיתא במדרש הביאו רש"י
על 'מנגד סביב', ובתוך אלפים אמה היו אהלי הלויים, ושם היו מותרין בתשמיש.
ורק סביבות הארון היה לה דין מחנה לויה. לכן אמר "וסביב למשכן יחנו" – המה
הגברים לבד.
"והלויים יחנו סביב למשכן העדות" – זה עם נשותיהן כחניית מחנה ישראל.

בהמשך דבריו מציין ה'משך חכמה' לדברי ראב"ע בפרשת קרח (טז, כד) שמשער
שקרח החזיק באהל לאנשיו ולרכושו רחוק ממחנה לויה וקרוב לדתן ואבירים:

למשכן קרח. הנכון בעיני, שהיה לקרח אהל לאדם שלו ולרכושו רחוק ממחנה
הלויים, והיה עם אהלו אהלי דתן ואבירים, כי לא יחנו סביב המשכן כי אם הלויים
לבדם. ומזה הכתוב נלמוד כי בעל הדגל היה חונה קרוב ממחנה הלויים.

[על הקושיא של הכפילות בחניית בני לוי סביב למשכן, תירץ מרן הגרי"ז בדרך
אחרת מה'משך חכמה': שהכפילות מורה 'דשני דינים היו בחניית הלויים סביב
המשכן. חדא: מצוות שמירת המקדש שהיא מצווה הנוהגת לדורות והיא מכלל
עבודת הלויים כמבואר ברמב"ם, ושנית: דשלש מחנות היו במדבר: מחנה שכינה,

ומחנה לוויה ומחנה ישראל⁵. דבריו מובאים בהערה⁵. עכ"פ, הגר"ז מצביע על העיקרון של שני דינים במחנה לוויה, אבל עדיין לא ס"ל לחלק עפ"ז את מחנה לוויה לשתי מחנות – לזכרים השומרים ולשאר השבט.]

ה. פירוש בעלי הפשט, ותשובה על פי ה'העמק דבר'

בפשוטו של מקרא, בעל קרי לכאורה לא הוזכר בפרשה זו. כך פירשו מבעלי הפשט⁶. ואלו דברי הראב"ע (במדבר ה ב):

כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש - אלה הם מטומאת שבעה, והם מטמאים אחרים, על כן לא יצא בעל קרי מחוץ למחנה, ואין יד במחנה לצאת חוץ, רק כל אחד חופר באהלו כמנהג כל המחנות כן, כי תינוקים יש ביניהם. ופרשת 'כי תצא מחנה' על מחנה קטן ידבר, שאין שם אשה, והארון ביניהם ואין (ס"א והם) סובבים כי במחנה ישראל השכינה באמצע ועוד אפרשנו במקומו.

⁵ "יש לומר דשני הפסוקים הם שני דברים נפרדים, דשני דינים היו בחניית הלויים סביב המשכן. חדא: מצוות שמירת המקדש שהיא מצווה הנוהגת לדורות והיא מכלל עבודת הלויים כמבואר ברמב"ם פרק ג' מכלי המקדש "עבודה שלהן היא שיהיו שומרים את המקדש" עיין שם. ושנית: דשלש מחנות היו במדבר: מחנה שכינה, ומחנה לוויה ומחנה ישראל. וכמו שישאל היו קבועים על דגליהם וזה היה מחנה ישראל, כך הלויים מקומם היה קבוע סביב למשכן וזו היא מחנה לוויה. וזהו דקחשיב הכא בקרא שני הדברים. דמתחילה כתיב "ואתה הפקד את הלויים על משכן העדות", דהיינו, מצוות עבודת הלויים במקדש, וקחשיב כל העבודות שיש ללויים במשכן, המה ישאו את המשכן ואת כל כליו והם ישרתוהו, ועל זה כתב "וסביב למשכן יחנו", רוצה לומר דגם זה מכלל עבודתם שיחנו סביב למשכן וישמרו אותו, וקחשיב אחר כך עוד עבודות "ובנסוע המשכן" וגומר, ומסיים "וזהו הקרב יומת", שכל זה מתורת עבודת הלויים. ואחר כך בא הכתוב לפרש דין המחנות, "והלויים יחנו בני ישראל איש על מחנהו ואיש על דגלו לצבאתם", וזהו מחנה ישראל לכל הדינים, "והלויים יחנו סביב למשכן העדות" וגומר, ויהיה בה תורת מחנה לוויה. וזהו דכפל הכתוב שני פעמים זה שהלויים יחנו סביב למשכן, דשני דינים נפרדים יש בזה, דין שמירת המקדש ודין מחנה לוויה וכמו שנבאר. ועיין ברמב"ם פרק ז' מהלכות בית הבחירה הלכה יא' וברמב"ן על הפסוק "והלויים יחנו" ודוק.

⁶ ראה בטור הארוך עה"ת: "כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" – כל אלו מטמאין אחרים אבל בעל קרי שאינו מטמא אחרים אין טעון שלוח". וכן בחזקוני: "כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" – שלשה טמאים הם וכנגדם כתובים שלשה שילוחים וכל אלו טמאים טומאת שבעה וזקוקים שלוח, מה שאין כן בבעל קרי."

אם כן, איך ניתן ליישב הפשט עם הדרש המרבה בעל קרי, שהוא גם יסוד להלכה שבעל קרי אסור לעלות בהר הבית?
 כאן נצטרך 'להשתמש' בשיטת הנצי"ב (ע"פ הגר"א) שכמה מקראות פירש על פיה, ואף בפרשה זו הלך בדרך זו (אבל לא מכח שאלתנו). שיטה זו מיישבת את הבנת הפשט עם דרשת הכתוב על דרך 'פשוטו לשעה ומדרשו לדורות' (להרחבת העניין יעויין באריכות בדברי הרב קופרמן זצ"ל בספרו 'פשוטו של מקרא' חלק א' פ"ו. פרק זה פורסם ב'פשטות המתחדשים' גליון 16 במדבר תשפ"ב אחר שנערך מחדש על ידי כותב השורות).
 וכך כתב הנצי"ב:

ונראה דפרשה זו של שלוח טמאים, אף על גב שנאמרה מיד ולדורות, מ"מ משונה היה המעשה של אותה שעה מהדינים שלדורות. היינו, במצורע לא הוזהרו לדורות אלא מצורע שהוא טמא, כדכתיב בפרשת תזריע (ויקרא יג, מה) "וטמא טמא יקרא... מחוץ למחנה מושבר" - הא צרוע טהור אין מושבו חוץ למחנה. והמצורעים של אותו דור היו אפילו שנצטרעו לפני מתן תורה, וא"כ היו טהורים, כדתנן במסכת נגעים ריש פרק ז' 'אלו בהרות טהורות, שהיו בו קודם למתן תורה', ומ"מ איתא בנדרים (ז, ב) דעל כרחך הא דכתיב בדתן ואבירים (שמות ד, יט) "כי מתו כל האנשים וגו'" לא היו מצורעים, וכתב הר"ן דאי משמעות "מתו" שנצטרעו, א"כ היאך היו במחנה אחר כך, וכבר תמה על זה בעל שאילת שלום סימן פ"ח אות צ"ב שהרי היו טהורים, אבל הישוב הנכון על זה, דודאי באותו דור נצטוו על שילוח כל צרוע. וכן הא דקיימא לן דזב משתלח חוץ למחנה לויא וטמא מת רק ממחנה שכינה, כל זה אינו אלא לדורות, אבל באותו דור על כרחך אזהרה לישראל שישלחו טמאי מת אינו ממחנה שכינה, שהרי לויים היו שומרים סביב וישראל היו חונים מנגד, אלא היו מוזהרים לשלחם ממחנה ישראל, ולא כמו לדורות. תדע, שבמלחמת מדין הזהיר משה לשבי המלחמה שיחנו מחוץ למחנה כל הורג נפש וכל נוגע בחלל. ועוד עיין בסמוך פסוק ד' ולהלן (לא, יט) מה שכתבתי עוד בזה. ומעתה משמעות "כל צרוע" מתיישב שפיר לאותה שעה, אלא בשביל לדורות צריך לומר 'אידי' וכו'.

וכיוצא בזה נתבאר בספר ויקרא (פרק י"ז) בפרשת שחוטי חוץ, יע"ש. וכיוצא בזה ביאר הגר"א ז"ל בפרשת אחרי (שם טז, כג) מקרא "ובא אהרן אל אהל מועד" במה שהעלו חז"ל שאינו כסדר היום, עיי"ש.

לפי דבריו ניתן לומר שגם דרשת 'כל זב' לרבות בעל קרי, הוא לימוד לדורות ולא לשעה. (ועיין לעיל דרך דומה ע"פ הרמב"ם) הנצי"ב גם מצביע על קוד לשוני שמופיע בפרשתינו המורה 'הלכה לשעה והלכה לדורות':

כאשר דבר ה' אל משה וגו' – מלבד שהוא מיותר, עוד משונה הלשון כאן מכל המקומות דכתיב "כאשר צוה ה' את משה". והיינו, משום שבכל מקום בא הכתוב ללמדנו שעשו כפי הקבלה שהיתה למשה לבד הדבור שבכתב, וכמו שכתבתי בספר ויקרא (ח, ה) שעל זה כתיב "זה הדבר אשר צוה ה' לעשות", יע"ש. אבל פרשה זו אע"ג שבאו הרבה קבלות בתורה שבע"פ, אבל כל זה היה לדורות, משא"כ באותה שעה "עשו כאשר דבר ה' אל משה", היינו — שטחיות הפרשה בתורה שבכתב, דמשום הכי כתב "כאשר דבר ה' אל משה", כמו שכתבתי בכמה מקומות ולהלן במקרא אחרון בסדרה זו (ז, פט) דמשמעות זה הלשון — בדיבור שבכתב [וכמו כן נתבאר בספר ויקרא י, ה], וכפי המשמעות נשתוו דין מצורע וזב וטמא מת הכל להשתלח חוץ למחנה ישראל, וכל צרוע אפילו טהור וכמו שכתבתי לעיל פסוק ב'. [ואל תדחני מדאיתא בירושלמי מכות פ"ב ה"ו בכל מקום שנאמר 'דיבור' — חידוש מקרא שם. דשם אין הפירוש חידוש הלכה אלא 'חידוש מקרא', היינו פרשה מדברי תורה מפי ה']].

שער שני

סופרים וספרים

מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל

התכתבות הרמ"מ כשר עם החזו"א

סקירת ספרים

עיצוב הבריאה והמצוות מאז הבריאה - בעקבות חטאי האדם

פרק שלישי (ואחרון) בסדרת 'שיטת רבי עובדיה ספורנו בסדר התורה'

מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל *
מתוך סדרת הספרים - 'על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה
ובקדושתה'

בסדרה זו סקרנו את משנת רבי עובדיה ספורנו בנוגע לסדר התורה – עדכון העולם והמצוות בעקבות עלילות האדם. את הפרק הראשון פתחנו עם החידוש על ידי שתי דוגמאות מרכזיות מפירושו על התורה. כך נפרשה לעינינו דרכו, התופסת שעם ישראל יורד מדרגה בעקבות החטא, ובעקבות זאת בני ישראל מצטווים במצוות נוספות כדי לתקנם ולאפשר להם להגיע על ידן למדרגה עליונה ולהשראת שכינה. שתי נקודות המפנה הן: חטא העגל וחטא המרגלים. בחלק זה נחשפנו לנקודת המבט היחודית של הספורנו - כיצד הוא רואה במבט כולל ובדקדוק מפורט את הספרים שמות, ויקרא, במדבר, את מגמת האירועים המתוארים בהם, ואת סדר נתינת המצוות המתפתח כתוצאה מקורותיהם של ישראל.

בפרק השני למדנו את משנתו באופן שיטתי אשר מתחילה כבר מראשית ימי הבריאה והאדם. כך סקרנו בקצרה את השתלשלות מצב האדם והבריאה מאז יצירתם – ספר בראשית, ועד אחר חטא העגל וספר ויקרא. בתחנות אלו, האדם יורד ממדרגתו, והעולם עימו, וכתוצאה מכך מעודכן במסלול חדש עם מצוות נוספות. כל זה מתחיל כבר מאז בריאתו. אע"פ שלא נגענו בכל ימי עולם, יש להדגיש שלפי הספורנו מהלך זה ממשיך בחטאי המדבר ובעקבות כך בהוספת מצוות. כך גם בארץ ישראל וימי נביאים, בחורבן הבית, עד ימי אחרית הימים.

* פרקים אלו נערכים מחדש עבור 'פשוטות המתחדשים' על ידי העורך יה"ל, ועליו השגיאות. פרקים נוספים פורסמו כאן בגיליונות קודמים.

הראנו, שמלבד המענה לסדר התורה ולפירוש מגמתה, יש כאן השקפה תורנית כוללת בבסיס היהדות ובמטרת הבריאה.

בפרק זה ננסה להבין כמה ממאמרי חכמינו ע"פ משנת הספורנו, ונעסוק בנקודת השבר בין 'לוחות ראשונים' ל'לוחות שניים' שזו אחת מיסודות משנת הרב קופרמן בעומק דרכו של הספורנו. כמו כן נתחקה אחר חכמים אחרים שהלכו בעקבותיו.

א. תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני

הקושי העיקרי שעומד בבסיס משנת הספורנו, הינו הדבר המקובל לנו מחכמינו, בש"ס ובמדרשים שכל תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני!
בברכות (ה ע"א):

ואמר רבי לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש, מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם, לוחות - אלו עשרת הדברות, תורה - זה מקרא, והמצוה - זו משנה, אשר כתבתי - אלו נביאים וכתובים, להורותם - זה תלמוד, מלמד שכולם ניתנו למשה מסיני. [וכן עיין מכות כג:]

וכן במגילה (יט ע"ב):

שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש.

ובירושלמי (פאה פ"ב):

מקרא משנה תלמוד ואגדה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני'.

ובשמות רבה (כח ו):

א"ר יצחק, מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קיבלו מהר סיני..., שאע"פ שלא היו באותה שעה - כל אחד ואחד קיבל את שלו.

כל זה נראה לכאורה סותר את שיטת הספורנו שישאל נצטוו במצוות מסויימות [כמו משכן, קרבנות וטהרה] רק אחר חטא העגל, ובמצוות אחרות [כמו פרשת חלה

וציצית] רק אחר חטא המרגלים. זאת אומרת, ההתנהגות של עם ישראל במשך ארבעים שנות מדבר היא שהכתיבה את תרי"ג המצוות! ולכן נשאלת השאלה, כיצד ניתן להחזיק בדרך חכמינו בד בבד עם משנת הספורנו? זאת ועוד, שיטת הספורנו מתחילה כבר מראשית ימי עולם, בריאת האדם בגן עדן, שם היתה לו רק מצווה אחת והיה די לו בה, ודרכה היה משיג השלימות. וזה לכאורה נסתר מהמקובל שתורה קדמה לבריאת עולם! כדקיי"ל בכמה מקומות בחז"ל. נדרים (לט):

"שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, אלו הן: תורה, ותשובה..."

וכמבואר במסכת זבחים (קטז):

"שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם."

וכן הוא בבראשית רבה (ח ב):

"דאמר ר"ש בן לקיש שני אלפים שנה קדמה התורה לברייתו של עולם."

וכלשון הזוהר השגורה בפי כל - "אסתכל בה באורייתא וברא עלמא"¹.

ב. יסוד הרמב"ן 'התורה שמותיו של ה'

כאן מגיע הרב קופרמן, כמחדש, ולא פחות מכך כמחנך, המבין את עומק הנקודה הרגישה בשאלות נוקבות אלו. לכן מניח הרב זצ"ל כי הספורנו במשנתו, צועד עם דברי הרמב"ן² בהקדמתו לספר בראשית שכתב:

¹ ספר הזוהר, ח"ב, דף קס"א ע"א.

² ראה להלן שאין זו השערה גרידא, אלא הוא מסתמך על דיוק מדברי הספורנו עצמו, והדברים מתיישבים היטב. אחר משא ומתן שהיה לי עם הרב משה קרביץ (מגדולי המומחים במשנת הספורנו ותקופתו. הוא מוכר לרבים מעריכת כתבי הספורנו המבוארים, ומכך שהוציא לאור עולם לראשונה את ספרי 'אמר הגאון' - שיעורי הספורנו עה"ת ותהלים) בנושא זה ביישוב דברי הספורנו עם דברי חכמים, ובתרומתו העניקת של הרב קופרמן זצ"ל במשנת הספורנו. הוסיף והעיר לי הרב קרביץ בשולי הדיון, כי הוא אישית מתקשה לקבל את הגישה של ה'תורה בלי הפסק' בתוך משנת הספורנו, כיוון שמעולם לא הזכיר הספורנו עניין זה. על כן הרב קרביץ שליט"א שיער בדרך דומה: לפי הספורנו היתה צריכה להיות תורה שבע"פ מפי הקב"ה שהיתה ברורה בלי צורך לדרשות ולימודים,

עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחד. כאילו תחשוב על דרך משל, כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות, כגון: 'בראש יתברא אלהים', וכל התורה כן.... ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה, בענין הזה שהזכרנו היה, שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות, והיה אפשר בקריאתה שתקרא על דרך השמות, ותקרא על דרך קריאתנו בענין התורה והמצוה, ונתנה למשה רבינו על דרך קריאת המצוה, ונמסר לו על פה קריאתה בשמות....

דהיינו שהתורה שבה נברא העולם, בשורשה היא אותיותיה של תורה שבידינו, ולא דווקא בפסיק אשר ניתן בסניני על ידי משה. בדברי הספורנו עצמו יש רמז לדרך זו, כך מדייק הרב מדברי הספורנו המכונים בפירושו על ספר שמות בתהליך מתן תורה, על הפסוק "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲלֶה אֵלַי הַהָרָה וְהִנֵּה שָׁם וְאֶתְנֶה לְךָ אֶת לַחַת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר פָּתַכְתִּי לְהוֹרְתָם" (כד, יב):

"אשר כתבתי - כי לולא חטאו בעגל היתה כל התורה נתונה חתומה מיד הבורא יתברך כמו הלוחות, כמו שהעיד באמרו "ואתה מרכבות קדש מימינו אש דת למו" וכו'. ומאז שחטאו בעגל לא זכו לכך, אבל כתבה משה במצותו, כאמרו אחר כך "כתוב לך את הדברים האלה" ולא הביא משה רבינו את הלוחות אלא כדי לשברם לעיניהם, לשבר את לבם הזונה, כדי שיחזרו בתשובה.

הרב מפענח את הפירוש החדש שהנפיק הספורנו למושג 'חתומה', שהוא כדברי הרמב"ן – שהתורה יכולה להיקרא רצוף באותיותיה ובפסיקים אחרים.

וכל זה היה כלול ב'התורה והמצוה'. לפני החטא היו צריכים לקבל 'התורה והמצוה' מאת ה', ולפי שחטאו לא קיבלו. והיינו שמרע"ה היה אמור לתת תורה ומצוה במעלה עליונה יובח מתבארים דברי הגמרא במנחות שמשה לא הבין את דברי ר"ע, ולכן לוחות שניות כפליים לתושיה, שניתנו עם תורה שבע"פ, משא"כ לוחות ראשונות. לפי"ז, הספורנו סבור כי לא כל המדרשים הנוכחים מתפרשים כפשוטם. כאן אביע את דעתי, אחר עיסוק לא מבוטל במאמרי הרב קופרמן במשנת הספורנו ובשאר חידושי: כאשר נגע הרב זצ"ל בנקודות עמוקות ושורשיות אשר יושבות על בסיס האמונה והתורה, הוא לא הסכים להשאיר עצבים אלו חשופים ומוטלים לכל נער, עד אשר טיפל ובסס את יסודות התורה. למען לא ישתו התלמידים הבאים אחרי וימותו, ונמצא שם שמם - מתחלל (עיין אבות א, יא).

על פי יסוד עמוק זה, השאלות הנזכרות מתיישבים מאליהן: אמת היא שהתורה באותיותיה נבראה עוד טרם ימי עולם, ולא תהיה מוחלפת! כל מה שהתעדכן בעקבות החטאים, זו צורת הקריאה והפיסוק הנוכחי של התורה, כל זאת בעקבות החטאים, ראשון להם הוא חטא העגל.

ג. פרשנות הנצי"ב ליסוד זה

הרב נועץ את המסמך האחרון במבנה כולל זה, בסיום חשוב: **לוחות הראשונים** – טרם החטא, היו אותה 'תורה חתומה' - 'שמותיו של הקב"ה', בקריאתה האחרת. אלא שאחרי שחטאו ונסלח להם, מסר להם ה' ע"י משה את הלוחות השניים כפי התורה הכתובה והפסוקה שלנו, עם משכן, עם הלכות טומאה וטהרה ושאר מצוות. פרשנות זו לדברי הרמב"ן מבוססת על דברי הנצי"ב ב'העמק דבר' בפרשת משפטים על הפסוק (כד, יב) "וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה... וְאַתָּה לֵךְ אֶת-לַחַת הָאֵבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרָתָם":

והתורה. פירשו חז"ל בברכות (ה) זה מקרא [...] אכן על כרחך אינו כמו שהיא כתובה לפנינו. שהרי לא נשלמה עריין אלא כמו שהיתה כתובה לפני ה' כולה שמותיו של הקב"ה שבהם ברא שמים וארץ [...] וכל זה ניתן למשה בסיני אלא שלא נתפשט שמותיו על צורה שניתנה לנו אלא פרשיות פרשיות בכל משך ארבעים שנה עד מות משה והתורה הלז היינו שמותיו של הקב"ה היו כתובים על הלוחות הראשונות כמש"כ להלן ל"ב ט"ו בשם הירושלמי. וגם בלוחות השניות כמבואר בל"ד א' וכ"ז:

דברים ברורים אלו, חוזר ומדגיש הנצי"ב בכמה מקומות³, וקובע זאת כדבר פשוט על פי חכמינו בש"ס ומדרשים, ועל פי הסברא - "שהרי לא נשלמה עדיין". וכאמור,

³ להלן דבריו בשמות לד, כז:

כתב לך את הדברים האלה. לפי הפשט למד מעניינו דבכתיבה על הלוחות מייד... אלא בכל התורה נצטוו משה שמלבד שיכתוב ה' על הלוחות עשרת הדברים יכתוב משה על הלוחות את הדברים האלה מבראשית עד לעיני כל ישראל. וכמו שהיו חקוקים על הלוחות הראשונות כמו שכתוב לעיל כ"ד י"ג. ואתנה לך את לחות האבן והתורה. כך היו חקוקים על הלוחות השניות על ידי משה. וכבר נתבאר שם שאין הפירוש שהיו כתובים כמו שהתורה לפנינו אלא השמות שבהם נבראו שמים וארץ. והן הן גופי תורה אחר שנתפשטו.

הרב קופרמן זצ"ל, כתלמיד מובהק של הספר 'העמק דבר', אימץ שיטה עמוקה זו בספריו וקבע אותה גם כלבנה בתוך בניין משנת הספורנו על סדר התורה.⁴

ד. הצעה נוספת

הרב מציע גם דרך אחרת, שגם אם משה רבינו קיבל את כל תרי"ג המצוות כפי שהן לפנינו, עדיין במשך מ' שנים שעד חתימת התורה חלה התפתחות מתואמת בתפודה של כל מצווה כחלק מן המערכת הכללית. וכך מגדיר הרב:

אפשרות ב: מצוות לא נתחדשו, אלא נשארו במסגרת כללותיהן דקדוקיהן ופרטיהן שנמסרו בעל פה למשה בסיני, אבל השתנה התיפקוד של חלק זה או אחר של המצווה. משל למה הדבר דומה, לאדם שנפגע באחד מאבריו. כעבור זמן, אבר אחר שבגופו ממלא את תפקידו של האבר שנפגע. כך בגוף של עם ישראל ותורתו ('ישראל ואורייתא'), כאשר נפגע חלק מסויים של האורגניזם הייחודי הזה, חלק אחר של אותו אורגניזם ממלא את החסר, כדי לשמור על השלימות של 'חד הוא'.⁵

הרב מדגים את הרעיון על ידי מצוות "מנחת הנסכים". הנסכים מוקרבים כתוספת לקורבן. ברם האם גם "נערי ישראל", שהקריבו במעמד הר סיני קורבנות, צירפו לקורבן את הנסכים? אין לכך זכר בכתוב. הופעת הנסכים במקרא היא לאחר חטא

⁴ קטע שמסכם טוב את העניין (מתוך ספרו פש"מ ח"א עמוד 91): "ולוא חטאו ישראל בעגל לא ניתנה להם תורתנו של היום, אלא תורה הכתובה ע"י הקב"ה עצמו באותיות שמותיו הקדושים. ולולא חטאו ישראל במרגלים ולולא הואיל משה באר להם את התורה הזאת, לא ניתנה להם אלא שלושה חומשי תורה בלבד. כי כבר העיר הרמב"ן שחומש במדבר עוסק בעיקר במצוות לשעה, בעוד ההלכה לדורות בחומש זה היא מעין נספחים לחומש ויקרא. אילו משה רבינו לא הואיל לבאר להם את התורה, היינו לומדים את המצוות המבוארות שבחומש דברים על ידי כללים של תורה שבעל פה, אשר בוודאי היו שונים מאלה שיש לנו היום. הוספת שני חומשים (אחד בעיקר סיפורי ואחד בעיקר הלכות) משנה, איפוא, את היחסים בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה, ובמילא את המידות אשר תורה שבכתב זו החדשה נדרשת בהן. אשר למצוות המחודשות, ניתן לומר בעקבות הספורנו: או שאמנם מצוות אלה נתחדשו, כלומר ניתוספו, או שמצוות אלו הפכו מבעל פה לבכתב. הדרך הראשונה הולמת את דרכנו ב"מן החתומה אל המגילה", ואילו הדרך השנייה הולמת את תפיסתנו "מן המגילה אל החתומה", עיין בפרק הבא". (הרב מתכוון לשני החלקים הנוספים של פרק 5. – י.ה.)

⁵ ספר 'פשוטו של מקרא' חלק ב' עמוד 148. ראה גם בחלק א' עמודים 87-86.

העגל, בקורבן התמיד של ציבור. ומה היה עד אז? אם הנסכים הם חלק אינטגרלי מהקרבנות קורבן – מדוע נפקד מקומם עד כה? הרב קושר זאת לתכלית הקורבן והיא: "ריח ניחוח לה" ⁶. ואלו דבריו:

אפשר לומר כי מאז ומתמיד היה דין של מנחת נסכים. אולם בהתחלה, לא היה נחוץ כדי שהקרבן יגיע לידי תכליתו של "ריח ניחוח". כתוצאה מחטאים אלה (עגל ומרגלים) היה צורך להיעזר על ידי מנחת נסכים, כדי להביא את הקרבן ליעדו.⁷

לא נאריך בשיטת הספורנו בעניין מנחות ונסכים, אך לא אמנע מלהביא את דברי הספורנו בעניין זה (ויקרא טו, ג):

לעשות ריח ניחוח... והקריב המקריב – הנה עד העגל היה הקרבן "ריח ניחוח" בזולת מנחה ונסכים, כענין בהבל ובנח ובאברהם, וכענין "וישלח את נערי בני ישראל, ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים" (שמות כד, ה), לא זולת זה. ובחטאם בעגל הצריך מנחה ונסכים לעולת התמיד שהיא קרבן צבור. ומאז שחטאו במרגלים הצריך מנחה ונסכים להכשיר גם קרבן יחיד.

כמראה מקום בלבד להרחבת העיון בסוגית תורת הקרבנות, אפנה לכתבי הרב קופרמן בספרו "פשוטו של מקרא" חלק א: מדור א' פרק 5 (א), ובחלק ב: מדור ה פרק 1 (א).

ה. שיטת הספורנו נתקבלה על האחרונים

הרב קופרמן מציין בכמה מקומות, שאף קשה למצוא יסוד מוצק לדברי הספורנו מגדולי הראשונים, אך בעקבותיו הלכו אחרונים רבים. המעמיק בספרים 'משך חכמה' ו'העמק דבר' ייווכח כי הבנה זו נפוצה מאוד בין בתרי חידושיהם. אביא כאן מדברי הרב קופרמן בפתיחת הפרק העוסק במשנה הספורנו:

⁶ קטע זה העתקתי ממארו של הרב שטיינר בהמכלול. מאמר זה הוזכר בסדרת מאמרים זו פעמים רבות.

⁷ ראה הערה 5.

פרק זה בנוי כולו על משנתו של רבינו עובדיה ספורנו לחמישה חומשי תורה. בעקבות דרכו המיוחדת הלכו כמה מבין האחרונים (נצי"ב, משך חכמה, כתב והקבלה ועוד). קשה למצוא יסוד מוצק לדבריו אצל גדולי הראשונים.⁸

אמנם בהמשך הפרק הרב מציין חריג אחד מן הראשונים שהלך בדרך דומה – לגבי תורת הקרבנות. וזה לשון הרב קופרמן:

התיחסות ל'תורת הקרבנות' מצינו אצל הרד"ק בפירושו הארוך לתהילים מ, ז ד"זבח ומנחה לא חפצת אזניים כרית לי, עולה וחטאת לא שאלת, וזה לשונו: ה"זבח" הוא זבח השלמים, וה"מנחה" היא סולת בלולה בשמן כמו שכתוב (ויקרא ב, א). ו"העולה" היא באה לכפר על מצות עשה שעבר, "וחטאת" הוא קרבן החטאת כמו שכתוב (ויקרא פרק ד). והנה אמר "לא חפצת" ו"לא שאלת" ונאמר (בירמיה ז, כב) "כי לא דברתי עם אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח". והנה מצאנו בתורה (שמות ל, במדבר כח) שמצוה על התמידים להקריבם בכל יום! התשובה בזאת השאלה: כי תחילת מצות האל לישראל לא היתה אלא שישמעו בקולו. וכן אמר במרה (שמות טו כו) "אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך והישר בעיניו תעשה". וכשהתחילו לחטוא צוה אותם על הקרבנות - על קרבנות היחידים ועל קרבנות הצבור. על קרבנות היחידים שיקריבו אותם החוטאים, ועל קרבנות הצבור צוה שיהיו תמידים בכל יום, לפי שאי אפשר שלא יהיו בכל ישראל רבים חוטאים בכל יום ויהיו רבים בהם שלא ידעו מה הם חייבים מעצמם להקריב, ויהיו קרבנות הצבור כפרה להם בשובם מחטאם. ואילו לא חטאו ישראל במדבר לא צוה אותם האל יתברך על הקרבנות. כי בתחילה לא צוה אותם עליהם כמו שאמר ירמיה בסוף הפסוק ההוא "כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי". וכן בעשרת הדברים שהם כוללים כל התורה, אין בהם זכר לקרבנות. ואם לא יחטא איש, איננו צריך קרבן, והוא טוב לפני ה' יתברך יותר מאותו שחוטא ומקריב, כמו שאמר (שמואל א, טו, כב) "החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה' הנה שמוע מזבח טוב" עכ"ל הרד"ק. הרי לכאורה מחלוקת עקרונית בין הרד"ק והספורנו בשאלת קרבנות רשות לפני מתן תורה וקרבנות תמיד בין מתן תורה וחטא העגל.⁹

⁸ ח"א מדור א, פרק 5 (א).

⁹ שם עמוד 90.

האמת היא, שאף הרמב"ם סבר כך ביחס לקרבנות, ואין כאן המקום להאריך במשנת הרמב"ם בנושא זה. אך ראוי לציין שעומק תפיסתו הפילוסופית של הרמב"ם על קרבנות שונה בתכלית מהמוצג כאן לפי הספורנו. הן אמת שלפי הספורנו, מצוות הקרבנות והמקדש שייכים רק אחר החטא, אך לאו מטעמיה דהרמב"ם ש'דיברה תורה כנגד יצר הרע' וכדי ש'לא יזבחו את זבחייהם לשעירים' וכו'. אלא מהטעם שהוא "ריח ניחות לה'", ומה שרק אחר החטא נצטוו לזה ולא לפני החטא, הוא משום שהתרחקו ממדרגתם הקרובה לאל, והוצטרכו לצעדים ומצוות נוספות.

התכתבות הרמ"מ כשר ובעל החזו"א

אודות פשט הכתוב 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש'

מתוך שו"ת דברי מנחם מהרמ"מ כשר סימן טו – יז

הקדמה *

סימן קכ"ה בספר החזון איש (או"ח)

החזון איש לא נודע בפרשנותו למקרא, ומעולם לא היה מי שהתיימר לומר זאת. מטבע הדברים בספריו מפורזים התייחסויות ופרשנות, של ענק תורני אשר מתחכך כבשלו בכל חלקי התורה. אך מכל הסימנים בספרי החזו"א מוכר רק סימן אחד שהוקדש כולו לעשות סדר במקרא – הלא הוא סימן קכ"ה באו"ח, המכונה על ידי החזו"א בכותרת 'סידור נתינת פרשיות התורה'. בי"א סעיפיו שם הוא נוגע בכמה נקודות משמעותיות ומרכזיות, וכן בכמה נקודות נוספות שלא מצאתי עדיין את כובד משקלם ואת הקשרם לכותרת הסימן.

מהי מגמת החזו"א בסימן זה?

האם לחזו"א היתה מגמה לאורך סימן זה, או שמדובר במעין קובץ מחידושי החזו"א על המקרא אשר רשם לעצמו?¹

* הקדמה נכתבה ע"י העורך יה"ל.

¹ ראשית אציין את הידוע, כי כתבי החזו"א לא הוקדשו מתחילתם להיות מודפסים למען הרבים, אלא הם קבצי רשימותיו של מרן שכתבם דרך לימודו ואחר כך כונסו על ידו (או ע"י תלמידיו) לקונטרסים. על כן חלק מהעיסוק בסימניו מצריך גם להבין את אשר הוקשה לו ואת אשר חיפש להוכיח ולהביע, לרבים זו עבודה לא קלה.

ואכן ניתן לראות שבתחילת הסימן באותיות הראשונות (א-ו) מגמתו ניכרת בבירור, והיא לעשות סדר במה שאמרו ש'כל תרי"ג נאמר למשה בסיני', ובשלבי המסירה והכתיבה של התורה, וכמו שכינה את הסימן - 'סידור נתינת פרשיות התורה'.² אבל מאות ז' ואילך, לא לגמרי ברור לי מגמתו. ואמנם החילותי לעיין בזה ומצאתי שרוב ככל האותיות נוגעות בנקודה של סתירת כתובים זה בזה, או אי סדר, או כפילויות הנראות מיותרות, או מצוות שנכתבו לשעה ולדורות. ויש להאריך גם בזה.

מהדורה ראשונה, ההתכתבות עם הרב כשר, והתוספת במהדור"ב

הנקודה בה נעסוק כאן היא אות ט'.

שם הוא עוסק בין השאר בפסוקים בריש ספר במדבר אשר נאמרו על הלויים נושאי המשכן: "וְלֹא יָבֹאוּ לְרִאוֹת כְּבָלֶעַ אֶת הַקֶּדֶשׁ וְמָתוּ" "וְלֹא יִגְעוּ אֶל הַקֶּדֶשׁ וְמָתוּ. החזו"א מסרב לקבל את פשוטו של מקראות "ולא יבואו לראות" ו"ולא יגעו" כמשמעם על ראייה או נגיעה! אלא מפרשם על איסור הלאו הכללי של עבודת כהונה ע"י הלויים, "ולמה הוכפל העונש בלשון 'נגיעה' ובלשון 'ראיה', לא ידענא".

במהדורה המאוחרת שהודפסה בארץ ישראל [החזו"א שבידינו] מופיע קטע נוסף בסוגריים. שם הוא מוסיף מעט נימוקים ואף מודה שיש בלשון 'ראיה' גם טעם [דרשני] ד"אפקיה רחמנא בלשון ראייה ללמדך שיש איסור ראייה בלא הכרח". קטע זה ללא ספק נכתב לאחר משא ומתן עם הגאון ר' מנחם מנדל כשר זצ"ל אשר האריך במכתבים לחזו"א במקורות מחזו"ל וראשונים שנראה שלמדו 'ראיה' כפשוטו. אמנם אף אז, החזו"א עדיין לא מסכים עם כך שהפשט העיקרי הוא איסור 'ראיה' כפשוטו

והפנה אותי ירד, לדבריו של ד"ר בראון שראיין ד"ר צבי יהודה על החזו"א, שם מתגלית ידיעה מעניינת, שאם היא נכונה היא תנחה אותנו ללימוד מכוון יותר. וז"ל של ד"ר צבי יהודה: ...היה עוד דבר שהתווכחנו עליו. אני שאלתי אותו את כל השאלות. זו שאלה של ביקורת המקרא, בעצם, וגם על זה הוא כתב. כל מה שהוא כתב בעניינים האלה היה כדי ליישב את הקושיות שאני העליתי...

אינני יודע אם דבריו מדויקים, וגם אם נכונים הדברים, האם כוונתו על סימן זה, אך דברים אלו יכולים לסייע בהבנת מגמת החזו"א בחלק מדבריו וחידושיו גם בסימן זה.

² או במילים אחרות - מ'הצד השני' - [ע"פ הערה 1]: לענות על טענות הביקורת על אי סדר, או על התפתחות במסירת המצוות.

אלא מדגיש הוא שוב "אבל עיקר אזהרה שהיא ליום על עבודת כהנים נהוג לדורות כדילף רבי בספרי שם".

עדיין, אחרי לימוד המכתבים, לא זכיתי להבין כל הצורך מדוע היה למרן החזו"א כה ברור שזה פשוטו [עבודת הכהונה בידי לוי] וזה מדרשו [ראיה כפשוטו] ולא להפך, ומה רצה לומר בזה.³ וצ"ע.

שמא משא ומתן זה, בין הגרממ"כ לבין החזו"א, הינו הצצה למבט החזו"א על המקראות, כיצד הוא למד את הכתובים על פי המבט ההלכתי ומדרשי ההלכה. שכן נדמה שאלבא דהחזו"א ההכרע לפשש"מ מבוסס על אדני ההלכה, הלא הם:

א. ההתבוננות הדינית. לדוגמא, החזו"א בתשובתו הראשונה להלן מנמק: "וכ"ה פשוטו של מקרא, שאם באה תורה להורות איסור ראייה שלא בהכרח, אין טעם ליחד הדיבור ללוים בעת שכולל את הכהנים ואת כל ישראל". ובמכתבו השני להלן: "והנה לא ייתכן שנאסרה ראייה ונגיעה בכלי הקדש לזרים ולוים מפני שהראיה והנגיעה מסורה לכהנים, על המשקל שנאסרו בעבודת הכהנים, שאין הראיה והנגיעה עבודה! ואם באנו לפרש שנאסר נגיעה וראיה שלא במקום מצווה, האיסור כולל כל ישראל בלי הבדל, ואף הכהנים אסורים". וכן מוכיח שם במכתב השני מהש"ס ומהרמב"ם שנהגו היתר ראייה ונגיעה בבית שני, אם כן בוודאי איסור ראייה אינו פשש"מ.

ב. ההתבוננות במדרשי ההלכה [ע"פ דיוקיו של החזו"א], כפי המבואר במכתבים, ואף הובא בתמצית ובסיכום⁴ בסוגריים [שם סוף ט'] בספר החזו"א בהוצאה המאוחרת שלו בארץ ישראל.

הרב כשר בבקיאיותו הפנומנלית בספרות המדרש והראשונים שולח מכתבים אלו לחזו"א, והחזו"א כמעט ונשאר בשלו, אך מסייע בענווה כמה פעמים, ואף קובע בשורה התחתונה של מכתבו האחרון: "ואם מבואר בראשונים הפכו יהיו הדברים בטלים, ואין הספרים תח"י לעיין בהם".

עכ"פ, מלבד רוחבו של הדין ועומקו, נדמה שמכתבים אלו פותחים צוהר גדול לעולמו ואולמו הענק של מרן החזו"א בתושב"כ ובתושבע"פ.

³ ושמא למד ש"לאו" צריך להיות לדורות [ואכן באות י' הוא ממשיך בביאור תרגום מצווה זו לדורות].

⁴ ע"י החזו"א או תלמידיו.

מכתב א'

ירושלים, מוצש"ק שלח, תרצ"ה.

להרב בעל חזון אי"ש שליט"א [זצ"ל] בבני ברק.

אחרי דרך מבוא השלום בא לידי ספרו היקר חזון איש (ח"א ווילנא תרע"א) ואכתוב לו מה שראיתי להעיר על מה שכתב באו"ח (סימן יד אות ט) וז"ל:

ה' מיתות נאמרו בסדר עבודת המשכן, הא' ובנסע המשכן יורידו אותו הלויים וגו' והזר וגו' (במדבר א, נא), הב' והחנים לפני המשכן וגו' והזר וגו' (שם ג, לח), הג' ולא יגעו אל הקדש וגו' (שם ד, טו), הד' ולא יבאו לראות כבלע וגו' (שם ד, כ), הה' אך אל כלי הקדש וגו' (שם יח, א). ונראה דהאי 'ולא יגעו' ולא יבאו' אינו אזהרה אנגיעה וראיה, שגם זר אינו חייב בזה, אלא על עבודת הכהנים הזהיר את הלויים, ואין דבר זה נוהג לדורות, אלא בזמן המשכן כשנסעו על פי ד' היה מ"ע בסדר פריקת הכלים וכיסוין, והלוי שעשהו חייב מיתה. ונראה שהנכנס שלא בשעת מצותו ומפרקו אינו בכלל אזהרה זו, ובכלל אזהרה זו לויים וישראלים. ולמה הוכפל העונש בלשון נגיעה ובלשון ראיה, לא ידענא, ועונש דכתיב בהקמת המשכן ובהורדתו, היינו אישוראים וכהנים, כדאמר בספרי פרשת קרח דגם כהנים חייבין על עבודת הלויים, וקרא ד'והחנים' דריש ליה רבי בספרי התם לחייב לויים מעבודה לעבודה, ולמאן דדריש לה התם מגם הם, לא ידעתי קרא דוהחנים למאי אתי, עכ"ל. [ויש להוסיף (במדבר ג, י) ואת אהרן ואת בניו תפקד ושמרו את כהנתם והזר הקרב וגו'].

ויען שהדברים נוגעים בפירוש הקרא בלאו דאורייתא, נתעוררתי לכתוב לו מה שנראה לענ"ד ביאור הדברים כפי המבואר בגמ' ומדרשי חז"ל על אתר ופי' הראשונים בביאור הקרא (במדבר ד, כ): ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו.

א. האונקלוס שם מתרגם כפשוטו וכמילולו, שמדבר מאיסור ראיה "ולא יעלון למחזי כד מכסן ית מאני קודשא" ולהלן הבאתי שכ"כ הרמב"ן בשיטת האונקלוס, כתרגום יונתן (שם ד, יט-כ) 'בזמן מקרבהון לתמן אהרן ובניו ייעלו וימנון יתהון גבר גבר על פולחניה ולמטוליה. ולא יעלון למתחמייא כד יעלון כהניא לשיקוע מאני קודשא דלא ימותון באשא מצלהבא', ע"כ.

ומפורש בדבריו שהלאו הוא על הראיה ויש על זה חיוב מיתה בידי שמים, [מ"ש 'למתחמייא', כן מתרגם 'לשיקוע' ולא 'מכסן' כאונקלוס, ראה מ"ש להלן ביאור על

זה]. בתרגום ירושלמי הנדפס (שם ד, כ) "ולא יטלון ליואי למחמי כד יהוין כהניא משקעין מאני בית קודשא דלא ימותון". הוסיף המלה 'ליואי' וכן מתרגם כבלע 'משקעין' כמו יונתן, [ולקמן יבואר]. מפשוטות הדברים בשלשת התרגומים מבואר שקרא מדבר מאיסור ראייה ולא מאיסור ללויים בעבודת הכהנים.

ב. בספרי פרשת קרח (פיסקא קטז) מובא הפסוק על הקרא "אך אל כלי הקדש ... לא יקרבו" (במדבר יח, ג) זה הארון, וכן הוא אומר "ולא יבואו לראות כבלע את הקדש" (במדבר ד, כ). ומפשוטות הדברים נראה שבא לבאר שהמלים 'כלי הקדש' הכוונה אל הארון כמו בקרא 'כבלע את הקדש' שהכוונה ביחוד להארון, אע"פ שכיסו גם שאר הכלים עיקר איסור ראייה הוא על הארון.

ג. בגמרא (יומא נד, א), אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה [בשיח יצחק מביא מהשלטי הגבורים⁵ (פרק כט) שאין הפירוש שכולם ראו ממקומם בעזרת ישראל, שהרי היו רחוקים מאד מבית קדה"ק ולא התירו רבותינו אלא לכהן עם הארץ בלבד לכנס להיכל והם מודיעים להם ראו חבתכם, עיי"ש ובהא דחגיגה (כו, א) שאמרו להם הזהרו שלא תגעו בשלחן, שם הרי היו מוציאים השלחן לחוץ]. מתיב רב חסדא: ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ואמר רב יהודה אמר רב בשעת הכנסת כלים לנרתיק שלהם. וברש"י, ולא יבואו לראות: הלויים שבמדבר, אע"פ שהיו נושאים כלי הקדש בכתף, לא היו רשאים ליכנס בשעת סילוק מסעות שהיו מפרקים את הארון והמזבח להסיעו ממקומו, עד שהיו אהרן ובניו מכסין אותו בנרתיקה, כמו שכתוב בפרשה וכסו אותו במכסה עור תחש ולקחו בגד תכלת וכסו וגו', כבלע לשון כיסוי. ובגמ' שם, שבזמן שהיו במדבר היה אסור, ובבית ראשון מותר ובית שני דמי לזמן המדבר, עכ"פ מבואר דבזמן המדבר יהיה זה לאו גמור על הראיה. ומלשון רש"י "הלויים שבמדבר", מבואר כמ"ש התרגום ירושלמי שהציווי היה ללויים, ולקמן יבואר מה שנוגע לכהנים וישראלים. וכ"כ המאירי שם (ד"ה זה שנאמר) כלשון רש"י, ומ"מ "עיקר ענינו" היה אזהרה ללויים במדבר וכו'.

⁵ לרבי אברהם הרופא פורטלאונה, ספר העוסק בענייני המקדש וכליו.

[ומלשון רש"י ביומא שדייק "הארון והמזבח" ולא הזכיר שאר הכלים, כמו המאירי שכתב "לפרוק מה שבתוך המשכן", כלומר כל הכלים, נראה שלרש"י עיקר האיסור על הארון והמזבח ונ"כ"ה לשון רש"י סנהדרין מובא להלן] דייק לכתוב "הארון והמזבחות", שהמלים "את הקדש" פירש"י על התורה (במדבר ד, טו) לכסות את הקדש, הארון והמזבח. ראה להלן (מכתב ב). אלא שנאסרו ראיית כל הכלים שלא יבואו לראות את הארון והמזבח, ומטעם זה הקשו בגמרא על ראיית השלחן מקרא זה. ונראה שיש שיטה בחז"ל לקמן שעיקר איסור הקרא ולא יבואו לראות וגו' קאי רק על הארון].

וכן מבואר ברש"י (סנהדרין פא, ב), הגונב את הקסוה כו' קנאין פוגעין בו, כתב, והיכן רמיזא [דש"יכא בה מיתא] ולא יבואו לראות, כבלע את הקדש ומתו [לשון גנב שמבליעין ומחביאין, ורמז בעלמא הוא ולא מקרא נפיק, 'דעיקר קרא' בלויס כתוב שהוזהרו שלא לראות בסלוק מסעות בשעת הכנסת כלים לנרתיק שלהן שהיו אהרן ובניו מכסין הארון והמזבחות, כמו שכתוב שם ובא אהרן בנסעם והורידו, עכ"ל רש"י]. ומבואר להדיא שמפרש דעיקר קרא לא לענין עבודה אלא "שהוזהרו שלא לראות".

ד. וכן היא שיטת כל הראשונים מפרשי התורה, כמו שדייק רש"י "דעיקר קרא" ולא יבואו בא לאיסור ראייה, וכלשון הגמרא (יומא שם) 'ולא יבואו לראות, אמר רב בשעת הכנסת כלים לנרתיק שלהם', ואף אין אחד מהם מפרש שפסוק זה בא לאסור להלויס לעשות עבודת הכהנים, שזה נלמד מפסוקים אחרים כמו שיבואר להלן. ויש כמה טעמים בראשונים על איסור ראייה [מבואר להלן במכתב ג] ואחד מהם, שלא יבואו הלויס על ידי זה להתעסק בעבודת הכהנים כמו שכתוב שם (פסוק יט) "איש איש על עבודתו ואל משאו". ומצינו כע"ז שהתורה אסרה שלא יהיה חמץ שלו ברשותו, שלא יבא לאכלו. בר"ן ריש פסחים שכתב משום דחמץ לא בדילי אינשי מיניה כולי שתא כו', ומפני טעם זה החמירה תורה לעבור עליו בבל ראה, ע"כ. וכ"כ הרשב"ץ ביבין שמועה במאמר חמץ (דף כד, א), הרי שאסרה התורה בלשון ראייה שלא יבוא לאכלו, ומטעם לא פלוג אסרו בכל האופנים. וכ"כ הרשב"ם (ויקרא יז, יג) בטעם כיסוי הדם שהוא כדי שלא יבואו לאכלו, שאם מכסין בעפר אינו ראוי עוד לאכילה ולא יבואו לאכלו. וראה בלקח טוב להגר"י ענגיל (כלל ח)

שאסף עוד הרבה דוגמאות שמצינו איסור דאורייתא מטעם סייג, וכן כאן האיסור דאורייתא שלא יבואו לראות כדי שלא יבואו עי"ז לעזור לכהנים בעבודתם. ורש"י בפיה"ת, ולא יבאו לראות כבלע את הקדש - לתוך נרתיק שלו, כמו שפרשתי למעלה בפרשה זו, ופרשו עליו בגד פלוני וכסו אותו במכסה פלונית ובלוע שלו הוא כסוייו, ע"כ. והרמב"ן מביא לשון רש"י בנוסח: כשמכניסין הכלי לתוך נרתיקו, והוא דעתו של האונקלוס, ע"כ, וזה כלשון הגמרא ביומא שם. וברש"י בפיה"ת (שם פסוק טו) "ולא יגעו אל הקדש ומתו, שאם יגעו חייבים מיתה בידי שמים". האבן עזרא כאן מביא שני פירושים בהמלה 'כבלע', מלשון הסרה ובטול, ומלשון כסוי. יש להוסיף ששני הפירושים נמצאים בתרגומים. באונקלוס מלשון כסוי, וביונתן וירושלמי מלשון שקיעה, היינו הסרה וביטול. עוד כותב האבן עזרא: והנה שנים אזהרות, שלא יגעו בקדש כי אם בבדים ישאוהו, ולא יראו הקדש, ע"כ, הרי שהוא מפרש כן פשטא דקרא. והרמב"ן כתב: ור"א אמר כפשוטו שלא יבואו לראות כאשר תוסר פרכת המסך ויגלה הארון וכו', והנה הלויים מוזהרים שלא יגעו אל ארון הקדש ומתו רק בבדים ישאוהו, ועוד יזהירם שלא יבואו לראות כלל הסרת הבגין בעוד שיוריד אהרן את הפרוכת, כענין כי ראו בארון ה' (שמואל א ו, יט), ויפה אמר, ע"כ. [וכן כתב הרס"ג בתרגומו בפסוקים יט"ז: וחיו וכו', שיחיו בה ולא יתחייבו מיתה אם יגעו בקדש הקדשים, כבלע בעת כסוי הקדש']. וברשב"ם: אם יראו ימותו, כמו שמצינו באנשי בית שמש כי ראו בארון ה', [ע"כ]. כמ"ש בשמואל (א ו, יט) "ויך בעם שבעים איש" וגו', והפ"י כי ראו בארון בתרגום יונתן: דחדיאו דחזו ארונא דה' כד גלי. וברש"י: משמחתם נהגו בו קלות ראש שלא היו מסתכלין בו באימה ודרך כבוד. והרד"ק מפרש שפתחו וראו מה שבתוכו, לפיכך נענשו כמו שכתוב ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו. ובפ"י מהרי"ק: שאין דרך כבוד להסתכל בארון שהיה [מקום] השכינה שהרי הזהיר את הלויים על כך, ע"כ.

ביראים מונה במנין המצוות (לאו שכט, ובהנדפס מכ"י: שנב), ולא יבואו לראות כבלע וגו', ויראת מאלקיך ותן על פניך יראתו ותן כבוד לכלי קדושתו, הזהיר על כלי קודש בנותנם לנרתיקם בהנשאת דכתיב ולא יבואו לראות כבלע את הקודש, פ"י לא יבואו לראות בהנחתם בנרתקם כשהם נבלעים בו. ומן הדין היה לו להמנות בחייבי מיתה בידי שמים, אלא שמצינו בסנהדרין (פא, ב) שהוא לפגיעת קנאים כו', וכן הוא במנין המצות בבה"ג, ע"כ. ומדבריו נראה שהאיסור לדורות הוא לענין גונב את

הקסוה, אבל בזמן המשכן היה האיסור בראיה. מכל הנ"ל מבואר דשיטת תרגום יונתן וירושלמי ופשטות הסוגיא בגמרא (יומא נד, א) וכן מפורש בכמה מאמרי חז"ל, במדרש רבה על אתר (ה, ט⁶) שפסוק זה לא יבואו לראות מדבר מאיסור ראייה. ולא מצאתי אף אחד מהמפרשים שיוציא את הפסוק ממשוטו, ויפרשו שמדבר בעיקר על איסור הלויים במלאכת כהנים, מה שלמדו מפסוקים אחרים. כמוכן שיש לחקור ולברר כמה ספיקות שיש בהבנת האיסור ראייה כגון: א. אם האיסור הוא רק על הלויים וכ"ש זרים אבל לא על הכהנים. ב. אם האיסור הוא רק על הארון או גם על כל הכלים ואיזה כלים. ג. אם האיסור כמשוטו גם על הנגיעה, או הכוונה בנגיעה למעשה היינו עבודת הכהנים שאסורה ללויים. ד. אם האיסור על ראייה אפילו מרחוק או רק בכניסה לראות. ה. אם הלאו הוא רק לשעה או גם לדורות, מדברי חז"ל במדרש וכן מדברי הראשונים מבואר שיש בזה שיטות שונות בהפרטים הנ"ל, ואכמ"ל, אשמח לשמוע חו"ד הגדולה על כל הנ"ל.

⁶ ז"ל המדרש, ולא יבאו לראות כבלע וגו', א"ר יהודה הלוי ברבי שלום רוצה אתה ללמוד באיזה ענין מתין בני קהת צא ולמד מן המקרא הזה ולא יבאו לראות כבלע וגו', מלמד כשהיו באין לטעון את הארון היו מפרקין את הפרכת מפניו והיו זנים עיניהם מן הארון, לפיכך היו מתכלים שנאמר (שמות לג) כי לא יראני האדם וחי. וכו', ובזה היה להם תקנה שלא ימותו אם אינם מסתכלין בארון, הה"ד ולא יבאו לראות כבלע וגו' זה הארון אם עושין כן מהו כבלע אמר רבי לוי אם רואין בארון כבלע הזה שהוא נופל מן העין מיד הם מתים תדע מאנשי בית שמש שנאמר (שמואל א ו) ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון ה' ויך בעם וגו'.

תשובתו של החזון אי"ש

ספרי (קרח קטז), 'אל כלי הקדש זה הארון, וכה"א ולא יבואו לראות וגומר'. אין כוונת רבותינו לשלול שאר כלים, דהא האי קרא 'אך אל כלי הקדש לא יקרבו' בלויים שלא יעבדו עבודת כהנים מוקמינן לה, וכדמסיים 'אין לי אלא לויים שענושים ומוזהרים על עבודת הכהנים', וזה ודאי נוהג בכל הכלים וכדכתיב בפרשת במדבר. אלא כוונת רבותינו לפרש דהאי 'אל כלי הקדש לא יקרבו' אינו לעבודת הקרבנות אלא עבודת פירוק המשכן, וכינוהו בשם ארון שהוא המיוחד, ועיקרו כינוי על הפירוק. ולמדנו מדברי רבותינו דהאי קרא 'ולא יבואו לראות וגומר' באזהרת לויים על עבודת כהנים הכתוב מדבר. ולא באיסור ראייה שאינו ענין לאזהרת לויים על עבודת כהנים. וכ"ה פשוטו של מקרא, שאם באה תורה להורות איסור ראייה שלא בהכרח, אין טעם ליחד הדיבור ללויים בעת שכולל את הכהנים ואת כל ישראל.

ואמרו עוד בספרי שם, 'רבי אומר אין צריך כו' בני גרשון ובני מררי מניין, ת"ל אהרן ובניו יבאו ושמעו אותם איש איש על עבודתו ואל משאו וגו', כן גירסת הגר"א אבי הגרסאות, ותיבת וגו' מורה על קרא ולא יבואו. וממקומו הוא מוכרע, דבקרא 'ושמו אותם' לא כתיב עונש ולא אזהרת לאו אי לאו 'ולא יבואו'. ובכל המקרא לא כתיב דבר על הלויים עד שאמר ולא יבואו. וכל שיעור המקרא כך הוא, זאת עשו להם, ר"ל שלא יבואו לראות רק הכהנים יבואו ושמעו, ואין כאן שני ענינים.

ואחרי שרז"ל פירשוהו על אזהרת לויים על עבודה, הדבר כבר מורם מכל ספק. ואם נמצא לשון בראשונים ז"ל הפכו, צריכים אנו לפרשו על ראייה הנלמדת מחלק המדרש, מדאפקי בלשון ראייה, לאסור ראייה משום כבוד השכינה בכללו. או גם ענש והזהיר ללויים בכניסה זו, ודווקא בכניסה, ודווקא בשעת פירוק. ואינו ענין לשעה ודורות, כיון דליאת כוונתה לדורות. ולרש"י סנהדרין אינו אלא לשלול שאין פשוטו על גונב. ונקט המקרא בהוראתו הפשוטה, ואין קפידא בכמו אלה.

מכתב ב.

תשובתי לבעל חזון אי"ש שליט"א [זצ"ל]

מוצש"ק פרשת חקת תרצ"ה, ירושלים.

תודה רבה לו בעד מכתב חד"ת שלו שקבלתי תשובה על מכתבי, ואכתוב מה שיש לי להעיר על דבריו. פירושו בקרא (במדבר ד, כ) ולא יבואו לראות וגו', שאין הכוונה כפשוטו לאיסור ראייה כמבואר בראשונים וכמו שנתבאר במכתבי הראשון, אלא הפי' אזהרה ללויים על עבודת כהנים, ומיסד דבריו על שני דיוקים בלשון הספרי פ' קרח.

א. בקרא (במדבר יח, ג): "ושמרו משמרתך ומשמרת כל האהל אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו". בספרי (קרח קטז), אל כלי הקדש זה הארון וכה"א ולא יבואו לראות וגו'. וכותב לפרש שאין כוונת רבותינו לשלול שאר כלים, דהא האי קרא 'אך אל כלי הקדש לא יקרבו', בלויים שלא יעבדו עבודת כהנים מוקמינן לה, וכדמסיים 'אין לי אלא לויים שענושים ומוזהרים על עבודת הכהנים'. וזה ודאי נוהג בכל הכלים וכדכתיב בפרשת במדבר. אלא כוונת רבותינו לפרש דהאי אל כלי הקדש לא יקרבו, אינו לעבודת הקרבנות אלא עבודת פירוק המשכן וכינוהו בשם ארון שהוא המיוחד ועיקרו כינוי על הפירוק. ולמדנו מדברי רבותינו דהאי קרא ולא יבואו לראות וגו' באזהרת לויים על עבודת כהנים הכתוב מדבר, ולא באיסור ראייה שאינו ענין לאזהרת לויים על עבודת כהנים. וכ"ה פשוטו של מקרא, שאם באה תורה להורות איסור ראייה שלא בהכרח, אין טעם ליחד הדיבור ללויים בעת שכולל את הכהנים ואת כל ישראל, ע"כ.

הנה פירושו בספרי לא מוכרח, והגדול שבמפרשי הספרי ר"ד פרדו בעלי ספרי דבי רב מפרש שהכוונה ולא יבאו לראות משום איסור ראייה, וכמבואר ביומא (נד, א) [כעת נדפסו עוד שני פירושים על הספרי, פירוש הנצי"ב, וכן ספר תולדות אדם פירוש על הספרי (לבעל מרכבת המשנה על המכילתא), ושניהם מפרשים ג"כ שהכוונה בספרי הוא לאיסור ראייה. וראה מ"ש לעיל במכתב א' אות ג' שיש שיטות בזה אם האיסור היה בעיקר על הארון או על כל הכלים, כמבואר בגמ' יומא הנ"ל ומדרש נשא שהאיסור היה על כל הכלים. ויש לדייק כן שבבמדבר (ד, טו) 'לכסות

את הקדש' פירש"י, 'הקדש' - הארון והמזבח, ואת 'כל כלי הקדש' פירש, המנורה וכלי שרת. א"כ במקום שכתוב "כל כלי הקדש" מרבינן גם שאר הכלים. וכאן כתוב 'לכסות את הקדש', פירש"י, ארון ומזבח. ומטעם זה גם כאן שכתוב 'כלי הקדש', 'כבלע את הקדש' ולא כתיב 'כל כלי', פירש כספרי, הארון.

ב. עוד כתב:

"ואמרו עוד בספרי שם: 'רבי אומר אין צריך כו' בני גרשון ובני מררי מניין ת"ל אהרן ובניו יבאו ושמו אותם איש איש על עבודתו ואל משאו וגו' , כן גירסת הגר"א אבי הגרסאות. ותיבת וגו' מורה על קרא 'ולא יבואו', וממקומו הוא מוכרע, דבקרא ושמו אותם לא כתיב עונש ולא אזהרת לאו אי לאו ולא יבואו. ובכל המקרא לא כתיב דבר על הלוי עד שאמר ולא יבואו, וכל שיעור המקרא כך הוא, 'זאת עשו להם' ר"ל שלא יבואו לראות, רק הכהנים יבואו 'ושמו', ואין כאן שני ענינים. ואחרי שרז"ל פירשוהו על אזהרת לויים על עבודה, הדבר כבר מורם מכל ספק, עכ"ל.

לפנינו בספרי הגירסא: 'בני גרשון ובני מררי מניין, ת"ל צו את אהרן וכו'. וכן הגירסא בכת"י של הספרי, ומביאים ראיה מערכין (יא, ב). והגר"א גורס: מניין, ת"ל (במדבר ד, יט) אהרן ובניו יבואו ושמו אותם איש איש על עבודתו ואל משאו וגו', ע"כ. מפרש כוונתו בהמילה וגו' לפסוק (שם כ) 'ולא יבואו לראות', ומזה ראיה שפסוק זה מדבר ג"כ מאיסור עבודת לויים בעבודת כהנים.

אמנם צריך לדעת שאין הגהה זו בספרי, תיקונו וגרסתו של הגר"א, אלא שגירסא זו נמצאת בילקוט שמעוני, והגר"א הוא שתפס גירסא זו עיקר. והנה בילקוט"ש (קרח רמז תשנב) הנוסח: בני גרשון ובני מררי מניין, ת"ל אהרן ובניו יבואו וגו', ומבואר שהמלה וגו' הוא על סוף פסוק יט: 'ושמו אותם איש איש על עבודתו', ואין לדרש זה שייכות לפסוק כ' שמדבר רק על איסור ראייה. וכן בפי' זרע אברהם על הספרי כותב שעיקר הגירסא 'ת"ל אהרן ובניו יבואו', ואינו גורס כלל המלה וגו'. וכן המלבי"ם גורס בספרי כגירסת הילקוט. ומביא לשון הפסוק כולו 'אהרן ובניו יבואו ושמו אותם איש איש על עבודתו ואל משאו' ולא גורס כלל המלה וגו'. וכותב: והגהתי כגירסת הגר"א וכ"ה בילקוט. הרי שהבין שהמלה וגו' בגירסת הגר"א מיותרת, כי רק בילקוט שכתוב רק תחילת פסוק יט "אהרן ובניו יבואו" מתאים המלה וגו' לסוף פסוק יט, ולא בזמן שכתוב כל הפסוק, כי הפסוק 'ולא יבואו' הוא ענין

אחר לגמרי המדבר באיסור ראייה. ולפי המבואר אין לבנות יסוד על המלה וגו' שבדפוס שבנוסח הגר"א, אלא כנוסחת הגר"א שהדפיס המלבי"ם שהשמיט המלה וגו', וכנוסח הזרע אברהם שאינו גורס כלל המלה וגו'.

ג. מה שכתב:

וממקומו הוא מוכרע, דבקרא (פסוק יט) 'ושמו אותם' לא כתיב עונש ולא אזהרת לאו, אי לאו 'ולא יבואו', עכ"ל.

אינני מבין, הרי בקרא זה כתוב 'וחיו ולא ימותו', אם יעברו על הציור 'ושמו אותם' איש איש על עבודתו ואל משאו', ימותו ביד"ש, ובפסוק יח 'אל תכריתו', ברש"י, 'אל תגרמו להם שימותו אם יעברו על ושמו אותם'.

ומלשון רש"י נראה שפירש לשון פסוק טו 'וכלה אהרן ובניו לכסות את הקדש' וגו' ואחרי כן יבואו בני קהת לשאת ולא יגעו אל הקדש ומתו' כו' - הפי' שלא יגעו [אל] הקדש, היינו שבני לוי אסור להם לנגוע ולהתעסק לכסות את הקדש ויש בזה עונש מיתה ביד"ש וכאן מפורש הלאו, וזה שכתב רש"י שאם יגעו חייבין מיתה. ואותו הדבר שנה בפסוק יט 'ולא ימותו בגשתם' וגו', שאונקלוס ויונתן מתרגמים 'בגשתם' – 'במקרבון', וכן בפסוק טו 'ולא יגעו אל הקדש' – 'ולא יקרבו לקודשא', א"כ אין הכוונה על נגיעה לבד אלא איסור להתעסק בעבודה המוטלת על הכהנים לכסות כלי המקדש, ולפ"ז מפורש כאן הלאו שלא יתעסקו הלויים בעבודת הכהנים, והקרא 'ולא יבואו לראות', הוא איסור בפני עצמו ללויים שהיה נוהג רק במדבר לשעה. ואידך מ"ד בספרי לומד מקרא (במדבר יח, ג) 'אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו'.

ד. ואביא לו ראייה שהקרא 'ולא יבואו לראות' לא מיירי מעבודה, מדברי הרמב"ם שכתב כן בספר המצוות (ל"ת עב), שהזהיר הלויים להתעסק בדבר מן העבודות המיוחד לכהנים כו', אלא כל כת מהם במה שנצטוה, כמו שאמר 'איש איש על עבודתו', והלאו שבא בהם אמרו בלויים 'אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא (יגשו) יקרבו כו' (במדבר יח, ג). הרי מפורש דהרמב"ם שבק את הפסוק 'ולא יבואו לראות' דעסיק ביה, ומביא מקרא דבמדבר ושם כתיב 'ולא ימותו', משום דסובר דפשטיה דקרא 'ולא יבואו וגו' ומתו' אתי לאיסור ראייה.

וכן הוא לשון הרמב"ם (פ"ג מכלי מקדש ה"י): וכשם שהלויים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הכהנים, כך הכהנים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הלויים, שנאמר 'גם הם גם

אתם'. וכן הלויים עצמן מוזהרין שלא יעשה אחד מלאכת חבירו, שלא יסייע המשורר לשוער ולא השוער למשורר, שנאמר 'איש איש על עבודתו ואל משאו', ע"כ. א"כ מבואר שבפסוק יט מדבר על לאו זה שלא יסייעו הלויים בעבודת הכהנים. ושם (הלכה יא) כותב: לויים שעבדו עבודת הכהנים או שסייע לוי במלאכה שאינה מלאכתו, חייב מיתה בידי שמים, שנאמר 'ולא ימותו'. אבל כהן שעבד עבודת לוי אינו במיתה אלא בלא תעשה, ע"כ. ולכאורה נראה שמכוון להפסוק שלפנינו כמו הקרא 'איש איש וגו', וכן ראיתי למי שציין כן, אבל ברור שכוונתו לפסוק 'ולא ימותו' הכתוב במדבר (יח, ג), כמבואר בערכין (יא, ב), וכמ"ש בסהמ"צ. וכ"ה בסמ"ג (ל"ת רצו) וחינוך (מצוה שפט). והפעם שלא הביא מקרא ולא ימותו (ד, יט), י"ל משום דקרא זה מלבד האיסור ללויים לעזור לכהנים, כולל גם איסור ראייה בשעה שמכסין הכלים, המבואר בפסוק שלאחריו 'ולא יבואו וכו' ומתו', לכן הביא מקרא דקרח.

תשובתו של החזון אי"ש

קשה לעמוד על הברור בדבר שאין לו שורש רחב בגמרא. והנה לא ייתכן שנאסרה ראייה ונגיעה בכלי הקדש לזרים ולזרים מפני שהראיה והנגיעה (אסורה) [מסורה] לכהנים, על המשקל שנאסרו בעבודת הכהנים, שאין הראיה והנגיעה עבודה. ואם באנו לפרש שנאסר נגיעה וראיה שלא במקום מצווה, האיסור כולל כל ישראל בלי הבדל, ואף הכהנים אסורים, וכמבואר ביומא (נד, א) מעשה בכהן כו'. ובספרי יליף מקרא דאל תכריתו וגו' לחייב לזרים על עבודת כהנים. ואף דרבי קאמר לה ות"ק יליף מקרא דקרח, לא יתכן דת"ק מוקי קרא דאל תכריתו וגו' באיסור ראייה, דאין לעשות פלוגתא ביסודו של פשוטו של מקרא. אלא ת"ק לא דריש קראי דרבי בכהנים על של לזרים ושל זה בזה, ויליף מקרא דקרח, והו"ל פרשה שנשנית בשביל דבר שנתחדש. ולרבי לא נשנית אלא בשביל שערער קרח, אלמא דקרא עיקרו על עבודה לחייב לזרים על של כהנים. וכן לא יתכן הא דכתב הר"מ דמותר ליגע הוא דוקא במסוה על פניו שלא יראה. וכן אמרו (מנחות כז, ב) על היכל באזהרה, ור"י סבר מבית לפרכת נמי באזהרה. ואם עיניו פתוחות במיתה, שהרי ראה הארון. והתוס' (שם ד"ה להיכל) כתבו דהשתחויה מותר. וקשה, נהי דלא הוי ביאה ריקנית, אבל מנ"ל להתיר ראייה ויעצים עיניו. ובחגיגה (כו, ב) כתב, הזהירו שלא תגעו בשלחן ובמנורה, אלמא שנהגו היתר ראייה ונגיעה בבית שני. ובפשוטו של מקרא אין חילוק בין ארון לשאר כלים, וכדכתיב וכלה וגו' ואחרי כן יבוא וגו'. אלא נראה דמהא דכתיב ולא יבואו לראות לרבות איסור ראייה מפני כבודו ומוראו של מקדש, והדבר מסור לחכמים לקבוע גדריו המורא. ואפשר דלזרים נתחייבו גם על הכניסה לראות, וזה היתה הוראת שעה ודווקא בכניסה, ומ"מ סמכו חכמים בזה לאיסור ראייה במקום שמצאו בראיה זו כזלזול. ומה"ט חילקו בין משכן למקדש, ואילו בלאו מוחלט לדורות לא היו חכמים מחלקים בסברא בעלמא, וכל מה שנאמר במשכן נוהג במקדש. וכן משמע (פסחים כו, א) דפריך קול מראה כו', ולא אמר משום ראיית הארון. וכל מה שדברו החכמים באיסור ראייה הוא בדבר שנתרבה מן המקרא, אבל עיקרו לחייב הלזרים על עבודת הכהנים וכדאמר רבי בספרי.

ואם מבואר בראשונים הפכו יהיו הדברים בטלים, ואין הספרים תח"י לעיין בהם.

מכתב ג'⁷

תשובתי להחזון אי"ש שליט"א [זצ"ל] בס"ד

ה' לסדר פנחס תרצ"ה.

תודה לו בעד תשובתו השניה שכתב לברר הענין מכמה צדדים ואכתוב לו מה שראיתי להעיר בענין זה.

א. מה שכתב:

ואם באנו לפרש שנאסר נגיעה וראיה שלא במקום מצווה, האיסור כולל כל ישראל בלי הבדל, ואף הכהנים אסורים וכמבואר ביומא (נד, א) מעשה בכהן כו', ע"כ.

הנה מ"ש בפשיטות ראה שאף כהנים אסורים שלא במקום מצוה מגמ' יומא, בספר "טל תורה" ביומא שם דייק מלשון רש"י שכתב מתעסק, בטיול ושחוק, משום שזה דבר פשוט דאיסור זה דלא יבואו לראות רק על הלויים ולא על הכהנים. והראיה השניה משני כהנים, משום שהיו בעלי מומין ודינם כזרים ומשום זה היה אצלם הלאו דלא יבואו. וכן כותב גם בכלי חמדה (פ' במדבר), זה פשוט דכהנים ליתנייהו באזהרה זו, דהרי אהרן ובניו היו מפרקין את המשכן וכלים, וקרא זה רק על הלויים נאמר, עכ"ל. ולפ"ד אפילו שלא במקום מצוה ג"כ לא נאסרו.

וכן יש להוכיח מזה שהבאתי לעיל שיש מפרשים שהאיסור ראה ללויים רק בשעת פריקה כדי שלא יבואו לסייע לכהנים בעבודתם, שעל זה יש לאו וחיוב מיתה ביד"ש, א"כ נראה פשוט דשלא בשעת פריקה אין שום איסור, ולכהנים לעולם לא נאסר.

אמנם לכאורה יש להביא ראה להשיטה שהאיסור כולל גם כהנים שלא במקום מצוה, לא כהנ"ל, מהמבואר במדרש (במדב"ר ד, יג) מובא לעיל (מכתב ב אות א) וז"ל: אמר ר' חמא בר חנינא דאפילו בשעה שהיו הכהנים מורידין את הפרוכת, לא היו מורידין בבת אחת כדי שלא יראו הארון, אלא משפילן קימעא קימעא כו'. וכן מבואר ברד"ק מובא בשלטי הגבורים (להר"א הרופא, פרק יד) שמבאר ענין

⁷ תשובה זו על מכתבו השני של החזון אי"ש התחלתי לכתוב מיד שקבלתי המכתב ולא הספקתי לגמרה כי הייתי זקוק לנסוע לחו"ל ואחרי זמן גמרתי אותה ואז לא מצאתי לנחון לשלחה אליי, ובמשך הזמן נוספו לי עוד ביאורים בעניין זה ואני נותן אותם פה.

הפרוכת, שלא יחזו את א' ויזונו עיניהם הנהנים מבית קדשי הקדשים שלא כדת כי זה להם בעון מיתה, עוד כתב בפ"ד: התורה הזהירה ואמרה ולא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו, כי הראי' בלבד בלי המגע מסכבים ג"כ המיתה בידי שמים, ולכן לא הי' מספיק שם פרכת אחת אלא יצטרכו שתי פרכות כו'. ומאריך שם בענין זה. ומבואר מכל זה דגם הכהנים הוזהרו על הראי' שלא לצורך, ומהר"י קמחי בספרו עבודת ישראל קנה: כתב לפרש מה שמביא הרא"ש פ"ק דיומא מסדר אתה כוננת, שיש גורסים [הכהן גדול]: טמטם עיניו ויצא עיי"ש, והרא"ש דוחה זאת, כ' דשפיר יש לפרש כן דהאיסור שלא יראה בארון ומביא דמבואר בזהר אמור קב. א"ר יהודה כיון דהוה עאל וטמטם עיניו דלא לאסתכלא במה דלא אצטריך וכו', א"כ מבואר ג"כ דאפי' בכהנים מה דלא הי' צורך הי' איסור להסתכל.

וכן נראה מדברי רבינו בחיי סוף פ' במדבר, שכתב ואף ביוה"כ אינו רשאי ליכנס לשם כי אם בקטרת כו' ויעלה תמרת עשנו שם ויהיה הכבוד נכסה מעיניו כו', ולכאורה מכאן תמי' על המחברים הנ"ל שכתבו בפשיטות שלכהנים הותר לגמרי, וכן נשאר בתימה על הכלי חמדה במדבר, באמבואה דספרי זוטא פרשת נשא מדברי המדרש רבה הנ"ל, אולם אליבא דאמת נראה שהצדק עם המחברים הנ"ל ויש לה"ר מפורשת מלשון הבמדב"ר שהבאתי לעיל דף קפח וז"ל ודמן של בני אהרן מותר וכו' אהרן קד"ק וארון קד"ק ואין קדשי קדשים מזיק לקד"ק, אבל בני קהת אינם קד"ק וכו' והם מזיקים, ומבואר שעל כהנים שהי' צריכים לפרק לא הי' איסור כלל, ושם אות ג לשון הבמדב"ר: אלא יהיו בני אהרן נכנסין ומפרקין אותה מפני שהם כהנים וכו' ומבואר שלכהנים שמצווין לפרק ולכסות לא הי' האיסור, ומה שכתוב במדרש לעיל "לא היו משפילין אותה בבת אחת כדי שלא יראו הארון" זה לא היה מצד דין איסור אלא שהחכמים אסרו גם על הכהנים מפני כבוד השכינה, וכן שאר המקורות הנ"ל שהבאתי לעיל יש לפרש שזה תיקון חכמים מפני כבוד השכינה החמירו על עצמם, וכמ"ש כג"ת שליט"א.

ובדרך זו יש מקום לפרש הא דמבואר בגמ' יומא הנ"ל שהקשו מקרא ולא יבואו לראות ולהשיטה שקרא ולא יבואו לראות מיירי רק בשעה שנותנים הכלים בנרתיקיהם א"כ מה הקשו מקרא על זה שהראו להם את השלחן, הרי זה לא הי' בשעת סתירת המשכן, ולהנ"ל י"ל שפיר שהחכמים תקנו שהכהנים יהיו זהירים מפני כבוד השכינה אפילו במקום שאין איסור לאו, א"כ זה הוא שהגמ' שאלה איך התיירו

דבר זה במקדש משום שאיסור דרבנן יש בכל אופן. ויש להביא רא' להשיטה הנ"ל שהלאו נאמר רק ללויים ולא לכהנים שהי' מצווין להתעסק בפריקת הכלים, שכן מפורש בתרגום הירושלמי שהוסיף: ולא יעלון "ליואי" משום שעל כהנים אין איסור, והתרגום ירושלמי הוא מקור למ"ש הרס"ג במנין המצות שהלאו נאמר רק ללויים ולא לכהנים שהי' מצווין להתעסק בפריקת הכלים, ובסה"מ לרס"ג ל"ת ריב. האריך בענין זה ונדחק לפרש ליואי היינו כל שבט לוי וכולל ג"כ כהנים.

וילה"ר להשיטה שהאיסור לא נאמר לכהנים מהא דמצינו כעין זה בקדושין נד. שהכהנים לא הוזהרו לפשוט בגדיהם בגמר עבודה כהרף עין, לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. אותו דבר כיון שמוכרחין להסיר הפרכת א"א להם להזהר שלא יביטו וע"כ דלא אסרה תורה אלא שחכמים תקנו מפני כבוד השכינה, שיחמירו כל מה דאפשר.

ב. כותב שלפי דעתו "הדבר מורם מכל ספק" שחז"ל פירשו הקרא לא יבואו לראות הכוונה על אזהרת לויים על עבודה, אמרתי להעמיק כאן שבעה מאמרי חז"ל במדרש במדב"ר שמהם אפשר לראות האיך פרשו הפסוק ומהם יש לפשוט כמה ספיקות שיש בהלאו של איסור רא'.

א) במדרש (במדבר רבה פרשה ד' אות י"ב): ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה וגו', אמר הקב"ה למשה בשעה שיהיו מפרקין את המשכן, לא יהיו בני קהת מפרקין את הפרכת מפני הארון, אלא יהיו בני אהרן נכנסין והם מפרקין אותה מפני שהם כהנים, כו' ומה היו בני אהרן עושים, כשהיו מורידים את הפרכת, א"ר חמא ב"ר חנינא כך היו קונטטין [קונדיסין] גדולים וצינורות של זהב בראשיהן וי"א של ברזל, והיו מגביהין את הפרכת בקונטטין ופורקין את הקורקסין, ואעפ"כ לא היו משפילין אותה בבת אחת כדי שלא יראו הארון, אלא משפילין קימעה קימעה עד שיוירידה וכסו את הארון, מנין שכן האלהים אמר למשה שנאמר ובא אהרן ובניו וגו', אמרו הפרכת היתה דומה לוילון ועביה טפה וב' כהנים גדולים (בקומה) נושאים אותה בקונטיסון מפני הארון, ואח"כ נותנין עליו כיסוי עור תחש שלא יראו בארון כלום, הה"ד (במדבר ד) ונתנו עליו כסוי עור תחש וגו' ע"כ. וכ"ה במדרש (תנחומא, ויקהל). מבואר מלשון המדרש שאיסור רא' שלא לצורך הי' גם על הכהנים, כמבואר להלן (במדב"ר פ"ה) כן מוכח מדבריהם שהאיסור רק על הארון.

(ב) שם פרשה ד אות כ: ואסרי כן יבאו בני קהת לשאת וגו' אמר משה לפני האלהים רבש"ע דמן של בני קהת אסור ודמן של בני אהרן מותר, א"ל הקב"ה לאו, אלא אהרן ק"ק שנא' (ד"ה א, כג) ויבדל אהרן להקדישו קדש הקדשים, וארון ק"ק ואין ק"ק מזיק לק"ק, אבל בני קהת אינם ק"ק וארון וכל הכלים הנתונים בפנים ק"ק והם מזיקים להם לכך יתנו בני אהרן דעתן שלא ימותו בני קהת, ע"כ. לפנינו במדרש מבואר שאיסור רא' ונגיעה הי' גם על הכלים כדמוכח בגמ' יומא, וכן מפורש במדרש להלן.

(ג) שם פרשה ה אות ט: ולא יבואו לראות כבלע וגו', א"ר יהודה הלוי ב"ר שלום רוצה אתה ללמוד באיזה ענין מתין בני קהת, צא ולמד מן המקרא הזה ולא יבאו לראות כבלע וגו' מלמד כשהיו באין לטעון את הארון היו מפרקין את הפרכת מפניו והיו זנים עיניהם מן הארון לפיכך היו מתכלים שנא' (שמות לג) כי לא יראני האדם וחי, והיאך עשה להם משה תקנה א"ל האלהים בשעה שיהיו מפרקין את המשכן לא יהיו בני קהת מפרקין את הפרכת מפני הארון, אלא יהיו בני אהרן נכנסין ומפרקין אותה מפני שכן כהנים ויכסו הארון וכן השלחן וכן כל הכלים הנזכרים לו ובזה יהיה להם תקנה שלא ימותו אם אינם מסתכלין בארון, הה"ד ולא יבאו לראות כבלע וגו'. [לשון המדרש "עשה להם משה תקנה" מקורו מתרגום יונתן (במדבר ד, יט): ודא תקנתא עבירו להון וכו'], ומבואר מלשון המדרש שעיקר האיסור הי' על הארון, מבחינת לא יראני האדם וחי, והתקנה היתה שאהרן ובניו יכסו כל הכלים כדי שלא יבואו לראות הארון.

(ד) שם פרשה ה אות ט: מהו כי ראו בארון ה' כו', איתא חמי כמה תקלה גדולה היה להם על כן שכן כתוב ויך בעם שבעים איש וחמישים אלף איש וכו' מי הרג אותם הוי לא הרג אותם אלא אנשי בית שמש על שראו בארון, ולכך הזהיר בני קהת ולא יבאו לראות וגו'. ע"כ.

(ה) שם פ"ה ולא יבואו לראות כבלע וגו' זהו הארון אם עושין כן מהו כבלע, אמר ר' לוי אם רואין בארון כבלע הזה שהוא נופל מן העין מיד הם מתים, תדע מאנשי בית שמש שנאמר ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון השם (ועי' סוטה לח). וכו', לפיכך היו מתכלים שנאמר כי לא יראני האדם וחי.

(ו) שם פ"ו - ז: לכך נכתב אהרן בדבור בני קהת לפי שכל משא בני קהת וכל עבודתם היו נותנים להם אהרן ובניו שהם לא היו רשאים ליגע בארון ובכל הכלים עד שאהרן

ובניו היו מכסים אותם כמד"ת וכלה אהרן ובניו לכסות את הקדש וגו', ע"כ. כאן מבואר שהיתה אזהרת נגיעה ממש על כל הכלים לא כהשיטה שהבאתי לעיל שהפי' נגיעה היינו עבודת כיסוי הכלים, ומבואר שאחרי שכיסו מותרין ליגע, וראה מ"ש להלן מהרמב"ן שאפילו אחר הכיסוי אסורים ליגע בארון רק ע"י הבדים.

ויש לדייק מלשון המדרשים אם יש איסור בראי' גרידא או רק הסתכלות, במדרש באות ה. מהו ולא יבואו לראות כבלע את א"ר לוי אם רואין בארון כבלע הזה שהוא נופל מן העין מיד הם מתים תדע מאנשי בית שמש שנא' (ש"א ו) ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון ה' ויך בעם וגו', ע"כ. מבואר שיטת ר' לוי שראי' בעלמא אסורה ואין כן שיטת המדרש באות ג.

(ז) שם פ"ה - ט. כשבאין לטעון את הארון היו מפרקין את הפרכת מפניו והיו זנים עיניהם מן הארון, לפיכך היו מתכלים שנא' כי לא יראני האדם וחי: ובתרגום יונתן: ויזוחון עיניהון מן בית קודשא קודשיא. אולי צ"ל ולא יזונון, וי"ל מלשון ולא יזח שיסורו עיניהם מלהביט, כמ"ש המפרש. ובמדרש הגדול, ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו, זו שעת הכנסת כלים לנרתיק שלהן שלא יזונו עיניהם מהם כו'. מבואר מהלשונות "ויזונו עיניהן" שהאיסור הוא הסתכלות.

ויש להעיר מלשון רש"י סוטה לה. משום ויראו וכו' ופירש"י הסתכלו בו, ומוכח דס"ל ג"כ דעל ראי' בלא הסתכלות אין חיוב.

ג. כן יש לדייק מלשונם אם עיקר האיסור הוא על הסתכלות בארון ומטעם זה נאסרו גם שאר הכלים או שהאיסור הי' לכתחילה על הארון והכלים. באות ג' במדב"ר שם דייק בלשונו "שלא יראו הארון", בשעת הכיסוי ולא הזכיר שאר הכלים, וכן שם במדרש אות ה' שמדבר שהי' מכסין הארון והכלים ומסיים "ובזה יהי' להם תקנה שלא ימותו אם אינם מסתכלים בארון", וכן שם אות ט' "לא הרג אותם אלא אנשי בית שמש על שראו בארון", וכן מדברי הראשונים שכתבו לבאר הטעם של איסור ראי' "ואין בכך כבוד להסתכל בארון שהי' מקום השכינה". ולשון המדרש באות ג' שזה בכלל לא יראני האדם וחי. א"כ כל זה מדובר על הארון, והכיסוי של כל הכלים הי' כדי שלא לבוא ע"י נגיעת הכלים וראייתם גם לראיית הארון, אמנם לשון המדרש באות ד', "וארון וכל כלים הנתונים בפנים ק"ק והם מזיקים להם", משמע שסובר שגם על הכלים הי' איסור כמפורש בגמ' יומא נד. ואפשר שיש לפנינו שתי שיטות בזה, בספרי ובבבלי.

ד. ומ"ש לפרש לשון רש"י בסנהדרין שכתב להדיא "דעיקר קרא" באיסור ראי' מיירי, דהכוונה לשלול שאין פשוטו על גונב, דוחק גדול ואעתיק לו לשון רבינו הרמ"ה שממנו אפשר לראות אין הבין דברי רש"י, וז"ל אבל פשטי' דקרא בלויים כתיב שלא יבאו לראות כשאהרן ובניו מכסין כלי הקדש ומתחייבין מיתה בידי שמים אלא ממתינין בחוץ עד שיכסו הכהנים את הכלים ואז יבואו לנשואם, וכעין זה במאירי [וכן מובא לשון רש"י בסנהדרין כפי' רבינו יונתן מלוניל בס' סנהדרין גדולה].

ומבואר מכל מ"ש דאין לנו מקור בחז"ל דקרא זה מיירי בעבודה. ומפשטות הגמ' ביומא ומדרשי חז"ל מבואר דפשטי' דקרא בא לאיסור ראי'.

ה. בסוף מכתבו חוזר על שיטתו בספרו וכמ"ש במכתבו הראשון: דעיקר קרא לחייב הלויים על עבודת הכהנים וכדאמר רבי בספרי וכל מה שדברו החכמים באיסור ראי' הוא בדבר שנתרבה מן המקרא כו'.

כבר נתבאר לעיל מ"ש רש"י ושאר ראשונים שעיקר קרא ולא יבואו לראות וגו' הוא לאיסור ראי' וזהו פשטא דקרא, ואני אוסיף פה עוד מקורות בחז"ל וראשונים לשיטה זו.

לשון הירושלמי (ביכורים פ"כ ה"א, מובא בתוס' שבת כה., ותוס' ריש יבמות) מה חמית מימר מת לחמשים מת בהכרת, כתיב אל תכריתו את שבט משפחות הקהתי וגו' וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו, עשו להם דבר של תקנה שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים וכתוב ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו, וכתוב ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה, עכ"ל. ובפנ"מ כ' ולמדנו שבחמשים שנה הוא בכרת, ולפיכך הזהיר שיעשו להם תקנה שלא ימותו מיתת כרת כל ימי עבודתם, ע"כ.

לעיל הבאתי לשון היונתן [בחיבורי תו"ש כרך כד ביארתי שיטתי שהירושלמי השתמש בתרגום יונתן] במדבר ד, יט. ודא תקנתא עבידו להון ויחון בחיי דצדיקי ולא ימותן באשה מצלהבא, ויזוחון עיניהון מבית קדש קודשיא וכו', וראה לעיל הבאתי שכן הוא לשון במדב"ר (פ"ה אות ט) ה' זנים עיניהם מן הארון וכו' עשה להם משה תקנה, ומבואר להדיא בירושלמי שמפרש הקרא ולא יבואו לראות על איסור ראי' מלבד האיסור שלא יבואו לסייע לכהנים בעבודתם.

ו. ומ"ש וכן לא יתכן הא דכתב הר"מ (פ"ג מהל' כ"מ הל' ט) דמותר ליגע הוא דוקא כמסוה על פניו שלא יראה ע"כ, ז"א כי הרמב"ם כותב מפורש כסהמ"צ (שורש ג)

וז"ל וככר טעה ג"כ זולתנו בשורש הזה (כוונתי לבה"ג) ומנה בעבור שדחק הצורך ולא יבואו לראות כבלע את הקדש וכו' ואלו לא היו נוהגות כי אם במדבר ע"כ, הרי מפורש שיטתו שאיסור ראי' הי' רק איסור לשעה במדבר בשעה שהכניסו הכלים לנרתיקן.

וכ"כ במדרש הגדול במדבר עמ' לב: "ולא יבואו לראות כבלע את הקדש ומתו", ומצוה זו שהיא שלא יכנסו הלויים לראות בשעת פירוק המשכן וכסוי הכלים היתה במדבר לפי שעה, לפי שהיו מתנודדין ממסע למסע אבל לדורות אין מצוה זו נוהגת לפי שאין שם טלטול אלא מנוחה שלמה לעולם ולעולמי עולמים, ע"כ כנראה דבריו מקורם ברמב"ם בסה"מ הנ"ל.

והרשב"ץ בזהר הרקיע בפ"י על אזהרות ר"ש בן גבירול מבאר שהולך כשיטת הבה"ג שמונה פסוק זה ללאו על הראי' לדורות ולא כשיטת הרמב"ם שכותב שזו אינה מצוה לדורות. והוא מוסיף ביאור: "ויש בענין זה לאו לדורות שלא יתעצלו בשמירת המקדש כמו שיש מ"ע בשמירתו כמו שכ' במ"ע כן יש לאו בביטול שמירתו" וכו', עיי"ש.

וכן כותב ר' דניאל הבלבי בספרו מעשה נסים להשיב על דברי סהמ"צ הנ"ל ולדעתו לא יבואו לראות היא אזהרה ממש על הראי' ושהיא נוהגת לדורות, ראה בביאור לסהמ"צ לרס"ג שהביאו ומבארו.

ז. ועל עיקר הדין של היתר נגיעה, מביא בהר המור"י הספרי זוטא אך אל כלי הקדש יכול אם נגעו יהיו חייבין אמרת אך משום עבודת זר הן חייבין ואין חייבין משום מגע, ע"כ. ואף שבס"ז מבואר שאין חייבין והרמב"ם סובר שמותרין בהכי משמע שאף זרים מותרין כדאיתא בסוף חגיגה וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' מטמאי משכב ומושב, ומה שאמרו ביומא מה. ומנחות כ. וכי ס"ד זר קרב לגבי מזבח הכונה לעבודה, ומה שפירש"י במדבר ד, טו, ולא יגעו אל הקדש ומתו הכונה שלא יגעו לעשות עבודת הכהנים לכסות את כלי הקדש עכ"ל, ועי' בסהמ"צ לרס"ג ח"ג דף רלד שהאריך בענין זה אם איסור ראי' הוא לדורות כן עמד על כמה פרטים שהעיר כג"ת במכתבו השני ואכמ"ל.

ח. ומה שהעיר מפסחים כו. וכן חגיגה כו. בפירוש לסהמ"צ לרס"ג כתב לבאר הדברים. ומ"ש בגמ' יומא שחילקו בין משכן למקדש, ואילו בלאו מוחלט לדורות לא היו החכמים מחלקים בסברא בעלמא וכל מה שנאמר במשכן נוהג במקדש. הנה

מציגו כעין זה בספרי זוטא פ' קרח (לפי גירסת הילקוט שמעוני) בד"א בעבודת המשכן אבל בעבודת בית א' הלוים על הכהנים במיתה ואין הכהנים על הלוים אף בל"ת והרמב"ם בס' המצות ל"ת לד מחדש דבמקדש ה' המצוה בכהנים שישאו את הארון והרמב"ן שם חולק עליו דלא נשתנה המצוה כלל, עיי"ה במגלת אסתר. ולפ"ז שפיר יש להבין חילוק הגמ' בין משכן למקדש.

במשנה מדות פ"ד מ"ה: משלשלין את האומנין בתיבות כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים. ברש"י פסחים כו. יזונו לשון הנאה, כמזונות שמשיב עצמו ממראה נוי המלאכה ונהנה. ור' שמעי' תלמידו בפ' למדות כ' וכדי שלא יזונו עיניהם מזיו שכינה, מורידין אותו בתיבות [ראה תו"ש שמות כד, יא. ויחזו את הא' ויאכלו וישתו. שם אות קה. ויאכלו וישתו מלמד שזונו עיניהם מן השכינה. עיי"ש אות קד - קן]. ורבינו אליקים בפ' ליומא נד העיר ממשנה מדות המובאת בפסחים אמנם דבריו אינם ברורים כי יש חסרון מלים בכת"י.

ט. וראיתי להוסיף ביאור בענין האיסור ולא יבואו לראות מלכד שלשת הטעמים על איסור רא' שנתבאר לעיל. א) עצם הרא' האסורה כשהארון מגולה כמבואר כמדרש שזה מעין לא יראני האדם וחי. ב) שלא יבוא לעשות עבודה. [בילקוט מאור האפלה: ולא יגעו אל הקדש ומתו (במדבר ד, טו). יכול אם נגעו יהו חייבין ת"ל אך (אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו, במדבר יח. ג) משום עבודה הן חייבין ואין חייבין משום נגיעה, וזה שנאסר על הלוים יש בו חיוב מיתה, והוא שלא יתעסקו הלוים בעבודה מעבודת הכהנים, כגון כסוי הכלים שהוא מעבודת הכהנים. ואפילו לוי עם לוי כמו שאמרו (בערכין יא, ב). כו' וכל לוי שנתעסק במקדש שלא בעבודתו המיוחדת לו חייב מיתה בידי שמים, והוא אמרו ושמו אותם איש איש על עבודתו, ולא יבואו לראות כבלע, ואפילו לא יביטו בכלים בעת כסויים כי אז יהיו חייבין, ואפילו בני קהת לא יראו את הכלים גלויים בזמן המסע ויבואו לסייע לכהנים בכסוי הכלים ויהיו חייבין עליו מיתה, כל זה כבוד והדר למקדש ולמי שצוה בו, ע"כ].

ומבואר בדברי מאור האפלה שעיקר האיסור של רא' הוא שע"ז יכולים לבוא לסייע לכהנים (ראה לעיל במכתב א') ונמצא לפי זה שאיסור ראיה הוא רק על הלוים משום שעבודתם רק המשא, והכיסוי הוא עבודת הכהנים, והמה עלולים להכשל לעשות גם מלאכת כיסוי, נמצא שלדורות אין איסור כלל בראיה, שזה היה שייך רק במדבר, ומה שהקשו ביומא נד, מקרא זה צ"ל שאיסור דרבנן בכל מקום. ד) שלא יבוא לידי

כניסה בפנים. ה) יש עוד טעם שאסור לראות הארון בשעת סתירתו, שאין זה כבוד השכינה ובבחינת "אסור לראות המלך ערום".

וז"ל האע"ז: לראות כבלע את הקדש, והטעם כאשר יוסר בניינו יוסר מסך הפרכת ונגלה הארון כו'. והרמב"ן מביאו וכתב: ור"א אמר כפשוטו שלא יבאו לראות כאשר יוסר פרכת המסך ויגלה הארון רק אחרי כן כאשר יכוסה הארון יבאו לשאת אותו ויהי' כבלע את הקדש כאשר יוסר הבנין מעל הארון שהוא הקדש מלשון בלע ה' ולא חמל יחד סביב ותבלעני כו', ועוד יזהירים שלא יבאו לראות כלל הסרת הבנין בעוד שיוריד אהרן את הפרכת כענין כי ראו בארון ה', ויפה אמר. אבל ע"ד האמת טעם הכתוב כי בעבור היות כבוד ה' יושב הכרובים שם הוזהרו הלויים שלא יתקדשו לראות את ה' עד שיורידו הכהנים את הפרכת כי אז תראה הכבוד בחביון עזו וישוב אל מקומו הראשון בקדש הקדשים ויהי' כבלע את הקדש כפשוטו. והרקאנטי מבאר דבריו ועל סוף לשונו הוסיף: כלומר שמניח כל כלי דרכו ואז הקודש כבלע בשם הגדול. והובאו הדברים בביאור בציוני ובספר מאור ושמש על הרמב"ן ובס' אבוסאולה. ולפי הרמב"ן ע"פ דרך האמת הפירוש כבלע הוא כמו שפי' ר"י בשעת הכנסת כלים לנרתיק, כן פירשו שהקדש מסתלק ומסתתר בנרתיקון.

והרב ר' אליעזר ז"ל כתב: אין כבוד לראות את המלך ערום. (כידוע כוונתו לר' אליעזר מגארמיזה בעל הרוקח. והביטוי הוא משנה סנהדרין כב. ואין רואין אותו (את המלך) כשהוא ערום. וראיתי בס' שפתי כהן מעתיק דברי הריקאנטי בזה"ל: רבי אלעזר אומר אין כבוד לראות את המלך ערום. השמטות של מלים גורמים לטעויות כאלו יש לפנינו מאמר חז"ל) פירושו של הרוקח הוא קרוב להפי' מלשון סתירה וגילוי מה שהי' מכוסה עד עכשיו.

וברבנו בחיי מביא דברי הרמב"ן הנ"ל ועל דרך הקבלה. ולפיכך לא היה רשות לכהן גדול ליכנס לשם כי אם פעם אחת בשנה ביום הכפורים, ואף ביום הכפורים אינו רשאי ליכנס לשם כי אם בקטורת ולא שיכניס הקטרת עשוי, אלא שיעשנו לשם ויעלה תימורת עשנו שם ויהי' הכבוד נכסה מעיניו, וכענין שכתוב וכסה ענן הקטורת את הכפרת, וזהו שהזהיר את הלויים ולא יבאו לראות כשהכבוד מתבלע אל הקדש שהוא חביון עזו, וכענין שכתוב ונוגה כאור תהי' קרנים מידו לו ושם חביון עזו (חבקוק ג - ד), ע"כ.

י. וז"ל ר"י גנאח בס' השרשי' (ע' 66): הבית והלמד והעין כו' אבל ובלע ההר הזה פני הליט (ישעי' כה - ז) כבלע את הקדש (במדבר ד, כ). ענינם כמו הריסה וסתירת בנין והוא שנאסר להם לראות כשהכהנים סותרים את הקדש. וכן פירוש ובלע בהר הזה והרס בהר הזה, הסתר המכסה על כל העמים ר"ל שהוא מעלה מעליהם מסך הטובה הפרוש עליהם ויאבדם במקום ההוא. וכבר הפלגתי בפירוש הפסוק הזה בסוף המאמר השלישי מספר ההכלמה. וענין ההריסה והסתירה קרוב מהענין הראשון, ואין מה שאמרנו במלת כבלע את הקדש הוא ענין הריסה וסתירה, חולק על מה שאמרו רז"ל שהוא סתר וכסוי ושגזרו אותו מן הבליעה כמו שגזרנו אנחנו יחד סביב ותבלעני כמו שאמרו תרגמה רב יהודה בשעת הכנסת כלים לנרתיק שלהם (יומא נד). אבל הוא ענין אחר (אולי צ"ל - אחד) איפשר שיכון בו ואין ספק שהיו מונעין לעמוד על סתירתו כמו שהיו מונעין לראות כסויו, ע"כ.

יא. בדברי הר"י גנאח מבואר חידוש גדול: שאין ספק שהיו מונעין לעמוד על סתירתו כמו שהיו מונעין לראות כסויו ע"כ, כנראה שהוא מפרש ששני הדברים נכללים במלת "כבלע" ודבריו צריכין ביאור, שהרי לכאורה יש כאן שני טעמים שונים להלאו של איסור ראי', לשיטה אחת האיסור עצם הסרת הפרכת וסתירת הבנין, ואינו מדבר כלל על איסור ראיית הארון, ולטעם שני עיקר האיסור הוא ראיית הארון, והנה מדברי חז"ל במדרש במדבר (מובא לקמן) מבואר דראיה הוא עצם האיסור.

ולפי פירוש הנ"ל דאיסור ולא יבאו לראות כבלע את הקדש היינו שלא יראו בעת שפורקים וסותרים את ההיכל וקדושתו שזהו נראה כראי' בזיון וחלול הקדושה. יש לבאר דברי הגמרא סנהדרין פא: הגונב את הקסוה כו' קנאין פוגעין בו (משנה) מאי קסוה אמר רב יהודה כלי שרת וכן הוא אומר ואת קשות הנסך והיכא רמיזא ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו. דלפי פשוטו אין מובן היכן נרמז בפסוק איסור גניבת קסוה, אולם לפי פירוש הנ"ל יבואר היטב שכשם שהוזהרו הלויים שלא יבואו לראות בסתירת הקד"ק היינו הארון והכלים אותו הדבר בגניבת כלי קדש שזהו ג"כ בזיון קדשים, שו"ר שכוונתי למה שכתב בדברי שאול עה"ת.

וראייתי בפירוש הבנת המקרא בהרכסים לבקעה, במדבר דף א. תמה על פירוש הנ"ל וז"ל: כבלע את הקדש. פעם אמר שלמה פי רשעים יכסה חמס, ופעם פי רשעים יבלע חמס. זה ראייה ברורה לפירוש רש"י ז"ל, שפירש כבלע כסה, וסותר פירוש הרשב"ם

שפי' שהוא הריסה וחרבן, גם אם סילוק כלי הקדש נאסר ללויים שלא יראו סלוקם, מכ"ש שראוי לאסור להם הורדת הקרשים והמשכן שיש לקראו הריסה יותר מסלוק כלים ממקום למקום, ע"כ. ולפ"מ שנתבאר לעיל אין זו קושיא כלל, שעיקר ההריסה הוא מה שנסתלקה קדושת קדה"ק וממילא קדושת כל המשכן מכל הבנין ולכן נקרא כבלע, וזה אסרה התורה לראות. וכבר כתבתי לעיל שהמבואר ביומא נד שהקשו מקרא ולא יבואו לראות, צ"ל שס"ל שמדרבנן אסור אפי' שלא בשעת סתירה.

וע"פ מ"ש הראשונים לבאר את האיסור ראי' אולי יש לבאר בזה מה דאיתא בגמ' מגילה לב. נקבר ערום בלא מצוה כו' ועי' רש"י ותוס'. וי"ל דהאיסור הוא מעין זה דאסור לראות הארון שיש בו הלוחות גם שאר הכלים בלי כסוי ומה"ט גם ס"ת בלי כיסוי ומטפחת.

יב. ומצאתי עוד מאמר חז"ל בספרי זוטא שמשמש בקרא ולא יבואו לראות כבלע את הקדש וכו'. והדברים אינם מובנים וז"ל: הספרי זוטא (נשא ז, א. וכו' במדרש במדב"ר פ"ב – טו): המשכן נתקדש בעמידה ובפירוק ובשמן המשחה, בעמידה מניין, ויהי בחדש הראשון הוקם המשכן, בפירוק מניין, ולא יבאו לראות כבלע את הקדש כו', ובפי' מהרז"ו: ובאמבואה דספרי מפרש הלימוד מפסוק זה היינו דגם בשעת הפירוק נתקדש ואסור לראות (במשכן) [צ"ל בארון] ובכליו בשעה שמכניסין אותן לנרתיק שלהן. עי' יומא נד. דאסור מלאו זה דלא יבאו לראות ע"כ, פירוש זה אין לו מקום, כי מה זה ראי' מקרא זה שנתקדש ע"י פירוק, ובגמ' למדו שאסור להביט בארון בשעה שהסירו הפרכת וכן הכלים כשמכניסים אותן לנרתיק אבל מה זה שייך לדברי הספרי שהמשכן נתקדש ע"י פריקה ועמידה.

ולדעתי נראה שהספרי זוטא סובר כפשוטו של מקרא של הקדמונים הנ"ל שפירוש המלה "כבלע" את הקדש היינו מלשון סתירה בשעה שמסירין את הפרכת, וביארתי שכן שיטת התרגומים שמפרשים כבלע מלשון שקיעה, כלומר בשעת סתירת המשכן שקעה הקדושה, מאותו מקום, ובשעת הקמה מזרה הקדושה ע"י משיחה חדשה, א"כ ע"י פריקה ומשיחה והקמה ע"י שלשתם ביחד המשכן נתקדש. מספר פעמים, כ"א כפי שיטתו. ושם בספרי זוטא מסיים כשהוא מפרקו היה מפרקו מבפנים ויוצא ע"כ, ונ"ל שכאן גלה לנו איך היתה הפריקה, לפ"מ דמבואר בקרא (במדבר ד, ד. בברייתא דמלאכת המשכן פ"ג) דרך התחלת פריקת המשכן היתה, שנכנסו אהרן ובניו ופרעו את הפרכת (של קדה"ק) וכסו בה את הארון וכן שאר הכלים כו'. ולפ"ז

נראה לומר מה שאמרו בתו"כ סוף מכילתא דמילואים וירושלמי יומא פ"א, והעמידו בכל יום, ולמד מ"ד פעמים בכל יום לכל עבודה שחרית וערבית, וח"א ג' פעמים בכל יום אין הפירוש שסותרו והעמידו לכל המשכן ממש, שהרי דבר כזה הוא בגדר נס, לפ"מ דמבואר בפסיקתא דרב כהנא פ"ה, אמרו רבותינו הוא בעצמו היה מפרקו ולא הי' מסייעו א' מישאל אלא כלשון הס"ז היה מפרקו מבפנים כלומר שפרע את הפרכת וכסה את הארון ושאר הכלים, וזה נקרא כבלע את הקדש, כלישנא דקרא היינו שבזה סתר את המשכן וקדושת המשכן שקעה ע"י סתירת קדשי הקדשים, וממילא אזלא הקדושה וע"י העמדה בחזרה שוב חזרה הקדושה ואז משח אותו והוסיף עליו קדושה (וראה מ"ש במפענח צפונות דף פג. בשם הצ"פ דענין העמדה ופירוק הוא בגדר בונה עולמות ומחריבן, עיי"ש).

ויש להוסיף ביאור לשון הס"ז שנתקדש בעמידה ובפירוק וכו' שהטעם שמשח פרקו והעמידו להמשכן הרבה פעמים ביום בשמונת ימי המילואים, הוא מכיון שבדרכם במדבר היו צריכים לפרוק ולהעמיד את המשכן, ובשעת כל פריקה הרי הי' בזה סתירת הקודש, אמנם מצינו בשבת לא: כיון דכתיב על פי ה' יחנו כסותר על מנת לבנות במקומו דמי, עיי"ש בתוס'. וסברא זו י"ל גם על כל הסתירות של המשכן מכיון שנעשו על פי ה' אין על זה שם הורדה בקדושה. ואולי מטעם זה עשו הרבה פריקות והעמדות, כמו הפריקות והעמדות שעתידין לעשות, ולמפרע קדשו גם הפריקות משום שהדבר נעשה על פי ה' יש גם על הפריקה מלאכת הקודש.

ונ"ל לה"ר לדברי מהא דמבואר במנחות צה. הוגללו הפרוכת הותרו הזבין והמצורעין ליכנס, עיי"ש. וברש"י ד"ה סילוק מסעות: שהפרוכת נגללת, ועי' תענית כא: ובזבחים ס: רש"י ד"ה בשעת כשמורידין את המשכן ומסלקין את המזבחות. ועיי"ש פא: בתוס' ד"ה ולאחרי ושם דף מ. נפחתה תקרה וכו'. ובתוספתא קרבנות פי"ב ה"ב: הנותן על גבי מזבח בשעת פירוקה או בשעה שגלה הרוח את היריעה לא עשה כלום. ומפרשי התוספתא לא ציינו שמקור הדבר הוא בתו"כ ויקרא פרשתא ד, הי"ד. ובר"ש משאנץ מפרש: שגללה הרוח את היריעה של החצר. והק"א לא הביאו, ומפרש שקאי על היריעה של פתח אהל מועד כי הלימוד הוא מקרא פתח אהל מועד. ודרש זה נמצא גם בספרי חקת פי' קכג: אל פני אהל מועד אם קפלה הרוח את היריעות ולא קאים המשכן כמשפטו. ומבואר דמפרש כר"ש משאנץ הנ"ל. ובעמק

הנצי"ב בספרי שם כותב דלא נראה לו כלל פי' ר"ה אלא כמ"ש הק"א דעיקר הדרש הוא מפתח ולא מאהל מועד. ולא הביא שכן פי' גם בהמיוחס להר"ש משאנץ. ולפי דבריהם נראה שבזמן שהתחילו לפרק את המשכן ואהרן ובניו הורידו הפרוכת של קד"ק ושמו אותה על הארון, כמבואר בקרא במדבר ד, ה. ובא אהרן וכיסה את הכלים, אז יש על זה שם סתירה כיון שבטלה קדושת המקום, ולזה כווננו במה שאמרו שמשוה פירקו למשכן הרבה פעמים ביום.

[ועפ"ז נראה לי לפרש תרגום ירושלמי השלם מכת"ר פ"ד פ' כ' ולא ייעלון למיחמי כד משקע כהנה רבה ית כל מני בית קודשה דלא ימותון. וצריך ביאור המלים כהנה רבה, הרי כתוב אהרן ובניו יבואו ולדבריו הרי רק אהרן בעצמו נכנס, ואין לומר שהירושלמי לשיטתו שבני אהרן כולם היה להם דין כה"ג מפני שנמשחו בשמן המשחה ולכן הוא מכנה אותם "כהנא רברביא", דא"כ למה אמר הלשון כהנה רבה, והי' צ"ל "כהנא רברביא". ואולי י"ל שהירושלמי מפרש שרק אהרן בעצמו נכנס לקד"ק הוא מבפנים ובניו מבחוץ, ביחד הורידו את הפרכת, וברגע זו שהורידו אותה הרי שקעה קדושת קד"ק, וכמבואר במנחות צה. הוגללו הפרוכת הותרו הזבין והמצורעין לכנס לשם, והיו מותרין לכסות, את הארון, אע"פ שאם יש צורך הרי מותרים כולם לכנס אבל אם אפשר באופן היתר, עשו כן לדעת הירושלמי. ולא כן שיטת חז"ל במדרש במדב"ר לעיל "אלא יהיו בני אהרן נכנסים והם פורקין אותה מפני שהם כהנים" כו', ואעפ"כ לא היו משפילין אותה בבת אחת כדי שלא יראו הארון אלא משפילין קימעא קימעא עד שיורידוהו וכסו את הארון].

עיון ב'שיטת המבטים'

על ספר 'מקרא אני דורש'

ביאורי מקראות ועניינים מסתעפים על סדר הפרשיות מתורת הרב ישעיה לוי שליט"א / יוצא לאור ע"י הרב יצחק ברוך רוזנבלום שליט"א

[הרב ישראל הלפרין]

עיון ב'שיטת המבטים':

לפני כשנה מכון 'חותם' הוציא לאור ספר בשם 'מקרא אני דורש' על ספר שמות, בו מאוגדים 'ביאורי מקראות ועניינים מסתעפים על סדר הפרשיות' מתורתו של הרב ישעיה לוי שליט"א. המעיין בספר הנ"ל ובשאר כתביו¹, יגלה, בין השאר, דרך חדשה של עיון מדויק במקראות ליישב מה שעלול להידמות ככפילויות וסתירות. במאמר זה נסקור את השיטה אשר כונתה בפי תלמידיו 'שיטת המבטים'.

הקדמה

לעיתים רבות נדמה שהתורה כופלת דבריה. פסוק אחד מספר סיפור, והפסוק לאחריו חוזר שוב על הדברים. יש כפילות אשר תלויה באיזה שינוי, אבל עדיין תראה כאילו מיותרת. כגון: **וַיֵּאמֶר לֹא תַעֲבֹר וַיֵּצֵא אֱדֹם לִקְרָאתוֹ פָּעַם כָּבֵד וּכְבִיד חֲזָקָה: וַיֵּמָאן אֱדֹם נָתַן אֶת יִשְׂרָאֵל עֹבֵר מִבְּלֹו וַיֵּט יִשְׂרָאֵל מֵעֲלִיו** (במדבר כ, כ- כא). המשפט 'וימאן אדום נתון את ישראל עובר מבבלו' נראה לכאורה מיותר, אך אנו כבר התרגלנו לסגנון זה, עד שגם ליבנו להבחין בכפילויות, כל שכן לשים לב

¹ גיליונות 'מקרא אני דורש' בהוצאת מכון 'חותם'. כאן המקום לשבח את מעשי ידיו בשום שכל של הרב יצחק ברוך רוזנבלום שליט"א על המפעל החשוב, ועל הטרחה הרבה להוציא לאור ולהנגיש לדורשי ה' את חידושי הרב לוי שליט"א. ראוי גם לציין שחלק נכבד מהחומר פורסם לראשונה בגיליונות 'פשטות' שיוצאים לאור משנת תשע"ט, ברוך ששם חלקנו עמיהם.

לשינויים בין הדברים הנכפלים. התרגלנו כי זו שפת התורה, חזור ושנה, אף אם אין זה מובן דיו.

במאמר זה אנסה בס"ד לסקור שיטה חדשה בלימוד הכתובים, שבין השאר עונה על שאלות אלו. שיטה זו פותחה מתוך חידושי ועיונו המדוקדק של הרב ישעיהו לוי שליט"א, וכונתה בידי תלמידיו 'שיטת המבטים'².

השיטה בקצרה: קורות המקרא אינם מסופרים מצד שלישי - מעמדתה התלושה של עין כל-רואה. אלא, לתורה יש סגנון ייחודי לפיו, בהצגת הסיפור, המספר נוקט בכל מקום את תפיסתו ועמדתו של הדמות המדוברת בו, ועובר ממבט למבט עם התחלפות הדמות שבמיקוד. כך שבעיון עמוק בסיפורי התורה נגלה, כי המקרא מציג את חלקי הסיפור מזוויות שונות של כל המשתתפים בו. וכמספר המשתתפים כך מספר הזוויות, או 'מבטים' כלשון המקצועית.³

צורת סיפור דברים זו [ז'אנר ספרותי], לא עוסקת רק ביישוב כפילויות, אלא בקריאת פסוקי התורה בצורה מדוקדקת תוך שימת לב למבטים המתחלפים עם שינוי הדמות העומדת בקטע המסופר. דרך זו מאירה פרשות רבות בתורה, עד שנגלה לעינינו ז'אנר ספרותי גאוני, שאפילו בעולם הספרות החיצוני לא מוכר הרבה שנים, ורק בעשרות השנים האחרונות מתיימרים לעשות בו שימוש. נשתברו קולמוסים של חוקרי ספרות רבים להגדירו ולנסח צורות פרקטיות על ידם ניתן להביע סיפור בסוגה זו. סוגה זו כונתה אצל חוקרי הספרות "ז'אנר הרשומון"⁴.

² כינוי זה הונפק על ידי הרב חיים מצגר שיחי, ונתקבל בבית המדרש.

³ וזה לשון הרב ישעיהו לוי בספרו 'מקרא אני דורש' לפרשת פקודי (לט, לב): "שכן קורות במקרא אינם מסופרות מעמדתה התלושה של עין כל-רואה. המספר התורני הוא אמנם עלום אבל הוא רואה ללבב ומדבר מתוכו, וגוף המאורע התורני הוא היפעלותו של זה שמסופר עליו. מעשה שנראה אחד ממבט חיצוני יהפוך אפוא לכמה מעשים כמספר הדמויות המשתתפים בו וכמספר מעניהם לו. מעבר מעמדתו של דמות אחת לאחרת יסומן בסמני התק אופייניים. אחד מהם הוא חזרה ממצה על המעשה בהערה מקדימה שדמות חדשה, אשר תישא להלן את הסיפור, ראתה את הנעשה". בהמשך נפשט את דבריו גם על ידי דוגמאות.

⁴ סבתי עליה השלום, פרופסור שרה הלפרין ז"ל, חקרה [בין השאר] את 'ז'אנר הרשומון' והעלתה את מחקרה בנושא זה על הכתב בספרה: 'ז'אנר הרשומון בסיפורת העברית החדשה', הוצאת ראובן מס, ירושלים, 1991. בשנים האחרונות נתקלתי בספר זה בבית הוריי, במקביל לעיוני בשיעורי הרב

מדהים לגלות כי התורה מקדימה אותם באלפי שנים, במלאכת מחשבת של נותן התורה אשר בוחן כליות ולב, הוא מעביר את דבריו מתוך סך הזוויות והמבטים של שותפי המאורע המסופר. כמו כן, לעומת הספרות האנושית אשר נבוכה בהגדרה הפילוסופית והמשפטית של ה'אמת' והמציאות, אל דעה בוחן כליות ולב וכולל הכל, יכול להעיד על כל הזוויות ועל האמת הניטרלית יחדיו. במאמר זה⁵ אסקור כמה דוגמאות קלות יחסית של שימוש בשיטת ה'מבטים', ונראה כיצד היא שופכת אור על פרשיות בתורה.

ישעיהו לוי, והתרשמתי כי מחקריה יכולים לסייע להגדיר את הדברים. יהיו הדברים הנ"ל לעילוי נשמתה.

⁵ עם סיום כתיבת סקירה זו, הזכירני שב'פשטות' גיליון 14 כבר פרס הרב לוי בקצרה את דרכו. בושתי ששכחתי, שהרי המאמר נכתב אחר הפצרותיי במחברו. בתחילת המאמר הרב לוי מניח את הכללים ואז פונה לדוגמאות, חלקם הבאתי גם אני וחלקם לא. יהיה זה פספוס גדול להימנע מלצטט את פתיחת דבריו שם, על כן אניח כאן בהערה את הדברים:

"רבו הדברים והדעות על כפילויות בתורה ועל סתירות אשר נדמה לפעמים שהן יוצרות. כבר "תנא דבי רבי ישמעאל, כל פרשה שנאמרה ונישנית לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה" (סוטה ג, א, ועוד). אציע נא ראשית להצעה וטייטה למאמר שאולי יתרמו להסבר התופעה. עיקרם בהכרת סגנון ייחודי למקרא ואולי לתורת משה, לפיו סיפור נוקט בכל מקום את עמדת הדמות הפועלת בו, ועובר ממבט למבט עם התחלפות הדמות שבמיקוד. יוטען שהסיפור התורני אינו סובב מאורעות אלא נפשות ו"את כל המצאות אותם" (יהושע ב, כג)..

כלל ראשון הוא שהקורות בכתוב אינן מסופרות מעמדתה התלושה של עין כל-רואה. המספר התורני הוא אמנם עלום אבל הוא רואה ללבב, לא כמגלה את המתרחש בו על דרך שיכולנו לתאר את הנראה לחוש, אלא כמייצג את הלב ומדבר מתוכו. המסופר עליו כאילו מספר על עצמו. לכן יעבור לפעמים הסיפור בדרך חלקה מגוף ראשון לגוף שלישי, כגון "וַיֵּאמֶר אֲחִיתָי הוּא כִּי יָרָא לְאֹמֶר אֲשֶׁתִּי פֶן יִהְיֶה אֲנִשִּׁי הַמָּקוֹם (בראשית כו, ז)", או "וַיִּקְרָא יוֹסֵף אֶת שְׁם הַבְּכוֹר מְנַשֶּׁה כִּי נִשְׁנִי אֱלֹהִים אֶת כָּל עַמְלִי וְאֶת כָּל בֵּית אָבִי" (שם מא, נא).

משכך, גוף המאורע התורני אינו המתרחש לראיית זר אלא היפעלותו של זה שמסופר עליו. אופן התקבלות ההתרחשות אצל המעורב בה, ותגובתו הנפשית עם הוצאתה לפועל, הם הם המעשה. כך יאה לתורה שכולה חובת אדם בעולמו. לפיכך מעשה שנראה אחד ממבט חיצוני הופך לכמה מעשים כמספר הדמויות המשתתפים בו וכמספר מעניהם לו.

תתנהגה אפוא הרבה כפילויות לכאורה בתורה, אם של פרשות שלמות ואפילו מופלגות זו מזו, אם של פסוקים, אם של תיבות בפסוק אחד. תיושבנה גם סתירות אשר תתבררנה כהצגות מתעמתות של התרחשות אחת.

הבדל בין 'שיטת המבטים' לשיטות דומות

יש לציין כי הרב אלחנן סמט עסק גם הוא בשאלה האם קיימת אפשרות של ביטוי הז'אנר הרשומון במקרא [הרב סמט במאמר "נאום יהודה ואפשרות הרשומון בסיפור המקראי"], שם הוא מגדיר כי "במקום שאין המספר המקראי משתף עצמו בתיאור העובדות, אלא משאיר זאת רק לדמויות השונות שבסיפור, אז ניתן לדבר על רשומון אף במקרא". עכ"פ, גם כאשר נותן התורה מספר את המציאות, וברב בוד נותן למבטים שונים להופיע, אם לא בשם 'רשומון' ייקרא, קרוב הוא לכך. אמנם הרב לוי, שלא התנדב בעצמו לכנות את משנתו לא בשם 'תורת המבטים' ולא בתואר 'רשומון' טוען כי דרך התורה באופן קבע לדבר בשם הנפשות ולא ממעמד תלוש, ואף אין זו תופעה נדירה: "הסיפור התורני אינו סובב מאורעות אלא נפשות ו"את כל המפצאות אותם" (יהושע ב, כג).. כלל ראשון הוא שהקורות בכתוב אינן מסופרות מעמדת התלושה של עין כל-רואה. המספר התורני הוא אמנם עלום אבל הוא רואה ללבב, לא כמגלה את המתרחש בו על דרך שיכולנו לתאר את הנראה לחוש, אלא כמייצג את הלב ומדבר מתוכו. המסופר עליו כאילו מספר על עצמו." [דבריו הובאו בהערה].

קיים עוד הבדל בין 'שיטת המבטים' של הרב לוי למאמר הנזכר של הרב סמט. האחרון מבאר ע"פ ה'רשומון' את השינויים בין התיאור של יהודה לסיפור האחים, דהיינו בסיפורים ובתיאורים שונים, זאת בשונה מהרב ישעיה לוי שלא נמנע להשתמש בכליו גם כאשר נדמה שהוא תיאור אחד, אז מראה הרב לוי את סך המבטים של הנפשות הפועלות בה.

נוכח שתמיד ילבש הסיפור את רוחו של הדמות הנרשאת אותו וישתמש בקולה ומינוחה. מעברים מקול אל קול יסומנו בסמני התק אופייניים. דמות שחדרה אל הסיפור דרך מבטו של ממוקד קודם תצטרך להתק כזה בטרם תפתח פיה או תפעל ממניעיה שלה. קורה שמאורע בדמות אחת יתפצל לכמה מעשים, כאשר אותה דמות פועלת מכמה מניעים, או ממלא בדרכים שונות את ציפיותיהם של אחרים אשר גלגלו כל אחד את המאורע מסיבה שלו. סיפור מפוצל כזה יתאחה כאשר המסובב מכל הסיבות יתווח, וגם לאיחויים יש סימנים מובהקים."

עיינ שם בארוכה בדוגמאות שמביא ומפרט. אגב, המאמר שם חותם במשפט "המשך והרחבה יבואו בע"ה". עדיין לא אפסה השעה.

א. כפילות בפרשת מיאון אדום עבור ישראל בגבולו

נפתח עם דוגמא פשוטה מספר במדבר, ולאחר מכן נביא דוגמאות נוספות לפי סדר התורה. בפרשת חוקת מסופר כי בני ישראל ניסו לעבור ולהיכנס לארץ ישראל דרך אחיהם בני אדום. אך אלה סירבו לתת לישראל לעבור בגבולם, אע"פ שהתחייבו ישראל "במסלה נעלה ואם מימיך נשתה אני ומקני ונתתי מכרם רק אין דבר בגלגלי אעברה", למרות זאת ענה להם אדום:

[כ] ויאמר לא תעבר ויצא אדום לקראתו בעם כבד ובגד חזקה:

[כא] וימאן אדום נתן את ישראל עבר בגבולו ויט ישראל מעליו: (במדבר כ, כ-כא)

וכמו ששאלנו לעיל, המשפט 'וימאן אדום נתן את ישראל עבר בגבולו' נראה לכאורה מיותר ואף מקליש מעט את עוצמת הפסוק הקודם. לכן מבאר הרב לוי על פי דרכו, ובלשונו⁶ [אם מעט שינויים]:

זו דוגמא מובהקת לסגנון התורתי המיוחד ערוץ סיפורי נפרד לכל אחת מן הדעות המתפקדות במאורע.

כבכל שיח היו כאן שני צדדים:

ישראל באמצעות מלאכי משה, ומלך **אדום**.

מלך אדום הבין שישאל זקוקים לרשותו לעבור בארצו מחמת חרבו וכוחו הגדול. אך האמת היא שכלל לא נרתעו ישראל ממנו, אלא רק מן הצו האלוכי - "אתם עברים בגבול אחיכם בני עשו הישבים בשעיר וייראו מפם ונשמרתם מאד. אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירשה לעשו נתי את הר שעיר (דברים ב, ד-ה). ואם כן, הפסוק - "ויצא אדום לקראתו בעם כבד ובגד חזקה" הוא מילתו האחרונה של מלך אדום במשא והמתן ותגובתו לצבא זרים המאיים לחדור לארצו.

לעומת זאת, הפסוק השני - "וימאן אדום נתן את ישראל עבר בגבולו" הוא הסיפור מזווית מבטם של ישראל, שכל לוחמיו ונשקו של מלך אדום היו בעיניהם אבק פורח, שהרי מיאון קל שלו – אפילו אילו לא גובה בשום כוח – הספיק להפוך את הכניסה בגבולו להתגרות אסורה. וכך הוא המשך הפסוק "ויט ישראל מעליו" - משום הלאו בלבד.

⁶ מתוך 'מקרא אני דורש' על פרשת חוקת [פרסם לראשונה בגיליון 'פשטות' 14 הנ"ל].

ב. פרשת קניית מערת המכפלה

בריש פרשת חיי שרה התורה מספרת לנו על משא ומתן שמתנהל בין אברהם אבינו לעפרון, בנוגע לקניית מערת המכפלה. משא ומתן זה זועק לפירוש. וכבר ביארו פרשנים אחרונים⁷ כי הויכוח הינו משמעותי ביותר בין שני צדדים: בין קבורה סתם, ולכל היותר קניית קבר או שדה - כרצון בני חת, לבין רכישת שדה אחוזה לאוחזת קבר - כבקשת אברהם. הרב ישעיה לוי בדבריו מבאר בדרך דומה את דברי כל אחד לפי מגמתו, למשל: אברהם רוצה 'אחוזת קבר', ואלו מסכימים רק 'קבור את מתך' בקברינו שלנו. אברהם עדיין מתעקש ל'אחוזת קבר' וזה מסכים למכור 'שדה', ככה מבאר עד סוף הפרשה, שם קיימת כפילות שעל פניו נראית תמוהה, אך לפי דרכנו נראה שסיפור מפוצל זה, מתאחה עם סיום הפרשה:

[יז] וַיָּקֶם שָׂדֶה עֶפְרוֹן אֲשֶׁר בַּמִּכְפֶּלֶה אֲשֶׁר לִפְנֵי מִמְרָא הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ וְכָל הָעֵץ אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּכָל גְּבֻלוֹ סָבִיב.

[יח] לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה לְעֵינֵי בְנֵי חַת בְּכָל בָּאֵי שַׁעַר עִירוֹ.

[יט] וְאַחֲרֵי כֵן קָבַר אַבְרָהָם אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֶל מְעַרַת שָׂדֶה הַמִּכְפֶּלֶה עַל פְּנֵי מִמְרָא הוּא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן.

[כ] וַיָּקֶם הַשָּׂדֶה וְהַמְעָרָה אֲשֶׁר בּוֹ לְאַבְרָהָם לְאַחֲזֹת קָבַר מֵאֵת בְּנֵי חַת.

כאן נזקק הרב לוי לשימוש בתורת 'המבטים'. הוא טוען כי הפסוקים באים לספר על המכירה משני המבטים. וזה לשונו המתומצת:

"וישקול אברהם לעפרון את הכסף" (טז). עתה מסכם הכתוב את חילוט המשא והמתן פעמיים, משני מבטים, פעם אחת מעמדת עפרון ובני חת, ושנית מעמדת אברהם, ותפוס לשון אחרון. "ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא" כדעת עפרון שהשדה הוא שנמכר, "השדה והמערה אשר בו" בגררה, "ו" אפילו "כל העץ אשר בשדה אשר בכל גבולו סביב", מבלי ייחוד למערה. "לאברהם למקנה", כשאר קניית קרקע, "לעניני בני חת" הצופים, אבל לא מאיתם, "בכל באי שער עירו", כאשר עפרון האיש הפרטי הוא המוכר. "ואחרי כן קבר אברהם את

⁷ עיין לדוגמא בספר 'בן מלך' לגר"ל מינצברג זצ"ל, שם. מומלץ גם לעיין בספר 'מקום בפרשה' לפרופ' אליצור.

שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה" (יז-יח), כי אחרי שהחזיק בשדה הוא שינה את ייעודו. עד כאן דברי בני חת ויצרם הרע. ולפי האמת, "ויקם השדה והמערה אשר בו", השדה אשר עיקרו המערה, "לאברהם לאחוזת קבר", נחלת עולם לדורות שיבואו, "מאת בני חת" כתושב גמור, ואל נכון כאדוני הארץ.

ג. יציאת רבקה משלושה מבטים

לאחר שאחיה ואימה שואלים את רבקה אם תלך אחר האיש ותאמר אלך, יציאתה מופיעה חזור ושנה שלוש פעמים. כך שלפי תורת המבטים, בעצם מתגלה לפנינו שלש הצגות של מסע רבקה מחרן כנגד שלש דעות שהתערבו בנסיעתה: 1. אחיה ואמה משלחים אותה. 2. היא עצמה קמה והולכת "אחרי האיש". 3. והוא "העבד" לוקח אותה והולך. ראשית נביא את הפסוקים הרלוונטיים:

[נט] וַיִּשְׁלַחוּ אֶת רַבְקָה אֶחָתָם וְאֶת מִנְקֵתָהּ וְאֶת עֶבֶד אַבְרָהָם וְאֶת אֲנָשָׁיו.
[ס] וַיִּבְרְכוּ אֶת רַבְקָה וַיֹּאמְרוּ לָהּ אֶחָתָנוּ אַתְּ הִי לְאֵלֶי רַבְקָה וַיִּירֶשׁ וַיַּעַן אֶת שַׁעַר שַׁנְאָיו.
[סא] וַתֵּקֶם רַבְקָה וַנַּעֲרֶתֶיהָ וַתִּרְכַּבְנָה עַל הַגְּמֵלִים וַתֵּלֶכְנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ וַיִּקַּח הָעֶבֶד אֶת רַבְקָה וַיֵּלֶךְ.

לא צריך עיני נץ בשביל להבחין בשלושת המבטים של שלושת המעורבים ביציאתה, שעליהם התורה מספרת בפסוקים אלו. אך ליתר ביאור, אצטט קטע מ'מקרא אני דורש':

מול ניסיון ההשהיה המשפחתית השיב העבד "ויאמר אלהם אל תאחרו אתי וה' הצליח דרכי שלחוני ואלכה לאדני". היענותם לו מתוארת אפוא בניסוח, "וישלחו את רבקה אחתם ואת מנקתה ואת עבד אברהם ואת אנשיו", כאילו נתלתה הליכתם בהסכמתם. אל שאלתם לרבקה, "התלכי עם האיש הזה", היא השיבה "אלך". ולפיכך עתה "ותקם רבקה ונערתייה ותרבננה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש", משל היו הרצון והיזומה שלה. אבל לפי האמת "ויקח העבד את רבקה וילך" - כעושה בתוך שלו, וכאשר חזה אברהם מעיקרה שבסיוע ממעל "ולקחת אישה לבני משם".

ד. רמיזת המבטים הכפולים ביציאת יעקב לחרן

הכתוב בתחילת ויצא מזכיר את הליכת יעקב זו פעם שלישית, שכן פעמיים הוזכרו קודם:

ה] וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב אֶת יַעֲקֹב פִּדְנָה אֲרָם אֶל לָבֵן בֶּן בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי אָחִי רַבְקָה
אִם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו.

ו] וַיֵּרָא עֵשָׂו כִּי בָרַךְ יַעֲקֹב אֶת יַעֲקֹב וַיִּשְׁלַח אֹתוֹ פִּדְנָה אֲרָם לָקַחַת לוֹ מִשָּׁם אִשָּׁה
בְּבָרְכּוֹ אֹתוֹ וַיְצַו עָלָיו לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן. וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל אָבִיו
וְאֶל אִמּוֹ וַיֵּלֶךְ פִּדְנָה אֲרָם....
י] וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה.

כמובן שהחזרה הראשונה "וישמע יעקב... וילך פדנה ארם" אינה קשה כלל, כי אינה למעשה סיפור כשלעצמו אלא פירוט מה ראה עשיו, שכן "וישמע יעקב" מחובר לענין של מעלה" כלשון רש"י. אבל עדיין נדרש להבין מדוע כופל הפסוק בשלישית "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה", את האזכור הראשון של שליחת "יצחק את יעקב וילך פדנה ארם"?

טרם יציע הרב לוי את פירושו, מסרב הוא לדלג על תשובתו של רש"י על קושי זה. כך הוא מראה שרש"י בעצמו מיישב זאת, שפסוקנו אמנם שב כאן אל הענין הקודם של מסע יעקב אחר שהפסיק במה שראה עשיו ולקחתו "את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות על נשיו לו לאשה", וצוינה פה יציאתו של יעקב מבאר שבע, נוספת על עצם הליכתו לחרן, להגיד "שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם". וכך הוא מוסיף להציע⁸:

עוד על דרך הפשט, לפנינו מבטים מתפצלים על אותו מאורע:
אחד של יצחק אשר שלח את יעקב "פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמך" לקחת לו "משם אישה מבנות לבן". ושני של רבקה אשר הריצה את בנה, "קום ברח לך אל לבן אחי חרנה".

יצחק שלא היה בן המקום, ולא הכירו אלא אולי מתיאורי אחרים, קרא לו בשם הארץ, הכללי, 'פדן ארם', ואילו רבקה הילדה הזכירה במסוים את שם העיר, 'חרן'.

⁸ 'מקרא אני דורש' פרשת ויצא.

מצד יצחק כל מגמת יעקב היא להגיע "ביתה בתואל" לקחת אשה, אבל שנאת עשיו בלתי ידועה לו ולא שקולה אצלו, ויעקב אמנם הולך הישר "פדנה ארם" כאילו בקפיצה על כל התלאה אשר תמצאנו בדרך, בלי פחד מרודפים וללא צורך מיוחד בהבטחת "הנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת". אבל רבקה, אשר הוגד לה "את דברי עשו בנה הגדול" המתנחם ליעקב להורגו, פקדה על יעקב, "קום ברח לך אל לבן אחי חרנה" כי מלבד ההגעה אל לבן הבריהה כשלעצמה הייתה חיונית. "ויצא" אפוא "יעקב מבאר שבע" שומע בקולה "וילך חרנה" אל עיר לבן.

להלן, אחר ההבטחה שהקדוש ברוך הוא ישמרנו, ונדרו של יעקב אם ישוב בשלום, אשר שניהם שייכים רק לעלילה שממבט רבקה, מתאחים (וזמנית) שני פתילי הסיפור, של יעקב הבורח בפקודת אמו ושל יעקב המחפש אשה במצות אביו. בין כה וכה צריך יעקב להתקדם אל בית לבן.

ושם נאמר "וישא יעקב רגליו וילך ארצה בני קדם", שם מחודש למקום, בשביל לא להכריע כרבקה שמעמדתה יעקב בורח "חרנה" או כיצחק שמעמדתו יעקב נשלח "פדנה ארם".

נמצאנו למדים, שבסיפורי התורה, פעמים רבות שכפל המשמעויות מייצג כפל מבטים, לבטא את כפילותו של הסיפור מנקודות המבט של דמויות שונות המשתתפות בו. ואף נוכחנו לראות, שדרך התורה בסיום הכפילות לאחות ולאחד את שתי המשמעויות, והיו לאחדים בידך.

ה. וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֶהוּ אֶת הַיֶּלֶד וְהִנֵּה נָעַר בִּכָּה (שמות ב, ו).

אסיים את הסקירה הקצרה בדוגמא מורכבת יותר, בה דרך זו מיישבת כפילות וגיוון של תיבות בפסוק אחד. הדוגמא לקוחה מהקטע הראשון בספר 'מקרא אני דורש' ע"ס שמות⁹.

משה בתיבתו מוזכר בשלש צורות שונות: בכינוי גוף חבור (וַתִּרְאֶהוּ), כ"יֶלֶד", ושוב כ"נָעַר". שתיים מן השלש מיותרות לכאורה, שכן יכול היה להיכתב, וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֶהוּ בִּכָּה, או וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֶה אֶת הַיֶּלֶד בִּכָּה, או וַתִּפְתַּח וְהִנֵּה נָעַר בִּכָּה. רש"י

⁹ פורסם לראשונה במאמר בגיליון 'פשטות' 14.

מיישב¹⁰ דרך דרש ש"הו" של "וַתִּרְאֶהוּ" רומז לקב"ה, "שראתה עמו (אֶת) = עם ה'יִלְד' (שכינה)". "וְהָיָה נֶעֱר בָּכָה" הוא היגד נוסף ללמד ש"קולו כנער". ובשום לב למבטים: אדם רואה את עצמו מתוכו, כאישיות בכל גיל; צעיר אנושי זכר הוא "נֶעֱר" בעיני זרים נטולי רגש מיוחד כלפיו; או "יִלְד" בלבה של אמו יולדתו. סיפוריהם של שלשה התגלגלו יחד עד המקרא שלנו. "בֶּן" נולד (ב, ב), עתיד לגדול בבית פרעה מתכשר להושיע את ישראל, והוא מוצפן בחודשיו הראשונים ממצרים המבקשים להמיתו; אמו לוקחת "לו תִּבְת גִּמָּא וַתִּתְּמָרָה בְּחֶמֶר וּבְזָפָת וַתִּשֶׂם בָּהּ אֶת הַיֵּלֶד" (ב, ג), מְשַׁמְרָתוֹ שְׁמִירָה פְחוּתָה באמצעות באת כחה הדל, אחותו הניצבת "מִרְחָק לְדַעַה מֶה יַעֲשֶׂה לוֹ" (ד); ו"בַּת פְּרָעָה" יורדת "לְרַחֵץ עַל הָאֵר", והיא רואה "אֶת הַתִּבְּהָ בְּתוֹךְ הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת אֶמְתָּהּ וַתִּקְחֶהּ" (ה). "וַתִּתְּפַח" (ו), ושלשה פתילי הסיפור מעפילים אל פסגתם המשותפת: "וַתִּרְאֶהוּ" - משה מתגלה; כָּשֶׁל מאמץ האם והאחות להסתיר עוד "אֶת הַיֵּלֶד" יניקם האהוב; "וְהָיָה" להפתעת בת פרעה חבוי בתיבה "נֶעֱר בָּכָה".

נמצא המקרא מקפל שלשה משפטים עצמאיים: "וַתִּתְּפַח וַתִּרְאֶהוּ" כנגד משה, "וַתִּתְּפַח וַתִּרְאֶה אֶת הַיֵּלֶד" כנגד יוכבד ומרים, ו"וַתִּתְּפַח וְהָיָה נֶעֱר בָּכָה" כנגד בת פרעה.

והנעשה עם שלשתם מוכרע יחד לטוב, "וַתִּתְּמַל עָלָיו" - על "הו" ו"הַיֵּלֶד" וה"נֶעֱר". משהתעוררו רחמיה אף היא תראה בו קטן "מִיֵּלְדֵי הָעֶבְרִים" (שם), ואף היא תצווה להוליד "אֶת הַיֵּלֶד" ולהניקו (ט).

טעמנו מעט מדרך מדוקדקת זו, ותקוותינו שנזכה לראות עוד ספרים מפרי עטו ודרכו, עם תוספת הסברים בלשון נוחה אפילו לאדם הממוצע המחפש את דרכו בעיון המקראות, ומלאה הארץ דעה את ה'.

¹⁰ שוב ניתן לראות כיצד בעיון מדוקדק זה מובן רצון רש"י ועל מה בא לענות. כך דרכו של הרב לוי בספריו לעורר את הקושי, ולהראות ראשונה כיצד רש"י מיישב זאת בדרכו.

ספר 'יתרון האור'

מועדים, חלק ב'

מאת הרב אליהו מאיר פיבלזון / שכ"ח עמודים / עריכה: הרב דב קינרייך. /
עימוד ועיצוב עטיפה: הרב ארי' יארמיש / יצא לאור באלול תשפג ע"י בית
המדרש פתחי עולם

[הרב שמואל בן שלום *]

א. פשט ומחשבה – דרכים סותרות?

ב. דרך הלימוד ההרמונית

ג. תפקיד הרגש האנושי

ד. בורא ונברא

ה. סוד ההרמוניה האלוהית

ו. תפקידו של העורך

פשט ומחשבה – דרכים סותרות?

בהשקפה ראשונה, נראה כי דרך הפשט שונה לחלוטין מדרך המחשבה. דרך הפשט מבקשת להבין את משמעותם הישירה של פסוקי המקרא. היא עושה זאת באמצעות ניתוח לשון הפסוק, מבנה הפסוקים, הדמויות והסיפורים שבמקרא או פרטי המצוות, כפי שהן מובאות במקרא. ביסודה היא דקדקנית ופרטנית, עמלה ללא לאות על הבנת כל תג ותג בכתבי הקודש. קשה יהיה למצוא בדרך זו תפיסות עומק מקיפות של 'היהדות' כולה, אך סעד לדרכה היא מוצאת בדרך לימודם של פרשני המקרא הגדולים: רש"י, רשב"ם, אבן עזרא, רמב"ן.

* ביקורת ספרים זו נכתבה בתחילת שנת תשפ"ד עם הוצאת 'יתרון האור' מועדים ח"ב. מאז כבר יצא לאור גם מועדים חלק א' הכולל מאמרי מבוא, ומאמרים על המועדים: פסח, שבועות ובין המצרים.

ואילו דרך המחשבה מבקשת להבין בדיוק אותן תפיסות עומק מקיפות. חפצה היא לגלות את הכוונה הכללית של מצוות התורה, כפי שנתקבלו במסורת ובקבלה. ודרכי עבודתה הן דרש מחד ו'הרגשים' מאידך; היא ממריאה לגבהי מרומים, פועלת ברוח יצירית ודוברת בהשראה. חסרה היא את המגע המצומצם אך המבוסס-היטב של דרך הפשט, אך סעד לדרכה תמצא בכתבי המהר"ל, הרמח"ל, ואחרוני זמננו מאז הראי"ה קוק ותנועת המוסר.

ספר 'יתרון האור', על המועדים, מאת מורינו הרב אליהו מאיר פייבלזון, נראה כספר מחשבה, ואילו כתב העת שלנו עוסק בפשוטו של מקרא. כיצד אפוא כרוכים הללו זה בזה?

בהקדמה לספרו כותב הרב פייבלזון "מו"ר הגרי"ש זילברמן... סלל מסילות בכל דרכי העבודה, באמונה ובאהבת ה', ביראה וביטחון ובהבנת סודות התורה... מו"ר הגר"ל מינצברג... זכה לפתוח שערים גדולים בלימוד וביאור התורה שבכתב וחיבורה עם התורה שבעל פה... מו"ר הגאון ר' משה שפירא... פתח שערי חכמה עמוקים ונעלמים בכל חלקי התורה, בנגלה ובנסתר, כשכל האר שלו בתורה נוגעת במעמקי המציאות, ומזעזעת ומעמיקה את אושיות החיים" (עמ' יג). תורת ר' לייב התמקדה בעיקר בפשט המקראות, ובנתה מהן דרך מחשבה שלמה. תורת ר' משה התמקדה בעיקר במחשבה, על פי קבלה. תורת הגרי"ש זילברמן איחדה את קבלת הגר"א עם פשוטו של מקרא. והרב כותב בהמשך "דברי התורה הכתובים כאן שורשם במה שקיבלתי מרבותי. כל אחד מהם נטע בתוכי גוון מסוים במעמקי התורה, ומכולם יחדיו נבנה ונחצב חלקי הפרטי בתורה". אם כן, תורת הרב יוצרת הרמוניה בין דרך הפשט המזוהה עם ר' לייב והרב זילברמן, עם דרך המחשבה המזוהה יותר עם ר' משה, ודרך קבלת הגר"א והרמח"ל המזוהה עם הרב זילברמן ור' משה.

דרך הלימוד ההרמונית

רצון זה להרמוניה ניצב ביסוד הספר כולו. מאמר טיפוסי בספר פותח בתחושה כלשהי באשר לחג או למנהגיו. תחושה זו יכולה להיות, למשל, הפחד מן הדין (בו עוסקים בדרכים שונות כל פרקי ראש השנה),

תסכולנו בשל כשלון חזרתנו בתשובה (עמ' ק) או תהייה מהי משמעותם הייחודית של ארבעת המינים (עמ' קנו). אותה תחושה מועלית מתוך ניסיון להבין מה מצווה עלינו התורה באותו חג. למשל בעמ' ק' – "ברצוננו... לסלול דרכי עצה במלאכה המוטלת עלינו בימים אלו". או עמ' קנו – "ברצוננו להשתדל לעמוד על משמעותן של המצוות, כדברי הרמב"ם 'ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה ולידע סוף עניינם כפי כוחו' (פירוש המשנה, מעילה ח, ח)". על מנת לדון בתחושה זו, פונה הספר לבאר את עמדות התנ"ך, חז"ל או המקובלים בנושא זה: כיצד נתבארו אותם רגשות במסורת, ואלו מענים ניתנו להם.

פשט המקרא הוא רק אחד מאותם מקורות, אולם דרך לימודו בפשט נובעת מתוך אותה הרמוניה כללית, ומתוך אותו רצון של המחשבה להבין את עקרונות העל: הרב אינו מבקש להבין פרשה צדדית, אלא פרשה המלמדת את מהותו של חג: יום כיפור (עמ' צא-צט), סוכות (עמ' קכז-קלז) או כלל מועדי תשרי (קפג-קפט). לחלופין, את מהותו של ספר מסוים מספרי המקרא, הנקרא בחג: יונה (קיא-קכד), קהלת (קעב-קפא) ואסתר (רפג-שי).

על מנת להבין את מהות הספר או הפרשה, פותח הרב בהבנת מהות התנ"ך: התנ"ך "עוסק רובו ככולו בעניין אחד בלבד: הקשר בין הקב"ה לכנסת ישראל, שהוא האופן שבו מתגלה הקב"ה ומופיע בעולמו" (עמ' רפג, ומקבילות בעמ' קיא, קעג, ועוד). ממילא, יש להבין כל אחד מספרי המקרא כמבטא פן מסוים בקשר זה. ספר יונה עוסק במושג התשובה אל ה', ובתשובת הגויים כהנגדה לתשובת ישראל; ספר קהלת טוען שהערך היחיד לקיום הוא הקשר עם ה'; מגילת אסתר היא ספר הגלות. מתוך הנחות אלו יתקדם הרב לביאורי הפסוקים עצמם, שכל אחד מהם מבטא אותם רעיונות בפרוטרוט.

לאחר שהובהר פשט הכתובים ימשיך הרב וישזור בהם גם את פרשנותם של חז"ל; של הראשונים והאחרונים; של המקובלים; של סידור התפילה; ואף את העולה מסמליות מעשי המצוות. כל אלו משתלבים לרוב להרמוניה אחת, ואם ישנם החולקים על הפרשנות, יוצגו לרוב בעדינות רבה, כך שהצליל ההרמוני אינו נפגע.

תפקיד הרגש האנושי

לסיום, פונה הרב שוב אל הרגש האנושי. רגש זה חשוב בהבנת התורה: כפי שהוא מציג במאמרו 'פולמוס של יוונים' (עמ' רלט-רנד), בעוד תרבות יוון, והמודרנה השואבת ממנה גם היום, סוברת ש"האדם הוא קנה המידה לכל הדברים", הרי דעת התורה היא שהאדם הוא אכן הקורא שמות לכל הדברים, אך זאת רק מתוקף עמידתו לפני ה'; מכיוון שה', שהוא הערך המוחלט, פנה אל האדם ובחר בו, יכול האדם להעניק ערכים לדברים אחרים. ממילא, אם יבקש האדם לעזוב את עמידתו לפני ה', יאבד את יכולתו לקבוע ערכים. ואילו כחלק מעמידתו לפני ה', מצווה עליו להבין את רצון ה' מתוך עצמיותו שלו "כאשר נשמעת ממעמקי ה'אני" של האדם ועקה, אל לו להשתיק אותה. עליו להביא אותה לתוך הלימוד, לומר אינני מבין ולבקש ישוב... לימוד התורה אסור לו שייראה כמו המפגש עם עשיו... השתחויות, חיבוקים, נשיקות והמון מילים יפות, ולא שיחה של אמת. העובדה ששיחתם לא כללה את הסוגיות הקשות שהפרידו ביניהם איננה עדות על אהבה אלא על גודל המרחק... לכן, אם קשה קושיה בתורה איננו נמנעים מלשאול" (עמ' רנב)

חטאו של יונה בראשית הספר היה שלא שאל את ה', בענווה, מתוך יראת כבוד ומתוך אמון מוחלט, על הדברים המטרידים אותו, אלא ברח מפניו. ואכן, בסוף הספר הבין זאת יונה ופנה אל ה', אמנם בטרזניה קשה "טוב מותי מחי" (יונה ד, ג) אך ה' חפץ בפנייה האמיתית אליו (עמ' קיא-קכד).

אותו רגש אנושי, היכול לזהות את הטוב ואת הרע, הוא כוח החיים שנפח ה' בנשמת האדם, והוא משתוקק מטבעו אל הטוב. אלא שכלי הגוף מתרגמים לעתים את אותה תשוקה שמיימית בדרכים שגויות, כך שהאדם מתאוה לרע חלילה. תפקידו של השכל הוא להנחות את התרגום כך שייעשה כראוי (עמ' רנה-רסז). באמצעות אותו קול שמיימי אנו שבים בתשובה אל ה' (ק-קי) וכוח חיים זה הוא המתגלה בארבעת המינים (עמ' קנו-קעא).

בורא ונברא

מבנה זה מתקשר לנושא המרכזי, אולי, בו עוסק הספר, והוא היחס בין הבורא והבריאה. כאמור, ה' הוא הטוב המוחלט, או הערך המוחלט והיחיד של הקיום. אך

ה' ברא את האדם, והחדיר בו מטובו. למרות שהאדם מלא סבל, חולשות ויצרים, הרי בו בחר ה' לעמוד לפניו, על פני שלמותם הנשגבה של המלאכים. זאת, מתוך שה' רואה טוב בעצם הקיום האנושי ('אמת מארץ תצמח' עמ' נח-עח). ראייה זו היא מידת הרחמים: "מידת הרחמים רואה את הערך, העומק, החן והחשיבות שיש בנקודות האור החסרות והדלות, המתאמצות להופיע בתוך מרחב השקרים האנושיים. רואה – ושמחה בהן." (עמ' סג) באותם רחמים אנו מתחננים לזכות בתפילות הימים הנוראים, וזוהי עבודתנו בימים אלו: הרחמים המעוררים בן זוג, רב או חבר להוסיף ולקיים את הקשר עם בת זוגו, תלמידו וכו', התלויים בעצם קיומו לפניו, וברצונו שלו להוסיף ולקיים את הקשר. לכן עבודתנו בראש השנה היא המלכת ה' (עמ' לז-נא). כפי שנאמר בתפילת יום הכיפורים: "אתה הבדלת אנוש מראש, ותכירהו לעמוד לפניך" – האדם נבדל מן החיות בכך שהוא ניצב כסובייקט מול ה', ומטרתו היא קיום אותה עמידה בדרך הראויה והמתוקנת, כך שתהיה עמידה מחד, ומול ה' מאידך. אפשר לנסח את הדברים מחדש, ולומר שמטרתנו היא קיום ההרמוניה בין בורא ונברא, כשם שמטרת הספר היא הבהרת ההרמוניה בין כלל הדרכים בהן מתגלה ה' בעולם: התנ"ך, חז"ל, הקבלה וליבו של האדם.

סוד ההרמוניה האלוהית

המקור לתפיסת ההרמוניה מצוי בהקדמת הזוהר. מסופר שם שאליהו פגש את רשב"י על שפת הנהר ושאל אותו על פשר הפסוק "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" (ישעיהו מ, ג). בשיחתם מבואר שישנן שתי בחינות: בחינת אל"ה, ומעליה, בחינת מ"י. יחד יוצרות הללו את שם אלה"ים. (זוהר חלק א דף א ע"ב). הרב מבאר את הדברים כך: "כאשר האדם נתקל במציאות הוא שואל בראש ובראשונה מה? השאלה הזו היא תנועת נפש מוכרחת. האדם מוכרח לשאול את עצמו: מה יש כאן? מהי המציאות שלפניי? זהו הצעד הראשון של התמצאות בעולם... אנו יכולים לראות כיצד תינוק מכניס לפיו דברים שנקרים בדרך, ובודק כך את המרקם שלהם... התשובה על השאלה 'מה' היא אלה! האדם המתבונן בכריאה מגלה בה ריבוי עצום... עובדה שיש בה כדי לסחרר ולהפעים את האדם... (ואז) מתעוררת בתוכו השאלה מי? כלומר מי הוא זה שעומד מאחורי כל הדברים הללו? השאלה 'מי' איננה מחפשת רק את שמו של הפועל; היא מבטאת את חיפוש

המגמה הנסתרת מאחורי המציאות... כל עוד אין תפיסה כלשהי על הפועל ומגמתו, חסרה גם התפיסה של עצם מציאות הדברים." (עמ' רכח-רכט)
אם כן, מטרת האדם היא לגלות ראשית את הריבוי, ואז את האחדות ממנה נובע הריבוי. ומתוך אותו גילוי מקיים האדם קשר עם מקור המציאות, הא-ל האחד: "מגמה אחידה זו הופכת את הריבוי העצום והמגוון שיש בעולם לדבר אחד שלם. האדם שתופס את העולם בבחינת 'מי', מנהל בחייו קשר עם העומד מאחורי המציאות. זהו השורש של אמונת הייחוד" (שם). בהמשך הזוהר נאמר שבחטא העגל אמרו בני ישראל רק 'אלה' בלי 'מי', והרב מבאר שזהו חטא עבודה זרה; התהליך הטבעי של עניית 'אלה' מבלי להתקדם לחידושה של אמונת הייחוד, המגלה את קיום 'מי'.

ואכן, רעיון זה עומד ביסוד מחשבת הקבלה בכלל, וספר הזוהר בפרט, והוא סוד זיווג הספירות; גילוי אחדות האלקות שמעבר לכל הניגודים. מכאן אפוא פיתח הרב את יסוד תורתו.

אם אפשר לבקר מחשבה זו, הרי זה בדרך בה עשו זאת הנביאים והחסידים משחר הימים: באמצעות שאלת צדיק ורע לו. אפשר לטעון שהדגשת ההרמוניה מתעלמת מכל אותן דיס-הרמוניות הממלאות את הקיום, ואינן נענות לאותה שלוה מלכותית בה מבין הרב את הכול. אכן, אנו יודעים שהכול לטובה, ובעולם שמעבר לעולמנו מתיישבות הסתירות בדרך הנשגבה מבינתנו; אולם בעולם ארצי זה, האם אכן מתיישבים טוב כל כך שלל המקורות מהם אנו שואבים את הבנת הקיום, את תפקידנו בעולם, ואת ערכם של הדברים?

אפשר להצביע על דיס-הרמוניה קטנה שכזו אפילו בשמו של הספר: 'יתרון האור-חלק ב'. אולם חלק א' עדיין לא יצא¹. החומר לחלק א' כולל מאמרים על מועדי האביב והקיץ, החל בפסח וכלה בבין המצרים, ובחירתם לפשוטו של מקרא ברור היה למוציאים לאור שחגי האביב קודמים בסדרם לחגי הסתיו, ככתוב "החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (שמות יב, ב). אך מכיוון שרצו להדפיס לכבוד חגי תשרי, את החלק העוסק במועדים אלו, נאלצו להדפיס את חלק ב' לפני חלק א'.

¹ כפי שצוין בהערה בתחילת המאמר, ביקורת זו נכתבה בתשרי תשפ"ד כאשר יצא לאור רק מועדים חלק ב'. מאז כבר יצא לאור גם מועדים חלק א'.

תפקידו של העורך

זו הזדמנות, אגב, לבחון את 'העטיפה' של הספר: העריכה, העימוד והמבנה. כפי שנאמר בהקדמה, שרשו של הספר בשיעורים שמסר הרב בבית המדרש פתחי עולם (עמ' יד) והללו נאמרו בסגנון דיבורי, תומללו והוצאו כחברות לתלמידי בית המדרש. הרב דב קינרייך, חתנו של הרב, הוא שערכם לספר. עריכתו מצטיינת בבהירות ובחדות; הוא בונה היטב את המהלך, מתחילתו ועד סופו, כך שכל שלב מתקדם באופן לוגי מתוך השלב הקודם. גם סדר המאמרים בנוי היטב, כך שכל חג נפתח במאמרים יסודיים המראים את מהותו הבסיסית, ומתקדם משם לקומות גבוהות יותר, ולבסוף לנקודות המסתעפות מתוך המבנה המרכזי – בדיוק בדרך החשיבה המאפיינת את הרב, כפי שהראיתי בעניין פשוטו של מקרא, ושהעורך נתן לה ביטוי נאה גם במבנהו של הספר. אגב, מאמרים שהרשימו אותי ביותר, והייתי ממליץ לכל קורא לעיין בהם, הם "אמת מארץ תצמח" (נח-עז) העוסק בערך האדם כנברא, למרות חסרונותיו, ו'פולמוס של יונים' (רלט-רנג) המתמודד עם האינדיבידואליזם המודרני.

ביקורת יחידה שאוכל להעלות כנגדו היא שאפשר היה לצמצם מעט תארים כפולים המופיעים בספר: ניקח למשל את המשפט הזה: "מידת הרחמים רואה את הערך, העומק, החן והחשיבות שיש בנקודות האור החסרות והדלות, המתאמצות להופיע בתוך מרחב השקרים האנושיים. רואה – ושמחה בהן." (עמ' סג) זהו משפט ארוך ומורכב, ואפשר היה לצמצמו כך: "מידת הרחמים רואה את החן שיש בנקודות האור הדלות, המתאמצות להופיע במרחב השק האנושי. רואה – ושמחה בהן." אך אני מבין גם את שיקולי העורך לבנות את הטקסט כפי שהוא, שכן סגנון זה הוא לשונו המדויקת של הרב. לשון זו אינה מקרית, אלא מאפיינת את דרך מחשבתו, המכוונת כאמור ליצור הרמוניה מתוך ריבוי: שלל לשונות של הערכה המעוררות בנו מהות אחת. שמירה על לשון זו מאפשרת לשמר את הערך, החן, העומק והחשיבות שמוצאים תלמידי הרב בתורתו.

גם העימוד ועיצוב הכריכה, עליהם הופקד הרב ארי' יארמיש, מכוונים לרוחו של הרב, והם משרים רושם נקי וטהור, הנאה להיות כלי לתורה זכה זו.