

פשטות המתחדשים

גליון עשרים ושנים

אב תשפ"ד

פשטות המתחדשים

גליון עשרים ושנים

אב 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..... 4

שער ראשון

מאמרים

מעמד עבר הירדן להיתר במות, וביאור פרשת 'מזבח גדול למראה'..... 8

הרב משה גרינהוט

דברה תורה כנגד יצר הרע..... 17

הרב אליהו איזנברג

על ישראל גאוותו..... 30

הרב חיים מצגר

העמים שכבשו ישראל בארץ כנען ובעבר הירדן..... 37

הרב ישראל משה דובין

ותשבו בקדש ימים רבים - תעלומה ופתרונה (לפי הפשט)..... 47

הרב יצחק אורלן

שער שני

הערות והארות

הערות על ספר דברים — הרב רפאל ספייער..... 66

חידושים על ספר דברים — הרב משה צוריאלי זצ"ל..... 85

הערות על ספר דברים — הרב משה דוד שפיצר..... 99

מצוות הפסח בפרשת ראה — הרב משה שליט..... 116

ערי מקלט — הרב יהודה אריה שימל..... 121

על פרשת היראה — הרב יצחק מאיר רביץ..... 123

מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל

הלכות היוצאות מן הפשט פרק א': הלכה דאורייתא במקביל למדרש..... 127

מאמר מערכת

בס"ד קובץ נוסף של 'פשטות המתחדשים' יוצא לאור, והפעם על ספר דברים. זוכים אנו לארח באכסנייתנו מאמרים והערות החותרים לעומק פשוטו של מקרא במגוון דרכים ושיטות. הגיליון פותח במאמרו של הרב משה גרינהוט, אשר מציג פשט חדש לפסוק מפרשת השבוע "לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו" אשר סותר לכאורה את המבואר בפרשת אחרי מות (ויקרא יז), על כן הוא מפרש שבעת חניית ישראל בערבות מואב שבעבר הירדן המזרחי, הותרו הבמות משום קדושת עבר הירדן שהינו חלק מארץ ישראל. הרב פרופ' אליהו איזנברג במאמרו המקיף על פרשת יפת תואר, מעמיק במחלוקת הראשונים בפירושה, ומראה כי נחלקו ביחס לשאלה מהי העבירה אותה רוצה התורה למנוע או לצמצם. מתוך העיון מתחדדות הגדרות חדשות בסוגיות יחסי אישות וחתנות בקרב ישראל. הרב חיים מצגר עוסק בקשרים הספרותיים והנושאים המשותפים בין תיאורי הופעת ה' בכתובים: בברכת משה, בשירת דבורה, במזמור דוד ובתפילת חבקוק. הוא מדגיש את החזרות במונחים ובביטויים. הרב ישראל משה דובין עוקב אחר מוצאם ומקומם, והסבר מנייתם בתורה בכל מקום של העמים שכבשו ישראל בארץ כנען ובעבר הירדן. הרב יצחק אורלן פותח במאמרו בקושיא גדולה על הפסוק "ותשבו בקדש ימים רבים", ומציע בעקבות כך ובעקבות תמיהות נוספות פתרון חדשני ומהפכני, כי היתה קבוצת אנשים מבני ישראל שלא היו מחוייבים בנדודים והם שהו בעיר קדש במשך ארבעים שנה, ע"פ רעיון זה הוא מציג פירוש ופתרון לעניינים רבים נוספים ברחבי התורה, כגון פסוקי תיאור פטירתו של אהרון ועוד. בהערה על מאמרו אביע כי אינני משוכנע כל כך בפתרון זה, ועל כך הרחבתי מעט ברשותי, בהערה 6 במאמרו.

בקובץ הנוכחי זכינו למדור 'הערות והארות' מלא וגדוש במאמרים קצרים והערות. בתוכם קובץ הערות ששלח לנו לפני כחמש שנים הרב משה צוריאלי זצ"ל אשר הביע בפנינו גם את הערכתו הרבה לקובץ. הרב רפאל ספייער נעתר לבקשתי ושלח מחברת חידושים והערות מהם חילצתי מעט למדור זה. הרב משה דוד שפיצר מלונדון גם הוא שלח לנו מחידושו והערותיו על ספר דברים. ועוד מגוון

מאמרים קצרים מאת לומדי ומלמדי המקרא: הרב משה שליט, הרב יהודה אריה שימל והרב יצחק מאיר רביץ.

הגיליון נחתם במדור הנכסף 'מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל', הפעם בפרק ראשון מתוך סדרה חדשה על לימוד הלכות מפשט הכתוב! ובפרק הנוכחי נראה כי לעיתים יוצאת הלכה מפשט הכתוב, אע"פ שבמקביל, אותו פסוק נדרש ונצרך לדרשה אחרת.

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 בל"נ בערב ר"ה תשפ"ה הבעל"ט. הגיליון ייסוב על ספר בראשית וחגי החודש השביעי. ניתן לשלוח מאמרים לקובץ הנ"ל לא יאוחר מכ' אלול תשפ"ד.

ישראל הלפרין, עורך ראשי.

שער ראשון

מאמרים

מעמד עבר הירדן להיתר במות, וביאור פרשת 'מזבח גדול למראה'

הרב משה גרינהוט
ירושלים

תמצית: מוצע לפרש שבעת חניית ישראל בערבות מואב שבעבר הירדן המזרחי, הותרו הבמות משום קדושת עבר הירדן שהינו חלק מארץ ישראל.

אנחנו עושים פה היום

בדברים יב ח נאמר:

לֹא תַעֲשֹׂן כָּכָל אֲשֶׁר אָנֹכֶנּוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיֵּשֶׁר בְּעֵינָיו

פסוק זה הינו חלק מפרשת קביעת המקום אשר יבחר ה' וניתוב עבודת הקרבנות ושאר אופני הפנייה לפני ה' למקום אשר יבחר, אין כאן המקום להיכנס לכל מבנה הפרשה¹, אולם פסוק זה 'זכה' לפירושים רבים, בשל הקושי שבו. כפסוק העומד לעצמו פירושו נראה ברור, כיום עושה כל אחד את הישר בעיניו מבחינת הקרבנות ומקריב בכל מקום שבו הוא מעונין, ואילו כשה' יבחר מקום ישתנה מצב זה וכל הקרבנות והחגיגות לפני ה' יתקיימו רק במקום אשר יבחר ה'. הקושי בכך הוא שתיאור זה נוגד את הכתוב בויקרא יז ג-ט:

¹ הצמדים 'לא תעשון' כן לה' אליכם / 'לא תעשון' ככל אשר אנחנו עושים פה היום. 'השמר לך פן' תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה / 'השמר לך פן' תעזוב את הלוי כל ימך על אדמתך. מלמדים על האופי הדתי של בחירת המקום ועל הניגוד העקרוני שבו לע"ז והצדקה והמשפט הכרוכים בדרך זו בעבודת ה'.

(ג) איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה:

(ד) ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה' דם יחשב לאיש ההוא דם שפך ונכרת האיש ההוא מקרב עמו:

(ה) למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם אשר הם זבחים על פני השדה והביאם לה' אל פתח אהל מועד אל הכהן וזבחו זבחי שלמים לה' אותם:

(ו) וזרק הכהן את הדם על מזבח ה' פתח אהל מועד והקטיר החלב לריח ניחח לה':

(ז) ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זנים אחריהם חקת עולם תהיה זאת להם לדורתם:

(ח) ואלהם תאמר איש איש מבית ישראל ומן הגר אשר יגור בתוכם אשר יעלה עלה או זבח:

(ט) ואל פתח אהל מועד לא יביאנו לעשות אתו לה' ונכרת האיש ההוא מעמיו:

נמצא שהתורה אסרה כבר במדבר להקריב קרבנות מחוץ לאהל מועד. אם כן לא יתכן שהתורה תתייחס למצב במדבר כמצב שמותר להקריב קרבנות בכל מקום. יתר על כן, הפרשה בדברים מתייחסת לפרשה בויקרא כשהיא קובעת בפסוקים טו-טז:

רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר כבדפת ה' אלהיך אשר נתן לך בכל שעריך הטמא והטהור יאכלנו כצבי וכאיל: רק הדם לא תאכלו על הארץ תשפכנו כמים

כלומר שתיים מתוך ההגבלות שהוטלו במדבר לא יתקיימו כאשר ה' יבחר מקום:

- איסור זביחה לאכילת בשר מחוץ לאהל מועד.
- האיסור לשפוך את הדם על הארץ.²

² כלומר, בניגוד למשמע בויקרא שהדם שאינו קרב על המזבח צריך כיסוי, נאמר כאן שבזביחה לאכילת בשר אין צורך לכסות אלא אפשר לשפוך את הדם על הארץ כמים. מפשטות הפסוק משמע שחובת כיסוי הדם בטילה גם בחיה, שהרי התורה משה את אכילת הבשר לצבי ואיל ומציינת על הדם 'לא תאכלו על הארץ תשפכנו כמים' אולם ההלכה אינה כן אלא המצוה שבויקרא לא בטלה, וההיתר 'על הארץ תשפכנו כמים' נאמר רק בבהמה.

אם כן, הפרשה כאן מתייחסת לפרשה בויקרא, ומסייגת שלא כל פרטיה [המפורשים והמשתמעם] ישובו לנהוג אחרי בחירת המקום, למרות זאת משתמע שהפרשה בויקרא אינה נוהגת בזמן שדיבר משה עליו, והשאלה היא מדוע.

לדרכי המפרשים והקשיים שבדבריהם ראה הערה³. המשותף לדבריהם שהם מזהים את הזמן המדובר כמתייחס להיות ישראל במדבר, ולמרות שהם נוקטים שפרשת שחוט חוץ באחרי מות נוהגת במדבר, הם רואים היבט [מעשי או עקרוני] של 'הישר בעיניו' במצב של עם ישראל במדבר.

חז"ל (בספרי ובזבחים קיז:) חידשו שהפסוק מתייחס לזמן שבו כבר לא נהג החוק שבויקרא ועדיין לא נבחר המקום. דהיינו לזמן שאחרי כניסת ישראל לארץ כשהיה

³ לפירושי המפרשים:

רשב"ם פירש שהעובדה שלמשכן אין מקום קבוע מגדירה את המצב כ'ישר בעיניו' שכן אף שהאדם מביא את הקרבן לפתח אהל מועד בכל זאת אין מקום מוגדר שבו ה' בוחר. קשה על כך –

- א. מקום חניית המשכן נבחר ע"י הענן כמבואר בפרשת בהעלתך, וא"כ גם הוא נבחר ע"י ה'.
- ב. קשה להגדיר 'איש כל הישר בעיניו' כאומר 'כל אחד עושה כרצונו' על מצב שבו כל עם ישראל בהכרח עושה דבר אחד שהרי המשכן חונה בהכרח במקום אחד.

ג. הניגוד בין 'ישר בעיניו' ל'ישר בעיני ה' שמשתקף בפרשה זו ובכלל בספר דברים וספר שופטים, יוצר קושי גדול להבנה זו, שאין בה להסביר את ההבדל המהותי בין הדברים.

אב"ע פירש שלמרות הציווי בויקרא היתה העבריינות מצויה בקרב ישראל והיו מקריבים קרבנות מחוץ לאהל מועד. קשה על כך –

- א. נראה שמשם מזכיר עבירה זו בשוויון נפש ובלי תוכחה, כאשר מדובר בעבירה חמורה שעונשה כרת.

ב. קשה להגדיר 'אנחנו עושים' ע"פ עבריינים. זו ק' רמב"ן.

רמב"ן פירש שהכוונה לכך שאין חובה לעלות לרגל ולהביא בכור ומעשר לפני ה'. קשה על כך –

- א. קשה להגדיר 'איש הישר בעיניו' על כך שאין חובה לעלות לרגל, שכן משמע שכל אחד עושה כישר בעיניו ולא שנמנע מעשייה כאשר זו אינה ישרה בעיניו.
- ב. לכאורה המצב שאין חובה לעלות לרגל אינו מפני שכל אחד עושה רצונו אלא להיפך, מפני שכולם עומדים לפני ה' כל הזמן ואין איש עושה רצונו אלא רצון ה'.

בגליון זה מופיע פירוש נאה של הרב רפאל ספייצר, לפיו 'ככל אשר אנחנו עושים פה היום' מתייחס ל**אכילת** קדשים בכל מקום, שהותרה במדבר בכל מקום ונאסרה עם בחירת המקום ולא להקרבת קדשים שגם במדבר אסורה חוץ למשכן. לפירוש זה 'אנחנו עושים פה היום' בניגוד לפסוק ז' ואכלתם שם לפני ה' אלקיכם ולא בניגוד לפסוק ו' והבאתם שמה עולותיכם... אלא שהזהות המילולית בין 'איש הישר בעיניו' ל'בכל מקום אשר תראה' המתייחס להקרבת קרבנות עולה יפה יותר אם היינו גם בקרבנות ולא רק באכילה.

המשכן בגלגל [ואח"כ בנוב וגבעון]⁴. הקשיים בפירוש זה הם שלא מדובר במשהו ש'אנחנו עושים פה היום' אלא במה שנעשה מחר. וודאי שקשה לתאר 'איש הישר בעיניו' על מצב שיתחדש בהמשך, שכן 'איש הישר בעיניו' מתאר אורה של אנרכיה וזה תיאור שקשה להולמו על מצב עתידי. הספרי פיצל את הפסוק לשני חלקים ובכך מנע את הקשיים האלו, אולם הפיצול איננו מאפשר קריאה פשוטית של הפסוק [ראה הערה 4].

מבחינה פשוטית, עיקר החידוש שבדברי חז"ל הוא לפרש את הפסוק על מצב אמצעי, שבו כבר לא נוהג החוק שבויקרא, ואליו מתייחס החוק החדש שינהג כשה' יבחר מקום. חידוש זה מאפשר לקרוא את הפסוק כפשוטו 'ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו' להקריב קרבנות בכל מקום שרוצים, ולא להצטמצם לפן אחד הנעשה כעת, שאינו מתאים ללשון הכוללת 'איש כל הישר בעיניו'. על דרך חז"ל אפשר לפרש בצורה פשוטה יותר. החוק שבויקרא בטל עם הגעתם לעבר הירדן, והבמות לא הותרו רק בגלגל כדברי המשנה בסוף זבחים, אלא גם לפני הגלגל מעת חנייתם בעבר הירדן אחרי כיבוש ארץ סיחון ועוג. רעיון זה כבר העלה רד"צ הופמן בפירושו לפרשה זו:

על כן נראה לנו כי המקרא יתפרש כפשוטו על פי ההנחה דלהלן: אמנם שנינו במשנתנו סוף זבחים, שרק כשבאו לגלגל הותרו הבמות. אבל הרמב"ם בפירוש המשנה שם מפרש, שיסוד ההיתר היה, מפני שנתבטלה ההנחה הקודמת של טעם האיסור. בויקרא יז נאמר רק שאסור להקריב במחנה או מחוץ למחנה, למען "לא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים" (שהיו מצויים לדעתם המוטעית במדבר); אבל כיון שנכנסו ישראל לארץ נושבת ובטל החשש שמא יקריבו לשעירים, לא נזהרו יותר באיסור שחוטי חוץ (השוה פירושנו לויקרא יז, ג). לפי זה מובן מאליו, שעם כיבוש עבר הירדן בטל האיסור שנאמר בויקרא יז. אמנם קבלו רבותינו שרק בגלגל הותרו הבמות, כמו ששנינו במשנתנו, אבל בכל זאת יתכן שגם לפני זה לא נזהרו באיסור הזה, כאשר בטל טעמו. אם כן הביטוי "איש כל הישר בעיניו" יש בו משום נזיפה, אבל בכל זאת אין זאת עבירה חמורה כל כך, כמו שכתוב בויקרא יז, רק שיש בזה איסור משום "דבר שבמנין צריך מנין אחר להתיר" (ביצה ה, א).

⁴ הדרך שחז"ל פירשו כך היא בפיצול הפסוק לשני חלקים 'לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום' שאסורים בבמות, אלא בארץ תקריבו 'איש הישר בעיניו' בבמות, עד שתבואו ל'מקום אשר יבחר ה'.

הנימוק להיתר הבמות בגלגל או בעבר הירדן עשוי לנבוע מכך שהגיעו לארץ נושבת ואין חשש שיזבחו לשעירים, כדברי רדצ"ה.

אולם נראה שיש לבאר נקודה נוספת, אהל מועד הוא מקומו של ה', ולכן ראוי להקריב לה' בביתו. כל זה בעת הליכתם במדבר שאינו מקודש. אולם מרגע שכבשו את ארץ סיחון ועוג הרי כיבוש הארץ נעשה ע"י ה', כלשון משה 'ונכבשה הארץ לפני ה'', ומלחמת סיחון ועוג היא בכלל מלחמת כיבוש הארץ (כדברי רמב"ן במדבר לא כג)⁵ ומשכך, אף ארץ סיחון ועוג היא בכלל ארץ ה' הנתונה לישראל, ממילא אינם צריכים לחנות על המשכן כדי שיוכלו לעבוד את ה', אלא הם עומדים לפני ה' בכך שהם גרים בארץ שה' נתן להם.

משכך, היתר הבמות בגלגל קשור לכך שבאו אל ארץ ה' וכל ארץ ה' ראויה להקרבה לה'. וגם עבר הירדן בכלל היתר זה, שכן מרגע שה' נתן לישראל את ארץ סיחון ועוג כארץ המתחלקת להם, יכולים ישראל להקריב לה' במקום שהוא שוכן בו. לכן הותרו הבמות ממילא, שהמקריב שלא מביא 'אל פתח אהל מועד' אינו שופך דם אלא יוצר מקום לעבודת ה', ואין מקום זה מתמצה לשעירים כפי שקורה במדבר, אלא קרב לפני ה' במקום המתאים להקרבה⁶.

מסתבר שהותרה גם אכילת בשר תאווה שאיסורה 'דם שפך' נוהג רק במציאות שבה הדרך היחידה להתייחס לנפש היא להביאה לה', כשם שהותרה אח"כ בארץ ישראל, משום שהמציאות האנושית שבה יש דם אינה צריכה הקרבה לפני ה' כדי לתקן אותה, אלא די בהפרדה שהאדם אוכל את הבשר ולא את הנפש, בניגוד למדבר שבו אין קיום אנושי לפני ה', והדרך היחידה להיות לפני ה' היא בצורה מלאה לאכול על שולחנו.

לפי זה פירוש הפסוק כפשוטו: לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום, איש כל הישר בעיניו. שכעת עושה כל אחד הישר בעיניו ואינו חייב להביא את קרבנותיו לבית ה' אלא יכול להקריב בכל מקום שירצה.

כיוון זה יש לדקדק בפרשה.

⁵ כדברי יפתח (שופטים יא) על ארץ סיחון ועוג 'את אשר יורישנו ה' אלקינו אותו נירש'.

⁶ והרי קודם הקמת המשכן נאמר בשמות כ 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך' והכוונה לכל מקום שראוי להזכיר בו שם שמים ואינו טמא.

הביטויים 'פה' 'היום' הינם ביטויים קלאסיים של ספר דברים⁷. כדוגמא 'את אשר ישנו פה עמנו עומד היום'. ביטויים אלו מתארים -בדרך כלל- את המצב הייחודי של העמדה של ישראל בעבר הירדן טרם כניסתם לארץ. מתאים איפוא שביטויים אלו יתייחסו במיוחד למצבם הנוכחי בעבר הירדן, ולא יתייחסו למצב הקבוע של ישראל במדבר, כדברי כלל המפרשים, וכמובן שלא יתייחסו למצבם של ישראל אחרי כניסתם לארץ. למבואר, הדגש הייחודי של 'היום' הינו למצב שבו ישראל עומדים על סיפה של ארץ ישראל, בעבר הירדן, והיותם בעבר הירדן היא שמתירה את הבמות בעבר הירדן.

למבואר, יש היבט נוסף במצב זה, מלבד ההכנה לכניסה לארץ ישראל, יש בחינה חלקית של ארץ ישראל כבר במצבם הנוכחי בעבר הירדן שבו הם נמצאים במקום שהוא כבר חלק מירושלם, וממילא המצב החדש של ישראל בעקבות הכניסה לארץ ישראל איננו רק עתידי אלא כבר קיים עתה⁸.

מזבח גדול למראה

בספר יהושע כב מסופר על פרשייה קשה:

(ט) וַיָּשְׁבוּ וַיָּלְכוּ בְּנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד וַחֲצִי שִׁבְטِ הַמְּנַשֶּׁה מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִשְׁלָה אֲשֶׁר בָּאֲרֶץ כְּנָעַן לֵלְכָתָּהּ אֶל אֲרֶץ הַגִּלְעָד אֶל אֲרֶץ אַחֲזָתָם אֲשֶׁר נֶאֱחָזוּ בָּהּ עַל פִּי ה' בְּיַד מֹשֶׁה:

(י) וַיָּבֹאוּ אֶל גְּלִילֹת הַיַּרְדֵּן אֲשֶׁר בָּאֲרֶץ כְּנָעַן וַיִּבְנוּ בְּנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד וַחֲצִי שִׁבְטِ הַמְּנַשֶּׁה שֵׁם מִזְבֵּחַ עַל הַיַּרְדֵּן מִזְבֵּחַ גָּדוֹל לְמִרְאָה:

(יא) וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הִנֵּה בָנוּ בְּנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד וַחֲצִי שִׁבְטِ הַמְּנַשֶּׁה אֶת הַמִּזְבֵּחַ אֶל מוֹל אֲרֶץ כְּנָעַן אֶל גְּלִילֹת הַיַּרְדֵּן אֶל עֵבֶר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

(יב) וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְהְלוּ כָּל עֵדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלֵה לַעֲלוֹת עֲלֵיהֶם לְעָבָא: פ

(יג) וַיִּשְׁלְחוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל בְּנֵי רְאוּבֵן וְאֶל בְּנֵי גָד וְאֶל חֲצִי שִׁבְטِ הַמְּנַשֶּׁה אֶל אֲרֶץ הַגִּלְעָד אֶת פִּינְחָס בֶּן אֱלִעֶזֶר הַכֹּהֵן:

⁷ היום – עשרות פעמים, פה – מספר פעמים.

⁸ בחינת ארץ ישראל החלקית שיש בעבר הירדן משייכת ברית משה בערבות מואב לברית יהושע בעברכם את הירדן. ועליה מיוסדים דברי משה לה' 'אתה החלית להראות את עבדך את גדלך ואת ירך החזקה' – החלות להראות מלחמת סיחון ועוג הראני מלחמת ל"א מלכים.

(יד) וַעֲשֶׂרָה נְשָׂאִים עִמּוֹ נָשִׂיא אֶחָד נָשִׂיא אֶחָד לְבֵית אָב לְכָל מִטּוֹת יִשְׂרָאֵל וְאִישׁ רֹאשׁ בֵּית אָבוֹתָם הָמָּה לְאֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל:

(טו) וַיָּבֹאוּ אֶל בְּנֵי רְאוּבֵן וְאֶל בְּנֵי גָד וְאֶל חֲצִי שִׁבְט מְנַשֶּׁה אֶל אֶרֶץ הַגִּלְעָד וַיְדַבְּרוּ אִתָּם לֵאמֹר:

(טז) כֹּה אָמְרוּ כָּל עֵדֶת ה' מֶה הַמַּעַל הַזֶּה אֲשֶׁר מַעַלְתֶּם בְּאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לָשׁוּב הַיּוֹם מֵאַחֲרֵי ה' בְּבָנוֹתְכֶם לָכֶם מִזְבֵּחַ לְמִרְדְּכֶם הַיּוֹם בֹּה:

(יז) הַמַּעַט לָנוּ אֵת עֹזן פְּעוֹר אֲשֶׁר לֹא הִסְתַּרְנוּ מִמֶּנּוּ עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיְהִי הַנֶּגֶף בְּעֵדֶת ה':

(יח) וְאַתֶּם תָּשׁוּבוּ הַיּוֹם מֵאַחֲרֵי ה' וַיְהִי אִתְּם תִּמְרָדוֹ הַיּוֹם בֹּה וּמָחָר אֶל כָּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל יִקְצֹף:

(יט) וְאַדָּא אִם טְמֵאָה אֶרֶץ אַחֲזַתְכֶם עָבְרוּ לָכֶם אֶל אֶרֶץ אַחֲזַת ה' אֲשֶׁר שָׁכַן שָׁם מִשְׁכַּן ה' וְהֶאֱחָזוּ בְּתוֹכָהּ וְכֹה' אֵל תִּמְרָדוֹ וְאַתֶּנּוּ אֵל תִּמְרָדוֹ בְּבָנוֹתְכֶם לָכֶם מִזְבֵּחַ מִבְּלַעֲדֵי מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֵינוּ:

(כ) הֲלוֹא עָכֹן בֶּן זֶרַח מַעַל מַעַל בַּחֶרֶם וְעַל כָּל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל הָיָה קִצְף וְהוּא אִישׁ אֶחָד לֹא גִוַע בְּעוֹנוֹ: פ

(כא) וַיַּעֲנוּ בְנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד וְחֲצִי שִׁבְט מְנַשֶּׁה וַיְדַבְּרוּ אֶת רֹאשֵׁי אֶלְפֵי יִשְׂרָאֵל:

(כב) אֵל אֱלֹהִים ה' אֵל אֱלֹהִים ה' הוּא יָדַע וַיִּשְׂרָאֵל הוּא יָדַע אִם בְּמִרְדָּה וְאִם בְּמַעַל בֹּה' אֵל תוֹשִׁיעֵנו הַיּוֹם הַזֶּה:

(כג) לְבָנוֹת לָנוּ מִזְבֵּחַ לָשׁוּב מֵאַחֲרֵי ה' וְאִם לְהַעֲלוֹת עָלֵינוּ עוֹלָה וּמִנְחָה וְאִם לַעֲשׂוֹת עָלֵינוּ זְבָחִי שְׁלָמִים ה' הוּא יִבְקֹשׁ:

(כד) וְאִם לֹא מִדָּאָגָה מִדְּבַר עֲשִׂינוּ אֵת זֹאת לֵאמֹר מָחָר יֹאמְרוּ בְּנֵיכֶם לְבָנֵינוּ לֵאמֹר מֶה לָכֶם וְלֹה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:

(כה) וּגְבוּל נֶתַן ה' בִּינֵינוּ וּבִבְנֵיכֶם בְּנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד אֵת הִירְדָן אִין לָכֶם חֶלֶק בֹּה' וְהַשְׁבִּיתוּ בְּנֵיכֶם אֵת בְּנֵינוּ לְבִלְתִּי יִרָא אֵת ה':

(כו) וְנֹאמַר נַעֲשֶׂה נָא לָנוּ לְבָנוֹת אֵת הַמִּזְבֵּחַ לֹא לְעוֹלָה וְלֹא לְזָבַח:

(כז) כִּי עַד הוּא בִּינֵינוּ וּבִבְנֵיכֶם וּבִין דְּרוֹתֵינוּ אַחֲרֵינוּ לַעֲבֹד אֵת עֲבַדַת ה' לְפָנָיו בְּעֻלּוֹתֵינוּ וּבִזְבָּחֵינוּ וּבְשִׁלְמֵינוּ וְלֹא יֹאמְרוּ בְּנֵיכֶם מָחָר לְבָנֵינוּ אִין לָכֶם חֶלֶק בֹּה':

(כח) וְנֹאמַר וַיְהִי כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵינוּ וְאֵל דְּרוֹתֵינוּ מָחָר וְאִמְרָנוּ רָאוּ אֵת תִּבְגִּית מִזְבֵּחַ ה' אֲשֶׁר עָשׂוּ אָבוֹתֵינוּ לֹא לְעוֹלָה וְלֹא לְזָבַח כִּי עַד הוּא בִּינֵינוּ וּבִבְנֵיכֶם:

(בט) חֲלִילָה לָנוּ מִמָּנוּ לְמֶרֶד בָּה' וְלָשׁוֹב הַיּוֹם מֵאַחֲרֵי ה' לְבָנוֹת מִזְבֵּחַ לְעֹלָה לְמִנְחָה וּלְזָבַח מִלֶּבֶד מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֵינוּ אֲשֶׁר לִפְנֵי מִשְׁכָּנוֹ:

דברי בני גד ובני ראובן אינם ברורים מספיק. מה רצו? וכיצד מזבח מספק את הרצון הזה? מהי בכלל המשמעות של מזבח שהינו רק למראה?⁹

מיקום המזבח עמום למדי - 'אל גלילות הירדן אל מול ארץ כנען' הפסוק מעמעם את המיקום המדויק של המזבח אם בעברו המזרחי או המערבי, תפקיד המזבח בעיני בני גד וראובן ברור מתוך מעשיהם. אולם לא מובן כיצד המזבח יצליח ליצור דבר כזה, בשעה שלכאורה הוא יגרום בדיק את ההיפך, שכן יהיה מזבח שונה לבני גד ובני ראובן מלכל ישראל, בין אם יקריבו עליו עולות וזבחים ובין אם לא יקריבו עליו עולות וזבחים.

נראה, שבני גד ובני ראובן בנו את המזבח במקום שהיה בו מזבח אהל מועד בהיותו בערבות מואב¹⁰, ובכך קיבעו את מקום המשכן שבערבות מואב כמקום הראוי ליחס של קדושה.

זאת, בניגוד למקום המשכן הנודד במדבר שמקומו לא השתמר, מפני שהמקום לא היה סיבת הקדושה.

שהרי המקומות שהמשכן שהה בהם אחרי הכניסה לארץ נחשבו למקומות קדושים בימי בית ראשון¹¹, הרי שקדושתם התייחסה למקום, אף על פי שלא היו המקומות הנבחרים כמנוחה ונחלה אלא מקומות חנייה של המשכן, בכל זאת חנייה זו היתה ראויה לזכרון ולהנהגת קדושה.

⁹ אף שחובתינו כמובן לדרון אותם לכף זכות, ולהאמין לפסקם של פנחס ושאר ראשי העדה, בכל זאת מצוה עלינו להעמיק במעשיהם.

¹⁰ מקום שבכלל היה ידוע עד תקופת האמוראים, עירובין נה: מן הסוגיא בעירובין יש ללמוד שהבינה שכל המקום שימש כמחנה ישראל ולא רק חלקו. משתמע מכך שניתן לחשב את מקום המשכן במרכז השטח.

¹¹ ראה עמוס ד וז, והושע ד ט ויב. [ומאמרי: מקומות קדושים בזמן איסור הבמות, המעיין 250, עמ' 11 – 25].

ענין זה ממשיך בשירת ריה"ל. לדוגמא בשיר שכותרתו 'היוכלו פגרים' מופיעה שורה זו: מִיָּצֵעַ עֲמָל / וְלַחֹץ וְאַמָּל / וְנִכְסָף לְכַרְמָל / וְקָרִית זְעִירִים.

בני גד ובני ראובן ביקשו לחבר את עבר הירדן למציאות זו, ולכנות מזבח לזכר הקדושה של היות אהל מועד בעבר הירדן, קדושה הנובעת מכך שעבר הירדן איננו 'אדמה טמאה' אלא הוא חלק מארץ ישראל המקודשת לה'. אמנם לא לעולה וזבח עתה¹², אבל לעיקר אפשרות הקדושה שבמקום, בדומה לארץ ישראל, שאף היא קדושה לה'.

ועם ישראל אמרו להם ש'נתרוקנה' קדושת עבר הירדן משנכנסו לארץ. ו'אם טמאה ארץ אחוזתכם' אל תדמו להכניס אליה קדושה בשם המשכן שהיה בה בעבר. לא כן הוא, קדושה זו בטלה, על דרך שאמרו חז"ל במגילה טו. כיון שנכנסו ישראל לארץ בטלה קדושת כל הארצות מלומר שירה.

¹² ואפשר, שכשם שנראה בנביאים שכל מקומות הקודש הישנים אינם בכלל איסור הבמות, ובמקום אחר נתבאר יותר, גם כאן יכלו בני גד ובני ראובן אפילו להקריב קרבנות. אבל לא בשביל להיבדל אלא משום הקודש הישן. וכוונתם לא לעולה וזבח הוא שהמזבח לא מקודש מכח התפקיד העתידי שלו אלא מכח הקדושה שהיתה בו בעבר, ולפיכך יהיה ככל המזבחות האחרים שמקריבים בהם רק לעיתים רחוקות לפי ענין מיוחד.

דברה תורה כנגד יצר הרע

הרב אליהו איזנברג

בני ברק

תמצית: עיון בדברי הראשונים בפרשת אשת יפת תאר מעלה כי נחלקו ביחס לשאלה מהי העברה אותה רוצה התורה למנוע או לצמצם. רש"י מפרש כי מטרת הפרשה למנוע נישואין עם גויה; לדעת התוס' ועוד ראשונים האיסור אותו באה התורה לצמצם הוא ביאת גויה; ואילו לדעת הרמב"ם מטרת הפרשה למנוע אונס השבויה והפיכתה לשפחה למשכב. בהתאם לכך, גם דרך ההיתר שמציעה הפרשה מתפרשת באופנים שונים.

וְרָאִיתָ בְּשִׁבְיָהּ אִשְׁתִּי יִפֹּת תֹּאֵר וְחִשְׁקָתָהּ בָּהּ וְלִקְחָתָהּ לְךָ לְאִשָּׁה. וְהִבֵּאתָהּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְגִלְחָהּ אֶת רֹאשָׁהּ וְעִשְׂתָהּ אֶת צִפְרָנֶיהָ. וְהִסִּירָהּ אֶת שְׂמֹלֶת שִׁבְיָהּ מֵעָלֶיהָ וְיִשְׁבָּה בְּבֵיתְךָ וּבִכְתָּהּ אֶת אָבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ יָרַח יָמִים וְאַחֲרַיִם כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ וּבְעִלְתָּהּ וְהָיְתָה לְךָ לְאִשָּׁה. וְהָיָה אִם לֹא חָפְצָתָהּ בָּהּ וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמָכַר לָא תִּמְכְּרָנָהּ בְּכֶסֶף לֹא תִתְעַמְרָהּ בָּהּ תַּחַת אֲשֶׁר עֲנִיתָהּ.

לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות (קידושין כא)

שיטת רש"י

מהו יצר הרע כנגדו דברה תורה?

רש"י בחומש מפרש בעקבות הספרי כי כל המעשים הנעשים ביפת תואר, היינו גלוח וגידול צפרנים, החלפת השמלה, הישיבה בביתו והבכי, מיועדים לגנותה בעיני השוכה. עוד מוסיף רש"י שמטרת הדינים הללו הוא כדי למנוע נישואין עם הגויה "שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור".

ובזה מיושבת קושית התוס' על רש"י. בקידושין כב. דרשו חז"ל "והבאתה – מלמד שלא ילחצנה במלחמה", ופירש"י שלא ילחצנה לבוא עליה. התוס' (שם ד"ה שלא) הבינו בדעתו שלא הותרה ביאה ראשונה עד לאחר כל המעשים, והקשו אם כן "היאך נתפייס יצרו בכך" שהרי יצר הרע של זנות בשעת המלחמה לא הותר כלל. מתפייס התוס' "כיון שיש לו פת בסלו שסופה להיות מותרת לו לאחר כל המעשים" מתפייס יצרו. אם כן, שיטת התוס', בקושייתם וכן בתירוצם, שהאיסור ממנו באה התורה להרחיק הוא איסור הזנות במלחמה. אמנם מדברי רש"י עה"ת הנ"ל משמע שהתורה לא באה להרחיקו מזנות במלחמה, אלא דברה תורה כנגד יצר הרע של נישואין לגויה, ומיושבת קושית התוס' שהרי יצר זה מתפייס בכך שמתאפשר לו לישאנה בהתר.

מהו החידוש בפרשת יפת תואר?

כמו כן, נחלקו ראשונים בשאלה מהו האיסור שהתירה התורה בפרשת יפת תואר, שעליו נאמר שהוא בבחינת תמותות שחוטות. הריטב"א בדעת רש"י כתב שההיתר המחודש הוא היתר הנישואין למרות שאין גרותה גרות גמורה, שהרי נתייירה בעל כרחיה והוא כגרי אריות¹. אך בתוס' רא"ש (קידושין שם) שלל פירוש זה, שהרי גם אם תשאר האשה גויה עדיין יוכל לבוא עליה בביתו בצינעא ואין בזה כל איסור מן התורה. אחר שהביאה עליה כשהיא בביתו כלל אינה אסורה, הצורך בהיתר מחודש אינו אלא להתיר הנישואין. אם כן קשה, הרי אין היתר זה מועיל כלום להפסת יצרו הרע ומדוע התירה זאת התורה? לכן מפרש הרא"ש שאחר כל המעשים גרותה גרות גמורה ואין בנישואיה כל פגם. האיסור אותה התירה תורה כדי להפיס את היצר הרע הוא עצם הביאה בזמן המלחמה. לדעת הרא"ש, כיוון שיוצאים למלחמה רוב ישראל, מצוי שיהיו עשרה שיראוהו מתייחד עמה, ואז יהיה הוא בועל ארמית בפרהסיא שאסור מן התורה וקנאים פוגעים בו². כ"כ הרשב"א והריטב"א, וכך כנראה הניחו התוס' בקידושין.

¹ וכך נראה מדברי רמב"ן (פס' יב) שכל הדינים לא נאמרו אלא במתגיירת על כרחיה, ומשמע שאם היתה מתגיירת לרצונה לא היה בכך כל איסור ולכן לא הרחיקה זאת התורה.

² עוד הוסיף שבכלל החידוש להתיר הביאה במלחמה אפילו אם היא אשת איש.

תירוצם של הראשונים אינו עולה יפה לשיטת רש"י הסובר שלא הותרה ביאה ראשונה אלא אחר כל המעשים, ואם כן שוב לא תהיה זו ביאה בפרהסיא. רחוק הדבר לומר שלקחת האשה לעיני כל תהפוך את הביאה עליה חודש לאחר מכן לביאה בפרהסיא.

ואם כן עדיין יש ליישב שיטת רש"י מקושייתו של התוס' רא"ש – מה בכך שהגרות אינה שלמה, הלא גם אם דינה כגויה גמורה אין איסור לבוא עליה בצינעא.

פרשת יפת תאר ואיסור חתנות

נראה שרש"י בזה לשיטתו (כתובות כט) שאיסור חתנות הוא מן התורה בכל האומות. רש"י מודה לרא"ש שאמנם אם היה האדם מביא את השבויה לביתו בלא לשאת אותה, לא היה כאן איסור מן התורה. אבל החשש כאן, והאיסור ממנו באה התורה להרחיק, הוא דווקא נישואין עם הגויה האסורים מדאורייתא, וכפי שמדגיש רש"י עה"ת "שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור".

לשיטתו זו, אין רש"י זקוק לחידושם של הראשונים הנ"ל, שביאה ראשונה מקרי פרהסיא בכל אופן. כאמור, הנחה זו דחוקה במיוחד לשיטתו של רש"י, הסובר שהותרה הביאה הראשונה רק אחר כל המעשים. אמנם היה מקום לומר כי באופן שחי איתה כדרך איש ואשתו לעיני כל אולי נחשב הדבר כבא עליה בפרהסיא, אבל באופן כזה בלאו הכי יש איסור תורה של חתנות לדעת רש"י.

לאור זאת, מובן היטב מדוע לדעת רש"י לא הוזקה התורה לדבר כנגד יצר הרע של ביאת זנות במלחמה. מי שאינו מתגבר על יצרו זה יכול לעשות מעשה בצינעא, ואז אין הדבר אסור מן התורה כלל. לשיטתו של רש"י היצר עליו מדובר כאן, והאיסור ממנו מרחיקה התורה, הוא לאו דלא תתחתן בם, היינו חתנות עם הגויה. וזה שאמר רש"י "שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור". כלומר, לולא חדשה תורה שהגרות הכפויה הזו תקפה היה כאן איסור גמור מדאורייתא של לא תתחתן בם.

ואף אחרי שהתחדשה פרשת יפת-תאר, עדיין יש כאן תמותות-שחוטות (ופירש"י – מתוך שמתגרה בה יצרו מחמת יופיה התירה לו ובקושי), כמ"ש התוס' קידושין הנ"ל בדעת רש"י, לפי שהגרות כאן אינה מרצונה ולכן אינה גרות שלמה. זאת ועוד, בגמ' סנהדרין מבואר שתמר היתה מותרת לאמנון לפי שהיתה בת יפת תאר, ופירש"י שם "קודם שנתגיירה בלב שלם מעכה אמו ילדה לו לדוד את תמר והיתה אצלו בתורת

יפת תואר". ולפי פשטות דברי רש"י, שלא הותרה ביאה ראשונה אלא לאחר כל המעשים האלה, מוכח מכאן שגם לאחר כל המעשים עדיין האשה גויה וזרעה אינו מיוחס אחרי אביו. כך אמנם נראה מלשון רש"י קידושין שחדשה תורה שתופסים בה קידושין "ואע"פ שהיתה עובדת כוכבים שהרי אינה מתגיירת מדעתה", וכ"כ האבנ"מ (ד, יג) בדעת רש"י. אם כן, גם אחרי שנתחדשה הפרשה, אין חידוש התורה מועיל להפוך הגרות לגרות שלמה, אלא מדובר כאן בהיתר לשאת גויה, ולכן הוא מתואר כהיתר תמותות-שחוטות.

ואם כנים אנחנו, ולשיטת רש"י אין איסור מן התורה בבעילת גויה בדרך זנות כל עוד אינה בפרהסיא ממש כמעשה זמרי, אפשר שאף ביפ"ת אין האיסור לבוא עליה קודם כל המעשים נובע מצד איסור זנות עם הגויה, ולא נאסר אלא בדרך נישואין או באופן של אונס, אך ביאה ברצון מותרת. הוא מה שאמרו חז"ל "שלא ילחצנה במלחמה", ופירש"י ילחצנה לבא עליה. ועי' דברי דוד להט"ז שכתב להדיא שבאופן שמפייסה ומזמינה לו לאשה מותר. אמנם באופן זה של פיוס והזמנה לאשה אפשר לומר (כמ"ש בדברי יחזקאל מסלבודקה מג, ד) שכיוון שמדובר בתהליך המוביל לקראת נישואין שוב הוי גם ביאה ראשונה דרך חתנות ואסורה מן התורה. אבל באופן של פיתוי שלא לשם חתנות נראה שאין בו איסור מן התורה כלל גם ביפ"ת, וכפי שכתב היראים בדעת רש"י, שלא אמר רש"י שאין לבוא עליה עד אחר כל המעשים אלא באונס, והוא שאמרו "שלא ילחצנה במלחמה", אבל מדעתה מותר³.

משמעות דיני הפרשה לאור מטרותה – לשיטת רש"י

נמצא אם כן שלדעת רש"י עיקר האיסור שבאה התורה להרחיק ממנו הוא איסור חתנות, שלדעתו הוא מן התורה, וכדי למנוע איסור זה התחדש היתר לשאת את האשה על אף שהיא גויה וזרעה מיוחס אחריה (אלא שתפסי בה קידושין). ולפי זה, מה שדברה תורה כנגד יצר הרע הוא להתיר את האיסור ממש, כלומר אותו המעשה האסור שהאדם נתאוה לו, להתחתן עם גויה, הוא עצמו הדבר שהתורה מתיירה לו. אם כן מה הועילה תקנה זו? אלא שעל ידי כל המעשים המפורטים בפרשה אפשר

³ אלא שלפ"ז יקשה מדוע פירש"י בסנהדרין שתמר נולדה קודם שנתגיירה בלב שלם, ולא הסביר כמו שאומר היראים בעצמו – שנולדה מביאה מדעתה של מעכה עוד לפני הגיור. ושמא לא ניחא ליה לומר שדוד בא על אשת יפ"ת לשם זנות בעלמא.

שיפּרוּשׁ מן העברה שאותה הוא עומד לעבור, ולכן נקט רש"י שכל הדינים הללו אינם אלא עילה להפרישו מן האיסור.⁴

משמעות דיני הפרשה לאור מטרותה – לשיטת תוס'

לעומת זאת, תוס' קידושין ושאר הראשונים הנזכרים החולקים על רש"י, סוברים כשיטת התוס' בכתובות שם שאיסור חיתון מן התורה אינו אלא בז' אומות ולאחר שנתגיירו, ולשיטתם הקשו שאין צורך להיתר מחודש לחיות עם אשת יפ"ת כדרך איש ואשה. לפיכך הוזקקו לומר שהאיסור עמו מתמודדת הפרשה הוא הביאה במלחמה, כלומר בעילת ארמית בפרהסיא, ולחדש שגם אם המעשה עצמו יהיה בצינעא עדיין מקרי פרהסיא כנ"ל. לשיטתם, דברה תורה כנגד יצר הרע פירושו שהותר האיסור באופן חד פעמי כדי לפייס את היצר ולמנוע עברה חוזרת ונשנית על האיסור.⁵

לשיטות אלה צריך ליתן טעם אחר בכל דיני יפ"ת המפורטים בפרשה. הלא מדובר לאחר שהביאה לביתו, וכבר נעשה מעשה העבירה באופן חד פעמי כדי להציל את האדם מאיסורים רבים. כעת, מדובר באשה העומדת להתגייר גרות כשרה, ואפילו אם יכשל ויבוא עליה קודם שתשלם הגרות לא עבר בזה איסור תורה לדעת הראשונים הנ"ל. מדוע אם כן יש צורך בכל המעשים הללו? אם ננקוט שמטרת הדינים היא לגנותה בעיני השובה, ובכך לנסות ולמנוע את הגרות ואת הנישואין שלאחריהם, צריך לומר שיש כאן ענין נוסף במנותק מהדיבור כנגד יצר הרע, ויש בפרשה זו שני שלבים שאינם תלויים זה בזה. ראשית, הותרה ביאה ראשונה

⁴ אפשר שיש גם משמעות לכך שהתורה מתירה את המעשה עצמו, ולמרות שאין בכך כדי להקל בחומרת המעשה עכ"פ הדבר מונע את תודעת העבריינות. כך, בפעם הבאה שיתקל האדם בנסיין דומה שלא בהקשר של מלחמה, לא יהיה בבחינת עבר עברה ושנה בה.

⁵ נראה שלרמב"ן שיטה אמצעית בזה. מצד אחד הוא שואל מה ההיתר בביאה ראשונה, ומדוע אין היא כשחוטות-נבלות, ואם כן נראה שלדעתו יש איסור גם בביאה בלא חיתון כדעת הראשונים שיש בכך גדר של בועל ארמית בפרהסיא. קושיא זו הוא מיישב בכך שכיוון שדעתו לגיירה נקלש תוקף האיסור ונהפך לתמותות שחוטות. מצד שני, מוסיף רמב"ן שמטרת הפרשה היא "שלא ישאנה נישואין גמורים בגיורת שהוא לאו האמור בתורה לא תחתן". כלומר, מצד אחד נראה שלדעתו ביאה על יפ"ת במלחמה שלא לשם גיור עתידי אף היא כשחוטות נבלות, ומצד שני הוא מסכים עם רש"י שהפרשה באה להתמודד עם איסור חתנות.

במלחמה כדי לפייס את היצר באופן חד-פעמי ובכך למנוע איסורים רבים, ועל זה אמרו דברה תורה כנגד יצר הרע. לאחר מכן, כאשר מדובר על אפשרות של נישואין עם האשה, נאמרו דינים נוספים שמטרתם להרחיק את האדם מכך למרות שאין בזה איסור גמור מן התורה. כלומר, גם אם אין איסור דאורייתא באישות אחרי גרות כפויה, או לחילופין בביאה על הגויה בצינעא דרך קבע, אין זה מצב רצוי בעיני התורה, ולכן נאמרו כל הדינים הללו שמטרתם להביא את האדם לידי שילוח האשה לנפשה⁶.

שיטת הרמב"ם

טעמים נוספים לדיני יפת תאר

אמנם מצאנו בראשונים טעמים נוספים לדיני יפ"ת. ברמב"ן עה"ת פירש שמטרת דינים אלה לאפשר לה אבלות על משפחתה כדי לנתק אותה מהם ולהכשיר את הגירות הכפויה שהיא עתידה לעבור: "שיעקר שם ע"ז מפיה ומלבה, ולכבות עוד גחלת הנדוד והפרוד מאביה ומאמה ומעמה, שאין הגון לשכב עם אשה אנוסה ומתאבלת" (ובבכור-שור וחזקוני הוסיפו שגם הגילוח, קיצוץ הצפרניים והחלפת הבגדים מתפרשים כמעשה הקשור לכניסה לקדושת ישראל, "לטהר עצמה משיקוץ וניוול גיותה, מעברת שיער, וצפרניה, ובגדים", וכעין שמצאנו גילוח במצורע והחלפת הבגדים ביעקב "הסרו את אלהי הנכר אשר בתככם והטהרו והחליפו שמלתיכם").

גם לפי טעמים אלה, דיני הפרשה משתלבים במטרה הכללית שלה, שלפי רמב"ן, כרש"י, היא "שלא ישאנה נישואין גמורים בגיותה שהוא לאו האמור בתורה לא תחתן". אך בניגוד לשיטת רש"י הרואה בתוצאה הסופית של קיום יפ"ת מעשה עברה שהותר רק כנגד היצר, ולכן דיני הפרשה מכוונים להמנע ממנו, לדעת רמב"ן הגרות הכפויה היא גרות תקפה, התוצאה הסופית של הפרשה היא תקינה, והדינים מכוונים לחזק את תוקף הגרות.

⁶ ועי' בספרי – "וכל לכך למה? כדי שתהיה בת ישראל שמחה וזו בוכה, זו מתקשטת וזו מתנוולת".

גם הרמב"ם במורה (ג, מא) מפרש את טעם הדינים הללו כדי לאפשר לה להתאבל. אולם, בניגוד לרמב"ן הרואה באבלות הזו צורך לגיור, הרמב"ם מפרש שהטעם הוא צורך הדיוט, מתוך התחשבות באשה השבויה: "ומפני זה חמלה התורה עליה ושמה רשות בידה מכל זה עד שתלאה מן הבכי ומן האבל". לכן אסור שילחצנה במלחמה אלא במקום מוצנע, ויש להמתין בביאה שניה עד שישכך יגונה, ואין למנוע אותה מלקונן, לבכות ולפרוע את שעה, כדרך האבלים. כל זה מתאים לשיטתו (מלכים ח, ב) שאין היתר נישואיה של יפ"ת אלא באופן של גרות גמורה מרצונה, ואם לא רצתה להתגייר משלחה לנפשה, אשר על כן לדעתו יש פחות מקום להסברו של הרמב"ן שיש צורך במעשים הללו כדי ליפות את כח הגרות הכפויה. אמנם, בהלכות הוא מביא את דרשת הספרי, שגידול שער וצפרניים וכן היתה עמו בבית הם כדי שתתגנה, ונראה שלדעתו יש בפרטי הדינים קיום של שתי המטרות גם יחד.

מכניסה לתוך ביתו

עוד חידש הרמב"ם (שם הל"ב) "אבל לא יבעול אותה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו שנא' וראית בשביה אשת יפת תאר", ומסביר המאירי (קידושין כא) כוונתו שרק אם בדעתו לכונסה מותר לו לבעול ביאה ראשונה (ולא נודע מקורו של הרמב"ם). המנ"ח (תקלא) מתקשה בהלכה זו, שהרי פרשו חז"ל שכל הדינים המנויים בפרשה נועדו לכך שתתגנה בעיניו וישלחנה, ואם כן אם בעל והלך לו עדיף טפי, ומה טעם לחייב את האדם לכונסה בניגוד למטרת המצוה.

עוד הקשו אחרונים (דברי יחזקאל מג, ד והגרי"פ עשה עד) שהרי להלכה קיי"ל שגם כהן מותר ביפ"ת בביאה ראשונה, ואף שלאחר מכן אסור לכונסה שהרי היא גיורת, וכמ"ש הרמב"ם בהלכה ד. אם כן צריך ביאור לדבריו, כיצד תתישב הלכה ב המתירה ביאה ראשונה בתנאי שיכנסנה עם היתר הכהן השנוי בהלכה ד. עוד העיר הגרי"פ שלא מובן כיצד לומד הרמב"ם הלכה מחודשת זו מן הפסוק "אשת יפת תאר".

יתכן ולומר שהרמב"ם מסכים בצד אחד עם רש"י, וסבור שאין איסור בועל ארמית אלא בפרהסיא כפשטות הגמ'. ממילא, אין לומר שפרשת יפ"ת באה למנוע איסור בעילת ארמית בפרהסיא במהלך המלחמה שהרי יש לפניו דרך היתר לבעול בצינעה,

ובפרט לשיטת הרמב"ם שאין הבעילה במחנה עצמו, שאז היה מקום לומר כדברי תוס' רא"ש שמקרי פרהסיא אם ראו שנתייחד עמה, אלא דווקא מכניסה למקום פנוי (ועי' לח"מ הל"ב שנדחק לומר בדעת הרמב"ם שאף באופן כזה מקרי פרהסיא כיוון שלוקחה לביתו מן המלחמה). ומצד שני, על אף שמסכים הרמב"ם לשיטת רש"י שיש איסור חתנות דאורייתא בשאר אומות, הוא חלוק עליו ולדעתו אין לומר שהחידוש שנתחדש בפרשת יפ"ת נועד למנוע חיתון עם הגויה. זאת משום שלדעת הרמב"ם אין היתר נישואין ביפ"ת אלא אחרי גירת גמורה מדעתה, ואז שוב אין בה סרך איסור וכשר הדבר לעשות גם לולא פרשת יפ"ת. אם כן, כפי שאמנם משתמע מדבריו במורה נבוכים, עיקר הפרשה באה לחמלה על השבויה, ולהרחיק את האדם מאונס בין בשעת המלחמה (כמ"ש שלא ילחצנה במלחמה) ובין לאחר מכן בשעה שהשבויה כבר מסורה בידו לשפחות. אמנם ביחס לאיסור שלא ילחצנה במלחמה יש מקום לומר בדעתו גם באופן אחר, שיש כאן אזהרה מיוחדת כנגד ביאת זנות במחנה שיש בה פגיעה בקדושת המחנה כמ"ש והיה מחניך קדוש ולא יראה כן ערות דבר, ועל כן "יכניסנה למקום ואחר כך יבעול" (כן כתב רמב"ן קידושין בשיטת ר"ת, והריטב"א בדעת הרמב"ם), ולפי דרך זו נאסרה מן התורה גם ביאת זנות ברצון האשה אם היא במחנה.

מקור לדברי הרמב"ם – אישות מול שפחות

ואולי זה מה שלמד הרמב"ם מן הפסוק וראית בשביה וכו' ולקחת לך לאשה⁷. לדעת רש"י ולקחת לך לאשה הוא תיאור המכשול שיש כאן – האדם חפץ בחיתון עם הגויים, ולכן באה התורה להרחיקו מזה באופנים האמורים בפרשה. ואילו לדעת הרמב"ם ולקחת לך לאשה הוא צווי – גם אם האדם חושק בשבויה, אסור לו לבעלה בדרך זנות, אלא בדרך אישות דווקא.

כתב הר"מ ריש הלכות אישות מצווה לישא אישה בכתובה וקידושין, וכן לאו שלא תיבעל אישה בלא כתובה וקידושין. ובהלכות שם קודם מתן תורה היה אדם פוגע אישה בשוק אם רצה הוא והיא אישא אותה מכניסה לביתו ובעלה בינו לבין עצמו,

⁷ אם נניח שכוונתו בפסוק המצוטט בהלכה ב לסופו של הפסוק, ואולי הלימוד הוא מן המילים המצוטטות "אשת יפת תאר"

ותהיה לו לאישה. כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אישה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאישה שנאמר כי יקח איש אישה ובא אליה. וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם... קודם מתן תורה היה אדם פוגע אישה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו וזו היא הנקראת קדשה. משניתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל לפיכך כל הבועל אישה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה.

ויש להעיר (א) מה פשר הניסוח "לישא אשה בכתובה וקידושין", הלא הכתובה והקידושין אינם עושים נישואין. וכבר באר ראב"מ (ברכת אברהם מד) שאמנם המצוה אינה נשלמת אלא בנישואין, אך נצטוונו לשאת אשה באופן של קידושין וכתובה. (ב) למרות שבמנין המצוות הקצר מופיעה הכתובה כחלק מן המצוות, הרמב"ם בהלכות מביא מקור למצווה לקדש, אבל שותק לחלוטין מענין הכתובה שהצורך בה אינו נזכר עד פרק י'. כמו כן בתיאור הלאו שבהלכה ד נאמר "כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין" ולא נזכר הצורך בכתובה. (ג) במבט ראשון, העשה והלאו אינם אלא שני ציוויים על אותו ענין עצמו. מדוע הרמב"ם בהלכות מחלק את ההסבר לשני חלקים שונים ומזכיר פעמיים מה היה המצב קודם מ"ת?

נראה שבאריכות דבריו בא הרמב"ם לבאר מה בין העשה ללאו, ולהסביר שהם מדברים על שני מצבים שונים. קודם מתן תורה היו שני מסלולים אלטרנטיביים: יש אדם שרוצה לישא אשה כלומר להקים קשר זוגי יציב, והדרך לעשות זאת (בין לפני מתן תורה בין לאחריו) היא בכך שהוא מכניסה לביתו. לאחר מתן תורה נצטוו ישראל מצוות עשה לקדש את האשה לפני הנישואין, כמו שמובא בהלכה א-ב, המדברת על בני זוג המעונינים בנישואין: "רצה הוא והיא לישא אותה". במקביל, קודם מתן תורה היה ניתן לקיים יחסים מזדמנים כשהצדדים אינם מעונינים בקשר של נישואין, ומשעה שניתנה תורה נאסרו היחסים הללו באיסור לאו דקדשה.

ואם תאמר, מה הקריטריון ההלכתי להבחין בין אשה הנשאת לקדשה? כלומר מה פירוש המילים "רצה הוא והיא לישא אותה"? על כך עונה הרמב"ם בהלכות מלכים (ד, ד) – "נשים בכתובה וקדושין ופוגשים בלא כתובה ובלא קידושין". כלומר, המונח "אשה" משמעותו בת זוג שיש לה כתובה, שמשמעותה בהקשר זה היא מערכת יחסים זוגית שיש בה מחוייבויות הדדיות המשוות לה אופי יציב, ובמובן זה

גם קודם מתן תורה "כשרצה הוא והיא לישא אותה" פירוש הדבר שרצו שניהם לכוון קשר של אישות לאפוקי זנות או פילגשות.

ולפי זה דברי הרמב"ם ברורים. מצד אחד יש מצוות עשה לישא אשה בכתובה ובקידושין – כלומר מי שרוצה נישואין, היינו קשר זוגי המלווה בהתחייבויות הדדיות, חייב לעשות זאת דרך קידושין. אזכור הכתובה כאן נועד להדגיש את האבחנה בין קשר זוגי יציב המלווה בהתחייבויות המופיעות בכתובה, לקשר מזדמן או פילגשות, שבהם אין כתובה. ומצד שני יש לאו האוסר על זנות, שבפשטות הוא כל קשר זוגי שאינו נישואין, כלומר בלא כתובה ובלא קידושין. שתי המצוות הללו אינן חופפות אלא מדברות על סיטואציות שונות, ומי שנושא אשה בכתובה ובלא קידושין אינו עובר בלאו, ולעומת זאת מי שמקיים יחסים מזדמנים אינו מבטל את העשה.

העולה מכל זה לעניננו, שלקחה לאשה משמעה קשר אישות עם חיובים ממוניים הדדיים, וזאת יש לעשות בקידושין, ולאפוקי כל קשר אחר שנאסר בישראל משום זנות.

לפי זה, הרמב"ם מבין שכוונת הפסוק "ולקחת לך לאשה" היא דרך ההיתר שנתנה תורה כנגד יצר הרע – נאסר לקחת את השבויה כשפחה העומדת למשכב, ומותר לאדם לקיים קשר עמה אך ורק באופן של אישות ונישואין גמורים כבת חורין לכל דבר, והוא שכתב הרמב"ם כאן ביחס לאשת יפת תואר שנצטוונו "ונושא אותה בכתובה וקידושין", וגם כאן מופיעה הכתובה כדי לבטא את העובדה שמדובר בקשר זוגי כדוגמת נישואין, ולאפוקי פילגשות. כעין זה דרשו בספרי עה"פ "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה": "הא אם לא עשה בה את כל המעשים האלו, ובא עליה - הרי זו בעילת זנות..."¹, ובהמשך "והיתה לך לאשה, כענין שנאמר שארה כסותה ועונתה לא יגרע". כלומר המלה "לאשה" נדרשת על ידי חז"ל כבאה להדגיש אישות לעומת פילגשות וזנות, ומתבטאת בכך שיש לאשה זכויות, כלומר חיובי שאר כסות ועונה.

"מכניסה לתוך ביתו" או "כדי שיקוץ בה"?

אם אכן כך הבין הרמב"ם את הצווי הפותח בפרשה, והיתה לך לאשה, הרי שרק בתוך מסגרת זו המחייבת את האדם לקחת את השבוייה בדרך אישות נאמרו הדינים הנוספים שמטרתם (בנוסף למטרה של חמלה על האשה) היא גם לגרום לכך שיקוץ בה וישלחנה מביתו, כלומר אותו השילוח יהיה אף הוא כדרך שמשלחים אשה לנפשה אם לא תמצא חן בעיניו. בזה יש ליישב קושית המנחת-חנינוך: אם התורה דואגת לכך שהאשה תתגנה בעיניו, מדוע לדעת הרמב"ם מעודדים את השובה להביאה לביתו והלא עדיף שיבעלנה באקראי וישלחנה לנפשה. המנ"ח הניח בקושייתו כשיטת רש"י שכל המטרה הנרצית כאן אינה אלא לגנות את האשה בעיניו, אבל לדעת הרמב"ם יש מסגרת כללית של המצוה, והיא לנהוג בשבוייה בכבוד ולקחת אותה אך ורק בדרך של אישות (מלבד מה שדברה תורה כנגד יצר הרע והתירה ביאה ראשונה על דעת שיכנסנה לאחר מכן לאשה), ורק בתוך מסגרת זו, אחרי שכבר ניתן לה מעמד של אישות, נאמרו הדינים הפרטיים, שמצד אחד גם הם מכוונים לחמלה על השבוייה ההופכת כעת לאשה, אך בה בעת חלק ממטרתם היא להפריד את הקשר הזה שהורתו שלא בקדושה, ולשלח את האשה לנפשה. ובזה מיושבת גם קושית האחרונים מכהן, שמותר בביאה ראשונה אך להלכה קי"ל שאינו יכול לכונסה. אמנם הכהן אינו יכול לכנוס בפועל, אבל גם הוא מותר בביאה ראשונה רק בתנאי המופיע בהלכה ב, היינו שיכניסה לתוך ביתו כדרך שעושים באשה המיועדת לנישואין. אין המדובר כאן בכניסה לביתו בתורת חופה, אלא אך ורק במובן זה שהוא לוקח אותו במעמד של מיועדת לאישות, ובזה משחרר אותה ממעמדה כשבוייה-שפחה. אלא שמחמת אריא דרביע עליה אינו יכול לכנסה מחמת איסור גיורת, ועל כן בכהן מתקיימת הדרישה להכניסה לתוך ביתו בכך שעליו להפרד מן השבוייה כדרך שנפרדים מאשה נשואה בשילוחה לנפשה.

דברה תורה כנגד היצר

לפי רש"י דברה תורה כנגד יצר הרע מתפרש כאן שלא כפירושו הרגיל בשאר מקומות⁸. בדרך כלל, כוונת הביטוי הזה לומר שהתורה מפיסת את האדם ואומרת

⁸ ראה מאמרו של הרב יצחק ברנד, "דיבר הכתוב כנגד היצר", זמין באתר אסיף.

לו שלא ייגרם לו נזק אם אכן יעמוד בנסיון ויקיים את צווי התורה, או מדרבנת אותו לקיים את הצווי:

- מכילתא דרשב"י (שמות נד): "ולא יחמד איש את ארצך דברה תורה כנגד היצר שלא יאמרו ישראל היאך אנו מניחין ארצינו ובתינו ושרותינו וכרמינו ועולין לרגל שמא יבואו אחרים וישבו במקומותינו לפיכך ערב להן הקב"ה ולא יחמד איש את ארצך בעלותך ליראות".
- ספרא (קדושים ג): "תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו – ... ר' עקיבא אומר דברה תורה כנגד היצר שלא יהיה אדם אומר הרי ארבע שנים אני מצטער בו חנם, לכך נאמר להוסיף לכם תבואתו".
- ספרי (דברים כי תצא נב): "לא תראה את חמור אחיך ... אין לי אלא חמור אחיך, חמור שונאך מנין? תלמוד לומר חמור שונאך מכל מקום. אם כן למה נאמר אחיך, אלא מלמד שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע".
- מדרש תנאים (רד"צ הופמן, דברים טו, יח): "לא יקשה בעיניך בשלחך, כנגד יצר הרע הכתוב מדבר".

ואילו באשת יפת תאר לשיטת רש"י הנ"ל התורה מתירה לחלוטין את המעשה האסור (חיתון עם גויה), וחידשה אפשרות קידושין והתר נישואין באשה שלא התגיירה ואף בניה אינם מתיחסים אלא אחריה אלא הם גויים גמורים.

כמו כן, לשיטת התוס' קידושין הסוברים שהאיסור ממנו באה התורה להרחיק הוא בעילת ארמית, מה שהותר בגדר תמותות שחוטות הוא אותו האיסור עצמו – ביאה ראשונה קודם כל המעשים הללו. גם לפירושם, דברה תורה כנגד יצר הרע משמעו היתר של הדבר האסור משום שהאדם לא יכול לעמוד בנסיון, אלא שלדבריהם יש כאן עכ"פ הגבלה וצמצום כמותי בתיחומה של העברה למעשה חד פעמי.

אך לשיטת הרמב"ם יש לומר שדברה תורה כנגד יצר הרע מתפרש כאן כפי שהוא במקומות אחרים. אין המדובר בכך שהתורה מתירה את האיסור מתוך התחשבות בכך שהאדם לא יעמוד בו, אלא להפך – עיקר מטרת הפרשה היא לאסור את אונס השבויה באופן של ביאת זנות. איסור זה נאסר באופן מוחלט. אף ביאה ראשונה מותרת רק אחרי הכנסה לביתו ועל מנת לכונסה לאחר זמן, באופן שלולא היתה זו

מלחמה לא היה בזה איסור מפורש בתורה⁹. אך כדי לפייס את היצר הרע ולשכנע את האדם שהוא יוכל לעמוד בצווי המוטל עליו מפורטת לו דרך ההיתר לישא את האשה אחרי גירות כדת וכדין, בדרך אישות ולא בדרך זנות. אמנם, גם לשיטה זו של הרמב"ם יש הבדל בין נידון דין לשאר המקורות בהם נאמר כי דברה תורה כנגד היצר. בנידון דין מדובר בדרך שהיא בבחינת תמותות שחוטות ואינה מעשה כשר הראוי לכתחילה. זאת משום שגם ללא איסור גמור מן התורה אין ספק שבעילת גויה יש בה פגם. כך אמנם כתב הרמב"ם במורה שם "ואף על פי שהיא בקצת מרי - רצוני לומר היותה אז גויה"¹⁰. עם זאת, לדעתו של הרמב"ם, ובניגוד לשיטת רש"י והראשונים הנזכרים לעיל, הפרשה לא באה לחדש היתרים של מעשה האסור מן הדין. אותו "קצת מרי" שיש בבעילת ארמית בצינעא שריר וקיים גם לאחר שנתחדשה הפרשה. אדרבא, הפרשה מטילה מגבלות וסייגים נוספים על תהליך הגרות הנדרש כדי להתיר את האשה לנישואין. אם כן, לפירושו דברה תורה כנגד יצר הרע משמעו כאן, כשם שהוא במדרשי התנאים, לומר לאדם שיש בכחו לעמוד בנסיון לפי שיש לו דרך היתר, דרך שיש בה פגם וגם קצת מרי, אך מצילה את האדם מן העברה הגמורה.

⁹ אמנם יש אופנים בהם ביאה ראשונה אסורה מן התורה, לולא דין יפת תאר, וכגון כהן שאסור מן התורה בגויה לדעת הרמב"ם (איסור"ב יב,ג), או אשת איש (שלפי דעות מסוימות בשיטת הרמב"ם אסורה לישראל מן התורה, ע"י הלכה ג ובלח"מ וספר המפתח), אבל המקרה הכללי שעליו נאמר דברה תורה כנגד יצר הרע עוסק באופן שאין בו איסור גמור מן התורה, גם אם אינו מעשה כשר וישר ויש בו "קצת מרי". אמנם, בהיתר לכהן נתחדש שמכיוון שהתורה מתירה "קצת מרי" בישראל כדי להפרישו מן האיסור הגמור, ה"ה בכהן ואע"פ שאצלו מדובר בלאו גמור ולא רק "קצת מרי".

¹⁰ השוה לזה לשון הרמב"ן, שהוצרך הפסוק להתיר יפ"ת שהיא אשת איש, אף שלדעתו אין אישות לגוי, משום ש"גנאי הדבר ומכוער הדבר". אך לא נתברר בדבריו אם אחרי חידושו של הפסוק כבר אין גנאי וכיעור.

על ישראל גאוותו

ה ר ב ח י י מ מ צ ג ר

אחיסמך, לוד

ברכת משה איש האלוקים לישראל פותחת בתיאור הופעת ה' בעולם:

ויאמר

ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואֶתָה מִרְבֶּבֶת קִדְשׁ מִיַּמִּינוּ
[אש דת] (אשדת) לְמוֹ:
(לג, ב)

תיאור זה חוזר מספר פעמים בדברי הנביאים ובכתבי הקודש.
בשירת דבורה:

ה' בָּצָאֲתָךְ מִשְׁעִיר בְּצַעֲדָךְ מִשְׁדֵּה אֲדָם אֶרֶץ רַעֲשָׁה גַם שְׁמִים נָטְפוּ גַם עֲבִים נָטְפוּ
מִיָּם: הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ה' זֶה סִינִי מִפְּנֵי ה' אֱ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל: (שופטים ה, ד – ב)

בלמנצח לדוד, מזמור שיר:

אֱ-לֹהִים בָּצָאֲתָךְ לִפְנֵי עַמֶּךָ בְּצַעֲדָךְ בִּישִׁימוֹן סֵלָה: אֶרֶץ רַעֲשָׁה אֶף שְׁמִים נָטְפוּ מִפְּנֵי
אֱ-לֹהִים זֶה סִינִי מִפְּנֵי אֱ-לֹהִים אֱ-לֹהֵי יִשְׂרָאֵל: ... הָרִים אֱ-לֹהִים הָרִים בְּשֵׁן הָרִים גִּבְעֹתֵי
הָרִים בְּשֵׁן: לָמָּה תִרְצָדּוֹן הָרִים גִּבְעֹתֵי הָרִים חָמַד אֱ-לֹהִים לְשִׁבְתּוֹ אֶף ה' יִשְׁכֵּן לְנֶצַח:
רָכַב אֱ-לֹהִים רִבְתִּים אֶלְפֵי שֹׁנָאן אֶ-דֹּנִי בָּם סִינִי בִקְדָשׁ: עָלִיתָ לְמָרוֹם שְׁבִיתָ שְׁבִי
לְקַחְתָּ מִתְּנוֹת בָּאָדָם וְאֶף סוֹרְרִים לְשֹׁכֵן יָ-ה אֱ-לֹהִים: (תהלים סח, ח – יט)¹

ובתפילה לחבקוק:

אֱ-לֹהֵי מִתִּימָן יָבֹא וְקִדֹּשׁ מִהַר פָּאֲרֹן סֵלָה כֶּסֶה שְׁמִים הוֹדוּ וְתִהְיֶה מְלָאָה
הָאֶרֶץ: (חבקוק ג)

¹ הקדמתי את הציטוט מתהלים לציטוט מחבקוק, שלא כסדר הספרים. היות שבסדר הדורות דוד קדם לחבקוק, והיות שמזמורו של דוד ממשיך באופן ישיר את שירתה של דבורה, כדלקמן.

התיאור בשירת דבורה מיוסד על תיאורו של משה באזכור הופעת ה' מסיני ושעיר [ואדום].

התיאור במזמורו של דוד מיוסד על תיאורו של משה, סיני ורובבות קודש² – "רכב אלוקים רבותים... סיני בקודש"³.

התיאור במזמורו של דוד אף מצטט כמעט מילה במילה את תיאורה של דבורה "ה' בצאתך... בצעדך... ארץ רעשה... שמים נטפו... מפני ה', זה סיני מפני ה' אלוקי ישראל", בחילוף שמות הו"ה – אלוקים. גם בהמשכם של השירה והמזמור ניכר קשר לשוני הדוק ביניהם, כמפורט בהערה⁴.

התיאור בתפילת חבקוק מיוסד על תיאורו של משה בדימוי "ה' מסיני בא" – "א-לוה מתימן יבוא", ובביאת-הופעת ה' מהר פארן [וקודש]⁵.

² רבבות הקודש מוזכרים אף בנבואת זכריה המעודדת.

³ וציטוט נוסף מתורת משה, בפתחת המזמור. יקום א-להים יפוצו אויביו ויגוסו משנאיו מפניו (תהלים סח ב), ציטוט מדבר משה בנסוע הארון: קומה ה' יפצו אויביו ויגוסו משנאיו מפניו (במדבר י לה).

שמא גם דבר משה בנוח הארון שובה ה' רבבות אלפי ישראל (שם לו), מהדהד במזמורו של דוד: רכב א-להים רבתיים אלפי שנאן (תהלים סח יח).

⁴ במונחים ובביטויים הבאים:

- אנכי אשירה ואמר לה' א-להי ישראל (שופטים ה ג) – שירו לא-להים וקרו שמו (תהלים סח ה); ממלכות הארץ שירו לא-להים וקרו א-דני סלה (שם לג).
- קום ברוך ושב שביך (שופטים ה יב) – עליה למרום שבית שבי (תהלים סח יד).
- למה לשבת בין המושפטים (שופטים ה טז) – אם תשקבון בין שפטים (תהלים סח יד). [מקור הביטוי בברכת יעקב לישכר, בראשית מט יד. וראה מה שכתבנו על הקבלות אלו בחוברת 'נבואות האבות' מאמר ט והערה 81 שם].
- זבלון עם חרף נפשו למות ונפתלי על מרומי שדה (שופטים ה יח) – שם בנימן צעיר רדם שרי יהודה רגמם שרי זבלון שרי נפתלי (תהלים סח כח).
- הלא ימצאו ויחלקו שלל (שופטים ה ל) – ונתן בית תחלק שלל (תהלים סח יג).

ובפרט ברכת ה', שגם מופיעה בהדגשה בפתחת השירה ובחתימת המזמור:

בפרע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' (שופטים ה ב); לבי לחוקי ישראל המתנבאים בכם ברכו ה' (שם ט) – ברוך א-דני יום יעמס לנו (תהלים סח כ); במקלות ברכו א-להים א-דני ממקור ישראל (שם כז); ברוך א-להים (שם לו).

⁵ ועל פי דברי הרמב"ן ש'חובב עמים' הינו מלשון 'חביון עזרו', יש לפנינו הקבלה נוספת: אף "חבב" עמים כל קדשיו "בגדך" (דברים לג ג) – ונגה פאור תהיה קרנים "מירד" לו ושמ "חביון" עזה (חבקוק ג ד). בהמשך המאמר נקביל גם את המשך הפסוק בדברים 'זהם תוכו לרגלך'.

כך שניכר ציר של משה–דבורה–דוד, וציר של משה–חבקוק. ולא ניכר קשר בין תפילת חבקוק לשירת דבורה ולמזמורו של דוד בפסוקים שציטטנו עד כה.⁶ נעבור כעת לחתימת הפרקים. משה חותם את ברכתו:

אֵין כָּאֵל יִשְׁרוּן רֹכֵב שָׁמַיִם בְּעֶזְרֹךָ וּבְגִאוֹתָו שְׁחָקִים: מַעֲנֶה אֱלֹהֵי קֹדֶם וּמִתַּחַת וְרַעַת עוֹלָם וַיִּגְרֹשׁ מִפְּנֶיךָ אוֹיֵב וַיֹּאמֶר הַשֵּׁמֶד: וַיִּשְׁכֹּן יִשְׂרָאֵל בְּטַח בְּדָד עֵין יַעֲקֹב אֶל אֶרֶץ דָּגָן וְתִירוֹשׁ אַף שָׁמִיו יַעֲרֹפוּ טָל: אֲשַׁרִּיד יִשְׂרָאֵל מִי כְמוֹד עִם נוֹשַׁע בָּה' מִגֹּן עֶזְרֹךָ וְאֲשֶׁר חָרַב גִּאוֹתֶיךָ וַיִּכְחָשׁוּ אֵיבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בְּמוֹתֵימוֹ תִּדְרֹךְ: (דברים לג, כו – כט)

ומכאן לקוחות חתימותיהם של דוד וחבקוק. דוד חותם את מזמורו:

מִמְלָכוֹת הָאָרֶץ שִׁירוּ לֹא־לֵהִים זָמְרוּ אֶ-דָּנִי סֵלָה: "לְרֹכֵב בְּשָׁמַי שָׁמִי קֹדֶם" הֵן יִתֵּן בְּקוֹלוֹ קוֹל עוֹז: תִּגְנוּ עוֹז לֹא־לֵהִים עַל יִשְׂרָאֵל "גִּאוֹתָו, וְעוֹז בְּשָׁחֲקִים": נוֹרָא אֱלֹהִים מִמִּקְדָּשֶׁיךָ אֶל יִשְׂרָאֵל "הוּא נָתַן עוֹז וְתַעֲצֻמוֹת לְעַם" בְּרוּךְ אֱלֹהִים: (תהלים סח, לג – לו)

בהקבלה לברכת משה "רוכב שמים בעזרך, ובגאותו שחקים", "עם נושע בה", מגן עזרך ואשר חרב גאותך".

⁶ ונבואה נוספת שמרמזת – באופן פחות מפורש – לברכת משה:

וְכָא ה' אֱלֹהֵי כָל קְדוֹשִׁים עֲמָךְ... וְהִנֵּה לְעֵת עָרֵב יִהְיֶה אוֹר... וְהִנֵּה ה' לְמַלְךְ עַל כָּל הָאָרֶץ... (זכריה יד, ה – ט)

בהקבלה לברכת משה:

ה'... כָּא וְזָרַח... וְאַתָּה מְרַכֵּב קֹדֶשׁ, מִימִינוֹ (אשדת) אֵשׁ דֵּת לְמוֹ... כָּל קְדוֹשֵׁי בְּיָדֶךָ... וְהִנֵּה בִישְׁרוֹן מְלֶךְ... (דברים לג, ב – ה)

וחבקוק חותם את תפילתו:

וְאֲנִי בִּה' אֶעֱלֶזָה אֲגִילָה "בֹּא-לֵהי יִשְׁעִי": "ה' אֶ-דָּנִי חִילִי" וַיִּשֶׁם רַגְלִי כְּאַיִלֹת
"וְעַל בְּמוֹתַי יִדְרֹכֵנִי" לְמַנְצָה בְּגִינוֹתַי: (חבקוק ג, יח – יט)

בהקבלה לברכת משה "אשריך ישראל מי כמוך, עם נושע בה", מגן עזרך ואשר חרב
גאותך... ואתה על במותימו תדרוך".

כך שמבנה דומה למזמור דוד ולתפילת חבקוק – פתיחה וחתומה שמיוסדות על
פתיחתו וחתומתו של משה בברכתו.

עיון נוסף בברכה, בשירה, בתפילה ובמזמור, יגלה קשר הדוק ביניהם. במונחי יסוד
החוזרים בחלקם או בכולם.

התגלות ה' בהליכותיו וצעדי רגליו [כביכול]:

משה – כָּל קִדְשׁוֹ בַּיָּד וְהֵם תָּכּוּ לְרַגְלָךְ... (דברים לג ג)
דבורה – ה' בָּצָאתָ מִשְׁעִיר בְּצַעֲדָךְ מִשְׁדָּה אָדָם (שופטים ה ד)
דוד – אֶ-לֵהִים בָּצָאתָ לִפְנֵי עַמֶּךָ בְּצַעֲדָךְ בִּישִׁימוֹן סֵלָה (תהלים סח ח); רֹא
הַלִּיכֹתֶיךָ אֶ-לֵהִים הַלִּיכֹת אֶ-לִי מַלְכִי בַקֹּדֶשׁ (שם כה)
חבקוק – לִפְנֵי יָלֶךְ דָּבָר וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלֵי (חבקוק ג ה); הַלִּיכֹת עוֹלָם לוֹ (שם
ו); בְּזַעַם תִּצְעַד אֶרֶץ בָּאָף תִּדּוּשׁ גּוֹיִם (שם יב); דְּרֹכֶת בְּיָם סוֹסִיד (שם טו)⁷

רעידת שמים, ארץ והרים, בעת הופעת ה':

דבורה – אֶרֶץ רָעָשָׁה גַם שָׁמַיִם נָטְפוּ גַם עֵבִים נָטְפוּ מִיָּם: הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ה'
(שופטים ה, ד – ה)

דוד – אֶרֶץ רָעָשָׁה אֶף שָׁמַיִם נָטְפוּ מִפְּנֵי אֶ-לֵהִים... גִּשְׁם נְדָבוֹת תִּנְיָף אֶ-לֵהִים...
(תהלים סח, ט – י)

חבקוק – רָאוּד יַחִילוּ הָרִים וְרָם מִיָּם עֶבֶר נָתַן תְּהוֹם קוֹלוֹ... (חבקוק ג י, ושאר
התפילה)

מרכבות ה' לישועת ישראל:

⁷ דריכת ה' מאפשרת את דריכת ישראל: וַיִּשֶׁם רַגְלִי כְּאַיִלֹת וְעַל בְּמוֹתַי יִדְרֹכֵנִי (חבקוק ג יט).

משה – רִכַּב שְׁמַיִם בְּעֶזְרָךְ (דברים לג כו)⁸
דוד – סָלוּ לָרֶכֶב בְּעֶרְבוֹת... אֲבִי יְתוּמִים וְדִין אֱלֹמְנוֹת (תהלים סח, ה – ו); רֶכֶב
אֱ-לֹהִים רִבְתִּים אֶלְפֵי שְׁנָאֵן... הָאֵל יְשׁוּעַתָּנוּ סָלָה (שם, יח – כ); לָרֶכֶב בְּשְׁמֵי
שְׁמֵי קָדְשׁ הֵן יִתֵּן בְּקוֹלוֹ קוֹל עֹז (שם לד)
חֲבִיקוֹן – כִּי תִרְכַּב עַל סוּסֶיךָ מִרְפַּבְתֶּיךָ יְשׁוּעָה (חֲבִיקוֹן ג ח); דְּרָכְךָ בֵּינִי סוּסֶיךָ
(שם טו)⁹

ישועת ה' לישראל:

משה – עַם נִשְׁעָה בְּה' (דברים לג כט)
דוד – בְּרוּךְ אֱ-לֹהֵי יוֹם יוֹם יַעֲמֵס לָנוּ הָאֵל יְשׁוּעַתָּנוּ סָלָה: הָאֵל לָנוּ אֵ-ל
לְמוֹשְׁעוֹת... (תהלים סח, כ – כא)
חֲבִיקוֹן – מִרְפַּבְתֶּיךָ יְשׁוּעָה (חֲבִיקוֹן ג ח); יִצְאֶתָ לִישׁע עִמָּךְ לִישׁע אֶת מְשִׁיחֶךָ
(שם ג יח); אֲגִילָה בָאֵלֵהי יִשְׁעֵי (חֲבִיקוֹן ג יח)

עוז ה' לעוז לישראל:

דבורה – תִּדְרָכִי נַפְשִׁי עֹז (שופטים ה כא)
דוד – צִוָּה אֱ-לֹהֶיךָ עֲזָךְ עֲזָה אֱ-לֹהִים זוֹ פָּעִלְתָּ לָנוּ (תהלים סח כט); לָרֶכֶב בְּשְׁמֵי
שְׁמֵי קָדְשׁ הֵן יִתֵּן בְּקוֹלוֹ קוֹל עֹז: תֵּנוּ עֹז לֹא־לֵהִים עַל יִשְׂרָאֵל גְּאֻלוֹתוֹ וְעֹזוֹ בְּשִׁחָקִים:
נִרְאָה אֱ-לֹהִים מִמֶּקְדָּשֶׁיךָ אֵל יִשְׂרָאֵל הוּא נָתַן עֹז וְתַעֲצֻמוֹת לָעָם... (שם לד – לו)
חֲבִיקוֹן – וְנִגְהָה כְּאוֹר תְּהִיָּה... וְשֵׁם חֲבִיּוֹן עֲזָה (חֲבִיקוֹן ג ד)

⁸ ואפשר שברכת משה מתפרשת בשירת דבורה: מִן שְׁמַיִם נִלְחָמוּ הַכּוֹכָבִים מִמְּסֻלוֹתָם נִלְחָמוּ עִם סִיכְרָא (שופטים ה כ).

⁹ הפסוקים מתארים את קריעת ים סוף, כך שסוסי ה', כביכול, הינם לנצח את סוסי המצרים. ובהקשר של תפילת חֲבִיקוֹן, סוסי ה', כביכול, הינם לנצח את סוסי בבל, שאימתם מתוארת בתחילת ספר חֲבִיקוֹן: וְקָלוּ מִנְּמָרִים סוּסָיו וְחָדוּ מִנְּזָאֲבֵי עָרֶב וּפָשׁוּ פָרְשָׁיו וּפָרְשָׁיו מִנְּחוּךְ יָבֹאוּ יִצְפוּ כְּנֶשֶׁר חָשׁ לֶאֱכֹל (חֲבִיקוֹן א ח).

גם נס נחל קישון – מושא שירת דבורה – מקביל לקריעת ים סוף, כנודע בדברי חז"ל, ואסמכתא לדבריהם במעט הקבלות הקיימות בין שירת דבורה לשירת הים. ודבורה בשירתה מתארת את ניצחון ה' על סוסי הכנענים ומרכבותיהם: אֲזַל הָלָמוּ עֶקְבֵי סוֹס מִדְּהָרוֹת דְּהָרוֹת אֲבִירָיו (שופטים ה כב). ואגב, אפשר גם שהכנענים רוכבי הסוסים מופיעים כניגוד לישראל רַכְבִּי אֲתָנוֹת צָחָרוֹת (שופטים ה י).

מחיצת האויב, ובפרט ראשו של האויב, מוזכרת בפי כולם:

משה – מחץ מתננים קמיו ומשנאיו מן יקומון (דברים לג יא)
דבורה – והלמה סיסרא מחקה ראשו ומחצה וחלפה רקתו (שופטים ה כו)
דוד – אף א-להים ימחץ ראש איביו קדקד שער מתהלך באשמו... למען תמחץ
רגלך בדם... (תהלים סח, כב – כד)
חבקוק – מחצת ראש מבית רשע ערות יסוד עד צנאר סלה: נקבת במטיו ראש
(פרו) פרזיו... (חבקוק ג, יג – יד)

הכנעת אויבי ישראל, אויבי ה':

משה – ויגרש מפניך אויב (דברים לג כז); ויפחשו איביו לך (שם כט)
דבורה – כן יאבדו כל אויביו ה' (שופטים ה לא)
דוד – יקום א-להים יפוצו אויביו (תהלים סח ב); אף א-להים ימחץ ראש איביו
(שם כב); לשון כלביו מאיבים מנהו (שם כד)

אבדן הרשעים לעומת הצלחת הצדיקים:

דבורה – כן יאבדו כל אויביו ה', ואהביו בצאת השמש בגברתו (שופטים ה לא)
דוד – יאבדו רשעים מפני א-להים: וצדיקים ישמחו ועלצו לפני א-להים וישישו
בשמחה (תהלים סח, ג – ד)

מוכן כי ניתן למצוא מילים ומונחים נוספים הזהים בין הפרקים הנזכרים, לפחות כפי שניתן למצוא בכל השוואת פרקים אקראית. והיות שהפרקים הנזכרים מקושרים זה לזה במערכת הקבלות ברורה, ליקטתי גם הקבלות שאינן מוכחות כשלעצמן, שמא בכל זאת יש בהן ממש, והינן מובאות כאן בהערה¹⁰.

¹⁰ ומראש הררי קדם ומנגד גבעות עולם (דברים לג טו) – ויתפצצו הררי עד שחו גבעות עולם (חבקוק ג ו). | צדקת ה' עשה (דברים לג כ) – שם יתנו צדקות ה' צדקת פרונו בישאל (שופטים ה יא). | כי שם חלקת מחקק ספון (דברים לג כא) – לבי לחוקקי ישאל (שופטים ה ט); מני מכיר ירדו מחקקים (שם יד) [וראה מה שהוספתי להקביל בינבאות האבות מאמר ט]. | אף שמי יערפו טל (דברים לג כח) – אף שמים נטפו (תהלים סח ט). | ואתה על במותימו תדרוך (דברים לג כט); ועל במותי ידרכני (חבקוק ג יט) – נחל קישון גרפם... תדרכי נפשי עז (שופטים ה כא). | מדהרות דהרות אביריו

סיכומם ומשמעם של דברים כך הוא. הופעת ה' בעולמו בצאתו לפני עמו, רוכב שמים במרכבות ישועה, ארץ תרעש והרים ירצדון, רשעים ימחצון וצדיקים יעלצון, א-לוהי קדם א-ל ישורון, עוזו עוזם, גאותו גאותם.

(שופטים ה כב) – עֲדַת אֲבִירִים בְּעִגְלֵי עַמִּים (תהלים סח לא). אֵל בֵּין רִגְלֵיהָ כָּרַע נָפֶל שָׁכַב בֵּין רִגְלֵיהָ כָּרַע נָפֶל (שופטים ה כז) – לְמַעַן תִּמְחֹץ רִגְלֶךָ בְּדָם (תהלים סח כד). אֵל שְׁבָעוֹת מְטוֹת אִמְרֵי סֵלָה (חבקוק ג ט) – אֶ-דָּנִי יִתֵּן אִמְרֵי הַמְּבֹשְׁרוֹת צָבָא רַב (תהלים סח יב). וְאֲנִי בֵּה' אֶעֱלֹזָה (חבקוק ג יח) – וְעֲלוּ לִפְנֵי (תהלים סח ה).

העמים שכבשו ישראל בארץ כנען ובעבר הירדן

מוצאם ומקומם, והסבר מנייתם בתורה בכל מקום

הרב ישראל משה דובין
מחבר פירוש "גלי ים" לירושלמי מעשרות
ירושלים

צריך ביאור מדוע ארץ תשעה וחצי שבטים שממערב לנהר הירדן נקרא "ארץ כנען" (במדבר לד, ב), הלא לכאורה כל העמים שכבשו ישראל מהארצות שהובטח לאברהם הם מעמי כנען, כולל עבר הירדן. מתוך כך יתבררו השינויים ברשימת עמי כנען במקומות השונים בתורה, ואף יבואר מה שאמר יהושע לבני אפרים, כשהתלוננו שנחלתם קטנה מדי "אם עם רב אתה, עלה לך היצקה ויבראת לך שם בארץ הפרזי והרפאים".

מדוע רפאים אינם מוזכרים בכיבוש בני ישראל

בברית בין הבתרים הובטחו לאברהם עשרה עממים. מלבד שלשת העמים "את הקניזי ואת הקניזי ואת הקנזי", מוזכרים שבעה עממים: "ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים. ואת האמרי ואת הפנעני ואת הגרגשי ואת היבואי". כמו כן, העמים שכבשו ישראל האמורים בתורה הם שבעה, כמו שנאמר: "ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמרי והפנעני והפרזי והחוי והיבואי, שבעה גוים רבים ועצומים ממך". אך יש הבדל ברשימת העמים, שבהבטחה לאברהם מוזכרים "רפאים", ובכיבוש ישראל מוזכר "החוי". וצריך ביאור מה טעם ההחלפה.

תחילה נבאר מה הטעם שהרפאים לא הוזכרו בין העמים שכבשו ישראל. הנה בספר דברים מבואר שבני עמון השמידו את הרפאים שהיו שם וירשו את ארצם, שנאמר

(דברים ב, ט-יא): "וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי, אֵל תִּצַּר אֶת מוֹאָב וְאֶל תִּתְּנֶנּוּ בָּם מִלְחָמָה, כִּי לֹא אֶתֶן לָךְ מֵאַרְצוֹ יִרְשָׁה, כִּי לִבְנֵי לוֹט נָתַתִּי אֶת עַר יִרְשָׁה. הָאֲמִים לְפָנַי יֵשְׁבוּ בָּהּ עַם גָּדוֹל וְרַב וְרַם כְּעִנְקִים. רְפָאִים יִחְשְׁבוּ אֶף הֵם כְּעִנְקִים, וְהַמֶּאֱבָדִים יִקְרְאוּ לָהֶם אֲמִים". וכן בני מואב השמידו את הרפאים שהיו בארצם, שנאמר (שם, כ-כא): "אֲרֵץ רְפָאִים תִּחְשַׁב אֶף הוּא, רְפָאִים יֵשְׁבוּ בָּהּ לְפָנַי, וְהַעֲמָנִים יִקְרְאוּ לָהֶם זִמְזִמִּים. עַם גָּדוֹל וְרַב וְרַם כְּעִנְקִים וַיִּשְׁמִידֵם ה' מִפְּנֵיהֶם, וַיִּירָשֵׁם וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם". ומה שנשאר מארץ הרפאים הוא רק ארץ הבשן, שעליה נאמר (דברים ג, יא): "הֲהוּא יִקְרָא אֲרֵץ רְפָאִים". והנה, גם ארץ הבשן לא היה ארץ הרפאים ממש, כפי שמשמע בפסוק (דברים ג, יא) "כִּי רַק עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן נִשְׁאָר מִיָּתֵר הָרְפָאִים, הִנֵּה עָרְשׁוֹ עָרְשׁ בְּרָזֵל הִלָּה הוּא בְּרַבְתּ בְּנֵי עַמּוֹן, תִּשְׁעֵי אֲמֹת אָרְכָּהּ וְאַרְבַּע אֲמֹת רָחְבָּהּ בְּאֶמֶת אִישׁ". לכאורה כוונת הכתוב, שהמלך עוג בלבד היה מיתר הרפאים, אבל שאר בני עמו לא היו מרפאים, וכדי להוכיח את מוצאו של עוג מהרפאים נאמר, שמיטתו של עוג היתה נמצאת ברבת בני עמון, שזה היה מקומם של הרפאים שהשימדו בני עמון, והיא היתה מטה ענקית כמידת הרפאים. בכל זאת, מכיון שעוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים, ממילא על ארצו נאמר: "הֲהוּא יִקְרָא אֲרֵץ רְפָאִים", היינו שבארץ זו התקיימה השבועה לאברהם לתת לבניו מארץ רפאים.

על פי זה מובן, שבתחילה הובטחה לאברהם כל ארץ רפאים, וזה כלל את הרפאים של מואב ושל עמון¹, אך מאחר שהושמדו הרפאים של עמון ומואב, ונשאר רק עוג מלך הבשן, וגם ארצו לא היה ממש ארץ רפאים, על כן בתיאור העמים שכבשו בני ישראל לא נמנו "רפאים" מאחר שכמעט כולם הושמדו מלבד עוג עצמו.

האם הרפאים היו מבני כנען

במנין בני כנען בפרשת נח נאמר (בראשית י, טו-יח): "וַיִּכְנַעַן יֶלֶד אֶת צִידֹן בְּכֻרוֹ וְאֶת חֵת. וְאֶת הַיְבוּסִי וְאֶת הָעַמֹּרִי וְאֶת הַגְּרִגִּשִׁי. וְאֶת חֵתִי וְאֶת הָעֲרֵקִי וְאֶת הַסִּינִי. וְאֶת הָאֲרֹדִי וְאֶת הָעֲזִמִּי וְאֶת הַחֲמִתִּי וְאַחֲרֵי כֵן נִפְצוּ מִשְׁפְּחוֹת הַכְּנַעֲנִי". הרי שמוזכרים כל

¹ האמור הוא כשיטת הרמב"ן (דברים ב, י); אולם עיין שם מה שהביא בשם רש"י, ומה שהקשה עליו.

העמים שניתנו לישראל בארץ כנען [מלבד "פריזי", ויבואר להלן], אך לא נזכר שם רפאים.

על כן נראה לומר שבאמת הרפאים לא היו מבני כנען, ומובן שלא הזכירו במנין בניו, ובכל זאת מאחר שהם ישבו מנהר מצרים עד נהר פרת, גם ארצות אומה זו הובטחו לאברהם. בכך מתיישב על הלב שינוי הסגנון של שמות האומות, שכל האומות של בני כנען נקראו בשם המסתיים באות יו"ד, כגון יבוס, אמורי וגרגשי, ורק הרפאים נקראו בסגנון אחר, ואם באמת לא היו מבני כנען הדבר מתיישב.

מה היה מקור הרפאים

א. בכמה מקומות נזכר שהרפאים היו ענקים. על הרפאים שהורישו בני מואב נאמר (דברים ב, יא): "הָאֲמִיִּים לְפָנֵינוּ יָשְׁבוּ בְּהָ עַם גָּדוֹל וְרַב וְרָם כְּעֲנָקִים", ועל הרפאים שהורישו בני עמון נאמר (דברים ב, כא): "עַם גָּדוֹל וְרַב וְרָם כְּעֲנָקִים". וכן על עוג מלך הבשן נאמר: "כִּי רַק עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן נִשְׁאַר מֵיְתֵר הָרָפָאִים, הִנֵּה עָרְשׁוֹ עָרֵשׁ בְּרָזֶל, הָלָה הוּא בְּרֶפֶת בְּנֵי עַמּוֹן, תִּשְׁעַ אֲמוֹת אָרְכָּהּ וְאַרְבַּע אֲמוֹת רָחְבָּהּ בְּאֶמֶת אִישׁ". מנין הגיעו ענקים אלו? לכאורה הדבר מבואר בכתוב (בראשית ו, ד): "הַנְּפִלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ פְּלִימִים הָהֵם, וְגַם אַחֲרֵי כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בָּנוֹת הָאָדָם וַיֵּלְדוּ לָהֶם, הֵמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אָנָּשִׁי הָשָׁם". הכתוב מלמד שכמה פעמים אירע הדבר שבני האלוהים הולידו מבנות האדם, ומכך נוצרו הנפילים הגיבורים הענקים. אם כן נראה לומר, שה"רפאים" הם ענקים שנולדו מבנות כנען, והקימו להם אומות נפרדות שנקראו בשמות שונים "אימים", "זמזומים" ועוד, ובכללות נקראו "רפאים". אומות אלו עיקר ייחוסם הוא מבני האלוהים, ואינם ראויים להיחשב מבני כנען, ועל כן לא נמנו מבניו.

מה מקור החורי והעוים

ב. בתוך דברי ההסבר למשה לישראל על כך שהם לא ירשו את ארץ עמון ומואב, הוא מפרט שהמואבים הורישו את הרפאים שהם היו קוראים להם "אימים", ובני עמון הורישו את הרפאים שהם היו קוראים להם "זמזומים". לאחר מכאן נוספו שני פסוקים (דברים ב, כב-כג): "כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְבְנֵי עֵשָׂו הַיִּשְׂבִּים בְּשָׁעִיר, אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֶת הַחֲרִי מִפְּנֵיהֶם, וַיִּירָשֶׁם וַיִּשְׁבּוּ תַחְתָּם עַד הַיּוֹם הַזֶּה. וְהָעוֹיִם הַיִּשְׂבִּים בְּחֻצְרֵים עַד

עֲזָה, כְּפָתָרִים הִיִּצְאָאִים מִכְּפָתָר הַשְּׁמִידִם, וַיֵּשְׁבוּ תַחְתָּם". והנה, בשלמא מה שהיה משה מספר על בני עשו שהורישו את החורי, יש מקום לומר שזה היה כדי להסביר מדוע לא ירשו ישראל את שעיר, שזהו מפני שהיא כבר ניתנה לעשו לירושא [אף שהדבר לא נאמר בפירושו], אך לכאורה תימה שהזכיר כאן משה גם מה שהורישו הכפתורים את העוים.

והנראה מכך, שבאמת הכל המשך אחד, ומשה מספר על כל הורשת הרפאים הענקים באופן כללי, ואחר סיפר על הורשת האימים והמזומים על ידי עמון ומואב, משה סיפר על אומות אחרות של רפאים שהושמדו, היינו ה"חורי" שהורישו בני עשו, וה"עוים" שהורישו אותם הכפתורים. מתוך כך נוצר הרקע למה שאומר משה לאחר מכן (דברים ג, יא): "כִּי יֵרָק עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן וְשָׂאֵר מִיֵּתֶר הָרְפָאִים".

הקשר בין החורי לחיוי

ה"חורי" שהורישו בני עשו, מפורש בכתוב שהיו בכלל ה"חוי". הנה כתוב (בראשית לו, ב): "עָשָׂו לָקַח אֶת נָשָׁיו מִבְּנוֹת כְּנָעַן, אֶת עֵדָה בַּת אֵילֹן הַחֲתִי, וְאֶת אֶהְלִיכֶמָּה בַת עֵנָה בַת צִבְעוֹן הַחֲוִי". מיד לאחר מכן (שם, כ) מסופר על תולדות "בְּנֵי שְׁעִיר הַחֲרִי יִשְׁכִּי הָאֲרָץ", ונאמר שם (שם, כה) "וְאֵלֶּה בְּנֵי עֵנָה, דָּשֵׁן וְאֶהְלִיכֶמָּה בַת עֵנָה", הרי מפורש שאהליכמה אשת עשיו היתה מהחוי, וגם היתה מהחורי. מתוך האמור לעיל שהחורי הם מכלל הרפאים עולה, שהחורי באו מתערובת של בני האלוהים עם בנות החוי, שמהם יצא אומה של רפאים בשם "חורי". כמו כן נראה, שגם ה"עוים" שהורישו בני כפתור היו מתערובת בני האלוהים עם החוי, ועל כן נקראו בשם "עוים" הדומה לשם "חוי", שכן האותיות עי"ן וחי"ת מתחלפות.²

מדוע החיוי לא הוזכרו בהבטחה לאברהם אלא רק בעמים שכבשו ישראל

מתוך כל הנ"ל מתבאר ענין החוי. אמנם החוי היו מבני כנען, כפי שנאמר בפירושו בפרשת נח, אך הם לא היו חשובים מספיק כדי להימנות בפני עצמם בהבטחה

² על פי רמב"ן דברים ב, כג.

לאברהם, כפי שמצאנו שהערקי, הסיני, הארודי והצמרי, שנמנו מבני כנען, לא היו חשובים להיחשב בפני עצמם בהבטחה לאברהם, ונכללו בשם "כנעני". אך בהבטחה לאברהם הוזכרו ה"רפאים", שהם היו כמה אומות שונות שבאו מתערובת של בני האלוהים עם בנות כנען – אימים, זמזומים, חורי ועוים, שלא נחשבו מבני כנען מאחר שבאו מבני האלוהים והקימו אומות לעצמם. בשעה שבאו ישראל לארץ, כבר הושמדו כל עמי הרפאים, ורק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים, ועל כן במנין האומות שכבשו ישראל לא נמנו הרפאים. אך במקום הרפאים נמנו החורי, שאמנם בתחילה החוי לא נמנו בפני עצמם מכלל העמים שהובטחו לאברהם אלא היו נכללים בכנעני, מאחר שמתוכם יצאו אומות הרפאים החורי והעוים, ניתן להם חשיבות ושם בפני עצמם בתוך עמי כנען, ועל כן כשהכתוב מונה את העמים שכבשו ישראל, והרפאים אינם בכלל שכבר הושמדו, החוי נמנים כאומה בפני עצמה בתוך עמי כנען.

מדוע הושמדו הגרגשי בהרבה מקומות בתורה

שבעת האומות שכבשו ישראל מוזכרים יחד בשלימות רק במקום אחד בתורה: "וַיִּשְׁלַח גֹּיִם רַבִּים מִפְּנֵיךְ, הַחֲתִי וְהַגֵּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוֹסִי, שְׂבָעָה גֹיִם רַבִּים וְעֲצוּמִים מִמֶּךָּ", אך בכל שאר המקומות בתורה רשימת העמים אינה מלאה. בספר שמות (ג, ח) נאמר: "וְאֶרֶד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרִים וְלְהַעֲלֹתוֹ מִן הָאֶרֶץ הַהִוא אֶל אֶרֶץ טוֹבָה וְרַחֲבָה אֶל אֶרֶץ זֵבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ, אֶל מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוֹסִי", וחסר כאן הגרגשי, וכן הוא ברוב המקומות בתורה (שמות ג, יז; שם ג, כג; שם לג, ב; שם לד, יא; דברים כ, יז). חסרון הגרגשי הוא ככל הנראה יסוד למה שאמרו חז"ל (שביעית ו, א) שהגרגשי פינו את הארץ כששלח להם יהושע לשלום. אולם הדבר צריך ביאור, מדוע מה שהגרגשי פינו הוא טעם לכך שלא נזכרו ברוב רשימות העמים העוסקים בהבטחת ה' לישראל להושיבם בארץ כנען.

והנראה בזה, שבאמת הגרגשי אינם נמנים ברוב המקומות מפני שלא היו חשובים מספיק כדי להימנות בפני עצמם, ועל כן נמנו בכלל הכנעני. ואדרבה, מה שבמקום אחד מצאנו שנמנו שבעה עמים, הוא מפני שהגרגשי פינו, ועל כן בפסוק: "וַיִּשְׁלַח גֹּיִם רַבִּים מִפְּנֵיךְ הַחֲתִי וְהַגֵּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוֹסִי שְׂבָעָה גֹיִם

רבים וַעֲצוּמִים מִמֶּנֶּה" נמנו הגרגשי בפני עֲצֻמָּה, מפני שנשל אותם ה' מפנינו בדרך שונה משאר העמים הנזכרים.

טעם חסרון הפריזי במקום אחד

הזכרנו שברוב המקומות נזכרו ששה עמים בחסרון הגרגשי, ורק במקום אחד הוזכרו כל השבעה עמים. יש מקום אחד נוסף יוצא דופן, שבו נזכרו רק חמישה עמים, שלענין עבודת קרבן הפסח נאמר (שמות יג, ה): "וְהָיָה כִּי יֵבִיאֲךָ יְיָ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַיְבוּסִי אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לֵאמֹר לְךָ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ, וְעַבְדְּךָ אֶת הָעֶבֶד הַזֶּה בַּחֲדָשׁ הַזֶּה", ומלבד הגרגשי הושמטו גם הפריזי, והדבר צריך ביאור.

והנה, כל ששת עמי כנען הנזכרים פעמים רבות בתורה, מוזכר מקומם לפחות של חלק מהעם הזה, מלבד הפריזי. החיתי מצאנו בעיר חברון, שם עפרון החיתי מכר את מערת המכפלה לאברהם (בראשית כג). האמורי מצאנו בחשבון עירו של סיחון מלך האמורי (במדבר כא, כא). הכנעני מצאנו בחצור, עירו של יבין מלך כנען (שופטים ד, ב). החי מצאנו בגבעון, שהשלימו עם ישראל (יהושע יא, יט). היבוסי מצאנו בירושלים (שופטים א, כא). אך לא מצאנו מקום מיוחד לפריזי.

אולם נראה שיש רמז יפה למקום הפריזי. כבר הזכרנו שמשמע בתורה שעוג מלך הבשן בלבד נשאר מיתר הרפאים, ועל כן ארצו מכונה "ארץ רפאים", אע"פ שהעם היושב בה לא היה מהרפאים. ומי היה העם שישב בבשן? נראה שהדבר רמזו בתורה (דברים ג, ד-ה): "וַיִּלְכְּדוּ אֶת כָּל עָרָיו בְּעֵת הַהוּא, לֹא הָיְתָה קְרִיָּה אֲשֶׁר לֹא לָקְחוּנוּ מֵאִתָּם, שְׁשִׁים עִיר כָּל חֶבֶל אֲרָגָב, מִמִּלְכַּת עוֹג בְּבִשָּׁן. כָּל אֵלֶּה עָרִים בְּצֻרַת חוֹמָה גְּבוּהָה דִּלְתִּים וּבְרִית, לְבַד מֵעָרֵי הַפְּרוֹזִי הַרְבֵּה מְאֹד". פשט הכתוב הוא שה"פרוזי" הם היושבים בלא חומה, אך מכך שלא מצאנו ביטוי זה בשום מקום אחר, נראה שזה מלמד שהעם שהיה יושב בבשן הוא "הפריזי", ובאמת היו נקראים כך מכיון שלא היו יושבים רק בערים בצורות חומה, אלא היו יושבים בערי פרוזי רבים מאד.

אם כנים הדברים, יתבאר שפיר מדוע הושמטו הפריזי דווקא לגבי מצוות קרבן פסח. הנה כוונת הכתוב שם הוא לומר שלא התחייבו ישראל בקרבן פסח עד שנכנסו לארץ, ומצאנו בכמה מקומות שהמצוות התלויות בכניסת ישראל לארץ לא חלו

עליהם עד שעברו את הירדן³. אם כן יש לומר, שמכיון שמקום הפריזי הוא בעבר הירדן בארץ הבשן, והכתוב כאן עוסק בביאת ישראל לארץ שבה התחייבו בעבודת קרבן הפסח, לא הוזכרו הפריזי.

פריזי בשני צידי הירדן

יש לציין שמצאנו את הפריזי גם במערב לירדן. במלחמה הכללית של עמי כנען נגד ישראל בהנהגת יבין מלך חצור, נאמר על התאספות הכנענים להילחם (יהושע יא, ג): "הַכְּנַעֲנִי מִמִּזְרַח וּמִמֵּי, וְהָאֱמֹרִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוּסִי בְּהָר, וְהַחֲתִי תַחַת חֶרְמוֹן בְּאֶרֶץ הַמִּצְפָּה". אולם נראה לומר, שמצד הפריזי שהיו יושבים ממערב לירדן לא היה צורך להזכירם במנין עמי כנען, שהם לא היו אומה שלימה, והיו נכללים בשאר עמי כנען, כנראה מפני שלא היו מתיישבים בערים מוקפות חומה, אלא היו פזורים כאן וכאן. ומה שנזכרו הפריזי כאומה בפני עצמה בהרבה מקומות, הוא רק מחמת ההתייחסות שלהם בארץ הבשן, שם היו להם "שְׂשִׁים עִיר... עָרִים בְּצִרְת חוּמָה גְּבֻהָה דְּלָתִים וּבְרִית, לְבַד מְעַרְי הַפְּרָזִי הִרְבֵּה מְאֹד". כיון שכן מובן שכאשר התורה עוסקת בביאת ישראל לארץ שבה התחייבו בעבודת קרבן הפסח, לא נזכרו הפריזי, מאחר שנחשבו כאומה בפני עצמם רק בעבר הירדן, ולא התחייבו ישראל בקרבן פסח עד שעברו את הירדן.

יש סימוכים לכך שהפריזי היושבים במערב הירדן לא היו ראויים להימנות בפני עצמם. הנה הפסוק הנזכר מתאר את מקומם של העמים השונים בארץ כנען: "הַכְּנַעֲנִי מִמִּזְרַח וּמִמֵּי, וְהָאֱמֹרִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוּסִי בְּהָר". יש פסוק מקביל ממש על מקומות העמים השונים בדיווח המרגלים לעם ישראל כשחזרו מהארץ, שנאמר (במדבר יג, כט): "וְהַחֲתִי וְהַיְבוּסִי וְהָאֱמֹרִי יוֹשְׁבֵי בְּהָר, וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב עַל הַיָּם וְעַל יַד הַיַּרְדֵּן". הנה יש כאן הקבלה ברורה לגבי ה"כנעני", שכאן נאמר "מִמִּזְרַח וּמִמֵּי", וכאן נאמר "יוֹשֵׁב עַל הַיָּם וְעַל יַד הַיַּרְדֵּן". וכן לגבי יושבי ההר יש הקבלה ברורה, שכאן נאמר: "וְהָאֱמֹרִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוּסִי בְּהָר", וכאן נאמר: "וְהַחֲתִי וְהַיְבוּסִי

³ "כי תבואו, יכול משבאו לעבר הירדן, תלמוד לומר, אל הארץ, אל הארץ המיוחדת" (אמור, פרשה א, א; ראה מצורע, פרשה ה, ב; קדושים, פרשה ג, א; בהר פרשה א, ב).

וְהָאֱמֹרִי יוֹשֵׁב בְּקֶרֶר. ההבדל היחיד הוא שבדברי המרגלים לא נזכרו הפריזי. ועולה מכך, שבאמת הפריזי יושבי ההר לא היו חשובים בעיני המרגלים למנותם בפני עצמם, ומכאן סיוע לאמור שהפריזי יושבי ההר לא היו חשובים כל כך, ומה שנמנו בכל מקום הוא רק משום הפריזי יושבי ארץ הבשן.

האם הפריזי היו מבני כנען

כשחזר אברהם מארץ מצרים נאמר (בראשית יג, ז): וְהַכְנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי אֲזִי יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ, ועוד נאמר לאחר מעשה שכם (בראשית לד, ל): וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל שְׁמֵעוֹן וְאֶל לֵוִי, עֲכַרְתֶּם אֹתִי לְהַבְאִישְׁנִי בְיוֹשֵׁב הָאֶרֶץ בְּכַנְעֲנִי וּבְפְרִזִּי. וצריך ביאור מדוע נזכרו הפריזי בפני עצמם במיוחד, ולא נכלל בכנעני כמו שאר העמים. ונראה לומר בזה בפשיטות, שהנה במנין בני כנען בפרשת נח לא נזכרו הפריזי, ויש ללמוד מכך שבאמת הפריזי לא היו מבני כנען, וכך מובן היטב מדוע בשני הפסוקים האלו הוזכרו הפריזי בפני עצמם.

מדוע רק הארץ שממערב לירדן נקרא "ארץ כנען"

לאחר כל האמור לעיל מתבאר כפתור ופרח מדוע דווקא הארץ שממערב לירדן נקרא "ארץ כנען". הנה הארצות בעבר הירדן מדרום לצפון הן אדום, מואב, עמון, סיחון ובשן. כפי שהתבאר, ארץ אדום, עמון ומואב וסיחון היו מיושבים על ידי הרפאים בתחילה, וארץ הבשן היתה מיושבת על ידי הפריזי. כפי שהתבאר, שני עמים אלו לא היו מבני כנען, ואינם מוזכרים במנין בני כנען בפרשת נח, ומובן היטב שרק הארץ שממערב לירדן נקרא "ארץ כנען".

חיכך רצח יהושע להושיב את בני אפרים

בספר יהושע (יז, יד-טו): מסופר על תלונת בני אפרים ליהושע שנחלתם בארץ אינה מספיקה להם, ועל תשובת יהושע להם: וַיַּדְּבְרוּ בְנֵי יוֹסֵף אֶת יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר, מִדּוֹעַ נִתְּנָה לִי נַחֲלָה גּוֹרֵל אֶחָד וְחֶבֶל אֶחָד, וְאֲנִי עִם רֹב עַד אֲשֶׁר עַד פֶּה בְּרַכְנִי ה'. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יְהוֹשֻׁעַ, אִם עִם רֹב אֶתָּה, עֲלֶה לְךָ הִיעָרָה וּבִירָאתָ לְךָ שָׁם בְּאֶרֶץ הַפְּרִזִּי וְהַרְפֵּאִים, כִּי אֵץ לְךָ הָר אֶפְרַיִם.

הדברים לכאורה מתמיהים: א. על איזו ארץ אמר יהושע לבני אפרים שילכו לברות שם את היער? הלא בודאי לא היתה כוונתו שיתיישבו בחוץ לארץ. ואם ארץ זו היא מנחלת שאר השבטים, בודאי בני אפרים אינם יכולים לברות את היער ולקחתה לעצמם. ואם הכוונה לנחלת אפרים, לא ברור מה חידש יהושע בטענתו, הלא בודאי יש להם להתיישב בארצם בשלימות לפני שבאים בטענה שהם צריכים נחלה נוספת. ב. מדברי יהושע משמע שאין כאן צורך להילחם עם עמים אחרים כדי להתיישב בארץ זו, וכל הקושי הוא לברות את היער. ניתן להבין מכך שמדובר על ארץ שאין בו עמים אחרים. אם כן מדוע הוא מכנה מקום זה "ארץ הפרזי והרפאים". ג. מהיכן הגיעו לכאן ה"רפאים"? הלא כפי שמבואר היטב בספר דברים, הרפאים כבר הושמדו על ידי המואבים והעמונים, ואולי גם על ידי בני עשו והכפתורים. רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים, וכבר כבשו בני ישראל את ארצו, והרגו אותו ואת בניו, והתיישבו שם בני מנשה.

לפי האמור לעיל נראה לומר, שהכוונה כאן לארץ שמצפון לעבר הירדן. הארץ שהוכתח לאברהם כלל את כל האזור המיושב שמנהר מצרים עד נהר פרת, אך יש בו חלוקה בין "ארץ כנען" לבין עבר הירדן. כשם שהיתה חלוקה זו בדרום הארץ עד הר חרמון, כך ממשיכה חלוקה זו גם בארצות הצפוניות, שנהר האורונטוס ונהר הליטאני מבדילים בין "ארץ כנען" שבמערב לבין ארץ "עבר הירדן" שמזרחית לנהרות אלו. כפי שמשמע בתורה, לולי מה שביקשו בני גד וראובן לנחול בעבר הירדן, הכל היו נוחלים בארץ כנען. במצב כזה לכאורה היה נשאר עבר הירדן עבור כל השבטים, וכל מי שרוצה היה מתנחל בו כרצונו. בפועל בני גד וראובן וחצי מנשה קיבלו נחלתם בעבר הירדן, מנחל ארנון עד הר חרמון, אבל כל הארץ של "עבר הליטאני והאורונטוס" שמצפון להר חרמון לא התחלקה כלל, ונשאר כדין "עבר הירדן" שכל הרוצה להתיישב בו רשאי לעשות כן. על כן אמר יהושע לבני אפרים, שאם אין להם הר אפרים, יצאו לרכס ההרים המכונים היום "הרי אנטי-לבנון" שמהר חרמון וצפונה, ויברו את היער ויתיישבו שם. [ואין הדבר משונה שאמר להם לכבוש מקומות שמחוץ לעיקר נחלתם, שהלא כבר מצאנו שכעין זה עשו בני דן (ראה שופטים פרק ח). ובנוסף, ככל הנראה עבר הירדן שלא התחלקה לשבטים היתה מיועדת לכך שכל הרוצה יקח לעצמו נחלה.]

מה שיהושע מכנה יער זה בשם "ארץ פריזי והרפאים" מובן היטב. הלא התבאר, שהמיוחד ברפאים ובפריזי מתוך העמים שכבשו ישראל הוא שהם לא היו מבני כנען, ומקומם היה בעבר הירדן, ואשר על כן רק הארץ שממערב לירדן מכונה "ארץ כנען". על כן גם הארץ שמצפון לעבר הירדן ראוי להיות מכונה "ארץ הפריזי והרפאים", כלומר מקום שאינו בכלל "ארץ כנען", ואינו צריך להיות נחלק לשבטים, וכל שבט רשאי להתיישב בה.

בכך גם מתיישב שפיר מדוע כל הענין היה רק לברות את היער, ולא היה קושי בהורשת העמים שהיו שם. שהנה רפאים לא היו שם למעשה, אף שמקום זה מכונה "ארץ הרפאים", שהרי כבר נאמר "כִּי רַק עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן נִשְׂאָר מִיְּתֵר הָרְפָאִים". ולגבי הפריזי יש לומר, שהם לא היו אויב קשה, שמלבד עיקר יישובם בבשן הם התיישבו בערים פרוזות. זו גם משמעות הכתוב על כיבוש הבשן: "וַיִּנָּלְכְּ אֶת כָּל עָרָיו בְּעַת הַהוּא, לֹא הָיְתָה קָרְיָה אֲשֶׁר לֹא לָקְחוּ מֵאֲתָם, שְׂשִׁים עִיר כָּל חָבֶל אֲרָגָב מִמְּלַכֶּת עוֹג בַּבְּשָׁן. כָּל אֵלֶּה עָרִים בְּצֹרֶת חוֹמָה גְּבוּהָ דִלְתִּים וּבְרִיחַ, לְבַד מִעַרֵי הַפְּרָזִי הַרְבֵּה מְאֹד", היינו שעיקר הכיבוש היה רק בערים הבצורות, אבל ערי הפריזי הרבה מאד נכבשו כבדרך אגב.

ותשבו בקדש ימים רבים - תעלומה ופתרונה (לפי הפשט)

הרב יצחק אורלן

מח"ס ימי בראשית

בית אל

תמצית: בפסוקים המתארים את תחנת קדש ואת נדודי בני ישראל במדבר מתעוררות תמיהות רבות, במאמר זה נציע שהיתה קבוצת אנשים מבני ישראל שלא היו מחוייבים בנדודים והם שהו בעיר קדש במשך ארבעים שנה, ע"פ רעיון זה נציע פירוש ופתרון לעניינים רבים נוספים ברחבי התורה, כגון פסוקי תיאור פטירתו של אהרון ועוד.

א. חניית ישראל בקדש

קשיים סביב תחנת קדש

בספר דברים נאמר (א, מו - ב, א):

"וַתָּשָׁבוּ בְקֹדֶשׁ יָמִים רַבִּים כִּימִים אֲשֶׁר יִשְׁבְּתֶם: וְנָפַץ וְנָסַע הַמִּדְבָּרָה דֶּרֶךְ יָם סוּף כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ד' אֵלַי וְנָסַב אֶת הָרָשָׁעִים יָמִים רַבִּים".

מהפסוקים הללו מתבאר שישבו ישראל בקדש זמן רב, דבר זה מובלט לאור העובדה שבפסוק שאח"כ כתוב שהם סבבו את הר שעיר "ימים רבים", ושם הלוא בודאי מדובר בשנים רבות, וממילא משמע שגם בקדש ישבו שנים רבות, ואכן כתבו חז"ל ומובא ברש"י (שם) ששהו בקדש י"ט שנים⁴.

⁴ בספר הרכסים לבקעה מחדש שהשנים ששהו בקדש היו בסוף הארבעים שנה, ומיישב בזה כמה מהקושיות, אך אין זה מתיישב בפסוקים הללו, שמשמע שישבו בקדש ואז נסעו משם ולא להיפך, קושיה נוספת, שמש"כ בסמוך (ב, ג) "רב לכם סוב את ההר הזה פנו לכם צפונה" (שזהו בפשטות

אלא שהדבר מעורר קשיים רבים:

א. בדברים (ב, יד) נאמר: "וְהָיָה אֲשֶׁר הִלְכְּנוּ מִקֹּדֶשׁ בְּרַנֵּעַ עַד אֲשֶׁר עָבְרָנוּ אֶת נַחַל יַרְדֵּן שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה עַד תָּם כָּל הַדֹּר אֲנָשֵׁי הַמִּלְחָמָה מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע ד' לָהֶם", מפורש בפסוק זה שמיד אחרי חטא המרגלים נסעו ישראל משם ולא נשתהו שם.

ב. מיד לאחר חטא המרגלים אומר הקב"ה למשה (במדבר יד, כה): "וְהָעַמֶּלְקִי וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב בְּעֶמְקֵי מִדְבָּר פָּנּוּ וַיִּסְעוּ לָכֶם הַמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יַם סוּף", מפורש כאן שמיד לאחר החטא היה עליהם ליסוע משם.

ג. בפרשת מסעי משמע שקדש ברנע היא בתוך גבולות ארץ ישראל (במדבר לד, ד): "וְנִסַּב לָכֶם הַגָּבֹול מִנֶּגֶב לְמַעַל עֶקְרָבִים וְעֶבֶר צִנָּה וְהִיא [וְהָיָה] תּוֹצְאָתָיו מִנֶּגֶב לְקֹדֶשׁ בְּרַנֵּעַ וַיֵּצֵא חֲצֵר אֲדָר וְעֶבֶר עֲצֻמָּנָה", וא"כ קשה מאחר שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ כיצד יכלו להשתהות במקום זה שהוא בתוך גבולות ארץ ישראל?⁵ בשורות הבאות נציע הסבר מחודש לשאלות הללו,⁶ ועל ידי הסבר זה נפתור בעז"ה שאלות רבות נוספות.

המסע בו נסעו מעציון גבר לקדש), היה כדי להיכנס לארץ עכשיו, אמנם יש לציין שמדברי רש"י משמע שנסיעה זו של "פנו לכם צפונה" היא הנסיעה שממזרח לאדום ומואב.
⁵ עי' בנצ"ב שהקשה כן ומתוך כך כתב דתרי קדש ברנע הוו.

⁶ הערת עורך [ויה"ל]:

השאלות הנ"ל הן שאלות חזקות מאוד! אך לענ"ד מתבקשת תשובה פשוטה יותר. לענ"ד, וכך הראוני כמה מחבריי: קדש הוא כנראה שם של אזור גדול מאוד - וכן מבואר בתהילים כט "מדבר קדש". וכנראה שיש כאן איזה חילוק בהגדרות:

- "מדבר קדש" הוא חלקי המדבר הסמוכים לקדש ממדבר צין ומדבר פארן.
- בתוכה היתה עיר שקראו לה "קדש" ומשם שלח משה את המלאכים למלך אדום כנאמר "והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך".
- באזור קרוב אשר סביבות קדש, ישנו מקום הנקרא "קדש ברנע", והוא יחוד מקומי במדבר קדש לשטח מסויים.

ועל כן:

מ"קדש ברנע" הלכנו מיד "מחר", ונאמר עליו "והימים אשר הלכנו מקדש ברנע... שלושים ושמונה שנה". לעומת זאת, ב"קדש" - מדבר קדש, שהוא כל האזור ההוא, ישבנו "ימים רבים". [כמו"כ, בלשון התנ"ך מצינו שהאזור כולו (-ארץ) נקרא בשם עיר ספציפית הממוקמת שם, כמו שרואים אצל יהושע (יהושע ה, יג) "ויהי בהיות יהושע ביריחו" אע"פ שבאותו זמן "ויריחו סוגרת ומסוגרת מפני בני ישראל אין יוצא ואין בא" ? אלא שיהושע נמצא ב"ארץ" יריחו].

כותב המאמר ענה:

רועים במדבר

בפרשת שלח אחרי חטא המרגלים גוזר הקב"ה גזירה קשה על בני ישראל (במדבר יד, כט-לג):

"במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקדיכם לכל מספרכם מן עשרים שנה ומעלה אשר הלינתם עלי: אם אתם תבאו אל הארץ אשר נשאתי את ידי לשכן אתכם בה כי אם כלב בן יפנה ויהושע בן נון: וטפכם אשר אמרתם לבו יהיה והביאתי אתם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה: ופגריכם אתם יפלו במדבר הזה ובניכם יהיו רעים במדבר ארבעים שנה ונשאז את זנותיכם עד תם פגריכם במדבר".

גם בקריאה שטחית ניכרת ההבחנה בין הגזירה שנגזרה על האבות לבין זו שעל בניהם, אך יש לעמוד על הביטוי "ובניכם יהיו רועים במדבר", זהו ניסוח חריג שלא ברור משמעו.

נראה להציע, שיש לפרש זאת כפשוטו ממש, שהם יהיו רועי צאן במדבר במשך ארבעים שנה.

נראה להסביר, שעל הבנים בעצם לא נגזרה גזירת נדודים, וגם לא היתה מניעה מצידם להכנס לארץ ישראל, אלא שבינתיים הם מעוכבים מלהכנס עד שימותו אבותיהם, ולכן בעוד אבותיהם נודדים הם יהיו רועי הצאן וישמרו על המקנה במקום מסויים, כדי שלא יצטרכו אבותיהם להיסחב עם כל המקנה בכל מסעותיהם.

פתרון שאלת קדש

כעת ניתן לפתור בפשטות את השאלה שהעלינו סביב קדש ברנע:

בעיני זה לא כ"כ מתרץ, כי נראה בבירור שמה שכתוב בדברים (ב, א) "ונפן ונסע המדברה דרך ים סוף" מכון כנגד מה שאמר משה בפרשת שלח: "מחר פנו וסעו לכם המדברה דרך ים סוף, וא"כ הנסיעה דרך ים סוף היתה "מחר" ולא לאחר ימים רבים. מלבד זאת, גם אם נאמר שקדש הכוונה למדבר קדש, נראה שהכוונה למדבר צין כמו שכתוב במסעי "ויסעו מעציון גבר ויחנו במדבר צין היא קדש", כלומר שצין היא קדש. מדבר צין הוא בפשטות מאוד צפוני, ליד ים המלח ואינו סמוך לים סוף, וכמו שרואים בפסוק שצריך ליסוע מעציון גבר ולבוא לקדש, ועל כן כשכתוב "פנו וסעו לכם המדברה דרך ים סוף" נראה שאין זה באיזור מדבר צין.

בני ישראל אכן עזבו את קדש ברנע מיד לאחר חטא המרגלים, אלא שהיתה קבוצה מסויימת מבניהם שנשארה שם, קבוצה זו היתה מורכבת מאנשים שלא נגזרה עליהם הגזירה, דהיינו מנשים, מגברים הפחותים מבני עשרים, ומזקנים שלמעלה מגיל שישים,⁷ ומה שאמר הקב"ה למשה (במדבר יד, כה): "מִחֹר פָּנוּ וְסַעוּ לָכֶם הַמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יָם סוּף", זה נאמר דווקא על אותם שמבני עשרים ועד שישים, אבל הפחותים מגיל זה יכלו להישאר שם אם רצו.

נראה שהדבר מדוקדק יפה בלשון הפסוקים הנ"ל שבספר דברים, שבהתחלה (א), (מו) מדבר משה בלשון נוכח לרבים: "וַתָּשָׁבוּ בְקֶדֶשׁ יָמִים רַבִּים כִּי־מִים אֲשֶׁר יִשְׁכְּתֹם", וזה מפני שמדבר אל הבנים שלא היו בכלל גזירת הנדודים, לעומת זאת הפסוק שאח"כ (ב,א) שמדבר על הנדודים במדבר מנוסח בלשון מדבר: "וַיִּגְפֹּן וַיִּסָּע הַמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יָם סוּף כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ד' אֵלַי וַיִּסָּב אֶת הָרָשָׁעִים יָמִים רַבִּים". [לשם הבהרה, אין בכוונתנו לומר שבנדודים השתתפו רק האנשים שמבני כ' עד ס', אדרבה, ודאי שרובא דרובא של העם השתתפו בהם גם אם לא היו מחוייבים בכך, אך מ"מ היתה קבוצה שלא השתתפה ונשארה בקדש].

בני אפרים

בדברי הימים א (ז, כ-כו) מסופר על בני אפרים שנכנסו לארץ ישראל ונהרגו שם ע"י אנשי גת:

"וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוֹתְלָח וּבָרֶד בְּנוֹ וַתַּחַת בְּנוֹ וְאַלְעָדָה בְּנוֹ וַתַּחַת בְּנוֹ: וְזָבֵד בְּנוֹ וְשׁוֹתְלָח בְּנוֹ וְעֶזֶר וְאַלְעָד וְהָרְגוּם אֲנָשֵׁי גַת הַנּוֹלָדִים בְּאַרְצָא כִּי יָרְדוּ לְקַחַת אֶת מִקְנֵיהֶם: וַיִּתְּאָבֵל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיָּבֹאוּ אֲחִיו לְנַחֲמוֹ: וַיָּבֹא אֶל אֲשֶׁתוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ בְּרִיעָה כִּי בְרִיעָה הָיְתָה בְּבֵיתוֹ: וּבָתָו שְׁאָרָה וַתִּבֶן

⁷ לעניין הזקנים זהו דבר מסתבר כשלעצמו, שהרי ידוע שיש זקנים שקשה עליהם מאוד ההליכה, ומכיון שלא נגזרה עליהם הגזירה, ק"ק למה נתחייבו בכל המסעות הללו? ולפי דרכנו היתה להם תקנה להשאר בקדש (אומנם יש לומר שהיה זה נס שנתן הקב"ה לכולם כח להלך וכמ"ש "ורגלך לא בצקה", מאידך מצאנו שהתלוננו על כך, וכמ"ש "ותקצר נפש העם בדרך" >זוה היה בארוע ספציפי אחרי ששבו לקדש וחזרו לסוב את הר שעיר<).

אֶת בֵּית חוֹרוֹן הַתְּחַתּוֹן וְאֶת הָעֶלְיוֹן וְאֶת אֶזְנֵי שְׁאָרָהּ: וְרַפַּח בְּנוֹ וְרִשָּׁף וְתַלַּח בְּנוֹ
וְתַחַן בְּנוֹ".

פסוקים אלו מספרים על כך, שעוד בחיי אפרים היו מבניו שנכנסו לארץ ישראל לקחת את מקניהם, אך לא ברור מתי התרחש מאורע זה, בסדר עולם רבה כתוב שזה היה עוד קודם יציאת מצרים, שבני אפרים חישבו את הקץ וטעו בשלושים שנה ויצאו לפני הזמן, אך הרד"ק (בדה"י שם) כותב שדבר זה היה בזמן שהיו ישראל במדבר. וז"ל הרד"ק שם:

"לפיכך אני אומר כי המעשה הזה היה במדבר או בארץ הגלעד, ועדין אפרים חי, כי זה יכול להיות, כי מכיר בן מנשה היה מכובשי ארץ גלעד (יהושע יז, א), והנה בני מכיר בן מנשה ילדו על ברכי יוסף (בר' נ, כג). ומה שמוכיח הפירוש הזה, כי תמצא מספר בני אפרים בצאתם ממצרים כשנמנו במדבר סיני בשנה השנית ארבעים אלף וחמש מאות (במדבר א, לג), וכשנמנו בכניסתן לארץ בערבות מואב בשנת הארבעים לא היו אלא שנים ושלשים אלף וחמש מאות (במדבר כו, לו) ואלו שמונת אלפים שחסרו במדבר הם שהרגו בני גת".

לפי דרכנו הענין מובן היטב, דבר זה אירע בשנות נדודי בני ישראל במדבר, ובני אפרים הללו היו מקבוצת הרועים ששכנו בקדש, ורעו את הצאן סמוך לארץ ישראל, ואף נכנסו לארץ כדי לקחת את מקניהם.⁸

קדש לעומת קדש ברנע

מבוכה נוספת שיש בענין זה, זהו היחס בין "קדש ברנע" לבין העיר "קדש", האם זהו אותו מקום או לא.

בפרשת שלח כתוב כמה פעמים שקדש ברנע היא במדבר פארן, מאידך, בפרשת חוקת כתוב שקדש היא במדבר צין: "וַיֵּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מְדַבְּרִים בְּחֵדָה"

⁸ לפ"ז אפרים חי שנים רבות, יותר ממאתים שנה, אך כך הדבר גם לדברי חז"ל שיצאו 30 שנה לפני סוף הזמן, וזה יכול להיות כמו שמצינו שסרח בת אשר חיתה עד הכניסה לארץ, אך ק"ק שכאן מפורש שאפרים ילד אח"כ עוד ילד וזה מפליא, ובמלבי"ם פירש ששותלח הוא שילדו ולא אפרים, ובתשובות הגר"ח ראיתי שהשיב שאין מניעה שאיש זקן יוליד.

הָרָאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקֹדֶשׁ", וכן בפרשת מסעי (במדבר לג לו): "וַיֵּסְעוּ מֵעֵצִיֹן גִּבְרָ וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבָּר צֵן הוּא קֹדֶשׁ".

אז היכן היא קדש, במדבר פארן או במדבר צין?

הרמב"ן נוקט ששני מקומות שונים הם, וקדש שבמדבר צין אין זו קדש ברנע שבמדבר פארן, אך האב"ע סובר שקדש וקדש ברנע הן מקום אחד, ורומז האב"ע על קשר ביניהם, שהביטוי "וישב העם בקדש" שנאמר בפרש חוקת (בקדש של מדבר צין) דמשמע לשון עכבה, מכון לביטוי שבספר דברים: "ותשבו בקדש ימים רבים", (וכע"ז כתבו האוה"ח ורבינו בחיי).

אך כבר העירו על כך, שאין זה מסתדר לומר ש"וישב העם בקדש" ר"ל ימים רבים, שהרי בחניה זו לא שהו שם אלא חודשים ספורים.

לדרכנו דיוקו של האב"ע מתיישב היטב, ש"וישב העם בקדש" הוא אכן רומז למה שנאמר "ותשבו בקדש ימים רבים", כי אכן ישבו שם ימים רבים קודם שבאו לשם בני ישראל בשנת הארבעים.

אומנם לעצם הנידון, לפי הפשט נראה יותר שקדש איננה קדש ברנע, שזו במדבר צין וזו במדבר פארן, ובנוסף, קדש היא שם של עיר, וכמו שנאמר (במדבר כ, טז): "וַיָּהֲגוּ אֲנַחְנוּ בְּקֹדֶשׁ עִיר קָצָה גְּבוּלָךְ" ואילו קדש ברנע בפשטות הוא שם של איזור, דודאי לא נכנס כל מחנה ישראל בעיר אחת.

ולכן נראה שכן היה מהלך הדברים:

בשעה שנסעו ישראל מקדש ברנע לנודדיהם, נשארה קבוצה באיזור שלא נסעה איתם, בני אותה קבוצה חיפשו מקום להתיישב בו ולהקים בו עיר, מסתמא רצו לבנות אותה ליד מקור מים,⁹ וכן שיהיה במקום שיוכלו להגן בו על עצמם מפני אויבים,¹⁰ ובחרו להתיישב בעיר קדש, שלא היתה רחוקה מקדש ברנע שבמדבר פארן, אבל היא היתה במדבר צין.¹¹

⁹ ראה בבראשית (יד, ז): "וַיֵּשְׁבוּ וַיָּבֵאוּ אֶל עֵין מַשְׁפָּט הוּא קֹדֶשׁ".

¹⁰ שהרי לבני ישראל נאמר (במדבר יד, כה): "והעמלקי והכנעני יושב בעמק מחר פנו וסעו לכם המדבר דרך ים סוף", משמע שהיתה שם סכנת אויבים, וכמו שראינו במעפילים.

¹¹ נראה מפרשת המרגלים שמדבר צין הוא דרומי לקדש ברנע, שהם היו בקדש ברנע שבמדבר פארן, וכתוב (במדבר יג, כא) "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבא חמת", ועין בגבולות הארץ שבפרשת מסעי שם נראה ששתי התחנות (מדבר צין וקדש ברנע) שתיהן סמוכות לקצה הדרומי מזרחי של ארץ ישראל.

לפ"ז נראה, שגם מה שכתוב "ותשבו בקדש ימים רבים" מכוון לעיר קדש, והיא היתה בעצם ההמשך של תחנת קדש ברנע, דהיינו שהקבוצה שלא נסעה מקדש ברנע קבעה מושבה ונתיישרה בעיר קדש, ולכן מובן מאוד מדוע ישיבת קדש הזו הוזכרה קודם הנדודים (בספר דברים).¹²

כימים אשר ישבתם

ע"פ הבחנה זו שבין העיר קדש לבין קדש ברנע, יש לבאר היטב את המשך לשון הפסוק בדברים: "וַתֵּשְׁבוּ בְקִדְשׁ יָמִים רַבִּים כְּיָמֵי אֲשֶׁר יִשְׁבְּתֶם", הסיומת "כימים אשר ישבתם" אינה ברורה, וכתבו המפרשים שרצונו לומר, כימים שידוע לכם שישבתם שם, אך עדיין לא ברור מה רוצה הכתוב לומר בזה, ולדרכנו הכוונה היא, שמשעה עצמו לא היה יודע מתי בדיוק הקימו את העיר קדש ואימתי נתיישרו בה, שהרי נסע משם ולא היה עמם באותה שעה, וייתכן שעבר זמן מה עד שהקימו את העיר, אבל היושבים שם ידעו דבר זה, ולכן אמר להם "ישבתם שם משך זמן הידוע לכם".

ב. דברי יפתח למלך בני עמון

בספר שופטים מובא הוויכוח בין יפתח למלך בני עמון, מלך בני עמון טוען כי בני ישראל לקחו את ארצו מארנון ועד יבק בעלותם ממצרים, ויפתח מפרך את טענתו ע"י סקירה הסטורית של מהלך מסעות בני ישראל ביציאת מצרים, באופן המפריך את טענת מלך בני עמון, אלו הפסוקים המתארים ויכוח זה (שופטים יא, יד-יט):

"וַיֹּסֶף עוֹד יַפְתָּח וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן: וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה אָמַר יַפְתָּח לֹא לָקַח יִשְׂרָאֵל אֶת אֶרֶץ מוֹאָב וְאֶת אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹן: כִּי בַעֲלוֹתָם מִמִּצְרַיִם וַיֵּלֶךְ יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבָּר עַד יַם סוּף וַיָּבֹא קִדְשָׁה: וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכִים אֶל מֶלֶךְ אֲדוֹם לֵאמֹר אֶעֱבְרָה נָא בְּאַרְצְךָ וְלֹא שָׁמַע מֶלֶךְ אֲדוֹם וְגַם אֶל מֶלֶךְ מוֹאָב שָׁלַח וְלֹא

¹² דבר זה דחוק מאוד לעומת זאת לפי דעת הרכסים לבקעה, הטוען שבני ישראל נסעו מקדש ברנע מיד לאחר חטא המרגלים, אלא שהגעתי השניה לקדש היתה הרבה לפני שנת הארבעים, והם ישבו שם ימים רבים, לדבריו דחוק מדוע הוזכר שישבו בקדש ימים רבים מיד אחרי חטא המרגלים, ואח"כ (בדברים ב,א) נאמר "ונפן ונסע המדברה" וגו'.

אָבָה וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּקִדְשׁ: וַיֵּלֶךְ בַּמִּדְבָּר וַיִּסָּב אֶת אֶרֶץ אֲדוֹם וְאֶת אֶרֶץ מוֹאָב וַיָּבֹא מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ לְאֶרֶץ מוֹאָב וַיַּחֲנוּן בְּעֵבֶר אֶרְנוֹן וְלֹא בָּאוּ בְּגִבּוֹל מוֹאָב כִּי אֶרְנוֹן גִּבּוֹל מוֹאָב: וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכִים אֶל סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי מֶלֶךְ חֶשְׁבּוֹן וַיֹּאמֶר לוֹ יִשְׂרָאֵל נִעְבְּרָה נָא בְּאַרְצְךָ עַד מְקוֹמִי".

נראה שיפתח משתמש בדבריו בלשונות הכתובים בפסוקי התורה, מה שאמר "וַיֵּלֶךְ יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר עַד יַם סוּף" רומז לחניית ישראל ביציאתם ממצרים בים סוף וכמ"ש (במדבר לג, י): "וַיִּסְעוּ מֵאֵילָן וַיַּחֲנוּ עַל יַם סוּף", ומה שאמר "וַיָּבֹא קִדְשָׁה" נראה שמכוון לקדש ברנע, כי מצינו ביטוי זה בחזרת המרגלים לקדש ברנע (במדבר יג, כו "אל מדבר פארן קדשה"), והביטוי "וישב ישראל בקדש" מקביל לפסוק בפרשת חוקת (במדבר כ, א) וישב העם בקדש, שמדבר על העיר קדש.

אם נכונים הדברים, נמצא שיפתח מתאר כדברינו, שמנסיעתם מים סוף ביציאת מצרים הגיעו לקדש וישבו שם, ובאותה חנייה עצמה היה שילוח המלאכים למלך אדום, וממילא עולה מכך, ששיבתם של בני ישראל באותה חנייה נמשכה כל הארבעים שנה, שהרי שילוח המלאכים למלך אדום היה רק בשנת הארבעים.¹³

מדוע הוזכר בדברי יפתח שילוח המלאכים לפני הישיבה בקדש

אלא שיש כאן נקודה שיש לעמוד עליה, שבדברי יפתח מוזכר שילוח המלאכים למלך אדום קודם שנאמר "וישב ישראל בקדש" ומשמע לכאורה ששיבתם (הממושכת)¹⁴ בקדש היתה אחר שילוח המלאכים, וזה היפך הסדר שכתוב בפרשת

¹³ בשביל לדחות זה צריך לומר חדא מתרתי, או לומר שאמנם תחנת ים סוף היא חנייתם ביציאתם, ומשם מדלג הכתוב על כל מסעותיהם במשך הארבעים שנה ומזכיר את חנייתם בקדש בשנת הארבעים. האפשרות השניה היא שתחנת ים סוף שנוכרת כאן אינה חנייתם ביציאת מצרים, אלא החנייה שחנו שם קרוב לשנת הארבעים לפני נסיעתם לקדש, והיינו מה שכתוב במסעי (במדבר לג, לו): "וַיִּסְעוּ מִצִּיּוֹן גִּבּוֹר וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר צִין הִיא קִדְשׁ", וכך פירשו בדעת מקרא, אך נראה שיש דוחק בדבר.

¹⁴ אם אנו נוקטים כדברי המפרשים (ראב"ע, רבנו בחיי, אוה"ח) ש"וישב העם בקדש" ר"ל ימים רבים.

חוקת, ששם כתוב תחילה "וישב העם בקדש" ורק אח"כ בהמשך הפרשה "וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום" ¹⁵?

כדי להשיב על כך יש להקדים ולשאול, לשם מה היה צריך יפתח להזכיר את שילוח המלאכים למלך אדום ולמלך מואב, מדוע זה כה חשוב?

נראה שדבר זה הוצרך בכדי לשלול את האפשרות שבני ישראל כבשו את עמון עוד קודם שנת הארבעים, בעודם שוהים במדבר, זאת ע"י שחדרו לעמון במסע מלחמה שעבר דרך ארץ אדום וארץ מואב, ¹⁶ בכדי לשלול אפשרות זו, הקדים יפתח שבני ישראל בקשו ממלך אדום ומואב לעבור והם לא הסכימו, וממילא אין אפשרות להניח שבני ישראל עברו דרך ארצם לעמון, (ואף ששילוח המלאכים היה רק בשנת הארבעים מ"מ "הוכיח סופם על תחילתם" שלא היו מסכימים לדבר זה, וממילא אין להניח שקודם לכן עברו דרכם).

נראה להוסיף, שיש חשיבות גדולה באזכור זה של "וישב ישראל בקדש" (שהוא נראה קצת ככפול וכמיותר כאן), כי מסתבר שטענת מלך בני עמון לא היתה כ"כ מופרכת, אלא נראה שהיה ידוע לו שעד יציאת מצרים היה אותו שטח (מארנון ועד יבק) בשלטון בני עמון, ובשנת הארבעים לצאתם כבר ידוע שהיה זה שטח ישראלי, ולכן בצירוף הנתונים הללו, הניח מלך עמון שבני ישראל כבשו אותו מהם במשך תקופה זו של הארבעים שנה, לכן היה חשוב ליפתח לתאר מה עשו ישראל והיכן שהו לאורך כל התקופה זו, בכדי להזים את טענת מלך בני עמון.

ומפני כך אמר יפתח שהם הגיעו לאיזור קדש ברנע סמוך ליציאתם ממצרים, ומאז ישבו רק בקדש ימים רבים ולא נתיישבו במקומות אחרים, כך שלא היתה להם כל אפשרות להגיע לעמון בתקופה זו, וייתכן שמשמע זה נמנע יפתח מלהזכיר את נדודיהם של בני ישראל במדבר, מפני שהעדיף להעלים פרט זה, כי אם היה מזכיר זאת, היה מקום למלך בני עמון לטעון שבמהלך נדודיהם ברחבי המדבר הלכו ונלחמו בעמון וכבשו ארצם מידם, לכן התמקד יפתח בעובדה שהם ישבו כל השנים בקדש, ולא היתה להם שום ישיבה קבועה במקום אחר.

¹⁵ ראה בפירושו "חן טוב" בפרשת חוקת שהקשה כן, ובספר "הרכסים לבקעה" הוכיח מכאן כשיטתו שביאתם לקדש בפעם השניה היתה קודם שנת הארבעים, ושהו שם זמן רב אחרי שילוח המלאכים למלך אדום, אך זה קשה מיניה וביה, שזה סותר את הסדר הכתוב בתורה.

¹⁶ שצריך לחצות את שתייהן כדי להגיע לעמון מקדש.

יש לציין סיבה נוספת שבגינה הוצרך לכתוב את שילוח המלאכים קודם "וישב העם בקדש", מפני שאם היה כתוב: "ויבא קדשה וישב העם בקדש" אזי היה במשמע ש"קדשה" ו"קדש" מקום אחד הם, וזה אינו, ולכן היה צורך להפסיק ביניהם].¹⁷

ג. ביאור פרשיות שונות – מי מריבה

כעת נסקור פרשיות שונות, שיכולות להיות מוארות באור חדש לאור ההסבר שהצענו, (וממילא גם לתת לו סימוכין).

כל העדה

בפרשת חוקת (במדבר כ, א) נאמר: "וַיָּבֹאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְּבַר צֶן בַּחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן וַיָּשֻׁב הָעָם בְּקֶדֶשׁ וַתָּמַת שָׁם מֶרְיָם וַתִּקָּבֶר שָׁם", וכן שם בפסוק כב בנסיעתם להר ההר נאמר: "וַיִּסְעוּ מִקֶּדֶשׁ וַיָּבֹאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה הַר הָהָר". קשה להבין מה פשר ההדגשה "כל העדה" ועמדו בכך המפרשים. לדרכנו הדבר ברור, שהרי עד עכשיו היה עם ישראל מפוצל לשני מחנות, ועתה בשנת הארבעים באו ישראל לקדש, והיה כאן איחוד של המחנה הנודד עם הקבוצה שנשארה עד עתה בקדש, ולכן מדגיש הכתוב שהיתה כאן בחנייה זו "בני ישראל כל העדה", דבר שלא היה עד עתה.

העדה ובעירם

בפרשת מי מריבה ישנה הדגשה תמוהה לכאורה של הבהמות: "וְלָמָּה תִּבְאֲתֶם אֶת קֹהֵל ד' אֶל הַמִּדְבָּר הַזֶּה לָמוֹת שָׁם אֲנִיחֶנוּ וּבְעִירָנוּ", וכן אח"כ: "וַתִּשָּׁף הָעֵדָה וּבְעִירָם", והדבר מתמיה, וכי בשעה שאדם עומד על סף מוות אכפת לו מבהמותיו? ולדרכנו יש לפרש, שבעצם תחנת קדש נועדה להחזקת המקנה של בני ישראל, ומסתמא קודם שהגיעו כל העדה היה במקום די מים לבהמות ולקבוצת האנשים

¹⁷ ואולי יש לומר עוד, שמצד מליצת הלשון רצה הכתוב לסמוך את הביטוי "וישב" ל"ויסב": "וישב ישראל בקדש: וילך במדבר ויסב את ארץ אדום".

הקטנה שהיתה שם, אבל כעת שבאה לשם העדה כולה לא היה די מים לכולם, ואם הם ישתו ימותו בהמותיהם, וכיון שמעיקרא היו המים מיועדים לשתיית הבהמות, הזכירו בתלונתם שע"י ביאתם למקום עלולים למות הם ובהמותיהם, כענין שנים ההולכים במדבר ואין בידם אלא קיתון של מים, שאם ישתו שניהם ימותו.¹⁸ ואפשר שזה מדויק בלשון הפסוק, שבני ישראל אומרים "ומים אין לשותות", כלומר, שהיו קצת מים, אך הם לא היו מיועדים לשתיית העדה אלא רק לשתיית הבהמות, וכן יש לדקדק מה שכתוב "ולא הָיָה מַיִם לַעֲדָה" לעדה דייקא (ולא הזכיר כאן ובעירם כמו בהמשך), ועל כן מדגיש הכתוב אח"כ: "ותשת העדה ובעירם", שהיה די מים בין להם ובין לבהמותיהם.

יש בכך גם להסביר מדוע מתלוננים הם על כך שמקום זה איננו "מָקוֹם יָרֵעַ וְתֹאֲנָה וְגִפְן וְרִמּוֹן", תלונה שאינה מתאימה למי שעומד למות בצמא,¹⁹ אלא שלא היתה כאן סכנת מוות ממש אלא שעלולים למות בהמותיהם.

ד. פטירת אהרון

בענין פטירת אהרון רבתה המבוכה, וננסה להציע כיוון חדש בענין זה, זאת ע"פ מה שביארנו לעיל שהיתה קבוצה ששהתה בקדש במשך כל הזמן. בספר דברים כתובים הפסוקים הבאים (דברים י' ו-ז):

"וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ מִבְּאֵר בְּנֵי יַעֲקֹב מוֹסְרָה שֵׁם מֵת אֶהָרֹן וַיִּקְבְּרוּ שָׁם וַיִּכְהֶן אֱלֹהֵינוּ בְּנוֹ תַּחְתָּיו: מִשָּׁם נָסְעוּ הַגִּדְגָּדָה וּמִן הַגִּדְגָּדָה יִטְבְּתָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מִים".

הקושי בפסוקים הללו מבואר, כי הלוא ידוע שאהרון מת בהר החר ולא במוסרה (וכמו שמסופר בפרשת חוקת ובפרשת מסעי), בפרשת מסעי אף מוזכרים אותם

¹⁸ ואע"פ שודאי מוטב שישתו הם וימותו בהמותיהם, מ"מ בדרך תלונה אמרו כן, שכיון שבהמותיהם קדמו וזכו במים, כביכול אין מן הראוי ליטלם מהם אלא להתחלק איתם (ואולי יש לפרש "אנחנו ובעירנו" – "אנחנו או בעירנו").

[ניתן לדון כאן גם בהיבט הלכתי, במידה והמים שייכים ליושבי קדש רט לבעלי הבהמות, האם הם חייבים להציל אחרים במים הללו במידה והם מפסידים בגלל זה יותר מחומש מנכסיהם, ואכמ"ל].

¹⁹ בפירוש חן טוב ובאלשיך הקשו כן

המסעות המוזכרים בדברים²⁰ ושם מבואר שפטירתו כלל לא היתה בזמן המסעות הללו אלא לאחר מכן, ואלו הפסוקים בפרשת מסעי (במדבר לג, ל-לח):

"וַיֵּסְעוּ מִחֶשְׁמֹנָה וַיֵּחָנוּ בְּמִסְרֹת: וַיֵּסְעוּ מִמִּסְרֹת וַיֵּחָנוּ בְּבִנִי יַעֲקֹן: וַיֵּסְעוּ מִבְּנֵי יַעֲקֹן וַיֵּחָנוּ בְּחֹר הַגְּדֹגֵד: וַיֵּסְעוּ מִחֹר הַגְּדֹגֵד וַיֵּחָנוּ בְּיִטְבָּתָה: וַיֵּסְעוּ מִיִּטְבָּתָה וַיֵּחָנוּ בְּעֵבְרָנָה: וַיֵּסְעוּ מִעֵבְרָנָה וַיֵּחָנוּ בְּעֵצִיֹן גִּבֹר: וַיֵּסְעוּ מִעֵצִיֹן גִּבֹר וַיֵּחָנוּ בְּמִדְבַר צֹן הוּא קִדְשׁ".

ורק אז מסופר על פטירת אהרון:

"וַיֵּסְעוּ מִקִּדְשׁ וַיֵּחָנוּ בְּהַר הָהָר בְּקֶצֶה אֶרֶץ אֲדָם: וַיַּעַל אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן אֶל הַר הָהָר עַל פִּי ד' וַיָּמָת שָׁם בְּשָׁנַת הָאָרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בָּאֶחָד לַחֹדֶשׁ".

יש לציין שאין עיקר השאלה מבחינה גאוגרפית,²¹ אלא עיקר השאלה היא, שאף אם נניח שמוסרה אכן סמוכה להר ההר, ובנ"י במהלך מסעותיהם הרי עברו במוסרה, מ"מ סוף סוף מסע זה (שמבארות בני יעקן למוסרה) איננו המסע בו מת אהרון, וא"כ למה ציינה זאת התורה באופן שמשמע ממנו שאהרון מת בתחנת מוסרה, ולא המשיך איתם הלאה לגדגדה ויטבתה?²²

מי מריבה – בתחנת מוסרה

נראה להציע, שהפסוקים הללו שבדברים רומזים לפרשת מי מריבה (שבבמדבר פרק כ), זאת מכמה טעמים:

1. בדברים ישנה הדגשה של מקורות מים, בתחילה מוזכר שנסעו מ"בארות בני יעקן" משם נסעו למוסרה שאין מוזכרים שם מים, ומשם נוסעים לגודגודה ויטבתה שהיא "ארץ נחלי מים", ונראה שיש כאן כעין הדגשה

²⁰ מוסרות, בני יעקן, חר הגדגד, יטבתה

²¹ שכאן כתוב שמת בהר ההר וכאן כתוב שמת במוסרה, שהרי איננו יודעים את מיקומם המדויק של המקומות הללו, וממילא ניתן לומר בפשטות שמוסרה אכן סמוכה להר ההר.

²² ומה גם, שנראה שעיקר כוונת הפסוק לומר שעל אף חטא אהרון בעגל מ"מ נדחתה פטירתו עד לאחר זמן שמת במוסרה, ויותר היה לתורה לומר שמת בהר ההר שהיא תחנה מאוחרת יותר

שבמוסרה לא היו מים, זה מקביל לחניית ישראל בקדש במי מריבה הנושא הוא העדר מים.

2. תחנת מוסרות ע"כ סמוכה להר ההר, שהרי כתוב ששם מת אהרון, וידוע

לנו שגם קדש קרובה להר ההר, ששניהם במדבר צין בגבול ארץ אדום.

3. בפרשת מי מריבה נגזרה המיתה על אהרון, דבר זה מחזק את הקשר

האפשרי בין תחנת מוסרה (ששם מת אהרון) לפרשת מי מריבה.

אלא שלכאורה אין קשר בין הדברים, שהרי הדברים אירעו בחניות שונות, אך לפי דרכנו נציע כאן חידוש המאפשר להעמיד אפשרות זו.

מתי מתה מרים ומתי היה חטא מי מריבה

בפרשת חקת בתחילת סיפור מי מריבה נאמר (במדבר כ, א): "וַיֵּבְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְבַּר צֵן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקִדְשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֶר שָׁם: וְלֹא הָיָה מִיָּם לָעֵדָה וַיִּקְהְלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן".

מקובל להבין שכל הדברים הללו קורים בשנת הארבעים, אך לעיל כבר הבאנו מכמה מפרשים (הראב"ע, רבינו בחיי, אוה"ח) שהביטוי "וישב העם בקדש" משמעו שישבו שם ימים רבים, ממילא צריך לומר שפסוק זה חוזר לעבר, ור"ל וכבר ישב העם בקדש, דהיינו שהתורה מזכירה כאן שהם ישבו שם כבר לפני כן עוד קודם שנת הארבעים,²³ וממילא יש לפרש שמה שכתוב "ותמת שם מרים" היה עוד לפני שנת הארבעים, וכן פרשת מי מריבה היתה עוד לפני שנת הארבעים, אלא שהתורה מספרת זאת עכשיו כחלק מסיפור פטירתו של אהרון שהיה בשנה זו.²⁴

ועתה, אם נשלב את הדברים עם הכתוב בפסוקי דברים הנ"ל, נוכל להבין את מהלך הדברים:

²³ וראה באב"ע בראשית א, ט שמפרש כך את מאמר יקוו המים "וכבר אמר אלוקים יקוו המים", וכתב שם שיש כיוצא בזה בתורה למאות.

²⁴ ניתן לומר דרכים נוספות, דהיינו שהכל היה בשנת הארבעים, ולפ"ז צ"ל שאין קשר סיבתי בין פטירת מרים להעדר המים בקדש, וכפי שנראה ממה שפירש הראב"ע בפשוטו של מקרא, אך גם לפ"ז צריך לומר שתלונתם על המים היתה בחניית מוסרות שבאו שם לפני כן.

בזמן נדודיהם של בני ישראל במדבר היתה מרים בין יושבי קדש, ולא נדדה עם שאר העם במדבר (אחר חטא המרגלים), ומ"מ בזכותה של מרים היו מים לעדה בדרך נס בכל מסעיהם ובכל מקומותיהם.

אמנם עוד קודם שנת הארבעים מתה מרים בקדש ונקברה שם, ומשעה שמתה לא היה עוד לבני ישראל מים בדרך נס, והם נצרכו למקורות מים טבעיים, וזה מה שכתוב שנסעו מבארות בני יעקן, ונסעו ליטבתה שהיא ארץ נחלי מים, מפני שבמסעות הללו לא היה להם בארה של מרים, והם הוצרכו לחפש מקורות מים טבעיים.

בתוך המסעות הללו הם באו למוסרה ופגשו את העם היושב בקדש, נראה שתחנת מוסרה ממוקמת בין העיר קדש ובין הר ההר. מחנה ישראל התפשט על כמה קילומטרים והגיע עד איזור העיר קדש,²⁵ וכשהגיעה כל העדה לשם לא היו די מים לכל העדה, כי היו שם רק מעט מים שנועדו ליושבי קדש ולבהמות, וזה לא הספיק לכולם, מתוך כך התלוננו ונסתכב חטא מי מריבה.

האם אהרון המשיך במסע עם בני ישראל

לאחר החטא נראה שלא המשיך אהרון במסע עם בני ישראל הנוודים, אלא נשאר שם באיזור קדש-מוסרה, ורק אח"כ כשבאו בנ"י "כל העדה" בשנת הארבעים למדבר צין ולקדש - פגשו שוב את אהרון, ובחדש החמישי לשנת הארבעים ליווהו כולם למנוחתו בהר ההר.

דבר זה יכול להסביר מדוע בפסוקי דברים מוזכרת פטירתו של אהרון בתחנת מוסרה, מפני שאע"פ שהוא עדיין לא מת אז אהרן בפועל, מ"מ שם נגזרה עליו המיתה, והוא לא המשיך עם בני ישראל במסעותיהם האחרים לגודגודה ויטבתה אלא נשאר במקומו.

²⁵ נראה שעיקר חניית בני ישראל באותה עת שבאו בשנת הארבעים לא היתה בתוך העיר קדש עצמה (שאינן בה מקום לכל ישראל) אלא במוסרות שהיתה סמוכה לקדש, ומחנה ישראל התפשט עד איזור קדש, ואין קושיה ממה שנאמר (דברים לב, נא): "על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל במי מריבת קדש מדבר צין", כי כנראה היתה הכאת הסלע במקום סמוך לעיר קדש, או שנמשכו המים עד לשם.

[ראה כאן בהערה בעניין לשון נסתר שמנוסחים בו הפסוקים הללו,²⁶ וכן בעניין השאלה האם נסעו מבני יעקן למוסרה או להיפך].²⁷

הסבר סיבת עונשו של אהרון

לפ"ז נפתח לנו פתח גדול להבין, מה בעצם באו אותם פסוקים שתומים שבדברים ללמדנו, ונראה שבאו ללמדנו את סוד סיבת עונשו של אהרון במי מריבה. כי בעצם לא ברור מה היה חטאו של אהרון במי מריבה, הרי לא הוא היכה בסלע אלא משה?²⁸

לדרכנו, הפסוקים שבספר דברים באים לענות על שאלה זו, כדלהלן. הפסוקים הנ"ל ("ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן" וגו') נכתבו אחר סיפור חטא העגל, ששם נאמר (דברים ט, כ): "וּבְאַהֲרֹן הַתֹּאֲנֵף ד' מָאֵד לְהַשְׁמִידוֹ וְאֶתְפַּלֵּל גַּם בְּעַד אֶהֱרֹן בְּעַת הַהוּא", בפסוקים אלו מתבאר שנדחתה מיתתו עד שהגיעו למוסרה, אך כאמור זהו דבר ידוע, ואינו מובן החידוש שבדבר, וגם למה נכתב דבר זה באופן כה מסובך.

אמנם לפי דרכנו בתחנת מוסרה היה חטא מי מריבה, ולפ"ז המשמעות ברורה הרבה יותר, כי בעצם עיקר עונשו של אהרון היה מגיע לו על השתתפותו בחטא העגל, אלא שהקב"ה המתין לו ולקח אותו במיוחד למוסרה כדי לנסותו ולאפשר לו לתקן

²⁶ הפסוקים בספר דברים נכתבו בלשון נסתר "ובני ישראל נסעו... משם נסעו", דבר שאינו מתאים לרצף הכתיבה בספר דברים המנוסח בלשון נוכח או בלשון מדבר, לדרכנו הדבר מיושב, כי משה מדבר כעת בערבות מואב גם עם יושבי קדש לשעבר, שהם ישבו בקדש מעיקרא, ולא השתתפו כלל במסעות הללו (בני יעקן-מוסרה-גדגדה).

²⁷ בדברים משמע שתחנת בני יעקן קודמת למוסרה: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ מִבְּאֵרֹת בְּנֵי יַעֲקֹב מוֹסְרָה שֵׁם מֵת אֶהֱרֹן וַיִּקָּבֶר שָׁם וַיִּכְתֹּב אֶלְעָזָר בְּנוֹ תַּחֲתָיו: מִשֵּׁם נָסְעוּ הַגִּדְגָּה וּמִן הַגִּדְגָּה יִטְבְּחָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מִים", ואילו בפרשת מסעי כתוב שנסעו ממוסרה לבני יעקן?

לדרכנו נראה שכך כוונת הכתובים, "בארות בני יעקן" אינה תחנת בני יעקן עצמה, אלא שכשהיו בחשמונה שתו מים מבארות בני יעקן, כי עיקר כוונת הכתוב בדברים הוא להזכיר ששתו מים מבארות ולא היה להם את בארה של מרים, משם נסעו למוסרה, ומה שכתוב אח"כ "משם נסעו הגודגודה", אין הכוונה שנסעו ממוסרה לגודגודה, אלא זה קאי על בני יעקן שהוזכרו מקודם, כלומר "משם" מבני יעקן נסעו הגודגודה, וממילא ניתן להבין שקודם לכן נסעו ממוסרה לבני יעקן, וגם שם כמובן יכלו לשתות מים מ"בארות בני יעקן".

²⁸ עי' רש"י על הפסוק "תריבהו על מי מריבה" נסתקפת לבוא לו בעלילה, עיי"ש.

זאת, דהיינו שהקב"ה לקחם בכוונה למקום שאין בו מים, בכדי לנסות את אהרון, ולאפשר לו לתקן את מה שחטא בעגל.

הסבר הדברים, שבחטא העגל היה עיקר חטאו של אהרון בכך ששמע לעם ולא מיחה בידם בעשותם העגל, וזה גם היה הנסיון שלו בחטא מריבה - לראות אם ימחה ביד משה מהכותו בסלע, זו היתה ההזדמנות שלו לתקן, ומשלא פעל באופן אקטיבי לקדש את ד' - נגזירה עליו פטירה.

טעם חזרתם התמוהה של בני ישראל לקדש

בפרשת חוקת מסופר שבני ישראל באים לעיר קדש, ומשם שולח משה מלאכים אל מלך אדום.

בפרשת מסעי מפורש שהתחנה שקדמה לקדש היתה עציון גבר (במדבר לג, לו): "וַיִּסְעוּ מֵעֵצִיּוֹן גִּבֹּר וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר צֵן הוּא קָדֵשׁ".

נראה שעל נסיעה זו לכיון קדש נאמר בפרשת דברים (דברים ב ד-ו):

"וַנִּפֹּן וְנִסְעָה הַמִּדְבָּרָה דֶּרֶךְ יָם סוּף כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ד' אֵלַי וְנִסְבֵּב אֶת הַר שְׁעִיר יָמִים רְבִיעִים: וַיֹּאמֶר ד' אֵלַי לֵאמֹר: רֵב לָכֶם סָב אֶת הָהָר הַזֶּה פָּנוּ לָכֶם צָפֹנָה".

כלומר, "פנו לכם צפונה" מכיוון עציון גבר לקדש.²⁹

משסירב מלך אדום לתת להם לעבור, הוצרכו לחזור על עקבותיהם לכיוון ים סוף ועציון גבר, וזה מה שכתוב בפרשת חוקת לאחר פטירת אהרון: "וַיִּסְעוּ מֵהַר הַהָרָה דֶּרֶךְ יָם סוּף לִסְבֹּב אֶת אֶרֶץ אֲדוֹם וַתִּקְצַר נַפְשׁ הָעָם בְּדֶרֶךְ", וכן בדברים (ב, ח) נאמר: "וַיַּעֲבֹר מֵאֵת אֲחִינוּ בְנֵי עִשׂוּ הַיִּשְׂכִּימִים בְּשַׁעֲרֵי מִדְבַּר הָעֲרָבָה מֵאֵילַת וּמֵעֵצִיּוֹן גִּבֹּר וַנִּפֹּן וַנַּעֲבֹר דֶּרֶךְ מִדְבַּר מוֹאָב".

אם נצרף את הפרטים זה לזה נוכל להסיק, שמה שאמר להם הקב"ה "פנו לכם צפונה", דבר זה היה כשהיו עדיין בעציון גבר, וע"פ הדיבור נסעו צפונה דהיינו

²⁹ אמנם רש"י לא פירש כן, אלא: "סובו לכם לרוח מזרחית מן הדרום לצפון, פניכם לצפון, נמצא הולכים את רוח המזרחית, וזהו שנאמר ויבא ממזרח שמש לארץ מואב", אך לכאורה זה קשה לפי הפשט, כי ע"ז לא היה צריך ד' לומר למשה עכשיו "רב לכם סוב את ההר הזה פנו לכם צפונה", שהרי הם הלכו באופן יזום עכשיו כדי להקיף את מואב ממזרחה.

לקדש הסמוכה לאדום, ומשסירב מלך אדום לתת להם לעבור - סבו על עקבותיהם בחזרה לכיוון ים סוף ועציון גבר כדי לסבב את ארץ אדום. ומעתה יש מקום גדול לשאול, כיון שנסיעתם היתה ע"פ הדיבור, למה באו מתחילה לקדש, וכי לא ידע הקב"ה שלא יתן להם מלך אדום לעבור בארצו, ונמצא שהלכו דרך זו לחינם אע"פ שהיתה ע"פ הדיבור? לפי דרכנו הדבר מובן מאוד, כי בכל מקרה היו צריכים לבוא לקדש כדי לאסוף את הקבוצה ששהתה בקדש עם מקניהם.

מלך לבני ישראל

בבראשית נאמר (לו, לא) "וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֲדוֹם לִפְנֵי מֶלֶךְ מֶלֶךְ לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל", משמע שבזמן התורה כבר היה מלך לבני ישראל, אך זה קשה כי בזמן התורה לא מצינו מלך לבני ישראל בתקופה זו? לפי דרכנו ניתן להציע, שבזמן שהיו ישראל בקדש העמידו להם מלך, כמו שהיה מקובל פעם שלכל עיר יש מלך,³⁰ וכוננת הכתוב לומר, שהמלך שעמד לבני ישראל מיעט קצת משלטונה של אדום, שקודם שמלך מלך לבני ישראל היתה ממשלת עשו שלימה באדום, אך לאחר שישבו ישראל בקדש (הסמוכה לאדום) והעמידו להם מלך, זה פגע קצת בתוקף ממשלתה של אדום באותו איזור (בזה מובן מדוע תלה את מלכי אדום בכך שזה היה "לפני מלך מלך לבני ישראל", אף שלכאורה אין שייכות בין הדברים, דמה עניין מלכי ישראל למלכי ארץ אדום).

האם בני עשו נתנו לישראל לעבור בארצם

משה שולח לסיחון בקשה לעבור בארצו, וכך כתוב בדברים (ב, כו-כט):

"וְאֶשְׁלַח מַלְאָכִים מִמֶּדְבַּר קִדְמוֹת אֶל סִיחֹן מֶלֶךְ חֲשֹׁבוֹן דְּבַרִי שְׁלוֹם לֵאמֹר: אֶעֱבְרָה בְּאַרְצְךָ בְּדֶרֶךְ בְּדֶרֶךְ אֵלֶּךָ לֹא אֶסּוּר יָמִין וְשְׂמֹאל: אֲכַל בִּכְסֵּף תִּשְׁבְּרֵנִי וְאֲכַלְתִּי וּמִים בִּכְסֵּף תִּתֵּן לִי וְשִׁתִּיתִי רַק אֶעֱבְרָה בְּרַגְלִי: כֹּאשֶׁר עָשׂוּ לִי בְנֵי עֵשָׂו

³⁰ ראה יהושע יב

הַיִּשְׁבִּים בְּשַׁעִיר וְהַמּוֹאָבִים הַיֹּשְׁבִים בְּעַר עַד אֲשֶׁר אֶעְבֵּר אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ
אֲשֶׁר ד' אֱלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ".

הפסוקים ההלו קשים, שהרי כידוע הן בני אדום והן בני מואב לא נתנו לבני ישראל
לעבור?³¹

לפי דרכנו יש לפרש, שבמשך הארבעים שנה, נתנו בני אדום ובני מואב לקבוצות
קטנות מבני ישראל יושבי קדש לעבור בארצם ולא הקפידו על כך, ורק על עם גדול
כ"כ הקפידו, ולכן ביקש משה שיעברו בארצו בקבוצות קטנות וכמו שאיפשרו דבר
זה בני אדום ובני מואב בעבר, וכינתים יחנה המחנה הגדול ממזרח לסיחון (ויש
לפרש שזה משמעו של "דברי שלום" שלא ביקש שיעברו כל העם בארצו יחד בדרך
שמסכנת את ממלכתו),

לפ"ז יש להסביר מה שאמר לו: "עד אשר נעבור את הירדן", שלכאורה לא ברור
מה רוצה לומר בזה? ולפי מה שכתבנו הפירוש הוא, שנעבור בקבוצות קטנות מעט
מעט (כמו שהיה אצל בני עשו ומואב), עד שבסוף נעבור כולנו את הירדן באופן זה,
וגם לזה סירב סיחון.

ח. מדוע בני קרח לא מתו

בפרשת קרח מסופר שהארץ בלעה מלבד קרח גם את כל האדם אשר לקרח (במדבר
טז, לב): "וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת בְּתִיָּהֶם וְאֶת כָּל הָאָדָם אֲשֶׁר לְקֹרַח
וְאֶת כָּל הָרִכּוּשׁ", מאידך, בפרשת פנחס כתוב (שם כו, יא) "וַיִּבְגֵּי קֹרַח לֹא מָתוּ", כיצד
מסתדרים הדברים?

לדרכנו, יש לומר שמעשה קרח היה אחר שנסעו ישראל מקדש ברנע (וכדברי
התרגום יונתן שמעשה קרח היה בקהלתה), ובני קרח לא היו עמהם אלא נשאו
בקדש, ולכן מובן שלא היו בעונש זה של בליעת הארץ, (כי ודאי "כל האדם אשר
לקרח" הכוונה למי שהיה נוכח שם).

³¹ למעשה, הדבר קשה מיניה וביה, שאם בני עשו ומואב נתנו להם לעבור, למה צריך לבקש זאת
עתה מסיחון?

שער שני

הערות והארות

הערות על ספר דברים

הרב רפאל ספיי ער *

נווה יעקב

הָבוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנַבְנִים וְיָדְעִים וְכו': דברים א טו

עי' רש"י ורמב"ן. ובאמת לפי הטעמים – 'לשבטיכם' לא קאי רק א'ידועים'. אלא שיותר נראה 'ידועים' היינו שיש בהם דעה, והוא המשך מחכמים ונבונים. וכן בישעיהו (נג ג) "ידוע חלי", אין הכוונה שידוע לכולם שיש לו חולי, שידוע הוא את החולי תמיד.

* * *

כִּי הַמְשַׁפֵּט לְאֱלֹהִים הוּא: דברים א, יז

עי' רמב"ן. ובדברי הימים שם משמע שה' עומד שם במשפט. ונראה שהיינו גם לסייע ביד השופט להוציא את המשפט נכון, וממילא לא ראוי לקלקל. וכן כתוב במשלי, "קסם על שפתי מלך וכו' תועבת מלכים עשות רשע" וכו' (משלי טז), עי' רש"י וביאור הגר"א שם. ונראה לי שגם "פלס מאזני משפט ואבני כיס" הכתובים שם, הם משל על משקל המשפט, וה' עושה ומסייע שיהיה כהוגן. וזה עיקר הביאור כאן, שהמשפט לה', שהוא מסייע בדבר. [וע"ע שם "חמת מלך מלאכי מות וכו' באור פני מלך חיים" וכו', שמשמע שיש להם סיוע שהכעס והרצון עצמו משפיע]. ועי' תלמוד פרק ראשון דברכות (דף ו' ע"א) "מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה קמ"ל דינא נמי היינו תורה". וצ"ע למה הוצרך לזה, והרי מצד המשפט עצמו הוא מקום שכינה. ועי' גם רמב"ם פרק שלישי מהל' סנהדרין, "כל בית דין של ישראל שהוא הגון שכינה עמהם, לפיכך צריכין

* מקבץ הערות וחידושים שבחרתי ממחברתו של מו"ר המורה הרב רפאל ספיי ער שליט"א. הדברים מתפרסמים כאן לפני עריכה, מועתקים ברהיטא מהמחברת ששלח לי אחר הפצרות מרובות, עם שינויים והשמטות כמו מחיקת ציוני מראי מקום כדי להקל על הקורא. - י"ה

הדיינים לישיב באימה ויראה ועטיפה וכובד ראש". [וכ"כ רש"י פרק ראשון דשבת (דף י' ע"א)]. ועי' ב"י חו"מ סי' ח' הביא מקור לזה שצריך לישיב ביראה, ממה שאמרו יראה הדיין כאלו חרב מונחת לו וכו', וגם בשו"ע ס"ב השמיט את ההתחלה וכל וכו' שכינה עמהם וכו', וחברו עם ההמשך שמדבר על הפחד מהטעות. [ועי' גם ביאור הגר"א סק"ט]. אבל רמב"ם עצמו חילק הדבר לב' ענינים, שזה שהזכיר הוא כבוד משום עצם הימצאות השכינה במקום, ובפרק עשרים ושלשה הזכיר בנפרד, "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו" וכו', שזה הפחד מן הטעות, וגם זה גדול יותר מפני השכינה, וכמו שסיים שם, ולפני מי הוא דן וכו' שנאמר וכו'.

* * *

וַיֹּאמְרוּ טוֹבָה הָאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ: דברים א, כה

ולא הזכיר את המשך דבריהם, ומובן מההמשך, "אחינו המסו" וכו'. ופעמים שכך הדרך. ושמא כאן דבר כך, להגדיל החטא כדרך המקרא, ולהדגיש שלא היה זה כלל ראוי להיות סיבה שלא יעלו. [וכיו"ב מצינו בחטא אהרן בעגל ובחטא נדב ואביהוא, ובחטאו של שאול בעמלק].

* * *

בְּאֶמֶת אֵישׁ: דברים ג, יא

כיון שדיבר על עוג, היה צריך להדגיש שאין הכונה באמת עוג, אלא באמה של איש רגיל. עי' מורה הנבוכים ח"ב פמ"ז. ופירוש רש"י תמוה כמו שכתב ר' אברהם אבן עזרא. [וכוונת קושייתו השניה, שאמתו קצרה מדי ביחס לגופו]. ומה שפירש כך רמב"ן בדעת התרגום, קשה. ועי' שו"ת רמ"ע מפאנו סי' ג', ועי' לקח טוב.

וקצת ראייה מן התלמוד דלא כפירושם, מפרק רביעי דעירובין (דף מ"ח ע"א), "אם אמר לך אמות של קדש יהבינן ליה עוג מלך הבשן מה תהא עליי", ואם כפירושם, אף אם אמה ידיה יהבינן ליה, לא יועיל למי שהוא כעוג, כיון שאמתו קטנה ביחס לגופו, וכמו שאמרו שם, "דאיכא ננס באיבריו". עי' רשב"א שם. ואמנם מצינו דברי אגדה על גודלו, עי' למשל פרק שלישי דנדה (דף כ"ד ע"ב), אבל אי"ז לפי המציאות.

לא תספו על הדבר וכו': דברים ד, ב

- ללמוד מדרכי הגוים, איך עובדים את אלהיהם, ולעשות גם אנחנו כן, וכמבואר לקמן ריש פרק יג. וזהו שאמר מיד "עיניכם הראות את אשר עשה ה' בבעל פעור". [וכך אפשר לפרש בשמות (כג יג) "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אלהים אחרים לא תזכירו" וכו']. וגם בספר יהושע, כשחשדו בבני ראובן וגד שמקריבים שלא במזבח ה', שזה דבר שמוסיפים ע"פ חוקות עובדי עבודה זרה כמבואר לקמן פי"ב, אמר להם פינחס, המעט לנו עון פעור וכו'. וזהו שאומר, "כי היא חכמתכם" וכו', שלא תאמר שנמצא חן בעיני העמים אם נלמד מהם, אלא אדרבא, בשמירת דבר ה' ישבחנו.

* * *

אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרִבִּים אֵלָיו וכו': דברים ד, ז

ואינם צריכים לעבוד לשום מקום אחר, אלא רק לעבוד אותו ולשמור את חקיו ומשפטיו. וע"כ ושמרתם ועשיתם וכו'.

* * *

רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו': דברים ד, ט

היינו כמבואר בהמשך - שלא ראו כל תמונה.

אבל אין הענין רק לומר מה לא ראו, אלא גם מה כן היה, והיינו א. אש ב. וקול דברים.

א. האש ככתוב, וההר בער באש וכו' בחרב מתוך האש, וזה לומר שאין ה' ניתן לדמות ולהשיג, והוא מקנא כשמנסים להשיגו בדמות שאינו באמת הוא, כפי שמסיים את הפרשה, "כי ה' אלהיך אש אכלה הוא אל קנא".

ב. וקול דברים ככתוב, "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו' ואשמיעם את דברי וכו' קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול, ויגד לכם את בריתו וכו' ואתי צוה" וכו'. וזה לומר, שהדבר היחיד שניתן בו להשגה, וזה כביכול תמונתו, הם הדברים שהוא אומר. והרוצה להשיגו לא יעשה לו תמונה של איזה ענין

במציאות, ולדמות שזה מייצג אותו, אלא ילמד את דבריו ואת בריתו. [וזהו שלמדו מכאן חכמים למצות זכירת התורה, עי' משנה פרק שלישי דאבות]. ועי' ישעיהו ל' כ' "ולא יכנף עוד מוריד והיו עניןך ראות את מורידך, ואזניך תשמענה וכו' זה הדרך לכו בו וכו' וטמאתם את צפוי פסילי כספך" וכו'. וכמבואר בשמות, שהמשכן הוא בית ללוחות, ולשון רמב"ן שם, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר. [ועי' מדרש תהלים (יט) - ואין דודי אלא ארבעה ועשרים ספרים, שכן דודי בגימטריא ארבעה ועשרים. ועי' זהר שמות (דף פ"ז ע"ב), דכל מאן דאמר במלי דאורייתא מה דלא ידע ולא קביל מרביה עליה כתיב לא תעשה לך פסל וכל תמונה וכו' כתיב הכא לא תעשה לך פסל וכל תמונה, וכתיב התם פסל לך שני לחת אבנים, כלומר לא תעשה לך פסל לא תעבד לך אורייתא אחרא דלא ידעת וכו'].

* * *

הַעֲדִיתִי בְּכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וכו': דברים ד, כו

אני מזוהר בכם בפני השמים והארץ שיהיו הם לעדים. 'העידתי', כמו בבראשית (מג), ג) "העד העד בנו האיש", שהדרך להזהיר בפני עדים. והטעם ששמים את השמים והארץ לעדים, לפי שהם קיימים לעולם, ובא לומר בזה שהאזהרה קיימת לעולם, כל זמן שהעדים קיימים, וכאילו יזכרו על ידי שיראו את השמים ואת הארץ באזהרה. [ולשון עולם ועד שייך ללשון עדות. ועי' תהלים פ"ט "כירח יכון עולם, ועד בשחק נאמן"].

* * *

אֱלֹהֵי הָעֵדוּת: דברים ד מה

- אזהרות, כמו שכתבתי לעיל. וכן הרבה במקרא נקראת התורה עדות, והיא מלשון הזה, ובישעיהו ח טז "צור תעודה חתום תורה". וכך כתוב במלכים (ב יז טו), "ואת עדותיו אשר העיד בם", ובעזרא (נח' ט לד) "ולעדותיך אשר העידת בהם". בשונה מהרמב"ן לקמן שפירש שהמצוות מעידים על נפלאותיו, וכמוהו פירשו עוד מפרשים במקומות אחרים.

* * *

ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד: דברים ו, ד

אילו היה כתוב "ה' אלהינו אחד", היה הפירוש ה' שהוא אלהינו אחד הוא ואין זולתו, ועתה שכתוב "ה' אלהינו ה' אחד", ב' דברים הם: ה' הוא ראוי להיות אלהינו, ואין כדאי לעשות אלהים זולתו.

ועי' ספרי שם, ה' אלהינו למה נאמר וכו', דהיינו כיון שה' אחד, פירושו כנ"ל, א"כ למה נאמר ה' אלהינו, והרי ה' אחד כולל יותר כיון שאומר שהוא יחידי בזה, וגם שהוא כולל את כל האומות שגם להם אין כדאי לעשות אלהים זולתו, ועי' ענו שם, עלינו הוחל וכו' ד"א וכו', דהיינו שבה' אלהינו יש מה שאין בה' אחד כמבואר שם. [וגם רש"י פי' כך, אלא שמה שמשמע שם, שעיקר הענין הוא ה' אחד, ובא לומר שאף שעתה הוא ה' אלהינו מ"מ וכו', לא משמע כך בספרי אלא משמע שיש כאן ב' עניינים, שה' הוא אלהינו, ושהוא האלוה היחידי, ולפי שסותר לשון אלהינו שמשמע שהוא רק אלהינו, מחלק בין עתה לע"ל]. וזהו קבלת עול מלכות שמים האמורה בכל מקום, שה' הוא האלוה שלנו, ואין אלוה כמותו, וז"ש בתלמוד פרק שני דברכות (דף י"ג ע"ב) על הארכת אחד, כיון דאמליכתיא וכו', דהיינו שאחד היינו יחיד, [ונכמו בשמואל "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ"], והכוונה כאן יחיד במלכותו. ועי' גם רס"ג במאמר השני של הנבחר באמונות ובדעות (עמ' פ"ג). אמנם אפשר לפרש שעיקר פי' אחד, אינו שהוא יחיד בעולם אלא שהוא יחיד לישראל, כעין שכתוב לקמן (לב, יב) "ה' בודד ינחנו ואין עמו אל נכר", והוא ממש כמו בשמות "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך וכו' לא יהיה לך" וכו'. [ותימה על רמב"ם שבפרק ראשון מהל' יסודי התורה, עשה ב' עניינים נפרדים, שלא יהיה לך אלהים אחרים וכו', הוא מפרש על מי שחושב שיש עוד אלוה מלבד ה', ושמע ישראל וכו' מפרש באופ"א שיודע שה' הוא האלוה, ואין אלוה זולתו, אלא שחושב שאותו ה' נחלק לב', ואין אחדותו שלימה, דהיינו שרמב"ם מפרש ה' אחד, שה' עצמו הוא א' ולא ב']. וגם מה שכתוב ואהבת וכו', היינו שלא יעבוד לשום אלוה אחר מחמת אהבת ה'. וכך הוא בכל הספר. וכן לקמן (דברים יא) "לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו וכו' פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים" וכו', ונוסף שם שכר ועונש על כך. ועל חובה זו של יחוד העבודה לה', ושכר ועונש התלויים בה צריך אדם לחשוב ולדבר עם עצמו ועם בניו, וכן להרגילם לדבר בזה גם כן.

ערים גדלת וטבת אשר לא בנית וכו': דברים ו, ט

אלא ה' נתן לך את זה, ולכן ראוי לך להישמר מלשכוח את ה'. וכן ביהושע (כד) ובעזרא (נח' ט) מובא ענין זה בין חסדי ה' לגנות את מי שיעבור על מצותיו, שאינו דרך הכרת הטוב. וגם בא להזהיר מדרך העשיר שמתוך שבעו מבעט ושוכח את ה' שנתן לו העושר, [ובפרט דוקא אם בא שלא בטורח], וכמו לקמן (לב, טו) "וישמן ישרון ויבעט" וכו'. וכן משמע בעזרא שם, "ויאכלו וישבעו וישמינו וכו' וימררו" וכו'. וכ"ה לקמן "כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה וכו' ואכלת ושבעת וברכת" וכו', והברכה דרך הכרת הטוב היא בכל מקום. ואח"כ כתוב, "השמר לך פן תשכח וכו' פן תאכל ושבעת וכו' ורם לבבך וכו' וזכרת את ה' אלהיך" וכו', נמצא שהעושר יכול להביא להכרת הטוב וברכה או להביא לשכחה. [ועי' משנה פרק חמישי דמעשר שני, ולא שכחתי לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמך עליו]. ועי' גם איוב "אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם", והיינו בדרך מרידה מתוך עושר, כעין שעושים סעודה כשמורדים במלך ומקללים אותו, כמו בשופטים "ויאכלו וישתו ויקללו את אבימלך", לומר שאין צריכים לו לברכו. וזהו שטען השטן שרק מתוך עושר לא יקלל, אבל מתוך יסורים יקלל. ועי' משלי "פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה'" וכו', ועוד שם "דור אביו יקלל וכו' דור מה רמו עיניו" וכו'.

* * *

ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה: דברים יא, כו

היא הברכה והקללה המפורשים אחר המצוות, בפרשת כי תבוא, שהיא בענין השמיעה לה' ולא ללכת אחר ע"ז כמפורש שם, והלשונות מקבילים ממש, אלא שמה שכתוב כאן בסוף הקללה, כתוב שם בסוף הברכה. והיא הברכה והקללה שנתנו בהר גריזים והר עיבל. שהברכה והקללה הוא על מה שכתוב שם (כו, י) "ושמעת בקול ה' אלהיך" וכו', וע"ז אמר "אלה יעמדו לברך" וכו'. ומה שכתוב, "וענו הלויים" וכו', אינו העיקר, אלא תוספת היא שמוסיפים הלויים לקלל יחידים שיסטו בסתר מדברי הברית. ואחר שהפסיק בענין המעמד המשיך ואמר, "והיה אם שמוע תשמע", ואין שם פתיחה חדשה, לפי שהיא המשך מ"ושמעת בקול ה'" וכו', אלא שהפסיק במעמד שמדבר ע"ז, וחוזר ואומר מה יהיה אם ישמעו ואם לא ישמעו, וממילא מובן

שזה מה שיברכו ויקללו. נמצא שהמברכים אומרים, ברוך העם שישמור את התורה בכל הברכות הנאמרות, והמקללים אומרים, ארור העם אם לא ישמור את התורה בכל הקללות שנאמרות, וקוראים את הברכות והקללות.

זה הסדר המוזכר ביהושע, אלא שלא מוזכר שם עניית הלויים, שאינה עיקר אלא תוספת לקללות, שמברכים ראשונה, ואח"כ מקללים ומוסיפים גם על היחידים. וכן בפרשת נצבים, אחר שאמר שהברית כוללת את כולם, "ראשיכם שבטיכם" וכו', [וכפי שהדגיש גם ביהושע שם], אמר "פן יש בכם איש או אשה" וכו', שלא יחשוב אדם שרק אם כל ישראל לא יעבדו את ה' תבוא עליהם הקללה, ויתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי, כי רק אני בשרירות לבי אלך, אלא לא יאבה ה' סלוח לו, אפי' שכל שאר ישראל עובדים את ה'.

ובכל הענין הקללות מרובים על הברכות, לפי שעיקר הברית בכל מקום היא האלה, ככתוב שם, "לעברך בברית ה' אליך ובאלתו וכו' למען הקים אותך היום לו לעם" וכו', לפי שבזה ישראל חייבים. ולכן גם בנו את האבנים והמזבח בהר עיבל, ולא בהר גריזים. ואעפ"כ המזבח שנמצא שם, אינו מול ההר שנחשב להר גריזים, אלא רחוק מאד בצד השני של ההר, אפשר שלא רצו לעשותו מול מקום הקללה ממש. [גם לא עמדו ממש על הר גריזים והר עיבל, ככתוב ביהושע "חציו אל מול הר גריזים" וכו', שהמרחק גדול. ומסתבר שהמעמד היה בשכם העומדת ביניהם, והיא מקום קדוש מימי האבות, ומקום מתוקן לביעור ע"ז ואכמ"ל. ועי' משנה פרק שביעי דסוטה, "ובאו אל הר גריזים ואל הר עיבל שבשומרון שבצד שכם וכו' מה אלון מורה האמור להלן שכם" וכו'. ועי' בתלמוד (דף ל"ז ע"א)]. אמנם גם יש טעם בדבר שהקללות רבים, שהשלימות היא אחת והחסרונות רבים, כגון שבריאות יש אחת והמחלות רבים, ועי' באיכה (ג לח) "לא תצא הרעות והטוב".

* * *

אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר וכו': דברים יב, ה

כל פעם שיבחר ה' במקום אחד אצל שבט אחד, שם יבואו כל השבטים, ואינו מדבר רק על ירושלים, אלא גם על שילה, רק שירושלים נבחרה לעולם. וכך ביהושע (ט, כז) "ולמזבח ה' עד היום הזה אל המקום אשר יבחר", כלומר, תמיד הם חטבי עצים

למזבח, בכל מקום שיבחר ה' שיהיה. אלא שהבחירה העיקרית לעולם, היא רק אחר שינוחו מכל האויבים, ככתוב בהמשך, "והניח לכם מכל איביכם" וכו'. והלשונות הכתובים כאן בחירה ושיכון השם, מצויים תמיד בכתבי הקדש על ירושלים. [ומבואר הפשט כדברי ר"ש בפרק ארבעה עשר דזבחים (דף קי"ט ע"א), מנוחה זו ירושלים נחלה זו שילה. וז"ש "ועברתם וכו' מנחיל אתכם והניח לכם" וכו']. ולפי עיקר הפשט, הבחירה של ה' נודעת בעצם העובדה שכך נהיה, וכמו שכתב רמב"ן בפרשת המלך, ע"ש. [ובאמת זה דבר אחד, שהמקום אשר יבחר ה' הוא מקומו של המלך שבחר ה', ואכמ"ל]. וזהו שאמר חושי הארכי בשמואל "לא כי אשר בחר ה' והעם הזה וכל איש ישראל" וכו'. אלא שודאי שאי"ז סוף דבר, ומעשה אבשלום הוא הדוגמא, וראוי יותר שה' יבחר ע"י נביא, כמו שנעשה בשאול ודוד. [ועי' ביאור הגר"א לשמואל (א ב ז) "איף מרומם" וכו'].]

* * *

לֹא תַעֲשֶׂוּן כָּכָל אֲשֶׁר אֶנְחֶנּוּ עֹשִׂים פֶּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו: דברים יב, ח

שכל אחד היה אוכל היכן שישר בעיניו, ולא היה מקום מיוחד לאכילת הקדשים, והיינו כיון שלא באו אל המנוחה והנחלה, ואין מקום מיוחד שה' שוכן בו, ורק כשיבואו אל הארץ, ה' יבחר במקום ששם ישכין את ביתו, וכל אותו המקום יהיה מקום לאכול ולשמוח לפני ה'.

* * *

הַשֹּׁמֵר לְךָ פֶּן תַּעֲלֶה עֲלֶיךָ בְּכָל מְקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה: דברים יב, יג

אולי לפי שעולה אין בה אכילה לפני ה', הדגיש במיוחד, שגם היא אין לעשותה בכל מקום.

* * *

וּפָנִית בַּבֶּקֶר וְהִלַּכְתָּ לְאַהֲלֶיךָ: דברים טז, ז

למקומך, והכונה לומר, שאין חייב להיות במקום שבחר ה' כל שבעה, אלא די לינת לילה אחד. כדעת התרגום שכתב "לקרוך" ולא "למשכנך", שפעמים אין לשון אהל

מכוון לאהל ממש אלא למקום מנוחתו של האדם, כמו בשופטים "שלח איש לאהליו", ולא ישבו באהלים, ובהרבה מקומות מעין אלו. וגם במקום ששייך לפרש אהל ממש, מתורגם כמו כאן.

* * *

וְאֶמְרָתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כָּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי: דברים יז, יד

הנראה מהלשון שאי"ז דבר שבלכתחילה, אלא שאם ירצו כך לא ימנע ה' זאת מהם. ואף שכבר הדבר מבואר מספר בראשית שתעמוד מלוכה לישראל, ובפרשת בלק כתוב, "וירם מאגג מלכו", ובריש ספר שמואל "וירם קרן משיחו", ובהמשך שם "והתהלך לפני משיחי". מ"מ זה מן השכר שינתן לישראל כשהיו ראויים לכך, ולא ניתן דבר זה לבקשת ישראל, אלא כשיאמר להם ה'.

אלא שיכולים לבקש מלך לשפטם כמו שיש לשאר הגוים, לא לפי הנרצה באמת, וכלשון הכתוב כאן, וזה אינו ראוי לישראל ע"פ האמת, אלא שאם יבקשו יקבלו. ומצינו לקמן בקללות "יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך", שמהלשון ניכר שאין הדבר נרצה לה'. [ועי' גם הושע (ח ד), הם המליכו ולא ממני וכו', ושם (יג י), אשר אמרת תנה לי מלך ושרים, אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי. ועי' גם שופטים "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם ה' ימשל בכם"]. וזהו שכתוב בשמואל "עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים", שגם אם לא בא עתה השכר השלם, רצו מלך ככל שאר העמים לשפטם, וכתוב, "וירע הדבר בעיני שמואל" וכו', לפי שאמנם לא טוב שאיש הישר בעיניו יעשה, ויהיו ישראל כצאן אשר אין להם רועה, אבל לזה טובה הנהגת נביא כפי שהיה בזמנו ובזמן יהושע, ולא היה צריך לבקש מלך. [והרי כשהמלך מרשיע זה נהיה אפי' גרוע יותר מאיש הישר בעיניו, וכדמשמע במלכים]. וז"ש לו "כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם", שהטעם שרוצים מלך, לפי שאינם רוצים בהנהגת נביא, וזה מאיסה בה' שלא ימלוך עליהם. ולכן אמר "הנני ענו ביי" וכו', לומר שלא מאסו בו, אלא בה'. [ומשנבחר מלך הרי שמואל שני לו, וכפי שנראה כבר בתחילת מלכותו, "אחרי שאול ואחר שמואל"]. וזהו שכתוב שם "ותראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם" וכו', ולא האמינו בכחו של נביא ע"פ ה', להציל אותם מידו, ע"ש כל הענין. ומה ששנינו בתלמוד בפרק שני דסנהדרין (דף כ' ע"ב), דאיכא למ"ד, שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך

וכו', היינו כמו שאר המצוות שם, דוקא בזמן הראוי להם עפ"י ה', וכמו שלא יצאו למלחמת עמלק ולא בנו בית הבחירה עד שבא ציווי מה'. וזהו שאמר שמואל "הלוא קציר חטים היום וכו' ודעו וראו כי רעתכם" וכו', כשם שהגשם טוב לעולם, אבל לא בימי קציר חטים, כך המלך טוב, אבל לא כששאלו.

* * *

מִקְרָב אַחִיד תְּשִׁים עֲלֶיךָ מֶלֶךְ וכו': דברים יז, טו

שלא יהיה באמת ככל הגוים. וכן כל שאר הסייגים בהמשך, היינו כיון שהדבר מעצמו אינו ראוי, צריך שמירה מעולה.

שאמנם ביאר הטעם באיסור הסוסים - "ולא ישיב את העם" וכו', וכן בנשים ביאר הטעם - "ולא יסור לבבו". אבל באמת זה טעם נוסף מלבד הטעם שכתוב בהמשך על הכל, "לבלתי רום לבבו מאחיו" וכו', וכדמשמע ברמב"ן. [ועי' ישעיהו "ותמלא ארצו כסף וזהב וכו' ותמלא ארצו סוסים וכו' ותמלא ארצו אלילים וכו' וישח אדם וישפל איש וכו' עיני גבהות אדם שפל" וכו', וביאור הגר"א שם. ומצרים קרויים רהב בכל מקום, ונשברה גאותם בקריעת ים סוף באיבוד הסוס והרכב]. שיש סכנה במלך שיגבה לבבו ויסור מן הדרך.

וז"ש בשמואל "אך כי העד תעיד בהם" וכו', והיינו כדי שיחזרו בהם, כשישמעו את החסרונות שיש במלכות, כשהמלך רוצה כבוד ועושר גדול, והם יפסידו מזה. והם לא שמעו לו, ככתוב "וימאנו העם לשמע בקול שמואל" וכו', וממילא קבלו מלך שנמצא בסכנה זו.

ומצינו בשלמה שנכשל בפרשה זו, וגם הכביד עול המס על ישראל, ככתוב במלכים. ולעתיד לבוא חסרון זה במלכות יתוקן, ככתוב ביחזקאל "ולא יונו עוד נשיאי את עמי" וכו'. [ועי' ירמיהו "הוי בנה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט" וכו']. וגם התרומה שכתוב שם היינו מפני שעל הנשיא יהיה העולות והמנחה וכו'. ועי' תלמוד פרק ראשון דברכות (דף ט' ע"ב), שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם, ובתלמוד ירושלמי פרק שלישי שם (דף כ"ג ע"ב), מצוה לראות גדולי המלכות לכשתבוא מלכות בית דוד יהא יודע להפריש בין מלכות למלכות. [ועי' רמב"ם פרק שני מהל' מלכים].

ואעפ"כ מצינו ענין הגבהת הלב במלך, בדברי הימים "ויגבה לבו בדרכי ה' ועוד הסיר את הבמות" וכו', והיינו שאמין לבו אל מול העם ואינו חושש לכופם בדרכי ה', וללמדם את ספר תורת ה' ככתוב שם, היפך הכתוב בשמואל "כי יראתי את העם ואשמע בקולם". וכדברי רמב"ם שם פרק אחד עשר, "ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה".

* * *

וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרִימָה לְמַעַן הַרְבוֹת סוֹס וכו': דברים יז, טז

עי' רש"י. וגם תמיד כשישראל מתאמצים במלחמה בדרך הטבע הם יורדים מצרים לעזרה, ומצינו הנביאים תמיד מזהירים מזה.

* * *

לֹא תִירָא מֵהֶם כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ הַמַּעֲלֶךְ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: דברים כ, א

שיש הבטחה שודאי ינצחו במלחמה, וכמו שכתוב כי ה' אלהיך עמך וכו', והיא הבטחה מפורשת שה' מתהלך במחנה עם ישראל שינצחו. [אבל לא שלא ימות אף אחד מהם]. והיינו בזמן שעושין רצונו של מקום, אבל בזמן שאין עושין רצונו של מקום, אין ה' עמם, ולא ע"ז נאמר לא תירא. ועי' לקמן פרשת "כי תצא מחנה על איבין". ואפי' מלחמת כיבוש הארץ היתה תלויה בעשיית רצונו של ה', וכמו שכתוב ביהושע "ולא יכלו בני ישראל לקום לפני איביהם, ערף יפנו לפני איביהם כי היו לחרם, לא אוסיף להיות עמכם".

אמנם אין חוששים ליחידים שחטאו ושיענשו כל ישראל בשבילם, כמעשה עכן, שאינו מצוי שיענשו כל ישראל בשביל יחידים, כ"ש שלא יפלו כולם בחרב, אלא יתן להם מפלה מועטת כמו שם, ויבינו שחטאו. ובאמת יהושע שם, עושה מזה עסק גדול מהמפלה, ונזכר בישראל כחידוש גדול.

ודרך המקרא להניח באופן פשוט שבני ישראל ישמרו את כל המצוות, והמצוות ניתנו לפי הנחה זו. [מלבד בסוף הספר. ואכמ"ל]. גם מבואר בהמשך שהכהן יכריז דבר זה שאין לירא, ובו הרי שאלו באורים ותומים, ויודע דבר ה', אם הוא עמם אם לאו. ואמנם אפשר שאף שהתורה נקטה את האופן המושלם שבה אין לירא כלל

כשישראל עושין לגמרי רצונו של מקום, אבל גם כשאין הדבר כך, עדיין בכלל פרשה זו להתחזק באפשרות שה' עמנו, ולא להתיירא באותו אופן שהיינו יראים לולי שהיינו עמו של ה', ושגם באופן זה יש מצוה להעמיד כהן, שידבר לעם שלא יראו. ורמב"ם בפרק שביעי מהל' מלכים, ביאר כל פרשה זו שלא בענין הבטחון, אלא מצוה לטובת המלחמה שילחמו בלב שלם, ולפי דעתו מה שכתוב כי ה' עמך, אי"ז אלא אופן איך להסיר היראה מלבם, וה"ה באופנים אחרים יכול להסיר היראה מלבם, והעיקר שלא יחשוב באשתו ובניו ודברים המיראים, אלא בצרכי המלחמה. ואין נראה כן מהענין, ובאמת יש להסתפק, אם היא הבטחה בלבד או גם מצוה לבטוח. [עי' השגת ראב"ד במנין המצוות ל"ת נ"ח].

* * *

לא תִשְׁחִית אֶת עֵצָה וכו' דברים כ, יט

בשביל בניית המצור, וכמבואר בהמשך. ולא כדרך הצבאות שמשחיתים כל מה שבעולם בשביל המלחמה נגד עיר. וזה בעצים שמחוץ לעיר שאינם חלק מהעיר, ואין המלחמה אלא נגד העיר, ואינם כאדם שבאים לתוך העיר במצור, אבל העיר עצמה אם רוצים להרסה, לאיים על האויב, ודאי מותר יחד עם כל העצים שבתוכה. וז"ש במלכים "וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתמו" וכו'.

* * *

אֵינָנו שׁוֹמֵעַ בְּקוֹל אָבִיו וכו': דברים כא, יח

אפי' אינו עובר עבירה, אלא אינו שומע לאביו ואמו מה שמורים ומייסרים אותו בעניני דרך ארץ, כגון מה שכתוב בהמשך, זולל וסובא, שהם מייסרים אותו שלא לעשות זאת מפני בזבוז ממון, כמו שכתוב במשלי "שמע אתה בני וחכם וכו', אל תהי בסבאי יין בזללי בשר למו, כי סבא וזולל יורש וקרעים תלביש נומה, שמע לאביך זה ילדך ואל תבזו כי זקנה אמך". ועוד שם, "נוצר תורה בן מבין ורעה זללים" וכו', ונוצר תורה היינו תורת אביו. [וכן מצינו לחכמים שעיקר ציוויים לבניהם הוא בעניני דרך ארץ, כגון בתלמוד פרק עשירי דפסחים]. אעפ"כ כיון שבז למוסר אביו

ואמו, הרי הוא רע, וגם סופו לכל רע. וזהו שכתוב גם שם "דור אביו יקלל" וכו', כלומר, דור שאינו שומע לתוכחת אביו ואמו, אלא מקלל על שמוכיח לו, [עי' תלמוד פרק שלישי דערכין (דף ט"ז ע"ב)], עד היכן תוכחה וכו' ושמואל אמר עד קללה], והיינו דור טהור בעיניו וכו', שלכן אינו מקבל תוכחה, הוא דור שחברות שיניו, שמי שאינו מקבל תוכחות אביו ואמו, סופו לזה. [ובתלמוד בפרק שמיני דסנהדרין (דף ע"ב ע"א), שנינו שסופו לרע, בגלל זולל וסובא דוקא, ופירשוהו כענין משלי "גוזל אביו ואמו" שחבר הוא לאיש משחית].

* * *

וְיִסְרוּ אוֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם: שם

ולא כתוב שיעור לדבר, אלא כל שהתייאשו מלייסרו עוד, יביאוהו לב"ד לסקלו. [ועי' ריש ישעיהו "בנים משחיתים וכו' על מה תכו עוד תוסיפו סרה וכו' מכף רגל ועד ראש אין בו מתם" וכו']. זהו שכתוב במשלי "יסר בנך כי יש תקוה ואל המיתו אל תשא נפשך". [אבל אפשר לפרש, שאם אין אתה מייסרו, הרי אתה כביכול משתוקק שימות, שהרי ע"י שאתה מייסרו אתה מצילו ממות על דרכיו הרעים, ועי' שם "אל תמנע" וכו']. וזהו ששנינו בפרק שמיני דסנהדרין, אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיהו שניהם רוצים. ושנינו שם בתלמוד (דף ע"א ע"א), וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי, אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו, אלא לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב, דרוש וקבל שכר.

* * *

וְנִשְׁמְרָתָּ מִכָּל דְּבַר רָע: דברים כג, י

כל דבר מיאוס, כמו שפי' ר"י בכור שור, והוא כמו שנאמר לעיל "אשר יהיה בו מום כל דבר רע".

והיינו קרי וצואה, שהם דברים מאוסים וטמאים. ולכן אם היה לו מקרה לילה ישמר שלא לבוא למחנה עד שירחץ ויעריב השמש, ואם הוצרך לצואה ישמר לצאת חוצה ולכסות. וכך בהמשך, "לא ימצא בך ערות דבר", היינו דבר מאוס ומגונה, וכן לקמן

"והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר", פשוטו שלא מצאה חן בעיניו כי מצא בה איזה דבר מגונה בעיניו. [כעין הלשון כאן בין ה' לישראל. ועי' משנה פרק תשיעי דגיטין]. ודרשו בתלמוד פרק ראשון דע"ז מהלשון ונשמרת מכל דבר רע, שכדי שיהיה קדוש וראוי שתשרה שכניה עליו, ולא תשוב מאחריו, צריך לזריות יתירה שלא יתרחק ביום ולא יבא לידי קרי כלל, כדי שלא יביא על עצמו מיאוס זה ולא יצא ממנו זרע אלא בדרך זיווג, לפי שאין הקדושה שורה באדם מאוס. וכל הסדר שם הוא בענין הטהרה שלא ידבק בו שום טומאה, שע"ז אמרו שם, תורה מביאה לידי זהירות, וזהירות מביאה לידי זריות, והיינו שהתורה שמצווה שבעל קרי יטבול, [ובמחנה עוד ימתין בחוץ עד הערב שמש], תביא אותו לידי זהירות, והיינו שישמר בלילה מטומאה. [וכעין שאמרו פרק שלישי דברכות (דף כ"ב ע"א)], יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בהן, מיד פירש]. ומזה יבוא לזריות, שכבר ביום אינו מהרהר בכדי שלא יבא לידי טומאה בלילה, וכמו שפירש רש"י שם. [ועי' גם פרק ראשון דחולין (דף ט"ז ע"א), קרא זריותה דאברהם קמ"ל, ורש"י שם, ועי' גם רש"י פרק שביעי דשבת (דף ע"ד ע"ב), ומתחלה היו זריון בכך וכו'. ועי' ביאור הגר"א או"ח סי' רמ"ב סק"ב]. וזה מביאו לידי נקיות פרישות וטהרה, ועי"כ מתקיים והיה מחניך קדוש, והקדושה מביאתו לידי דבקות בה' בג' המדות של ענוה יראה וחסידות, ומתוך זה שורה עליו השכינה. [שהסדר הנכון הוא תז"ז נפט"ק עי"ח, וכמו שכבר הגיהו הגר"א ושאר מגיהים, וכגון' תלמוד ירושלמי ושיר השירים רבה שהבאתי בהמשך, אלא שלא גרסו תז"פ. וכן בברייתא הקבועה בסוף משנה של סוטה, ושם רק לא גרס תז", ופ' גרס אלא שלא במקומה. ובכלה רבתי סדר אחר, פז"ז נ"ט ח"ע, ושם כריב"ל שענוה גדולה מכולן, וכריב"ל סתמו בפרק שלישי דערכין (דף ט"ז ע"ב)]. ונקיות פרישות וטהרה כולם עניני טהרה הם, אלא שהנקיות היינו שהוא נקי מדבר מיאוס ואינו נוגע או מתעסק בשום דבר מאוס, כענין שאמרו בפרק רביעי דיבמות (דף מ"ו ע"ב), וכבסו שמלותם וכו' ודלמא נקיות בעלמא, ופירש רש"י, לאו משום טומאה וכו' אלא שיהיו בגדיהם לבנים והגונים לקבל פני שכינה. [ועי' פרק שמיני דחולין (דף ק"ו ע"א), לא אמרו נטילת ידים לפירות אלא משום נקיות. ועי' גם תלמוד ירושלמי פרק שביעי דפסחים (דף נ"ו ע"א), וכי צואה טומאה והלא אינה אלא נקיות]. והפרישות היינו שהוא פרוש מבני אדם ושאר עניינים כדי להישאר נקי מכל מיאוס וטומאה ודאית, כדתנן פרק שני דחגיגה, בגדי

עם הארץ מדרס לפרושין, [ובכלל זה פרישות מריבוי בתשמיש], והטהרה היא תכליתם שאוכל ונוהג בטהרה תמיד. ותכלית הכל היא הקדושה שעל ידה ידבק בה. [אמנם א"צ לעולם שיהיה טהור לקודש, וכדתנן בחגיגה שם, היה חסיד שבכהונה והיתה מטפחתו מדרס לקודש, הרי שאף החסידות אינה זקוקה לטהרה לקודש]. ועי' תלמוד ירושלמי פרק ראשון דשבת (דף ח' ע"ב), אין את יכול מיכול כל שתא חולין בטהרה אכול וכו' מיכן היה ר' פינחס בן יאיר אומר זריזות מביאה וכו'. וכל המקראות המובאות שם עד קדושה הם בענין הטהרה. [וכן בפרק שני דכלה רבתי בא כנגד הרהור המביא לידי מעשה טומאה]. ואמנם בפרק שלישי דשקלים (דף י"ד ע"ב) ובשיר השירים רבה פ"א, מובא זריזות זו על ענינים אחרים, אבל אעפ"כ מעיקר מקומו הוא למד שעיקרו על ענין זה. [ורמח"ל פירש במסילת ישרים, שזהירות זהו ההתבוננות במעשים אם טובים הם אם לאו, וכעין המשמוש במעשים שאמרו בפרק ראשון דעירובין (דף י"ג ע"ב), והזריזות היא החוזק והמהירות לעשות דבר טוב, ואיני יודע מה ענין זה לשלא יהרהר וכו'. עוד צ"ע שמה שכלל הוא בזהירות, כלול הוא בתורה שמביאה לזהירות, שזה לבדוק אם מעשיו טובים ע"פ התורה או לא, לימוד תורה הוא, וכמו שכתב בפ"ה שם, והנה בכלל זה קביעות העתים וכו'. גם הזריזות עיקרה בכל מקום היא ההקדמה ולא המהירות, ואם ימצא בו מהירות היינו לפי שממהרים להקדים. ועי' פרק חמישי דפסחים (דף ס"ה ע"א)]. ובגלל מידה זו אמר איוב "ומה אתבונן על בתולה", כמו שאמרו בע"ז שם, שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה וכו'. [אמנם עי' רש"י באיוב]. ועי' פרק ראשון דב"ב איהו באחרניתא אברהם אפילו בדידיה לא איסתכל וכו' מכלל דמעיקרא לא הוה ידע לה, ואברהם מידתו היא הזריזות בכל מקום, עי' פרק שלישי דיומא (דף כ"ח ע"ב). [אמנם עוד טעם יש בזה שהיא מידת ביישנות וצניעות, כדאמרו בפרק תשיעי דכלה רבתי, בישן נמי כדדרש רבא, דדרש רבא הנה נא ידעתי וכו'. ועי' גם פרק חמישי דשבת (דף נ"ג ע"ב), כמה צנוע וכו'. ועכ"פ נראה לי שדורש באברהם מעיקרא כשהיתה בתולה לא ידע לה, ורק עתה משנישא ידע. שלא הוזכר יופיה בשעת נישואין כדרך שמוזכר אצל שאר האבות, אלא הנה נא ידעתי וכו', שרק עתה הוצרכו לידיעה זו. והראשונים לא פירשו כן. ועי' רמב"ם פרק עשרים ואחד מהל' איסורי ביאה].

ובאמת יש עוד טעם באיסור הוצאת זרע לבטלה ע"פ הכתוב בפרשת וישב, ושחת ארצה, ואף שפשוטו שאשמתו על שלא רצה לתת זרע לאחיו, מ"מ לשון ושחת ארצה מרמז שהזרע על אף טומאתו, פנימיותו הוא דבר יקר שראוי להקמת זרע, ואסור לבזות דבר יקר זה ולהשחיתו לארץ, ולהוציא כחו לריק. ומצינו לשון זה במי שמקור זרעו פגום, בויקרא "כי משחתם בהם מום במ", ובמלאכי "ויש בעדרו זכר ונדר וזבח משחת" וכו'. ועי' בפרשת נח "כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ", ועי' בתרגום בוישב, ומחביל אורחיה על ארעא. [והנה מצינו במוס גם לשון כל דבר רע, וגם לשון השחתה]. ולפי"ז האיסור מצד ביטול המצוה שנעשה בזרע זה, והיא הפריה ורביה והקמת הזרע. אמנם אפשר שמצד הענין השני אין צריך אלא זהירות, אבל השמירה שלא יהרהר ביום, היא רק מפני הענין הראשון. [וכבר כתבתי במקו"א על קדושת הפה והמעור. ובאמת שני עניינים אלו מצינו גם בפה, שמצינו דיבור הפה בדברים רעים כטומאה, וכתוב ערות דבר. ומצינו גם איסור להשחית הדבור בהיותו יקר לדבורים קדושים, עי' פרק ראשון דיומא (דף י"ט ע"ב), השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת במם ולא בדברים אחרים, ועוד אמרו שם, עובר בלאו שנאמר כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר, והוא כענין שכתבתי על הזרע, שלא יגעו לריק. ועי' שמות רבה פי"ג].

* * *

לא תִּסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצֵל אֶלֶיךָ מֵעַם אֲדֹנָיו. דברים כג, טז

לפי מה שכתוב בהמשך, "עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך" וכו', מוכח שאינו מדבר ליחיד אלא לכלל האומה, ושלפני כן לא היה באחד שעריך. ומבואר שמדובר בעבד של גוי מארץ אחרת שברח לארצנו, וצויה לבית דין, שלא יסגירו אותו חזרה למקומו, אלא יתנו לו לגור בארץ. וכן תרגם המתרגם. וזה קרוב לשיטה שבתלמוד בפרק רביעי דגיטין (דף מ"ה ע"א), בעבד שברח מחו"ל לארץ הכתוב מדבר, וע"ש דמשמע להו קראי. אלא ששם אפי' ברח מישראל, ועיקר הענין הוא ארץ ישראל וחו"ל, אבל פשט המקרא כהתרגום, שעיקר הענין הוא משום שאדוניו גוי, ומסתמא גוי יושב בחו"ל. ועי' רמב"ן מה שכתב בטעמי הדבר. ומצינו כך בשמואל "וימצאו איש מצרי בשדה ויקחו אתו אל דוד ויתנו לו לחם ויאכל

וישקוהו מים וכו' כי לא אכל לחם וכו' ויעזבני אדני כי חליתי היום שלשה וכו' השבעה לי באלהים אם תמיתני ואם תסגרני ביד אדני ואורדך אל הגדוד הזה". ולפי"ז גם אפשר להוסיף שזה משום שהגוים מתאכזרים מאד לעבדיהם, וכמבואר שם, ולכן אין לשתף איתם פעולה בענין זה.

אבל לי נראה עיקר הענין, דבשלמא אם מחברנו ישראל, הרי זה ריב שלנו, וראוי לנו לעזור לאחינו היהודי. [נכמו שאמרו בתלמוד שם, שלח להו וכו' וכן תעשה לכל אבדת אחיך]. אבל כשברח מגוי, אין לנו להתעבר על ריב לא לנו, שאף שיותר להעביד עבד, מ"מ כיון שגם הוא אדם, לא ראוי לאדם להתערב ביניהם, ולעזור דוקא לאדון יותר מלעבד, על כן אם הצליח לברוח, לא לנו להיות צדיקים יותר מדי ולהחזירו. וכיון שאינו עבד שלנו, אין לנו להעבירו. ובמשלי כתוב "אל תלשן עבד אל אדנו, פן יקללך ואשמת", והוא מעין פסוק זה, שאם העבד מתרשל וכד' לא ילשין לאדוניו, שכיון שגם העבד הוא אדם, אין לאדם להתערב ביניהם, ואף שעושה בזה טובה לאדון, הרי הוא מציק בזה לעבד, והעבד יקללו בצערו. וזה אינו מדבר דוקא באדון גוי, שבאופן זה שייך גם אצל אדון יהודי.

* * *

וְחָלְצָה נַעֲלֹ מֵעַל רִגְלוֹ יוֹרְקָה בְּפָנָיו וְעָנְתָה וְאָמְרָה כָּכָה יַעֲשֶׂה לְאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִבְנֶה אֶת בֵּית אָחִיו: דברים כה, ט

כדרך מנודה, עי' תלמוד פרק רביעי דב"מ (דף נ"ט ע"ב), כמדומה לי שחבירים בדילים ממך אף הוא קרע בגדיו וחלץ מנעליו. וכן יורקת בפניו כדרך נידוי ונזיפה, עי' פרק שלישי דמו"ק (דף ט"ז ע"א), אין נידוי פחות משלשים יום ואין נזיפה פחות משבעה ימים וכו' שנאמר "ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים". [ושם נהיתה מצורעת שאף זה כנדי ונזיפה].

ועי' רות "וזאת לפנינו בישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו", ואפשר שגם זה לפי שמוותו על נחלת אבות, [על הגאולה שמוותו על זכותו לגאול, ועל התמורה שמחליף נחלתו בשדה אחר], ובפרט שם שויתר גם על גאולת האשה. אמנם גם יש בזה מעשה קנין, וכל שאר הבגדים נעשו לצניעות, ואין ראוי להנהיג להורידם, אבל כף הרגל אינה צריכה כיסוי, ולא נעשה הנעל אלא להגן.

וְהַשִּׁבְדָּה ה' מִצְרִים בְּאַנְיוֹת: דברים כח סח

יגלו ישראל לכל הארצות, כמו שכתוב לעיל, "והפיצך ה' בכל העמים" וכו', והזכיר במיוחד גם מצרים, שהובטחו שלא יחזרו לשם. ולפי שחטאו ישובו דוקא למקום שממנו באו, והנה אז עברו בים ביבשה ועתה יחזרו באניות, וזהו בדרך אשר אמרתי וכו'. ועי' עמוס "הלוא כבני כשיים אתם לי בני ישראל נאם ה' הלוא את ישראל העליתי מארץ מצרים", כלומר, שלפי שחטאו אינם אלא כבני כוש הסמוכים למצרים לפי שמשם באו, ואינם חשובים כעם ה', אלא הרי הם כפלשתים שהוציא אותם ה' מכפתור, וכארם שהוציא אותם ה' מקיר, ולפי שחטאו הגלם ה' לשם חזרה, ככתוב שם לעיל שם, ובמלכים. ועי' הושע "המה מצרים ישובו", ושם "ושב אפרים מצרים ובאשור טמא יאכלו". [ועי' גם "לא ישוב אל ארץ מצרים" וכו', ובמפרשים]. וכן הזהיר לעיל, ב"מדוה מצרים", שבשמות אמר, "כל המחלה" וכו'. ועי' תלמוד פרק שמיני דפסחים (דף פ"ז ע"ב), מפני ששיגרן לבית אמן וכו' שלשה חזרו למטעתן וכו'.

* * *

לא אוכל עוד לִצְאָת וְלָבוֹא וְה' אָמַר אֵלַי לֹא תֵעָבֶר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: דברים לא,ב

לא הזכיר החטא דרך כבוד, אלא נתן טעם אחר. וכע"ז מצינו לדעת ר' יוסי בתלמוד פרק ששי דזבחים (דף נ"ט ע"ב), אלא מהו קטן מהכיל, כאדם האומר לחבירו פלוני ננס הוא ופסול לעבודה.

* * *

בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בָּחַג הַסְּכּוֹת: דברים לא, י

שהמועדים מלבד שהם זמן לשמחה באכילה ושתיה, הם גם זמן ללימוד תורה, שיהיה שמחה לפני ה'. וכך מצינו בעזרא שקרו ברא"ה עד חצי היום, ומבואר שם להלן, שכן עשו בסוכות. ומצינו במשנה בפרק שביעי דיומא, שגם ביום כיפור הכהן קורא לפני העם. [ועי' פרק שביעי דסוטה, שהושוו בהרבה ענינים לדיני פרשה זו]. ומצינו בפרט מעניני המועד, כקריאת המגילה בפורים, ושנינו במשנה בפרק שלישי דמגילה, וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד

בזמנו. ועי' תלמוד פרק שני דשבת (דף ל"א ע"א), עתיך זה סדר מועד וכו' קבעת עתים לתורה וכו'. ועי' פרק שני דביצה (דף ט"ו ע"ב), מעשה בר"א שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יו"ט וכו', וע"ש דעת ר' יהושע, וזה כמו שכתוב בעזרא שם, עד מחצית היום. וכן כל ימי שביתה ממלאכה, כמו שכתוב במלכים "לא חדש ולא שבת", וכ"ש בשנת שמיטה. [ובפרק ששה עשר דשבת (דף קט"ז ע"ב), שבשבת היה זמן בית המדרש].

וכ"כ ר' אברהם אבן עזרא כאן ובשמות. אלא שהוא מפרש שזה נעשה בתחילת השמיטה, למען ילמדו כל השנה, ואי"ז נראה, אלא הסוכות של סוף שנת השמיטה שאין בו אסיף, והיא קרויה עדיין סוף שנת השמיטה, ומצינו שם "וחג האסוף בצאת השנה". [גם שהוא כותב שזה כל ענין השבת אין נראה כן, והוא אוסר שם ובישעיהו, לדבר בשבת בשום דבר מלבד בתורה, ומדגיש שאפי' דברים שאינם לצורך אלא סתם בעניני העולם, ובמקרא לא מצינו אלא שאסור לעסוק בצרכיו, וכן בתלמוד בפרק עשרים ושלשה דשבת (דף ק"נ ע"א) אמרו, חשבונות של מלך ושל מה בכך מותר לחשבן בשבת וכו'. והוא כתב בשירו, אסור מצוא חפץ וכו' דברי סחורה אף דברי מלכים, אהגה בתורת אל ותחכמני, אולי סמך לדבריו בתלמוד ירושלמי המובא בטור או"ח סי' ש"ז]. ועוד יש ענין בזמן זה, ונתבאר במקו"א. [עי' פשטות המתחדשים שבט תשפ"א "ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה"].

חידושים על ספר דברים

הרב משה צוריאל זצ"ל

בני ברק

הרב משה צוריאל זצ"ל היה מעיין הנובע חידושים בכל מקצועות התורה. מתוך ועל גבי עיסוקו באוצרותיהם ובתורתם של חכמי ישראל, הוא עצמו נבע וחידש רבות בתורה. עוד בחייו נהג בנו טוב עין ושלח למערכת פשטות המתחדשים מחידושי תורתו על פשטי המקראות שבתורה, בצירוף דברי חיזוק ועידוד על העיסוק בפשוטו של מקרא, וכה כתב: "קבלתי זה עכשיו את הגליון השני של פרסומכם הקדוש. אשריהם ישראל שהקב"ה סידר עבורם אנשים כמוכם המפיצים חכמה ודעת בישראל. ועוד חכמה מפוארת בכלי נאה ויאה. אין כוונתי לדברים שלי שבחסדכם הכללתם בגליון, אלא לשאר המאמרים היקרים והמזהירים שאספתם. חילכם לאורייתא!" בדבריו דלקמן ניתן לראות את הדקדוק בלשונות הכתוב ואף בטעמי המקרא, ולהתבשם מגישתו הרואה בתורה שבכתב מקור ללימוד מוסר ולעבודה נפשית, וזאת תוך כדי שימוש במגוון רחב של מפרשים מסגנונות שונים, ואף בחכמת הסוד.

"לא תיראום, כי ה' אלוהיכם הוא הנלחם לכם" דברים ג, כב

צ"ע הרי לעיל בדברים (א, כא) אומר משה "עלה רש כאשר דיבר ה' אלוהי אבותיך לך, אל תירא ואל תחת". ולמה שינה משה הלשון כאן לומר "לא", ושם "אל"? ונ"ל ע"פ דברי "הכתב והקבלה" (על ויקרא יט, ד) והמלבי"ם (על ישעיה ו, ט) הביטוי "אל" הוא אמירה חלשה, ולעומתו ביטוי "לא" הוא בתקיפות. והבאנו לו ראייה מדברי עלי הכהן לבניו "אל בני, לא טובה השמועה" (שמו"א ב, כד), ראה רד"ק על "לא כהה בם" (שמו"א ג, יג) הכותב בסוף דבריו: "היה לו למונעם ולהריב עמהם בחזקה, ולא עשה כן". והנה כאשר משה מדבר לעם ישראל (דברים א, כא) הוא מתבטא כהבטחה ולא כציווי, "אל תירא", כי סוף כל סוף אין כלל בני ישראל

שליטים על רחשי לבכם. אבל בפרק ג פסוק כב דבריו הם אל תלמידו הנאמן יהושע, ואליו אפשר לצוות כציווי. כי הקדים שם "עיניך הרואות את כל אשר עשה ה' אלוהיכם לשני המלכים האלה". ודאי האדם רואה ב"עיניים", ולמה לפרט אבר זה? אלא כאן הכוונה להבנה ועיון. אתה יהושע בעל מדריגה ויודע שהקב"ה כבר עשה לנו ישועות נפלאות. ולכן, תתחזק לא לירוא!

* * *

"פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך" דברים ד, ט
צ"ע כפל הלשונות. ונ"ל כי "שכחה" היא לחלוטין, כי כלל איננו מעלה על דעתו, כי נמחק זכרם. אבל "ופן יסורו" ענינו לצוות שיהיה תמיד מהרהר בהם, ולא מסיח דעתו מהם. זאת אומרת שלא יהיה לפעמים זוכר ולפעמים שוכח אלא "לא יסורו". והפסוק עולה באזהרה מן הקל אל הכבד, שלא להסיח דעת.

* * *

"אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים אשר הם חיים על האדמה" דברים ד, י
צ"ע משום מה נוספו ב' תיבות אחרונות הללו? אלא נ"ל כאשר האדם מת, והוא "מתחת לאדמה", ממילא הוא כבר ירא את ה' כמו שצריך להיות. אבל כל עוד שהוא חי ואפילו זקן מופלג, הוא חייב להמשיך ללמוד על נושא זה ולהשתלם בו. מעין זה אמרו "אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו ביום המיתה" (שבת פג:). כלומר יומו האחרון. ולכן באמת תנאי "כל הימים" איננו מוסב על "ליראה אותי" אלא מסב על הציווי "אשר ילמדון", יעסקו בלימוד המוסר "כל ימיו על האדמה". כי אורת היראה נמשכת גם אחרי מות האדם. אבל פעולת מעשה הלימוד היא אך ורק כל עוד הוא חי. במיתתו, אותה דרגא שהשיג, בזאת הוא נשאר לנצח.

* * *

"ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם פסל" דברים ד, כה
הנצי"ב כותב כי בא"י יש פיתוי גדול לע"ז ("העמק דבר", דברים לא, טז) והביא מקור לכך ממדרש שיר השירים רבה ה', פסקא "פשטתי את כותנתי". וכן כתב "חתם סופר"

(לספר במדבר, דף ס"א, ועל התורה, בראשית מ"ב טור ב'). ונ"ל ראייה מן סמיכות המלים "ונושנתם בארץ והשחתם" וההסבר לכך מפני בחירה חפשית. "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו" (סוכה נב, א). לפי קדושה שבה, כך גדול כח הסט"א שם.

* * *

"ובקשתם משם את ה'... ומצאת" דברים ד, כט

פתח בלשון רבים וסיים בלשון יחיד. ראיתי שפירשו שלמרות שרבים יבקשו, אבל לפעמים רק יחידים ימצאו. אבל נ"ל פירוש אחר. כי כאשר יבקשו את ה', יגיעו לסוד אחדות ישראל (עיין על זה דברי מהר"ל, "נצח ישראל", תחילת פרק י', "תורה אחת וכו' יהיה לכם. וע"י התורה ג"כ ישראל הם עם אחד. אומה כמו זו שייכת אל הש"י שהוא אחד"). ואז חוזר ה' לדבר אליהם בלשון יחיד.

* * *

"מן השמים השמיעך את קולו" דברים ד, לו

(כתוב חסר ו' ראשונה) – נ"ל כי ה' לא דבר בקולו ממש אלא מופחת ומודרג לפי רמתו של התורגמן משה. (עיין ברכות מה.), ראה להלן על דברים ה, כא.

* * *

"להוריש גוים גדולים (חסר ו') ועצומים" (חסר ו') דברים ד, לח

– כי באמת אינם גדולים ועצומים, אלא פחד שבלב ישראל (באופן פסיכולוגי) מדמה אותם לגדולים ועצומים.

* * *

"הן הראנו ה' אלהינו את כבודו" (חסר ו' ראשונה) דברים ה, כא

– כי ידעו שבאמת לא ראו את כבודו האמתי, אלא בצורה מופחתת, "ואת קולו" (חסר ו' ראשונה), פירשנו לעיל (ד, לו).

"וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת, לא ישימם בך ונתנם בכל שונאך" דברים ז, טו

ודאי כי החלפת הפועל "ישימם", והפועל "ונתנם", אינם מחמת גיוון הלשון, אלא כוונה עמוקה יש כאן. המלבי"ם (ויקרא ו' פסקא י"ב, על פסוק "ושמו אצל המזבח") חילק בין הפעלים, "שימה" בכוונה מיוחדת לאותו מקום דוקא. אבל "נתינה" היא סתמית. וי"ל כי הבדל יש בין ישראל לעמים, כי לראשון יש השגחה פרטית, ולשני יש רק השגחה כללית. ולכן לענין הצלת ישראל מפגעים, אמרה תורה לשון "שימה", בכוונה מדוקדקת. ולאזה"ע "נתינה" כללית וסתמית. ואע"פ שיש בתורה "נתינה" לרוב גם לענין עם ישראל, שם בענינים ההם לא הוזכרו השוואה ליחס אל אזה"ע!

* * *

"כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני, איכה אוכל להורישם? לא תירא מהם" דברים ז, יז

ודאי אין האדם ניצול ממחשבות העולות בלב ("תאמר בלבבך"). אבל יש תביעה שהאדם לא יגיע לידי רגשי פחד "לא תירא מהם". ואע"פ שבהמשך הפסוקים (י"ט) כבר מוזכר שבאמת גם פחדו "המסות הגדולות והאותות המופתים וכו'" לכל העמים אשר אתה ירא מהם". צ"ל שאם יזכו לא לפחד, יושעו בדרך הטבע גם בלי אותות ומופתים. ואם ייכשלו ליורא, יצטרכו להנהגה שהיא למעלה מדרך הטבע. וכחילוק זה כתב "נועם אלימלך" (תחילת פ' בהר) לענין "וכי תאמר מה נאכל בשנה השביעית?" שאם לא ישאלו שאלה זו, ישבעו היטב גם ממיעוט יכול הגדל בקרקע. אבל אם ירדו ממדריגתם לשאול, אז יצטרכו פחיתות של שינוי הטבע (וכמאמר חז"ל בשבת דף נג:). וגם ריבוי היבול יוסיף להם טרחא מרובה לקצור ולעמר ולדוש ולזרות וכו' ולהביא הביתה וכו'.

* * *

"ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו" דברים יא, כב

פירש"י: "הוא רחום ואתה תהא רחום, הוא גומל חסדים ואתה גומל חסדים, ולדבקה בו", אפשר לומר כן? והלא אש אוכלה הוא! אלא הדבק בתלמידים

ובחכמים (במדרש ספרי על הפסוק, המלים הן הפוכות מכאן, וכך הנכון) ומעלה אני עליך כאילו נדבקת בי".

דברי רש"י הנ"ל בנויים על הנאמר בכתובות (קיא, ב) אבל חז"ל שם דרשו כך על פסוק אחר! "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום" ורש"י שינה, כי שם חז"ל התכוונו לומר שיש לו לאדם שכר על כך, חיים בעולם הנצח, ורש"י רצה ללמד מהיכן הציווי לכך. אבל מה שקשה על רש"י הוא שבדברים (יג, ה) כתב "ואת מצוותיו תשמרו... ובו תדבקון": "הדבק בדרכיו, גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים, כמו שעשה הקב"ה". והרי פירוש שונה למושג של "דבקות"! ועוד קשה שם, כי חז"ל דרשו רעיון זה על "ללכת בכל דרכיו" (ספרי סוף פרשת עקב). ומה שאמרו בסוטה יד ע"א והוא באמת ברישא של הפסוק שלנו "אחרי ה' אלוהיכם תלכו". ולא על המלים "ובו תדבקון"?

ונ"ל לתרץ כי ההשלמה של ההליכה בדרכיו של ה' היא הדבקות בה' (סיפא דקרא, והכל הוא ענין אחד). וההבדל בין "דבקות" (דברים יא, כב) שם כתוב "ולדבקה בו" (שם דרשו על דבקות בת"ח) אל "ובו תדבקון" (יג, ה) הוא בשתי הצורות הלשוניות, תחביר וגם נטיה דקדוקית. בתחביר מקדימים תמיד את המלה החשובה ביותר. הקדימו "ובו" כדי ללמד שהקב"ה הוא המציאות היחידאית שיש בעולם, והאדם נמזג בקרבו ית' ומתאחד בו ע"י שיא הדבקות ("לאשתאבא בגופא דמלכא", זהר א/ ריז:). משא"כ בפסוקנו האדם מוזכר בתחילה "ולדבקה בו" (העצם מוזכר לבסוף) והיא דרגא פחותה, רק הדבקות בת"ח. והצורה הדקדוקית של המלה בפסוק הראשון, ן' סופית ("תדבקון") באה ללמד על ההפלגה, כלומר "מאד מאד". [כך דרך הדרשה בחז"ל, "בעצבון תאכלנה" מול "בעצב תלדי בנים", פסחים קיח]. ולכן יש לסכם שההתדבקות בחכמים היא תחילת הדרך, וההליכה בכל דרכיו היא הסוף והמטרה..

* * *

"ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם [א] ליראה את ה' אלהיך [ב] ללכת בכל דרכיו [ג] ולאהבה אותו [ד] ולעבוד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך [ה] לשמור את מצוות ה' ואת חוקותיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך" דברים י', יב-יג

ויש להשוות לפסוקנו פסוק אחר בהמשך הכתובים (יא, כב) [א] "כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה [ב] לאהבה את ה' אלהיכם [ג] ללכת בכל דרכיו [ד] ולדבקה בו".

ויש להקשות ארבע שאלות.

שאלה ראשונה, כיצד הבינו חז"ל שמדובר רק על "יראה" בלבד? והרי יש בהמשך הפסוק רצף של עוד ארבע דרגות, ולא מדובר על "יראה" בלבד.

שאלה שניה, חז"ל עצמם שואלים "אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא?" (ברכות לג:). ומה שענו שם "אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא" וכו'. כיצד זה יתרץ? כלום לא ידע משה כי הוא מדבר לאנשים שהם ממעמד שאינם כמוהו?

שאלה שלישית, מדוע אין בפסוק השני (יא, כב) איזכור של "יראה"?

שאלה רביעית: מדוע בפסוק הראשון "ללכת בכל דרכיו" באה אחרי "יראה", ובפסוק השני באה אחרי "אהבה"?

שאלה חמישית: מדוע פסוק ראשון הוא בלשון יחיד, והשני בלשון רבים?

תשובות:

[א] והנראה לחלק שיש הבדל יסודי בין הפסוקים. הפסוק הראשון (דברים י, יב–יג) בא לדרוש מן החמור אל הקל, כלומר מי שלא הצליח לקיים דרגא הגבוהה יותר, לכל הפחות ינסה לקיים את הפחותה ממנה. ואם גם זה לא בידי, ינסה על פחות מזה. וזה מעין מה שדרשו חז"ל (מכות כד.) "בא דוד והעמידן על אחת עשרה וכו' בא ישעיה והעמידן על שש וכו' בא מיכה והעמידן על שלש וכו' בא חבקוק והעמידן על אחת". וכמו שכתב מהר"ל ("נתיבות עולם", אמונה, סוף פ"ב, עמ' רי"ב) "וכל אחד בא להוסיף ולומר אף כי הדורות מתמעטים ואי אפשר שיעשה כל אותן דברים שזכר, מכל מקום יש לו לעשות אלו הדברים שגם הם שלימות כולל, ואם אינו כמו מה שזכר אשר לפניו רק הוא פחות ממנו בשלימות" עכ"ל.

והנה דרגת היראה כאן מדובר על "יראת הרוממות" (כן פי' מהר"י אברבנאל לפסוקנו). הסביר המלבי"ם (בספרו "יאיר אור", פרק י' פסקא י"ב) שכתוב "את" ולא "ירא מ–". ובכן משה רבנו דיבר כאן ליחידי סגולה, ולזה אין הדבר קשה כל כך, כמו שהקדים מהר"י אברבנאל. ולכן הלך והפחית הדרישות, איש איש לפי יכולתו. ובהכרח לפרש כך שמדובר לאנשים שונים, דאל"כ הוי "יהודה ועוד לקרא". ומעין זה פירש הנצי"ב לפסוקנו.

ולכן חז"ל פירשו תביעת משה על "יראה" בלבד, כי אם זו כבר נמצאת אצל האדם, כל השאר כבר נכלל בה, כי ממילא יקיים כל הנדרש ממנו. וגם שאלה שניה מתורצת בזו, כי משה בתחילת דבריו ("מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה") דיבר רק לבעלי מדריגה רוממה, בעלי ההכרה שאין בעולם שום מציאות מוחלטת אמתית חוץ מה', וכי כל השאר מציאות מדומה (עיי' רמב"ם, יסודי התורה, פ"א הלכות א–ד). עבור משה ולאילו שכמוהו, "מילתא זוטרתא היא". ורק אח"כ דיבר לאלו שאינם במדריגה זאת, איש איש לפי רמתו.

ונעבור אל הפסוק השני (דברים יא, כב), שם אין "יראה" מוזכרת, כי מדובר לכל אחד ואחד מעם ישראל, ונבאר דברינו. הגר"א ("אדרת אליהו", דברים כט, יח) לימד כי אימתי שהמקרא מדבר לכל הציבור בלשון "יחיד", מדובר אל העם כמכלול. אבל כשכתוב בלשון "רבים", מדובר לכל אחד ואחד מהעם בנפרד. וזה ההבדל בין "וספרתם לכם ממחרת השבת" (ויקרא כג, טו) לענין ספירת העומר, שזו מצוה על כל יחיד ויחיד לספור בפיו; לבין "וספרת לך שבע שבתות שנים" (ויקרא כה, ח) שהיא מצוה על הבית דין לספור ספירה לקראת היובל. כן בענינו הפסוק השני הוא בלשון רבים ("מצוה אתכם, ה' אלוהיכם" – דברים יא, כב) הוא ציווי לכל אחד מאתנו, ואי אפשר לדרוש "יראת הרוממות" מכל העם. אבל בפסוק הראשון (י, יב), "על ידי המוכנים, יזכו גם הבלתי מוכנים" (לשון "מסלת ישרים", סוף פ"ט).

ויש בזה להעמיק דברים גם בכיוון ההפוך. בפסוק השני (שם) ההדגשה על "אהבה" לימדו חז"ל שמשיגים זאת ע"י לימוד תורה. זה כתוב ברש"י שם ("כי אם שמור תשמרון, להזהר בתלמודו שלא תשכח") ובאמת כך לשון חז"ל בספרי על פסוק זה. והוא ההמשך הפשוט מהפסוקים הקודמים (פרשה שניה של ק"ש) "ולמדתם אותם את בניכם". והרי גם על פרשה הראשונה של ק"ש אמרו חז"ל (ספרי, ואתחנן, ל"ג) "ואהבת את ה' אלהיך, איני יודע כיצד אוהבים את הקב"ה. ת"ל והיו הדברים האלה". והרחיב ביאור בזה הרמב"ם "שנחשוב ונתבונן במצוותיו ובמאמריו ופעולותיו עד שנשיגהו, ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה, וזאת היא האהבה המחויבת" ("ספר המצוות", מ"ע ג'). "במצוותיו ובמאמריו" הם בלימוד התורה. ואמנם כל עם ישראל מצווים במצות עשה זו, אבל היא יותר בהישג יד של לומדי התורה. ודלא כמצוות היראה, שהיא נחלת כל כלל ישראל. כמו שאמר משה אחרי מתן תורה "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו" (שמות כ, יז). ודרשו על

כך חז"ל (נדרים כ ע"א) "זו הבושה, שהבושה מביאה ליראת חטא. ומי שאין לו בורש פנים בידוע שלא עמדו רגלי אבותיו על הר סיני". וביאר זאת הנצי"ב ב"העמק דבר" (על דברים ד, לב) כי לא בחנם פעל ה' ועשה גדולות כאלה בשעת מתן תורה שלא נשמע כמוהו וכו' אם לא להשריש בלב ישראל שלא להיות נחת מפני כל פחד מות ויסורין וכדומה, באשר לא הגיעו הפחדים לפחד מעמד הר סיני שיעשו כ"כ פעולה עזה על הנפש יותר ממה שנשרש בנפש הישראלי פחד אותו המעמד" עכ"ל. כלומר, השיגו במעמד הר סיני תמונה בהירה בנפשם כי ה' הוא האלהים, ואפס זולתו. וכידוע ישראל הם "מאמינים בני מאמינים" (שבת צז ע"א) ואם יש כופר ב"ג עיקרי הדת, הוא מבני הגרים ("פוקד עיקרים" לר' צדוק הכהן, דף מ"ח).

בסיכום: פסוק ראשון "כי אם ליראה" (דברים י, יב) מדובר לכל עם ישראל, צאצאי האבות, שיש להם בושה לא להכחיש מציאותו הבורא. ופסוק שני (דברים יא, כב) עיקרו לחכמי התורה, השואבים אהבה מלימודם בתורה. ולכן לא נאמר בלשון "יחיד" לכלול כל האומה, אלא למי ומי הראוי לכך. וכאן לא היה מהצורך להזכיר "יראה", כי מדובר בבעלי מדריגה גבוהה ממנה.

נשוב לבאר רצף הדברים שבפסוק השני (יא, כב) בו מדובר על דרכי קנייה. ע"פ הספרי (וכן העתיק רש"י) מתחילים בלימוד תורה ("שמור, זה המשנה"). ומזה מגיעים לאהבת הבורא, כמו שכתב הרמב"ם ב"ספר המצוות" (מ"ע ג') "שציונו באהבתו ית' וזה שנחשוב ונתבונן במצוותיו ומאמריו ופעולותיו עד שנשיגהו ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה וכו' ולשון הספרי "לפי שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, איני יודע כיצד אוהב את המקום? תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם" עכ"ל.

ולכן הפסוק השני ממשיך אחרי "אהבה" ב"ללכת בכל דרכיו", מה שמשגים ממה שצויה בתורתו, והן עצות עמוקות להדמות לו בהנהגה אלוהית של חן וחסד. ואח"כ "ולדבקה בו". והספרי עצמו איננו מבאר המלה "ולדבקה" כמושג של דבקות מחשבתית, שהאדם לא יסיח דעתו מהבורא (שהיא מדריגה גבוהה ונשגבה מאד), אלא מפרש כענין "הדבק בחכמים ותלמידיהם" (וכן פירשו חז"ל בכתובות קיא ע"ב). ודאי זוהי הדרגה הנמוכה ביותר מהמדרגות הנמנות, וכמו שהסביר בטוב טעם ספר "הכתב והקבלה" בשם רנה"ו (עיי"ש). כלומר התורה מצוה כאן דבר שהוא בהישג יד של כל אדם מישראל.

על השאלה הרביעית, מדוע בפסוק ראשון (י, יב) באה "ללכת בכל דרכיו" אחרי "יראה", ובפסוק השני (יא, כב) באה אחרי "אהבה"? לא רק מפני שאין "יראה" מוזכרת בפסוק השני, אלא יש הבדל מהותי בין המצוות. בעלי יראת הרוממות מכירים שאפס בעולם מבלעדי הקב"ה. כך לשונו הנפלאה של מהר"ל: "כי דבר מחויב הוא וברור שאי אפשר שיהיה דבר [בעולם] זולתו ית'. ובזה שהעולם נברא לעבוד [את] השי"ת היה כל העולם חלק גבוה, ובזה יש מציאות אל העולם" ("דרך חיים", דף כז). ומפרש במקום אחר: "כי היראה מחולק מכל המעלות כמו החכמה או הענוה ודומיהם וכו' אבל היראה [היא] שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזוהי אמיתות היראה וכו' כאשר אינו צריך רק שיחשוב את עצמו ללא כלום" ("נתיבות עולם", יראת השם, פ"א דף כב). ובכן כאשר בעל ההכרה מכיר שאפס זולת השי"ת, נותרו רק "ללכת בכל דרכיו", כי חוץ מזה אין כלום.

מה שאין כן בפסוק השני (יא, כב) מדובר (לפי מדרש ספרי והרמב"ם בספר המצוות) במי שמכיר את ה' מתוך לימוד בתורתו. ומתוך לימודו מגיע אל "ללכת בכל דרכיו", כי מבחין שיש בתורה "חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת" (דברים ד, ח). וכאמור לעיל, זו היא דרגא נמוכה מהמוזכר בפסוק הראשון. ומתוך "אהבה" זו יכול ג"כ כל אדם (אפילו שלא הגיע ל"יראת הרוממות") לקיים "ללכת בכל דרכיו". וזאת אע"פ שאינו חדור ההכרה והמחשבה של "אין עוד מלבדו".

* * *

"את הברכה אשר תשמעו אל מצוות ה' אלוהיכם" דברים יא, כז

לכאורה היה צ"ל "אשר תשמרו", כלומר לקיים את ציווי? אלא בא ללמד שאם האדם לומד בתשומת לב ובדריכות, לומד על מנת לקיים, בזה שישמע כבר מובטח לו שישמור. ועיין בזה דברי רבנו יונה ("שערי תשובה", ח"ב פסקא י') שכיון ששומעים דברי תורה, ובדעתם לקיים, כבר נחשב להם כאילו קיימו ועשו.

* * *

"ושמרתם לעשות את כל החוקים" דברים יא, לב

צ"ע כי חלק מהחוקים הם בשב ואל תעשה, כמו חזיר ושעטנז, וכיצד זה נקרא "לעשות"? אלא למדונו חז"ל "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כאילו עשה"

מצוה" (קידושין לט, ב). וזאת כאשר היה לו נסיון ופיתוי לכך, והתחזק ונמנע, ולכן יפה כאן לשון "לעשות".

"אלה החוקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ אשר נתן ה' אלהי אבותיך לך לרשתה, כל הימים אשר אתם חיים על האדמה" דברים יב, א
וצ"ע מפני מה המקרא שינה לשון מן "בארץ" אל "על האדמה"? ועוד יש לשאול, האם הסיפא של "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה" מוסב על קיום המצוות, או על ירושת הארץ?

ונראה לומר כי ע"פ דברי התוספות (ב"ב דף מד ע"ב ד"ה דלא הוה ליה) "דאין לך אדם שאין לו ארבע אמות בא"י" [ומדובר אף בזמן החורבן, כמו דורות האמוראים, שם]. וכן היא שיטת רב נחשון גאון, מובא בשו"ת מהר"ם רטנברג, סי' תקל"ו. וזהו הנרמז בפסוקנו "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה", כלומר על כדור הארץ, אפילו אין אתם נמצאים בא"י, עדיין ירושתכם קיימת. וכך כתב רמב"ן (על דברים ט, ה) "ובעבור שבועת אבותיך ירשת אותה הארץ, כי אין החטא שלך יכול לבטל המתנה שנתן לאבותיך, כי בשבועה נתנה להם" עכ"ל. ובכן, בפסוק שלנו יש מקור בתורה לדברי רב נחשון גאון והתוספות. וגם פשט הפסוק כך הוא, כי הסיפא מוסב על מה שסמוך לו: "בארץ אשר נתן ה'" ולא על לפני דלפני "אשר תשמרון לעשות".

* * *

"אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים, אשר אתם יורשים אותם את אלהיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן" דברים יב, ב

וצ"ע הרי במשמעות של המקרא אינה בלבד "אשר אתם יורשים אותם" להיות מוסב על הרישא דרישא "את כל המקומות", אלא מוסב גם על מאי דסמיך ליה "אתם יורשים אותם את אלהיהם". מה פשט הדברים? אלא הנצי"ב ("העמק דבר", דברים, לא סוף פסוק טז) כתב: "דגם ישיבת א"י גרם לזה כדאיתא במדרש (שהש"ר, פרשה ה', פסקא פשטתי כתונתי) עה"פ רחצתי את רגלי איככה טנפם, שאמרה כנסת ישראל שאותו מקום (א"י) משיאני לע"ז על כן נכשלו, דהרבה שכנים עושים, והמקום גורם" עכ"ל. ונלע"ד שזה בסוד "את זה לעמת זה עשה האלהים", היכן שיש יותר

קדושה, יש לעומתה ג"כ התגברות הסט"א. וזהו הנרמז בתורה בפסוקנו "אשר אתם יורשים אותם את אלהיהם".

"ושמחתם בכל משלח ידכם" דברים יב, ז

כתב הרב עובדיה ספורנו שכאשר יקיימו "עבדו את ה' בשמחה", כי אז תצליחו את דרכיכם ואז תשכילו". וצ"ע כי שמא כוונת הפסוק שישמחו בעצם "משלח ידם"? ונ"ל הטעם על "ושמחתם" הוא רביע, כלומר מפסיק, ולכן בא אח"כ הרעיון הנפרד.

* * *

"למען ייטב לך ולבניך אחריו עד עולם, כי תעשה הטוב והישר בעיני ה' אלהיך"

דברים יב, כח

[ויש לשים לב שיש טעם נגינה "קטון", שהוא מפסיק, על מלת הישר"]
הספרי מביא מחלוקת חכמים: "כי תעשה הטוב והישר, הטוב בעיני שמים, והישר בעיני אדם, דברי רבי עקיבא. ר' ישמעאל אומר: הישר בעיני שמים, והטוב בעיני אדם" עכ"ל. ומבאר המלבי"ם שם: "'טוב' שייך יותר על מצוות שבין אדם למקום, שאינו עושה אותם מפני יושר לבבו, רק מפני שכך ציותה החכמה העליונה וכו'. ועל מצוות שבין אדם לחברו ניכר לבני אדם שייך לשון 'ישר' כי הנהגה זו ישיג בבית לבבו, וזה דעת רבי עקיבא. [דלגנו כאן חילוק שהמלבי"ם מביא לשייך "טוב" לספירת חכמה, ו"ישר" לספירת בינה. כי לא רצינו להאריך]. ור' ישמעאל השיב, הלא פה כתיב 'והישר בעיני ה'?! א"כ בעיני ה' מציין 'הישר', לא את הטוב?! ועל כן אמר שהישר הוא בעיני שמים, וטוב הוא בעיני אדם" וכו' והנה ר' עקיבא סמך ממ"ש לעיל (דברים ו, יח) 'ועשית הישר והטוב בעיני ה''. עכ"ל המלבי"ם לענינו. ובכן שתי שאלות לפנינו. [א] כיצד דרש ר' עקיבא שלא כפשוטו של מקרא לפנינו? [ב] כיצד התורה עצמה מחליפה סדר המלים, בפרק ו' להקדים ישר לפני טוב, ואצלנו, טוב לפני ישר?

ונ"ל כי ר' עקיבא מעמיק לדרוש טעמי הנגינה. הרי טעם "קטון" מעל גבי מלת "והישר" הוא מפסיק, לומר ששני הביטויים יחד: "טוב וישר", מוסבים על עיני ה', ולכן אין עדיפות לדייק איזו מלה היא סמוכה למלת ה', אלא יש לדון בתוכן המהותי

של כל מלה. ובזה "טוב" הוא הטוב העליון, השכל התורני. ו"ישר" הוא המוכן גם ע"פ השכל האנושי. בסיכום, ר' ישמעאל צודק בבחינת סמיכות מלת "והישר" למלים "בעיני ה'" אבל ר' עקיבא העמיק יותר, וצודק בבחינת טעמי המקרא. וכעת נבאר בעז"ה מדוע המקרא לפעמים מקדים "טוב" לפני "ישר" ופעם מקדים "ישר" לפני "הטוב". ובזה נשתמש בדברי המלבי"ם בביאורו לפסקא הנ"ל עצמה (דברים יב, פסקא נ"ב עיי"ש, לגבי ענין אחר). וז"ל: "שאף במצוות שבין אדם למקום [אשר] לא נשיג ישרם, ויצדק עליהם יותר שם 'טוב' [בלבד, בכל זאת] צריך שייחשבו אצלנו כמצוות שהשכל מחייב אותן וכאילו מובנים ביושר לבב. ומצוות שבין אדם לחברו, אף שאנו משיגים ישרם, צריך שלא נעשה אותן מצד שכלנו, (רק) [אלא] מצד שכן צייתה החכמה העליונה" עכ"ל לענינו.

ועכשיו כל הפסוקים מבוארים. הנאמר בדברים (ו, יח) "ועשית הישר והטוב" מלמדנו כי גם כאשר נקיים אותן מצוות המוכנות לנו בשכל אנושי שהן "דרך ישרה", לא נשאיר אותן בתחום האנושי בלבד כי אזי אינן "מצוה", אלא יש להבין שהם "הטוב האלוהי" ותיקון עליון, ובזה נוהגים במדות אלוהיות. והפסוק של דברים (יב, כח) "ועשית הטוב והישר" בא ללמדנו כי גם כאשר נעשה הטוב, לא נעשה אותן מתוך כפייה עיוורת בלבד, אלא נפעיל את שכלנו להבין בהגיון מה ענין "הישר" בדבר, כי זה הוא ג"כ במעלת "בעיני ה'". ונצדק קודש.

* * *

"ובערת הרע מקרבך" דברים יג, ו

הביטוי המיוחד הזה מופיע בתורה שבע פעמים (דברים יג, 6. יז 7. יט 19. כא 21. כב 21. ופסוק 24. וכן כד 7). האחת בפרשת ראה, לענין נביא שקר. ואח"כ ב' פעמים בפרשת שופטים לענין יחיד העובד ע"ז, ולענין עד זומם. ואח"כ ד' פעמים בפרשת תצא, לענין בן סורר ומורה, לענין אשה שהוציאו עליה שם רע ונכון הדבר, ואחד נגד המאנס אשה ארושה, והאחרון נגד הגונב נפש מישראל. ועל כך אנו מברכים את ה' המקיים בנו "בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך רע" (איוב ה, יט). כלומר ה' יסלק הרע מקרבך ו' ספירות תחתונות. ואמנם בנוסף לכך עוד ב' פעמים כתוב "ובערת הרע מישראל" (דברים יז 12, וכן כב 22) והם אחד נגד זקן ממרא, והאחד נגד המאנס אשת איש (ולפי הנ"ל אפשר לרמוז, לסלק הרע מחכמה ובינה. סנהדרין בחכמה,

והשאר מובן). ויש עוד ב' פעמים ענין "ביעור" ואתה תבער הדם הנקי בקרבך" כא 9, לענין רוצח בשוגג. וכן "ובערת דם הנקי מישראל" יט, 13 לענין עגלה ערופה. שנים אלו הם לענין הריגה, לכן כתוב "לבער דם" (דוקא) ולא רק לבער את הרע. כנ"ל.

"ושמחת לפני ה' אלהיך" דברים טז, יא

יש טעם פסק לפני שם ה'. כלומר יש כאן איזו עצירה ומניעה מן שמחה מושלמת. נ"ל ע"פ דברי רש"ר הירש לפסוקנו, מדובר כאן בחג עצרת (מתן תורה), כידוע שהתורה ניתנה "באימה ביראה ורתת וזיע" (ברכות כב, א) וכך בכל שנה ושנה האדם צריך להרגיש בעצם היום הזה (וגם כל עת ועת שלומד בתורה). היראה מצמצמת את השמחה, "וגילו ברעדה כתיב" (ברכות ל, ב). התורה נקנית באימה (אבות, ו').

* * *

"על פי שנים עדים" דברים יז, ו

יש פסק אחרי תיבת "פי". וכן להלן יט/טו "על פי שני עדים וכו' יקום דבר" יש ג"כ פסק אחרי "פי". ונ"ל ע"פ סנהדרין דף (מה, ב) שאם נקטעו ידי העדים לפני המתת הנאשם, אין הורגים אותו, כי צריך לכתחילה "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו". (הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד ה"ח כתב שדין זה אמור תמיד אא"כ בהריגת רוצח, בו מיתתו בכל אדם). ולכאורה היה צריך להיות "הוא הדין" אם נשתקו העדים (נהיו אלמים) ואין ביכולתם לדבר בעת ההמתה, כמו שדברו בעת שהיו בבית דין, וחסר להם ב"עדות"? ולכן באה תורה ללמד שאע"פ שאין "פי" כי הוא מוכרת מן העדים בכל זאת הורגים אותו. והטעם של כפילות "טעם" זה בתורה, כי האחד בעובד ע"ז והאחר בשאר דיני התורה, והיו צריכים להודיע דין זה אפילו בשאר חטאי התורה חוץ מע"ז לכל נדון להציל את הנאשם מחמת סיבה זו.

* * *

"כי יפלא ממך דבר למשפט, בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע" דברים יז, ח

יש טעם פסק בין "דם לדם" (ואין טעם כזה בין שאר התיבות). נ"ל כי חז"ל דרשו "בין דם טהור לדם טמא" (נדה יט, א) משא"כ בהמשך הפסוק דרשו "בין דיני נפשות, דיני ממונות, דיני מכות" (סנהדרין פז, א). "ובין נגע לנגע" דרשו "בין נגעי אדם, נגעי בתים, נגעי בגדים" (סנהדרין פז, א). בשתי הפסקאות האחרונות כולם חייבים בעונש, או בטומאה, ובכך הם דומים זל"ז. אבל "בין דם לדם" רב המרחק ביניהם, ולכן יש פסק המבדיל.

* * *

"אל ירך לבבכם, אל תיראו, ואל תחפזו, ואל תערצו מפניהם" דברים כ, ג

צ"ע סדר הדברים, כי בישעיה (ז, ד) כתוב שאמר הנביא לאחז הרשע "אל תירא ולבבך אל ירך". והרי הסדר מהופך? אלא נ"ל כי כאן בדברים מדובר לפי סדר התקרבות האויב אלינו (כמבואר בסוטה מב ע"ב). קודם כל צהלת הסוסים, וכשמתקרבים יותר יש "הגפת תריסים". ולכן מגיעים מן רכות הלב (כלומר חוסר אומץ להתקיף את האויב) בלבד עד ליראה ממשית. אבל אצל אחז מבטיח הנביא מן הקל אל הכבד, שלא רק אין לו מקום לירא, אלא לבו לא יהא רך, אלא יהיה אמיץ ונועז.

* * *

"כי ימצא (לשון נפעל) איש שוכב עם אשה בעולת בעל ומתוגם שניהם" דברים כב כב

יש טעם פסק אחרי "שוכב", ועוד קשה כי לכאורה היה צ"ל "יימצאו" כיון שנמצאו גם האיש והאשה, ושניהם נחשבו למזידים (שהרי הורגים את שניהם!). אלא נ"ל כאן נרמז בתורה "אשה קרקע עולם" (סנהדרין עד, ב). פעולת השכיבה נזקפת לאיש בלבד (ולכן לשון יחיד) ולכן יש פסק אחרי "שוכב", לשייך הפועל עם המלה הקודמת "איש", והאשה סבילה (למרות שנהרגת מחמת רצונה לחטוא).

הערות על ספר דברים

הרב משה דוד שפיצר *

לונדון

דברים

גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם (א, לו)

א. עד כאן היה משה מוכיח את בני אודות חטא המרגלים, ומשמע מדבריו כאן שבגלל אותו החטא נענש מליכנס לארץ. וכבר תמהו בזה, ובלשון הכלי יקר "בפסוק זה יצאו רוב המפרשים ללקוט ולא מצאו טעם מספיק, איך הכניס גזירת משה בין המרגלים" – כי הרי זה העונש הגיע לו על חטא מי מריבה, שהיה לאחר מיתת מרים קרוב לסוף חייו. (והרמב"ן נדחק לפרש "חטאתכם ... במרגלים מנעו מכם את הארץ הטובה, ועוד הוספתם לחטוא בפעם אחרת [ר"ל במי מריבה] עד שמנעתם גם אותי מלעבור").¹

* אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, על שזיכה אותי להיות מקטני תלמידיו של מו"ר הרב יהודה קופרמן זצ"ל.

כבר היה שמו של הרב קופרמן נודע לי מספריו כמומחה עצום בתחום פשוטו של מקרא. בעת לימודי בישיבת מיר, העזתי לבקש מהרב ללמוד איתו. להפתעתי ולשמחתי נענה לבקשתי. (כאן גם המקום להכיר טוב לבנו בכורו של מו"ר, הגאון ר' אברהם שליט"א, ראש חבורה בישיבת מיר, שסידר הקשר בינינו).

מחודש שבט תשס"ד, פעם בשבוע בסדר ערב למדנו יחד בביתו, בעיקר בספרו הגדול "פשוטו של מקרא". התחלתי להתחנך בדרכי לימוד המקרא כחלק מ"שלימות התורה וקדושתה" (לשונו של רבינו), וגם ביסודות ישרים וחזקים בהשקפת החיים, שהם עומדים כנר לרגלי עד היום הזה. הקביעות איתו נמשכה רק לקצת יותר מחצי שנה, עד בוא זמן חזרתי לחו"ל. אבל הקשר בינינו לא נותק – וגם לאחר שהגיע לבית עולמים המשכתי ולמדתי ממנו עוד יותר, ע"י לימוד בספריי, והרושם עלי נשאר. עדיין קולו נשמע באוזניי, מאור פניו נגד עיניי – וגם זכרון של החסד והכבוד שהראה לישיבה בחור' רגיל מאנגליה שלא היה לו כל קשר איתו מקודם. ככל שהשנים הולכות חולפות, אני מתפלל יותר על עוצם הזכות לה זכיתי, ומעריך אותה יותר ויותר. לאחרונה נודע לי שב"ה עדיין שפתותיו דובכות בקבר ע"י עורכי הגליון החשוב הזה. יה"ר שזכות רבינו תעמוד בעזרם.

¹ יש ליישב דברי הרמב"ן מפסוק הבא: "והושע בן נון העמד לפניך הוא יבא שמה, אתו חזק כי הוא ינחלנה את ישראל".

ויש ליישב בפשיטות. כתיב "ומשה בן מאה ועשרים שנה במתו" (לד:ז). ועי' גמ' ר"ה יא. "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום... היום מלאו ימי ושנותי, ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום מחדש לחדש", משמע שמספר ימיו הקצובים כך היו, ק"כ שנה בדיוק.² וע"ע גמ' חולין קלט: "משה מן התורה מנין, בשגם הוא בשר (בראשית ו:ג)", ופירש"י "בשגם בגימטריא כמו משה, וכתוב שם והיו ימיו מאה ועשרים שנה, וכך היו ימי חיי משה, כלומר עתיד לבא בשגם משה מן הנולדים וכן ימיו".³

והנה בחטא המרגלים נגזר שיישארו במדבר ארבעים שנה. א"כ ממילא לא היה יכול משה ליכנס לארץ, כי לאחר ארבעים שנה כבר הגיע זמנו למות. ואכן היה זה בגלל חטא המרגלים.⁴

אחר חטא מי מריבה, בפ' פינחס (כז:יב-יג) נצטוו משה "עלה אל הר העברים הזה... ונאספת אל עמין" ואז בקש משה (כז:טז) "פפק ה' א-להי הרוחת לכל בשר איש על העדה", וצוה ה' למנות את יהושע, משמע שעד אותו שעה לא היה יודע שיימנה יהושע כמנהיג תחתיו. א"כ הפסוק כאן "יהושע בן נון העמד לפניך הוא יבא שמה, אתו חזק כי הוא ינחלנה את ישראל" נאמר על אחר חטא מי מריבה, וא"כ גם פסוק שלפניו "גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם" נאמר על מי מריבה.

ולדרכנו (והוא דרך מפרשים כהאור החיים) שפסוקים אלו מתעסקים בחטא המרגלים, י"ל שכבר ידע משה שיימנה יהושע, אבל עכשיו היה מבקש שירשו בניו את גדולתו במקום יהושע (אפשר שזה כוונת רש"י שם (כז:טז) ואכמ"ל)

² הגמ' ברה"ב מובא ברש"י ר"פ וילך, אבל נסתר מרש"י פ' פינחס כז:יג, "על אשר לא קדשתם, האם קדשתם אותי עדיין לא הגיע זמנכם להפטר" – וזה הקשה הרא"ם שם, וכ' שהם אגדות חלוקות. (אמנם יש יישוב אחר ברא"ם ועוד יישובים במפרשים אחרים, ולפיהם אין מקום להנחתנו למעלה.)
³ וכן הביא במשכיל לדוד פינחס שם (ועי' תירוצ מחודש, שאם היה נכנס משה לארץ היו מונין לו הק"כ שנה מהך שעתא, דשיבת חו"ל אינה עולה לו מן המנין דומיא למי ששהא עם אשתו עשר שנים ולא ילדה)

⁴ (בכלי יקר כ' דברים דומים אבל בקשר למיתת מרים: "כי ע"י גזירת המרגלים נתעכבו במדבר מאה שנה ובתוך זה הגיע זמנה של מרים למות, ועי"ז פסק הבאר במיתתה וחסרו להם המים ונתגלגל ענין מי מריבה עי"ז, ואילו לא חטאו המרגלים היו נכנסים לארץ מיד עם מרים ולא היה משה בא לכלל עונש זה.")

והנה יש לציין שכל זה הוא דלא כדברי המהרש"א בח"א יבמות מט: ש' דבאמת אם לא היה משה חוטא במי מריבה, אחר הארבעים שנה היה נכנס לארץ, כי היו מוסיפין על שנות חייו ע"פ שיטת הרבנן ש ריש ג' "זכה, מוסיפים לו". ולר"ע שסובר שא"א להוסיף על שנות חיי האדם, כ' המהרש"א דע"כ פליג ר"ע על הגמ' שימי משה היו קצובים בק"כ שנה, ובאמת היה צריך לחיות יותר מק"כ

ומדויק לשון הפסוק "גם בי התאנף ה' בגללכם" דייקא, כי זה לא הגיע לו כעונש על חטא שלו, אלא ממילא מפני חטא שלהם.

ב. ומעתה יש לדעת מה היה עונש מי מריבה, אם כבר לא היה יכול ליכנס לארץ מאז חטא המרגלים.

ואפשר שאחר חטא המרגלים לא היה יכול לבא יחד עם ישראל כמבואר לעיל, אבל היה אפשר לו ליכנס לבדו טרם כניסת שאר העם. ובמי מריבה נגזר שלא יכנס כלל. (ומש"כ כאן על משה שבגלל חטא המרגלים "לא תבא שם", ר"ל שלא יבא שם עם העם.) וזה המשך דברי משה בפסוק הבא: "יהושע בן נון העומד לפניך הוא יבא שמה, אותו חזק כי הוא ינחלנה את ישראל." יהושע ינחלנה את ישראל אחר הארבעים שנה – כי משה כבר איננו, כבר נכנס לארץ לבדו ועכשיו מת בבוא קצו. ג. ובזה יש להבין מה דאי' בר"פ ואתחנן שמה התפלל תקט"ו תפילות ליכנס לארץ כמנין "ואתחנן", כמבואר במדרש. וקשה, הלא יגיע קצו טרם ישלמו הארבעים שנה, ומתי יבא אל הארץ?⁵

ואם כנים דברנו י"ל שהתחנן אחר חטא מי מריבה (כרש"י שזה היה אחר כבישת ארץ סיחון ועוג), אחר שנגזר עליו לא ליכנס לארץ כלל – ועכשיו היה מתחנן לבטל גזירת מי מריבה ולשוב אל גזר דין הקודם, ליכנס לארץ לבדו טרם כניסת כלל ישראל.

* * *

ואתחנן

ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר (ג, כג)

משה התפלל "בעת ההיא" שיכנס לארץ. על איזה עת מדובר?⁶

שנה. (ועי"ש בערוך לנר נ. שגם אליבא דר"ע היו ימי משה ק"כ שנה, וכאן אפי' ר"ע מודה שהיו מוסיפין על ימי משה לולא חטא מי מריבה, כי היה למשה דין של רבים, שיכולים לקרוע גזר דינם.)⁵ הט"ז בדברי דוד פינחס שם כ' ש"דרך צדיקים לבקש שיתן להם הש"י יתור על הקצבה כדי לקיים עוד מצות עי"ש. (ועי' מש"כ בהערה למעלה ב' המהרש"א.)

⁶ אי אפשר לפרש "בעת ההיא" כפשוטו – שהתפלל אחר הדברים האמורים מיד לפני זה בסו"פ דברים – כי בתשובה לתפילתו צוה ה' "וצו את יהושע וחזקה ואמצהו", אבל כבר בסו"פ דברים

הרמב"ן מביא שני פירושים מתי התחנן משה. (א) אחר חטא מי מריבה (פ' חקת).⁷ (ב) אחר שנאמר לו "עלה אל הר העברים הזה... ונאספת אל עמך" (פ' פינחס).⁸ ויל"ע במה נחלקו שני הפירושים האלה.

בפ' פינחס נתוודע למשה שיאסף אל עמיו, בגלל חטא מי מריבה – "ונאספת אל עמך... כאשר מריתם פי במדבר צן במריבת העדה להקדישני במים לעיניהם". אבל בפ' חקת במעשה מי מריבה עצמו, לא נזכר להדיא שימות, אלא "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם". "לא תביאו" ניתן לפרש בתרין אנפין. (א) לא תביאו את העם לארץ אלא תמות במדבר. (ב) לא תביאו את העם כמנהיגים, אבל תבואו אל הארץ כשאר העם. רגלים לדבר מצאתי במחלוקת המזרחי והקיצור מזרחי (פי' קדמון על המזרחי, נד' פראג שנת שס"ד 1604 והובאו דבריו פעמים רבות ע"י השפתי חכמים), סו"פ שמות. הק' המזרחי: "אך קשה, שאף על פי שנגזרה עליו הגזרה של מי מריבה, למה לא היה סבור שיכנס כשאר העם, והלא הגזרה לא היתה רק שלא יביאו את הקהל,

אמר משה "ואת יהושע צוית בעת ההיא לאמר" – א"כ ע"כ שכבר התפלל קודם לכן. לפיכך מפרשים המפרשים כ"א לפי דרכו (ע"י רש"י רמב"ן ואוה"ח) שהתפלל בהזדמנות קודמת. (שור"ש כ"כ הבאר בשדה ממפרשי רש"י.) [ועי' מש"כ בפ' בהעלתך מדוע לא התפלל משה שנים הרבה לפני כן, כששמע נבואת אלדד ומידד "משה מת יהושע מכניס את ישראל לארץ"].

⁷ באמת כ' הרמב"ן "רמז לעת הגזרה שהזכיר (א: לו) גם בי התאנף ה' [בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם]". מקרא זה אומר דורשני, דלא קאי על חטא מי מריבה (שעליו מעידים הפסוקים בפ' חקת ופינחס שמת בעבורה) אלא על חטא המרגלים. (וכדברי הכלי יקר שם: "בפסוק זה יצאו רוב המפרשים ללקוט ולא מצאו טעם מספיק, איך הכניס גזירת משה בין המרגלים"). אלא שהרמב"ן עצמו פי' שם (א: לו) שפסוק זה אכן קאי על חטא מי מריבה (ודלא כהאוה"ח עי"ש), ולשיטתו אזיל.

⁸ פי' הזה לכאורה צ"ע. כי הרמב"ן מפרש שתפילתו של משה היה אחר שצוה לו הקב"ה (פ' פינחס) "עלה אל הר העברים" – אבל לכאורה זה נסתר מדברי משה עצמו (בפ' ואתחנן) שתחילה התחנן, ונצטווה "עלה ראש הפסגה" רק אחר שהתפלל.

ומוכרחים ליומר, שהצווי לעלות ההרה נאמר פעמיים. האחת בפ' פינחס "עלה אל הר העברים... ונאספת אל עמך". אז נכנסים הדברים של פ' ואתחנן: התפלל, והשיב לו ה' "אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה" – לא, אינך נכנס לארץ – ועכשיו אני חוזר ומצווה פעם שנית, "עלה ראש הפסגה". ואחר זה ממשיכים הדברים עם מינוי יהושע שמופיע הן בפ' פינחס ("קח לך את יהושע בן נון") והן בפ' ואתחנן ("וצו את יהושע ותזקה ואמצהו").

כדכתיב (במדבר כ, יב): "לכן לא תביאו את הקהל הזה", דמשמע שלא יכניסו כמנהיגים, אבל יכנסו כשאר העם. ועי"ש מה שתיירץ. אבל הקצו"מ נקט דא"נ כן באמת הבין משה: "שבאמת כשאמר הקב"ה למשה "לכן לא תביאו" לא הבין ממנו אלא שלא יביאום כמו מנהיגים – רק כיון שא"ל הקב"ה "קח את אהרן והעלהו הר ההר וגו' ואהרן יאסף אל עמו ומת שם וגו'", אז הבין שגם עליו נגזר שימות במדבר. הרי חזינו דפליגי איך הבין משה פי' "לא תביאו".

א"כ י"ל שבזה נחלקו שני פירושי הרמב"ן. מסתבר להניח שתפילתו של משה "ואתחנן... אעברה נא ואראה את הארץ הטובה", התפלל מיד אחרי שנודע לו שלא יכנס. אם כן, י"ל שפי' הראשון של הרמב"ן, שהתפלל אחר חטא מי מריבה בפ' חקת, אזיל אליבא דהמזרחי, שמה שנאמר לו "לא תביאו" פי' שלא יכנס כלל אלא ימות במדבר, ולכן אז התפלל. אבל דרך השני של הרמב"ן, שלא התפלל עד שנאמר לו "עלה אל הר העברים הזה... ונאספת אל עמיך", אזיל בשיטת הקצו"מ, שמ"לא תביאו" הבין שאכן יכנס רק לא כמנהיג, ולכן לא התפלל עד שנודע לו שימות טרם כניסת ישראל לארץ.

* * *

וכל העם ראים את הקלות (פרשת יתרו, שמות כ, יד)

מעולם נתקשתי על מנהג מלמדי התינוקות להכין לשבועות תמונות שמציירים הר סיני ועליו שני לוחות הברית, כי לא היו לוחות בשעת מתן תורה, אלא עשרת הדברות בעל פה. ויותר נכון לעשות כן ליי"ז בתמוז שבו ניתנו (ונשתברו) הלוחות הראשונות, או ליו"כ ללוחות השניות.

ובמשנה אבות פ"ה "עשרה דברים נבראו ערב שבת בין השמשות", וביניהם "הכתב והמכתב והלוחות", לכאורה מבואר שכבר נבראו הלוחות בשעת בריאת העולם. אבל כבר מבואר בהרבה מפרשים שאין כוונת המשנה שנבראו אז, אלא "שם בטבע" (פיה"מ להרמב"ם) תנאי שהנס יאירע בעתיד כל אחד בזמנו.

וחשבתי לומר, הנה על הפסוק וכל העם רואים את הקולות אחז"ל "רואין את הנשמע, שאי אפשר לראות במקום אחר" (לשון רש"י), וחשבתי לחדש שכל דיבור

ודיבור מעשרת הדברות שיצא מפי הקב"ה נתגשם וניתן לו ממשות, ונהפכו הדברות ללוחות אבן. וזש"כ "רואים את הקולות", בשעת מסירת עשרת הדברות ראו איך נתגשמו דברי אלקים חיים ללוחות.⁹

ושבו מצאתי שנתכוונתי בע"ה לדברי המלבי"ם (פ' תשא לא: יח וכן כ' ב' ואתחנן ד: יב).¹⁰

ובזה יש לבאר מה שהלוחות נקראים "לוחות העדות" (לא: יח). עדות על מה? "עדות הם לישראל שבחר בהם מכל אומה ולשון" (לקח טוב לא: יח), או "עדות וברית בין הקב"ה לישראל" (רשב"ם כה: טז), "עדות כאילו הם שטר כתובה" (אבן עזרא שם). אבל להנ"ל יל"פ בד"א לגמרי, שהם עדות לדורות על עצם מעמד הר סיני, שאז ועל ידה נתהוו.¹¹

⁹ ואולם יש להעיר קצת מהפסוקים שמתארים את הלוחות כ"כתובים באצבע אלקים" (פ' תשא לא: יח, פ' עקב י: ט).

עוד יש להעיר שבמכילתא לא משמע כן, דאי' שם "רואין הנראה ושומעין הנשמע, דברי ר' ישמעאל". אבל יש עוד כמה מדרשים שכתוב בהם רק שראו הנשמע והלום ראיתי שעצם הענין שהלוחות נכתבו בשעת מ"ת עצמה, איתא שם במכילתא: "ואין דבר שלא יצא מפי הגבורה ונחצב על הלוחות, שנאמר קול ה' חוצב להבות אש". וכן עי' מדרש שה"ש א: ב.

¹⁰ אבל ר' בחיי חולק על כל הנ"ל וס"ל שהלוחות נעשו כבר קודם מ"ת, כי בסו"פ משפטים צוה ה' "עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי", ולדעת רש"י ורמב"ן זה נאמר אחר מתן תורה, אבל ר' בחיי פ"י שנאמר קודם מ"ת. ובפ' תשא (לא: יח) כ' ר' בחיי שהלוחות "היו של סנפריון ולוקחו מכסא הכבוד וכן מצינו בכסא הכבוד כמראה אבן ספיר דמות כסא (יחזקאל א: כו)", (ויש לציין גם פסוק ב' משפטים (כד: י') "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר). והכל הולך אל מקום אחד, שלדעת ר' בחיי הלוחות נעשו כבר קודם מ"ת. ומסתמא מפרש ר' בחיי את המשנה באבות כפשוטו, שהלוחות נעשו בששת ימי בראשית.

ובפירושו לאבות פ"ה בענין פ' האתון כ' ר' בחיי "ודבור האתון הוא שנברא בין השמשות, לא האתון", והיה אפ"ל שסובר כן גם על הלוחות שלא נבראו ממש ביה"ש, אבל באמת כ' זה רק על האסון ולא על שאר הדברים המפורטים במשנה כמו הלוחות

¹¹ ועי' פ' רש"י הירש פ' תרומה כה: טז: "התורה מיוצגת על ידי העדות-הלוחות, שכן הם עדות לכל הדורות הבאים על התגלות התורה בניסין". (הגם שגם לוחות השניות נקראים לוחות העדות, עי' סו"פ תשא לד: כט).

והוסיף גיסי הרב יהושע בקמן שליט"א, שאולי זה מסביר למה שברי לוחות היו מונחים בארון, כי עדות זה בא בעיקר ע"י לוחות הראשונות.

ובזה יש להבין את הפסוקים בפ' ואתחנן (ה:יט-כד) מיד אחר עשרת הדברות:

את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי. ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך וההר בער באש ותקרבו אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם. ותאמרו הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו ואת קלו שמענו מתוך האש היום הזה ראינו כי ידבר אלקים את האדם וחי. ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת אם יספים אנחנו לשמע את קול ה' אלקינו עוד ומתנו... קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלקינו אליך ושמענו ועשינו.

וק' איך נכנס כאן ענין כתיבת הלוחות שלכאורה נעשה בשמים לאחר מכן, ואינו נוגע לכל המשא ומתן שם בפרשה. אבל לפי הנתבאר ניחא, כי אכן ראו את הויית וכתיבת הלוחות באותה שעה ששמעו עשרת הדברות.^{12 13} ויש להעמיק קצת. דהנה יש להעיר, אם דברי הקב"ה אכן נתגשמו, לא היה להם להפוך לאותיות שאין בהם ממש חרותים על לוחות אבן (עד כדי כך שמ"ס וסמ"ך

¹² ומש"כ "ויתנם אלי" קאי לאחר זמן והזכיר משה אגב אורחיה.

יש לציין שקיים מחלוקת מתי אירע פרשה זו. שהרי נחלקו המפרשים באופן מסירת עשרת הדברות. הרמב"ם במורה נבוכים סובר ששמעו מהקב"ה רק שני דברות הראשונות, ואז אמרו ישראל "קרב אתה ושמע... ואת תדבר אלינו", ושמונה האחרונים נאמרו למשה בלבד. ודברינו למעלה לא הולכים עם שיטת הרמב"ם. אבל הרמב"ן ומעשי ה' ועוד מפרשים חולקים על הרמב"ם וס"ל שכל הדברות נאמרו לישראל, וא"ש. (הרמב"ם הו' במשך חכמה יתרו יט:ט, ושיטות הראשונים הו' בס' משחת שמן ח"ב, ובמלואים לחומש תורה שלמה יתרו סי' ג.) וכן עי' מדרש שה"ש א:ב עה"פ ישקני מנשיקות פיהו (הו' בהשגות הרמב"ן על ספר המצות ריש שורש א' ועי"ש במגילת אסתר ביאור לשון המדרש) שריב"ל ס"ל שרק אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמעו, ואחר ששמעו שתי דברות הללו באו למשה ואמרו "הן הראנו... קרב אתה ושמע" שרצונם לשמוע שאר הדברות ממש ולא מהקב"ה, והא דנכתבה פרשה זו אחר כל עשרת הדברות ולא אחר הדיבור השני, משום שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ורבנן ס"ל שהדברים ככתיבתם, ששמעו כל עשרת הדברות מהקב"ה, ורק אח"כ באו ובקשו לשמוע שאר המצוות ממש.

¹³ עוד אפ"ל מדוע מיד אחר מתן תורה בפ' יתרו כתוב "אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם, לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם", וק' כבר נצטוו בעשרת הדברות "לא תעשה לך פסל וכו'", אבל מכיון שראו איך דברי אלקים חיים נהפכים ללוחות גשמיים כעין פסלים, בא מצוה זה לחזק את האזהרה שלא לעשות פסל

בנס היו עומדין) – אלא האותיות עצמם היו צריכים להתגשם ולהיות מוצקות באויר זה ע"ג זה, בלי לוחות. מאין באו הלוחות עצמם? אבל ידוע מה שאחז"ל שהתורה שניתנה למשה רבינו היתה כתובה אש שחורה ע"ג אש לבנה (עי' רש"י פ' ברכה עה"פ "מימנו אשדת למו"). האש לבנה היא הרווח בין האותיות (עי' מש"כ שם בפ' ברכה ומה שמוכא שם ב' המזרחי והגנת ורדים). אם היו אותיות העשרת הדברות מתגשמות ומוצקות באויר, לא היה סמל אלא לאש שחורה ולא לאש הלבנה. לכן נתהוו לוחות לסמל את האש הלבנה, ועליהם חרותם הדברות לסמל את האש השחורה.¹⁴

* * *

עקב

לא תערץ מפניהם כי ה' א-לקיך בקרבך א-ל גדול ונורא (ז, כא)

הפרשה מתחילה: "כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני, איכה אוכל להורישם". ובסוף הפרשה כתוב: "לא תערץ מפניהם כי ה' א-לקיך בקרבך א-ל גדול ונורא".

לכאורה הפירוש לפשוטו של מקרא הוא "לא תירא מהם כי ה' ילחם לכם, והוא א-ל גדול ונורא".¹⁵

אבל ראה דבר נפלא באבן עזרא, שהופך לגמרי את כוונת הכתוב:

לא תערץ מפניהם – רק תערץ מהשם שהוא א-ל גדול ונורא

¹⁴ וראיתי באזנים לתורה (פ' תשא לא יח) שכ' כמה טעמים מדוע הלוחות היו נעשים מאבן ולא מזהב וכדו', וא' מהם: "התורה, שנמשלה באש (הלא דברי כאש נאם ה')", ושהיתה כתובה בשמים על קלף של אש, ראיה היא להכתב בעולם התחתון על האבן, שממנה נבראה האש בעוה"ז, שנתן ה' דעה באדה"ר, מעין דוגמא של מעלה, וטחן ב' אבנים ויצא מהן אור (פסחים נד.), ומזה ילמוד האדם "לטחון הרים" בתוה"ק ע"י הדעה שנתן בו ה', ולהוציא ע"י כך את אור התורה, סודותיה ורמוזה, הספונים בתורה הכתובה על ב' לחות אבן, דוגמת ב' האבנים שאדה"ר הוציא מהן את האור".

¹⁵ וכמו שפי' רבינו אפרים: "אם יש ביניהם גבורים אל תירא, כי הקב"ה בקרבך שנקרא גבור על כל... ואם יש נוראים כמו ענקים שאימתן נופלת על הבריות לא תירא, כי הקב"ה ילחם בם שהוא נורא על כל הנוראים"

דהיינו: אע"פ שאתם יראים מגויי הארץ, מ"מ צריך שיראת א-לקים שלכם יגבור על זה, ולכן תלחם בהם.¹⁶

ומדוע נטה ראב"ע מפשוטו של מקרא? נראה פשוט לבאר: כי באמת, הפירוש הראשון (שה' ילחם לכם) כבר מפורש הוא בפסוקים בתחילת הפרשה. "כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני, איכה אוכל להורישם – לא תירא מהם, זכר תזכר את אשר עשה ה' א-לקיך לפרעה ולכל מצרים. המסות הגדולות אשר ראו עיניך, והאתת והמופסים והיד החזקה והזרוע הנטויה אשר הוציאך ה' א-לקיך, כן יעשה ה' א-לקיך לכל העמים אשר אתה ירא מפניהם".
לכן כששנה עליו הכתוב וכתב אח"כ "לא תערץ מפניהם כי ה' א-לקיך בקרבך א-ל גדול ונורא", פירש ראב"ע כוונה אחרת.

* * *

זכר אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלקיך במדבר (ט, ז)

(א) השאגת אריה (סי' יג) האריך להוכיח שמצות זכירת יצי"מ בעי זכירה בפה ולא סגי בהרהור. ובסוף דבריו הביא שהרמב"ן (פ' תצא כד: ט) מביא ספרא (ר"פ בחוקתי) דמשמע דאכן יוצא בהרהור – כי הספרא מביא כמה מצוות של זכירה שיוצא רק בזכירה בפה, ולא הביא זכירת יצי"מ.
וז"ל הספרא:

וכן הוא אומר זכור את יום השבת לקדשו, יכול בלבך, כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיו. וכן הוא אומר זכור

¹⁶ בענין זה עי' חובות הלבבות שער אהבת ה' פ"ו "שסיפר אחד מן החסידים על אחד מהיראים שמצאנו ישן באחד המדברות ואמר לו האיך ירא מן האריה שאתה ישן במקום הזה, אמר לו אני בוש מא-להים שיראני ירא זולתו." (ועי' ס' פנינים משלחן גבוה פ' יתרו כ: טו ב' בעל קצות החושן שביאר עפ"ז מש"כ "ויאמר משה אל העם אל תיראו", ואז אמר "ובעבור תהיה יראתו על פניכם" שלכאורה הוא סתירה מניה וביה – אם אתה יראים מה', אז אל תיראו מן הקולות והלפידים.) ע"ע רוח חיים סופ"ד דאבות בד"ה הילודים למות: "כיון שעל כרחו יש לו לאדם יראה מהרבה דברים הלא טוב טוב לו להפוך היראה לטוב לירא מאת ה' ואז ינצל מכל היראות שיש בעולם". ע"ע משך חכמה וארא ט.כ.

אל תשכח [את אשר הקצפת] וגו'. וכן הוא אומר זכור את אשר עשה ה' אליהם למרים, יכול בלבך, כשהוא אומר השמר בנגע הצרעת לשמר מאד ולעשות (פסוק ח) הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיו. וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיו.

הרי ד' זכירות – שבת, "זכור אל תשכח את אשר הקצפת", מרים ועמלק.

והנה אחר שהביא השאג"א את הספרא, כתב:

מ"מ למדנו מדברי הספרא הללו דגלי לן רחמנא גבי זכירת שבת ושל מרים ושל עמלק בכל א' וא' קרא יתירא ללמוד על זכור שנא' אצלו שהוא בפה... א"כ גבי זכירת י"מ דלא גלי לן על זכור ידידה שהוא בפה דוקא, בהרהור בלב נמי סגי, ומזכירות הללו דאמון א"א למילף לזכירת י"מ, דהא ה"ל ג' כתובים הבאים כא' דשבת ודמרים ודעמלק דכ' רחמנא קרא יתירא דזכור ידידה הוי בפה דוקא, וג' כתובים הבאים כא' לכ"ע אין מלמדין כדאי' בהרבה מקומות בגמ'."

הרי ששנה ושילש השאג"א שבספרא יש רק ג' זכירות, ולכאורה תמוה מדוע השמיט הא ד"זכור אל תשכח את אשר הקצפת" כאילו לא נזכר בספרא.

והנראה, דהנה הרמב"ן הביא הספרא גם בהשגותיו לס' המצות בשכחת העשין ז', וכ' שממנו מוכח שזכירת מעשה מרים מצות עשה היא. ואח"כ נסתפק בענין "זכור אל תשכח את אשר הקצפת", וכ' "ולא ידעתי אם היא אוהרה למקציפים עצמם כלומר אנשי דור המדבר, ואולי היא מצוה לדורות... ואם כן ראוי למנותה מצוה מן המצות".

ואפשר שהשאג"א נקט כצד הראשון של הרמב"ן שהיתה מצוה לשעה ולא לדורות (או עכ"פ לא רצה ליכנס לספק), ולכן השמיטה.

[ויש להוסיף בזה, דהנה המג"א (סי' ס סק"ב) כ' דאיתא ב"כוונות וכתבים" שכמה זכירות נרמזים בברכת אהבה רבה, "לכן כשיאמר "ובנו בחרת" יזכור מ"ת, "וקרבנתנו" מעמד הר סיני, "לשמך הגדול" מעשה עמלק שאין השם שלם, "להודות לך" הפה לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע וזהו זכירת מעשה מרים, "וזכרתם את כל מצות ה'" זהו שבת ששקולה כנגד כל המצות". ואח"כ ד"בילקוט פ' בחקותי מביא ג' כ' זכור את אשר הקצפת את ה' אליהך במדבר וגו' זכור בפה

ע"ש בשם ספרי [נדצ"ל ספרא] ונ"ל שיזכור זה כשיאמר "באהבה", לאפוקי באותו פעם לא היו אוהבין השם.

הנה הא ד"זכור את אשר הקצפת" לא הובא ב"כוונות וכתבים", ואפשר דס"ל כמו שנתבאר, שאינה הלכה לדורות.]

ולענין שש הזכירות עי' מה שהאריך הערוך השלחן סי' ס, וכ' דלא קי"ל לדינא להזכירם בכל יום, וכ' ש"זכור את אשר הקצפת" "נראה להדיא שנאמרה רק לדור המדבר, דהכי מוכחי קראי בפ' עקב, שהתחיל "שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן וגו' לא בצדקתך וגו' אתה בא לרשת את ארצם וגו' וידעת כי לא בצדקתך וגו' כי עם קשה עורף אתה זכור אל תשכח את אשר הקצפת וגו'", הרי מפורש שלדור המדבר נאמרה". (וכ"כ בזכירת מעשה מרים – אבל הרמב"ן מוכן לחלק ביניהם כמו שמובא לעיל, ואכמ"ל.)

(ב) אגב אורחא יש לציין שאינו ברור כוונת הכתוב על איזה קצף מדובר. ובתורה תמימה כ' ש"לא אדע בכלל תכונת המצוה הזאת מה יזכור ומתי יזכור" עי"ש. וראיתי ב"שש זכירות" הגדפס אחר שחרית בסידור ארטסקרול שהביא זכירה זאת תחת הכותרת "זכירת מעשה העגל". (ובכמה סידורים אחרים לא נזכר זה.) וכן נקט הגרש"י זיין בס' לאור ההלכה "זכירה".

וצ"ע כפי שהעיר באמת ליעקב פ' עקב, שאינו נראה דקאי על חטא העגל, שנזכר לעצמו בפסוק הבא "ובחורב הקצפתם את ה'". וכ' האמת ליעקב דקאי על מה שהתלוננו על משה קודם קריעת ים סוף לאמר מה נשתה.

* * *

עשיתם לכם עגל מסכה (ט, טז)

לעיל בפ' תשא חלוקת העליות (לרוב המנהגים) אינו אומר אלא דורשני. כל הפרשה הוא ששה עמודים: הכהן עולה לשני עמודים, הלוי לשנים האמצעיים, ושאר חמש העליות לשני עמודים האחרונים. ומבארים העולם שהוא מפני שחטא העגל בא באמצע הפרשה, וכדי שלא להעלות ישראל לפרשה ההיא ועי"ז לגרום לו להתבייש, קוראים ללוי שלא היו בחטא.¹⁷

¹⁷ עי' מגן אברהם סי' תכח סק"ח ב' כנה"ג – "נוהגין לקרות ללוי פ' העגל".

לא כן בפרשת עקב שחזר ונשנה מעשה העגל, והוא בא בעליית שלישי, ולא מקפידים לא לתת עלייה לישראל. ומה ההבדל?
וי"ל שפ' תשא הוא סיפור המעשה מה שקרה, וע"ז אין מגלין קלונו של ישראל לקרותו לתורה. אבל ספר דברים הוא ספר תוכחה ומוסר, ובכגון דא, בודאי קוראים ישראל לתורה, כי מה תועלת לתת תוכחה ולהעלימה ממי שצריך לקבל אותה.¹⁸

* * *

נצבים וילך

שתי המצוות האחרונות שבתורה ממנין התרי"ג הלא המה מצות הקהל ומצות כתיבת ס"ת, שתיהם מופיעים בפ' וילך. ופ' נצבים ריקה היא מן מצוות. והנה בס' החינוך כתוב "אתם נצבים יש בה שתי מצוות עשה", אותן המצוות הנ"ל, והלא דבר הוא. גם הרמב"ם בסוף ס' אהבה כשמנה כל הפרשיות, לא כלל פ' וילך. ומבואר שלדעתם אין פרשת וילך נפרד מפ' נצבים, ויל"ע בזה.
מקובל להבין שפ' נצבים וילך הם שתי פרשיות נפרדות, רק באיזה שנים באים ביחד כמו מטות-מסעי וכו'. אבל עי' תוספות ב"ב פח: ד"ה וקללם, "דמחלקים וילך מאתם נצבים כשיש שתי שבתות בין ר"ה לסוכות בלא יו"ט" – ומבואר להיפך, שבאמת הכל היא פרשה אחת, נצבים, רק שבאיזה שנים מחלקים אותו לנצבים וילך. ומן הסתם כן הוא דעת החינוך והרמב"ם.
(ולא חינוך, פ' משפטים נחלקה לשנים, פ' משפטים ופ' אם כסף, נמצא שמספר הפרשיות שוה למנין שלנו.)
[עי' ס' החינוך מהדר' ארטסקרול שמביא התוס' ב"ב ועוד כמה מקורות בענין זה.]

¹⁸ הצעתי ביאור זה למו"ר הר"י קופרמן זצ"ל (שעולה יפה עם מה שסידר בעניין כתיבת תורה בדרך סיפור, וגם על מהותו של חומש דברים) – ונהנה.

פרשת האזינו

שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך (לב:ז)

פירש"י זקניך אלו החכמים. אבל אפשר לפרש זקניך ממש, אבי אביך ואבי אמך (ועי' בעל הטורים: שאל אביך ויגדך זקניך – הרי ג' דורות וכו' עי"ש)¹⁹. וא"כ י"ל שרואים כאן ההבדל ביחס בין הורים לזקנים. וזה ע"פ מה שכתוב בפ' יתרו (יט:ג) "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" – ופירש"י ידוע, כה תאמר לבית יעקב – בלשון רכה, ותגיד לבני ישראל – דברים הקשין כגידין. וזה שכתוב כאן: שאל אביך ויגדך – האב מחנך את בנו ולפעמים במדת הדין דברים הקשין כגידין. אבל זקניך ויאמרו לך – בלשון רכה, תמיד בדרכי נועם ובאהבה.

* * *

שאל אביך ויגדך (לב:ז)

פי' רש"י:

שאל אביך – אלו הנביאים שנקראים אבות, כמו שנאמר באלהיו "אבי אבי רכב ישראל" (מלכים ב ב:יב).

ויש להקשות: המשפט הזה "אבי אבי רכב ישראל" נאמר לאלהיו מפי אלישע תלמידו. וכבר הביא רש"י עה"פ ושננתם לבניך (ואתחנן ו:ז):

לבניך – אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר "בנים אתם לה' א-לקיכם" (דברים יד:א) [...] וכשם שהתלמידים קרויין בנים, כך הרב קרוי אב, שנאמר "אבי אבי רכב ישראל" וגו' (מלכים ב ב:יב).

הרי אלישע קראו "אבי" משום שהיה רבו ולא משום שהיה נביא, וא"כ אין מכאן ראיה שהנביאים נקראים אבות.

¹⁹ וע"ע משלי יז:ו "עטרת זקנים בני בנים" אבל לא מצאתי כזה בשאר פסוקי תנ"ך ומפרשים, ואפשר שבדרך כלל בלה"ק אין קוראים אבי אביו זקן

ולולא דמסתפינא הו"א שיש טעות המעתיקים ברש"י. אין כוונת רש"י כאן ל"אבי אבי" הנאמר ע"י אלישע לאליהו, אלא לאותו בטוי ממש הנאמר לאלישע (בתור נביא ולא רב) ע"י יואש המלך בשעת מותו (מלכים ב יג:יד):

ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו וירד אליו יואש מלך ישראל ויבך על פניו ויאמר אבי אבי רכב ישראל ופרשיו.

ומש"כ רש"י "כמו שנאמר ב**אליהו**" אולי טעות המעתיקים היא, והל"ל "כמו שנאמר ב**אלישע**" – ובאותיות שנדפס רש"י הם דומים יותר (אליהו – אלישע). אבל מה אעשה, שבספרי אי' כדברי רש"י שלפנינו.

אבל ברש"י דפו"ר אי' "כמו שנאמר ב**אליהו** וב**אלישע**" ואולי לפי"ז מיושב קצת. ובחומש אור החיים עם פי' לקט בהיר הביא גירסא "באלישע" בלי אליהו.²⁰

* * *

זאת חברה

מימינו אשדת למו (לג:ב)

רש"י מביא מחז"ל²¹: "אש דת – שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה".

ידועים דברי הרמב"ן בהקדמתו לתורה, שם הביא מאמר חז"ל הזה, וביאר מה טיבה של התורה הזאת "שהיתה כתובה מאז":

עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של חקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחר. כאלו תחשוב על דרך משל, כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות, כגון "בראש יתברא אל הים". וכל התורה כן, מלבד צרופים וגימטריאותיהם של שמות.

²⁰ [הגדתי כ"ז לראש הישיבה ר' נתן צבי זצ"ל ב"פארהער" ליכנס לשיבת מיר (במקום "שטיקל תורה" המקובל!)] והסכים שאפשר כדברי, וב"ה נתקבלתי לישיבה.

²¹ תנחומא בראשית א.

וכבר כתב רבינו שלמה בפירושו בתלמוד (סוכה מה.) ענין השם הגדול של שבעים ושנים, באיזה ענין הוא, בשלשה פסוקי: "ויסע", "ויבא", "ויט" (שמות יד:ט-כא). ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת, במלא או בחסר – פסול. כי זה הענין יחייב אותנו לפסול ספר תורה שיחסר בו ו' או אחד מן מלת אותם שבאו מהם ל"ט מלאים בתורה, או שיכתוב הו' באחד משאר החסרים, וכן כיוצא בזה, אף על פי שאינו מעלה ולא מוריד כפי העולה במחשבה. וזה הענין שהביא גדולי המקרא למנות כל מלא וחסר בכל התורה והמקרא, ולחבר ספרים במסורת עד עזרא הסופר הנביא, שנשתדל בזה, כמו שדרשו מפסוק ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושם שכל ויבינו במקרא (נחמיה ח:ח).

ונראה שהתורה הכתיבה באש שהורה 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, וניתנה למשה רבינו על דרך קריאת המצוה, ונמסר לו על פה קריאתה בשמות. וכן יכתבו השם הגדול שהזכרתי כולו רצוף, ויתחלק לתיבות של שלש אותיות, ולחלוקים אחרים רבים, כפי השימוש לבעלי הקבלה.²²

²² עוד ביסוד זה, עי' מהרש"א ברכות כא. לענין מקור לברכת התורה מפסוק כי שם ה' אקרא (וכן בנפש החיים ד:ט);

וברכת כהן האזינו אות ג לפרש פסק הרמב"ם על נדרים יד: "הנודר בתורה לא אמר כלום, ובמה שכתוב בתורה דבריו קיימין";

וחת"ס בתורת משה פ' במדבר עה"פ ויתילדו על משפחותם לבאר מדוע רצו מלאכי השרת את התורה אף שאמר להם משה כלום יש לכם אב או אם או יצה"ר לנאף ולגנוב.

עוד נתעוררתי למקורות דלהלן עי' הרב עמנואל ברנשטיין:

גר"א (אמרי נועם ברכות יא:): לפרש ברכת התורה "כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה";

גר"א (חי' אגדות ב"ב טו.) לפרש "כל פסוקא דלא פסקא משה אנן לא פסקינן", כי עד ימי משה לא נפסקה;

המבי"ט בבית א-להים שאר היסודות ספ"ב שעשרת הדברות "השמיעם קודם למשה ולישראל עמו כפי מה שהיו כתובים לפניו ית'... כלם בתיבה אחת ובדיבור אחד, וחזר אח"כ ופרטן דבור ודבור בפני עצמו ותיבה ופרשה בפני עצמה כמו שהן בס"ת" (עי' רש"י יתרו כ:א "מלמד שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן") [ויל"ע אם כהרמב"ם במו"נ (ה') במש"ח יתרו יט:ט) שבמ"ת הדיבור היתה למשה, וישראל שמעו רק "הקול ההוא העצום ולא הבדל הדברים"];

רדב"ז תשובה אלף סח, לבאר מדוע לא כותבים הנקודות בס"ת (וכן ר' בחיי במדבר יא:טו הו' עי' הרב קופרמן מדור ג פרק 4).

ובס' באר יוסף ביאר בזה מה שהקרי של "אש דת" הוא שתי תיבות, אבל הכתיב הוא תיבה אחת "אשדת", לרמזו שהאש שחורה על אש לבנה היה ברצף אותיות. וחשבתי להוסיף קמעא. כבר מקובל לבאר שבס'ת הדיו היא האש השחורה, והקלף היא האש הלבנה (ועי' במזרחי "כמו דיו השחור על גבי הנייר ברשומי הדת שהיא התורה").²³ אבל מה ענין הדמיון לאש דוקא? וי"ל שטבע האש היא שאינה קבועה בצורתה, אלא תמיד היא בתנועה, מרקד מעלה מטה ולכל רוחות השמים. בתורה הכתובה "רצופה בלי הפסק תיבות" כלשון הרמב"ן, האותיות (אש שחורה) והרווחים ביניהם (אש לבנה) היו בבחינת אש – נע ונד תמיד למי שקוראן ויודע לצרפם ולהבינם בדרכים שונים.

ועוד. כתב הספורנו בפ' תשא (כד: יב):

אשר כתבתי – כי לולא הטאו בעגל היתה כל התורה נתונה חתומה²⁴ מיד הבורא יתברך כמו הלוחות,²⁵ כמו שהעיד באמרו "ואתה מרבכת קדש מימינו אש דת למו" (שם לג:ב). ומאו שהטאו בעגל לא זכו לכך, אבל כתבה משה במצותו, כאמרו אחר כך "כתב לך את הדברים האלה" (שמות לד:כז).

וביאר הר"י קופרמן ז"ל שהתורה הזאת של אש דת, אש שחורה על אש לבנה, ברצף אותיות – היתה תורה:

"ללא הגבלות", תורה אשר תתפרש באופן מתמיד על ידי פניה ישירה אל הכתוב, אותו כתוב אשר אינו "מגביל" במשמעות הרגילה של "הגבלה". פניה ישירה זו היא מנת חלקם של בעלי רוח הנבואה או רוח הקודש, אשר יכולים לפנות ולקבל מענה הישר מן הכתוב בעל האין סופיות של אפשרויות בצירופי המילים והאותיות, כאשר כל תשובה ומענה הוא דברי א-להים חיים, בהיותם מורכבים מצירופים שונים של "שמותיו של הקב"ה".

²³ ועי' גנת ורדים כלל ב סי' כט שלמד מזה שהקלף צריך להיות לבן דוקא.

²⁴ (הרב קופרמן רואה כאן פירוש חדש למה דאי' בגיטין ס. "תורה חתומה ניתנה" לעומת "תורה מגילה מגילה ניתנה" ודלא כרש"י שם, אבל אינו נראה מוכרח בסוגיא, ואפשר שכאן הבטוי הוא רק ע"ד ההשאלה וצ"ע).

²⁵ עי' רעיון דומה בבית הלוי דרוש יח, שכל התורה וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש היה נכתב בלוחות הראשונות.

לא היה צורך להוסיף ביאור ע"י תורה שבע"פ, כי הכל היה מבואר מתוך הכתב למי שידע להבינו ע"י רוח"ק. ובמק"א כ' הרב קופרמן שהיה דומה לאורים ותומים, שמצרפים האותיות שבולטים או מאירים (כגון כ-ר-ה לעומת ש-כ-ר-ה, כידוע ביאור הגר"א בענין עלי הכהן וחנוה).²⁶ וזה היה רק בהוה אמינא קודם חטא העגל, אבל לאחר החטא נחתו ישראל דרגא ולא זכו לקבל התורה באופן הזה, נשתברו הלוחות ונאבדה הכתיבה ההיא, ואז ניתנה התורה בצורה שיש בידינו היום, מקצתו בכתב ורובו בע"פ.

וכ' הרב קופרמן שכאילו להשאיר לנו "מזכרת" מאותה הוה אמינא, דאגה התורה להשאיר לנו דוגמא לאותה תורה אשר כתיבתה היתה בצורת "שמותיו של הקב"ה". והיינו במיתת משה בשמונת הפסוקים האחרונים שבתורה. לדברי תנא בגמ' (ב"ב טו.) כתבם משה בדמע, וביאר הגר"א דמע לשון דימוע ועירוב (כמו תערובת תרומה וחולין "מדומע"), שמשה כתב הפסוקים האלו באופן הזה ברצף אותיות.²⁷ ועי"ש בגמ' ששמונה פסוקים האלו "יחיד קורא אותן", ופירש"י "אין מפסיקין בהן" וכ"פ בשו"ע תכח ז: – ולהנ"ל מבואר היטב, לרמז שאלו הפסוקים נכתבו מעיקרא ברצף אחד.

שמונת הפסוקים האלו דומים ללוחות הראשונות, ששניהם נכתבו בפועל באופן עילאי זה – ובשניהם הכתיבה לא היתה כתיבה של קיימא, הלוחות נשתברו, ושמונה הפסוקים האחרונים לבסוף פוענחו ע"י יהושע. וא"כ מה נאה ומה יאה שדוקא בסוף שמונת הפסוקים האלו, בפסוק האחרון של התורה, פירש"י שסיימה התורה בענין שבירת אותם הלוחות ("לעיני כל ישראל – שנשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם, שנאמר ואשברם לעיניהם")²⁸ – להזכירנו שהתורה שיש בידינו היום היא תורה קדושה, "כולה שמותיו של הקב"ה".

²⁶ הו' בפנינים משלח הגר"א פ' תצוה. דברי ר"י קופרמן נמצאים בארוכה בספרו פשוטו של מקרא (מדור א פרק 5(א)). ועי"ש שהביא הסתירה בין "נעשה ונשמע" ו"כפה עליהם ההר כגיגית", וביאר תירוץ התנחומא ש"נעשה ונשמע" קבלו התורה שבכתב, אבל הכפייה היתה על תורה שבעל פה. ועי"ש בס' קדושת פשוטו של מקרא עה"ת סו"פ משפטים ופ' במדבר.

²⁷ הובא בכ"מ עי' ס' פנינים משלח הגר"א, וכן בעוד ספה"ק, בעש"ט עה"ת, פנים יפות ריש חקת ב' השל"ה, מאור ושמש (עי' ס' משחת שמן עה"ת ס"פ ברכה), ואוהב ישראל ליקוטים.

²⁸ ה"אפיקומן של רש"י" בלשון הרב קופרמן במק"א.

מצוות הפסח בפרשת ראה

הרב משה שליט

חרשה

פתיחה

בפרשת ראה התורה מצווה שוב על שלושת רגלים והלכותיהם. נראה שאכן מדובר במצווה כבר מבוארת שהרי נתפרשה בספר שמות¹, אע"פ שישנם פרטים מסוימים המתחדשים כאן - שמחה חגיגה והעליה לרגל. אמנם במאמר זה אנסה להציע שבפרשה זו יש חידוש כללי- שכאן מבאר את פסח 'דורות'².

מהו זמנו של חג הפסח

בפרשת אמר ברשימת המועדות התורה מפרשת שבחודש הראשון ישנם שני מועדות שונים הראשון אורכו יום אחד [או חלק מהיום] והשני אורכו שבועה ימים.

א. בַּחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים פֶּסַח לֵה':

ב. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה חַג הַמִּצּוֹת לֵה' שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ:

ה'פסח' לא נקרא כאן חג אלא נראה שהתורה רק 'מזכירה' את מצוות הקרבת הקורבן קודם לחג המצות כמו שעשתה לגבי מצוות העומר.

¹ רמב"ן (דברים טז, א): "שמור את חדש האביב - מצות הרגלים מבוארת, .. אבל יזהיר את ישראל לעלות בהם אל המקום אשר יבחר ולשמוח לפניו. כי כאשר צוה שיביא מעשר שני לפני ה' וכן הבכור ויאכלם שם במקום אשר יבחר ה', הוסיף לבאר כי עוד חייבין שיבואו כלם לפני השם ויחגו לפניו בשלושה רגלים ולשמוח בשלמים שיקריבו לפניו".

רמב"ן (שם, ב): "ובאר בכאן דברים רבים. כי הזכיר במצה שתהיה לחם עני, להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא עני זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמוז לשני דברים, .. או יאמר שתהיה עוד עשויה כלחם עני ולא שתהיה מצה עשירה, כמו שהזכירו רבותינו (פסחים לו א). ובאר במצות השאור שלא יראה בכל גבולך, כי בתחלה אמר (שמות יב יט) לא ימצא בבתיכם".

² הספורנו מעיר זאת על שני פרטים: א. איסור חמץ כל שבועה (לכאורה זה כבר מבואר בפרשת בא). ב. איסור הקרבה בכל מקום שלא כמו פסח מצרים.

אולם בפרשת ראה נראה בפרוש שה'פסח' אורכו שבעה ימים

(ב) וַיִּבְחַת פֶּסַח לָהּ אֱלֹהֶיךָ ... (ג) לֹא־תֹאכַל עֲלֵיו חֶמֶץ שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל־
עָלָיו מִצֹּת לֶחֶם עָנִי ..

ויחזקאל מה, כא- מגדיר את ה'פסח' כחג שאורכו שבעה ימים בָּרָאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה
עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם הַפֶּסַח חָג שְׁבַעֲנוֹת יָמִים מִצֹּת יֹאכַל:

בפרשת בא ניתן לראות שהדין הזה מופיע בביאור פסוק אחד, וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם
לְזָכְרוֹן וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ תָג לָהּ לְדַרְתִּיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגַּגְהוּ (יב, יד): שכן

● מפסוק ב עד פסוק יג עוסקת התורה במצוות ה'פסח'- כאשר המוקד הבולט
הוא מכת בכורות והצלת ישראל ממנה.

● מפסוק טו עד פסוק כא עוסקת התורה בפרטי מצוות הקשורות לחג המצות
– מצה חמץ וי"ט- כאשר נראה שהמוקד הוא זיכרון יציאת מצרים.

אם נבאר שפסוק יד הוא התחלת 'חג המצות' מדוע ה'חג' הוא רק יום אחד הרי חג
המצות אורכו שבעה ימים, ואם נבאר שהתורה קוראת ל'פסח' חג והוא אכן נחוג
יום אחד ואז נצטרך לבאר את דברי התורה בפרשת ראה ואת דברי יחזקאל.

מעבר להבדל באורך 'חג הפסח' ניתן לראות חידוש נוסף בפרשת ראה בנוגע לטעם
של מצוות הפסח, בעוד שבפרשת בא הפסח הוא זכר למכת בכורות (כו) וְאָמַרְתֶּם
זִבְחַת־פֶּסַח הִוא לָהּ אֲשֶׁר פָּסַח עַל־בְּתִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרָיִם בְּנִגְפוֹ אֶת־מִצְרַיִם וְאֵת־
בְּתִינִי הִצִּיל בפרשת ראה מוזכר הפסח בקשר ליציאת מצרים שְׁמוֹר־אֶת־חֹדֶשׁ
הָאֵלִיב וְעֵשִׂית פֶּסַח לָהּ אֱלֹהֶיךָ כִּי בַחֹדֶשׁ הָאֵלִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לֵילָה:

דברי הרשב"ם בפרשת במדבר

בפרשת בהעלותך (במדבר ט, ב) על הפסוק "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו",
מבאר הרשב"ם:

ויעשו בני ישראל - לפי³ שפסח מצרים לא נהג אלא יום אחד ולא היה כשאר
קרבנות, עתה כשנבנה המשכן הוצרך לצוות שיעשוהו כעיקר מצות[ן] לדורות ולא
כפסח מצרים.

³ נראה שהשאלה היא מדוע היה צורך לחזור על הציוו על פרשת הפסח אחרי המצוות המפורשות
בפרשת בא. פרשנים ניתנו מספר תשובות לדוגמא -רמב"ן- '... בעבור שלא נצטוו מתחילה בעשיית

מדברי הרשב"ם האלו עולה שללא המצווה כאן ישראל היו עושים את הפסח כמצוות 'פסח מצרים', ועוד שהקמת המשכן היא הסיבה לקביעת הפסח ב'עיקר מצוותו לדורות'.

לדבריו יש לעיין היכן נצטוו על 'פסח דורות' ועוד הרי בפרשת בא- שהיא המצווה על פסח מצרים - נאמר ושמרתם את הדבר הזה לחק לך ולבניך עד עולם: כיצד מתקיים דבר זה לדורות?⁴

פרשת פסח ב'ראה' – מעבר לפסח דורות

נראה שמקור ברור לדברי הרשב"ם היא המצווה בפרשת ראה שבאה להדגיש את המעבר ל'פסח דורות' שכן אחרי שבפסוק הראשון התורה מגדירה את החובה לשמור שמצוות הפסח תהיה דווקא באביב באה מצוות עשה (שם, ב): "וַיִּזְכַּחַת פֶּסַח לְה' אֱלֹהֶיךָ... בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשֵׁכֶן שְׁמוֹ שָׁם", ואחר כך מצוות לא תעשה (שם, ה): "לֹא תוּכַל לִזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ". מדוע היה צורך לצוות במיוחד על הפסח, הרי כבר נאמר בתחילת הפרשה באופן כללי שאת כל הקדשים צריך להביא ולהקריב במקום אשר יבחר ד', מדוע היה צורך לחזור ולהזהיר? על זה עונה הספורנו (דברים טז, ה): "אף על פי שפסח מצרים נעשה בזולת מזבח, ובזולת מקדש לא יעשה כן לדורות"⁵.

פסח דורות אלא בארץ, ... ועכשיו רצה הקדוש ברוך הוא וצוה שיעשו אותו, כדי שתהיה זכר גאולתם והנסים שנעשו להם ולאבותיהם ..: ספורנו'. מלבד מה שעשו בשמיני למילואים וחנוכת הנשיאים יעשו גם כן את הפסח שלא יפסדו ממנו בשביל שמחת המצוות שקיימו ...⁴ וכן כתב הראב"ע במקום: " (כד) ושמרתם רבים חשבו, כי ניתנת הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות חיוב לדורות, בעבור כי הדבר הזה סמוך אל לקחת האזוב וטבילתו. ועוד, כי כתוב אחר כן: אשר פסח על בתי בני ישראל (שמות יב כז), ובדרך הפעם נכון היה לולי קבלת האמת הנגמרת הנה הנכון, שמלת הדבר הזה שב אל ושחטו הפסח". אולם, בשונה מהראב"ע שדחה את הדרך הסבא מפני קבלת האמת, נראה שהרשב"ם נשאר בזה למסקנה שבפרשת בא כתוב 'פסח מצרים' ולא פסח דורות.

⁵ ניתן לראות גם במשנה הערה על כך שפרשת ראה מדברת על 'פסח דורות' - המשנה במסכת פסחים אומרת שפסח מצרים נוהג לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה- והגמרא מבארת שהכוונה שאיסור חמץ נוהג כל שבעה- אלא שקשה, מה הקשר בין איסור חמץ בשאר ימי החג לקורבן הפסח?

כאמור לעיל מפרשת בא היה ניתן להסיק לדורות את מצוות 'פסח מצרים' והטעם למצווה זו היא מכת בכורות אולם ל'פסח דורות' התורה נותנת טעם נוסף והיא 'זכר ליציאת מצרים'⁶. וכן בנוגע למצה: ב'פסח מצרים' המצה באה רק כטפל לפסח בלילה ראשון ושם לא היה חיפזון בהכנת המצה, אבל איסור חמץ ואכילת מצה בשבעת הימים הם זכר ליציאת מצרים. וב'פסח דורות', שהוא עצמו בא לזכר ליציאת מצרים, אם כן בכל שבעת הימים היא טפלה אליו, ואז טעם המצה הוא כמרוך הבא עם הפסח שהם זכר לקושי ועוני השעבוד וכן כזכר לחיפזון היציאה 'ולא יכלו להתמהמה'.

כמובא לעיל ישנם הגדרות שונות בנוגע ל'חג' הפסח, ואכן ישנם שני תאריכים לפסח יום ארבעה עשר כשר לשחיטה ולא לאכילה וליל טו להפך, לפי זה ניתן לומר ש'פסח מצרים' עיקרו שחיטת הפסח וזריקת הדם הבאים להגין מפני המשחית וזה בי"ד, ואילו 'פסח דורות' עיקרו לאכילה יחד עם המצה כזכר ליציאה וזה מתחיל בליל ט"ו ונמשך שבעה ימים.

פסח שני כזכר ל'פסח מצרים'

האנשים הטמאים באו אל משה בטענה 'למה נגרע' לפי דברי הרשב"ם ניתן להציע שעיקר הטענה שלהם הייתה שכעת במעבר מ'פסח מצרים' ל'פסח דורות' הם נדחו מהפסח שהרי בפסח מצרים לא נאמרו הגבלות טומאה, והרי התורה ציוותה 'לחק לך ולבניך עד עולם' ? !

וע"ז באה התשובה שהמצווה על פסח שני שהוא השלמה ל'פסח מצרים', ישנם מספר קוו דמיון ביניהם-

- פסח מצרים הובא כקורבן יחיד לכל משפחה בנפרד- ופסח שני כל הגדרתו היא דווקא ליחידים.
- לעומת הדגש הכפול בפרשת ראה 'שמור את חודש האביב' 'מועד צאתך ממצרים' – כלומר הפסח מוקרב ונאכל דווקא בשעת יציאת מצרים - הרי פסח

אלא שבשונה מפרשת בא, ששם לא מוזכר הקשר הזה, בפרשת ראה התורה בפירוש מקשרת ואומרת: "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים".

⁶ לכאורה פשוט שכאשר אכלו ישראל את הפסח במצרים אכלו אתו בהקשר למכת בכורות ולא בהקשר ליציאת מצרים שעדיין לא הייתה ואדרבה נאסרה !

שני נאכל שלא בזמן יציאת מצרים בדומה ל'פסח מצרים' שבא בשעה שעדיין לא נגאלנו.

- ניתן לדייק בלשונם של הטמאים שעיקר הטענה שלהם הייתה שהם נמנעים מהקרבנות הקורבן ולא דיברו על קיום מצוות אכילת הפסח, וכן דייקו חז"ל 'ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא' משמע שבלילה היו טהורים.

ועוד ניתן לראות שבפרשה כולה מופיע השורש 'ע.ש.ה' 12 פעמים ואילו האכילה פעם אחת ואף היא בהקשר לעשיה (יא) בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבָּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עֲלִמְצוֹת וּמִרְרִים יֵאָכְלֶהוּ: למצוות האכילה אין תאריך בפני עצמו אלא היא טפלה לעשיה ונראה שהיה צורך להדגיש בפסח שני מלבד ה'עשיה' שהיא ההקרבה, יש מצווה גם לאכול כחוקת הפסח. ורמז לדבר נמצא בהלכה שבפסח ראשון אומרים הלל גם בשעת האכילה שהרי הוא בא כזכר ליציאת מצרים וע"ז ראי לומר הלל, ואילו בפסח שני אין אומרים הלל באכילה שכן הוא זכר ל'פסח מצרים' ומסתבר שבליל ט"ו במצרים לא אמרו הלל שהרי עדיין לא נגאלו.

ואכן הראב"ע והרמב"ם הסבירו את ה'חוק לך ולבניך עד עולם' כמוסב על מצוות השחיטה שהיא לדורות.

בהמשך לדברי הרשב"ם מעבר לשינוי בהגדרת ה'פסח' לעיקר מצוותו כקורבן- הרי ישנו שינוי מהותי והוא החלפת הבכורות בלווים, במצב הקודם של 'פסח מצרים' הרי הקורבן נעשה ע"י הבכור הית הפרטי כזכר למכת בכורות שבהם ניצל הבכור הפרטי בכל בית, אבל כעת שהם הוחלפו ע"י הלווים שהם כביכול ה'בכיר' של כלל ישראל, הרי המיקוד משתנה ל'פסח דורות' שעיקרו גאולת כלל ישראל.

וכאמור לעיל בפרשת 'החודש הזה לכם' ניתן לראות בברור את המעבר בין מצוות הפסח בפסוקים ב-יד בהם התאריך היחיד המוזכר הוא ארבעה עשר והאכילה נקראת 'בלילה הזה' כלומר ללא שינוי תאריך, ואילו מפסוק טו עד פסוק כ מדבר על חג המצות בהם מדובר על טו⁷ = 'ביום הראשון מקרא קודש' עד כ"א = 'ביום השביעי מקרא קודש'.

⁷ אכילת המצה מוגדרת 'בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות'.

ערי מקלט

הרב יהודה אריה שימל *

ירושלים

דברים יט, א-ט:

כִּי יִכְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹזִים אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אֶת אֲרָצָם וִירֻשָּׁתָם וַיִּשְׁבְּתָם בְּעָרֵיהֶם וּבְבִתְיֵיהֶם. שְׁלוֹשׁ עָרִים תִּבְדִּיל לְךָ בְּתוֹךְ אֲרָצָךְ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ... וְאִם יִרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבֻלְךָ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִךְ וְנָתַן לְךָ אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לָתֵת לְאַבְתָּיִךְ. כִּי תִשְׁמַר אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹתָהּ אֲשֶׁר אֲנִכִּי מְצַוֶּךְ הַיּוֹם לֵאמֹר לָתֵת לְךָ אֱלֹהֶיךָ וְלָלַכְתָּ בְּדַרְכָּיו כָּל הַיָּמִים וְיִסְפָּתָ לְךָ עוֹד שְׁלֹשׁ עָרִים עַל הַשְּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה.

כל המפרשים מבארים כי ואם ירחיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבֻלְךָ קאי על ארצות הקיני הקנזי והקדמוני שיהיו לימות המשיח. וכבר נודעה תמיהת האחרונים האם בימי המשיח יהיו רוצחים בשגגה ואכמ"ל.

ויש להקדים דקדוק שינויי לשון התורה בפרשייה זו, שהציווי הראשוני עוסק ב"אֲרָצָם" ו"עָרֵיהֶם" ואילו ב"אִם יִרְחִיב" מדובר על הפרשת ערים מ"גְּבֻלְךָ", ו"הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לָתֵת לְאַבְתָּיִךְ". ולכאור' אם כדברי המפרשים הרי שהיה צריך להיות כתוב להיפך: ארץ ז' עממים הייתה ראויה להיקרא גְּבֻלְךָ, ואילו ההרחבה של קיני קנזי וקדמוני היא "אֲרָצָם" של הגויים.

משכך ייתכן להציע, שפרשה זו נאמרה למשה קודם כיבוש ארץ סיחון ועוג. ומעתה יש לפרש את כוונת הכתוב באופן חדש:

"כִּי יִכְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹזִים אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אֶת אֲרָצָם וִירֻשָּׁתָם וַיִּשְׁבְּתָם בְּעָרֵיהֶם וּבְבִתְיֵיהֶם, שְׁלוֹשׁ עָרִים תִּבְדִּיל לְךָ בְּתוֹךְ אֲרָצָךְ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ" – זוהי ארץ סיחון ועוג, שהיא "אֲרָצָם" של הגויים ולא הובטחה לאבות, ובה יש להפריש ג' ערים.

* מערכת 'פשטות' מברכת את ראש 'החבורה לעיון במקרא' בישיבת חברון - הרב יהודה אריה שימל נ"י לרגל בואו בברית שידוכין עב"ג.

"וְאִם יִרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת גְּבֻלְךָ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִךְ וְנָתַן לְךָ אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָּבַר לָתֵת לְאַבְתָּיִךְ" – כאשר תזכו ותכבשו גם את כל ארץ כנען, ולא רק את עבר הירדן – אזי "וְיִסְפָּתָ לְךָ עוֹד שְׁלֹשׁ עָרִים עַל הַשָּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה", הן ערי המקלט שבארץ ז' עממים עצמה!

והנה, לכאור' יש להשיב על דבריי ולהקשות שכן חומש דברים נאמר כבר "אַחֲרֵי הִפְתּוּ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבוֹן וְאֵת עֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּעֶשְׂתָּרֶת בְּאֶדְרָעִי" (דברים א' ד').

על כך יש ליישב בב' אופנים: א') דעת המלבי"ם (דברים א' א') שחומש דברים הוא מקבץ נאומי משה בכל שנות המדבר, ולפיכך ייתכן שציווי זה קדם לכיבוש סיחון ועוג. ב') עוד ייתכן לפרש שמשה חזר ושנה את ציווי ה' לבני ישראל לאחמ"כ, כדי לצוותם על מעשיהם בארץ, והלשון (שקדמה לכיבוש ממלכת סיחון ועוג) לא זוה ממקומה.

על פרשת היראה

הרב יצחק מאיר רביץ

ירושלים

קיימת בתורה פרשה חשובה מאוד, הידועה בשם פרשת היראה, פרשה זו מסכמת את כל מה שה' שואל מעם ישראל, וראוי לבאר ענין חשוב במבנה הפרשה. נציין גם שהפרשה פותחת באמירה: "ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך כי אם ליראה כו'", והגמ' כבר שואלת אטו יראה מילתא זוטרתא היא, ועונה לגבי משה מילתא זוטרתא, וכבר נתקשו רבים בביאור המאמר. יתכן שמתוך המאמר גם קושיא זו תתורץ, (עכ"פ, הגמ' שם לא מתייחסת לשאר חלקי הפרשה).

בתחילת הפרשה נאמר:

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שֹׁאֵל מֵעַמְּךָ כִּי אִם לִירְאָה אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ לְלַכֵּת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אוֹתוֹ וּלְעִבְדוֹ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ: לְשֹׁמֵר אֵת מִצְוֹת ה' וְאֵת חֻקָּתָיו אֲשֶׁר אֲנֹכִי מֵצִוְךָ הַיּוֹם לְטוֹב לָךְ:

נראה להציע שבתחילה מונה התורה את רשימת הבקשות של הקב"ה מעם ישראל. ולאחר מכן הולכת הפרשה ומפרטת אותן.

וכך המשך הדברים:

הֵן לָהּ אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם הָאָרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ: רַק בְּאַהֲבָתְךָ חָשַׁק ה' לְאַהֲבָה אוֹתָם וַיַּבְחֵר בְּזֶרְעִם אֲחֵרֵיהֶם בְּכֶם מִכָּל הָעַמִּים כִּי־נָהָה: וּמִלָּתָם אֵת עָרְלַת לְבַבְכֶם וְעָרְפְּכֶם לֹא תִקְשׁוּ עוֹד: כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאַל־מָנֶה וְאַהֲבֵה גֵר לְתֵת לוֹ לֶחֶם וְשִׁמְלָה: וְאַהֲבָתָם אֵת הָגֵר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

דהיינו, ראשית אומרים שה' לו השמים ושמי השמים (אולי כדי להוסיף את הקשר של הפסוק רק באבותיך... או שמא בא לומר שה' הגדול כ"כ, בחר בנו הקטנים שזה

דבר מעורר יראה) וממילא ראוי לירא ממנו, ובעצם כל מי שיתבונן בזה ירא, אא"כ יקשה את ערפו.

לאחר מכן, ממשיכה הפרשה לפרש, שה' הוא אלהי האלהים כו' - ושם מוצאים ענותנותו, שעושה משפט יתום ואלמנה, והנה כתב הרמב"ם שמצוות ללכת בדרכיו של הקב"ה כוללת ללכת במידת האמצע, ולא נודע מקורו, נראה ברור שזה המקור שלו, שהתורה מצווה ללכת בכל דרכיו, ואומרת שהוא האל הגדול הגבור והנורא, ועושה משפט יתום ואלמנה, ופירשו חז"ל שבמקום גבורתו שם ענוותנותו, היינו שההליכה בדרכיו כוללת את ההליכה במידה האמצעית, וכן כוללת עשיית משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה וכמו שדרשו חז"ל, והוא כולל גם את ובו תדבק שזה לידבק גם בדרכיו.

מסקנא, את ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד וְבוֹ תִדְבֹק וּבִשְמוֹ תִשָּׁבַע: ואח"כ מגיע חלק נוסף בפירוט הבקשות: הוּא תִהְלֶתְךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּךָ אֶת הַגְּדֹלָת וְאֶת הַנּוֹרָאִת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ: בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבֹתֶיךָ מִצְרֵימָה וְעָתָה שְׁמֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרֹב: היינו שה' הוא יחד שמו עליך והוא תהלתך היינו שראוי לך להללו, כי הוציאך ממצרים, ועשה אותך לגוי גדול.

מסקנא וְאַהֲבָת אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ וְשִׁמְרַת מִשְׁמַרְתּוֹ וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וּמִצְוֹתָיו כָּל הַיָּמִים: ושוב מגיע החלק השלישי שמדבר על העונש לעוברי מצוות ה', ושאנם יכולים להתקיים בעולם: וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו את מוֹסֵר ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶת גְּדֻלּוֹ אֶת יְדוֹ הַחֲזָקָה וְיָרְעוּ הַנְּטוּיָה: וְאֵת אֲתֹתָיו וְאֵת מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לַפְּרֹעָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וּלְכָל אֶרֶצוֹ: וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוּסָיו וּלְרִכְבּוֹ אֲשֶׁר הִצִּיף אֶת מֵי יַם סוּף עַל פְּנֵיהֶם בְּרֹדְפָם אֲחֵרֵיכֶם וַיֹּאבְדֻם ה' עַד הַיּוֹם הַזֶּה: וְאֲשֶׁר עָשָׂה עַד בְּאֶכֶם עַד הַמָּקוֹם הַזֶּה: וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלֶאֱבִירָם בְּנֵי אֵילִיָּא בֶן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַעַם וְאֵת בְּתִיָּהֶם וְאֵת אֶהֱלִיָּהֶם וְאֵת כָּל הַיָּקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקָרֵב כָּל יִשְׂרָאֵל: כִּי עֵינֵיכֶם הִרְאָת אֶת כָּל מַעֲשֵׂה ה' הַגְּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה: וּמִמִּילָא רָאוּ לָכֵן לְשִׁמּוֹר מִצְוֹתָיו. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם לְמַעַן תִּחְזְקוּ וּבִאתֶם וּבִשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:

וכאן מגיע ההסבר לסוף שאלת ה' מעם ישראל: וּלְמַעַן תִּפְּרִיכוּ יָמִים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְרָהָם לְתֵת לָהֶם וּלְיִצְחָק אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ: כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם

בֹּא שְׁמָה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הוּא אֲשֶׁר יֵצְאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זֶרְעֶךָ
וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלְךָ כְּגֹן הַיָּרֵק: וְהָאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שְׁמָה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת
לְמִטַּר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתָּה מֵיָם: אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ יִרְשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ
מִרְשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה וְהָיָה אִם שָׁמַע וּגו' הֵינּוּ לְטוֹב לָךְ.

מדור:

מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל

הלכה דאורייתא במקביל למדרש

פרק ראשון בסדרת 'הלכות היוצאות מן הפשט'

מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל

מתוך הספרים – 'על מקומו של פשט' מ' בשלימות התורה ובקדושתה' *

הקדמה: תפקידי הפשט

כפי שראינו במדור, הרב מיקד אותנו אל השאלה הרלוונטית ביותר בלימוד פשוטו של מקרא, והיא שאלת ה'מדוע':¹

מדוע התורה התנסחה על פי פשוטה בשונה מהדרשה המקובלת? שאלה יסודית זו, שימשה את הגר"א ובית מדרשו אחריו בפירושיהם לתורה, להוכיח כי אף למסר העולה מן הפשט קיימות משמעויות תורניות ולעיתים רבות אף הלכתיות.²

במאמרים שפורסמו כאן במדור, ראינו כמה דוגמאות מחודשות ל'תפקיד' הפשט: א. דוגמא אחת ראינו במאמר הראשון³ בסדרה והיא, שלעיתים פשוטו של מקרא בא לבאר את ההלכה כפי שנהגה לשעה⁴, לעומת הדרשה אשר באה לפרש את

* פרקים אלו נערכים מחדש עבור 'פשטות המתחדשים' על ידי העורך יה"ל, ועליו השגיאות.

¹ לעומת השאלה אשר עסקו בה בכל הדורות - שאלת ה'כיצד' - 'כיצד הדרשה יוצאת מהכתוב?'. ראה בפרק הפותח את הספר 'פשט' מ' פרק המכונה 'שאלת הכיצד ושאלת המדוע'. וראה עוד במדור ה' פרק 5 'עיון בשני בתי מדרש בסוגית היחס בין הפשט והמדרש.

² יסודות שעלו לאור שאלה זו מצויים במאמרי של הרב קופרמן הכנוסים בספרו 'פשוטו של מקרא' – על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה', שם נתבאר מעשה אומן, כי נותן התורה העביר לנו מסרים נוספים דרך פשוטו של מקרא. דהיינו, במקביל לתפקיד הדרש קיים תפקיד לפשט, ובא ללמדנו לעיתים הלכה ולעיתים השקפה, במקביל לפירוש הנמסר מסיני ובא בדרשה.

³ פורסם בגיליון שישה עשר.

⁴ ולפעמים אף לעתיד לבוא.

ההלכה שנמסרה לדורות. אב לדבר פירוש הגר"א על סדר העבודה ביום הכיפורים שבריש אחרי מות.

ב. במאמר שני⁵ ראינו 'תפקיד' נוסף לפשוטו של מקרא, והוא להצביע על ה'ראוי' מצד הדין. זאת מסוגיית "עין תחת עין", שם נוכחנו כי פש"מ מלמד את ה'ראוי' מדאורייתא. לא זו בלבד, אלא שה'ראוי' הזה מתפקד כפשוטו אף במישור ההלכתי שהרי תשלום חבלה הינו קנס וכעין כופר, כך ראינו ע"פ הרמב"ם ובית בריסק.

ג. בשלושת המאמרים האחרונים⁶ פרסנו את שיטת הספורנו בסדר ומהלך התורה, גם היא נלמדת מפשוטו של מקרא. אמנם לא מצאתי בה נפק"מ הלכתית, אך זהו מהלך כולל שמיישב קושיות רבות ומציע השקפה תורנית מקיפה.

בגיליונות הקרובים, בסדרה בת שלושה פרקים, נבחן כמה 'תפקידים' נוספים ומצויים יותר של פשוטו של מקרא, והם, לימוד הלכות מפשט הכתוב. נתמקד בשלושה סוגים עיקריים:

1. הלכות הנלמדות ישירות מפשוטו של מקרא, כאשר קיימת במקביל גם הלכה הנובעת מדרשת חז"ל על אותו פסוק.

2. הלכות הנלמדות מפסוקים שאין עליהם דרשה או התייחסות מפורשת של חז"ל.

3. מקרים בהם פשוטו של מקרא אינו מלמד הלכה באופן ישיר, אך מספק לנו לכל הפחות אומדן או רמז הלכתי.

בגיליון זה נביא את הפרק הראשון - לימוד הלכה דאורייתא מהפשט במקביל למדרש.

⁵ פורסם בגיליון שמונה עשר.

⁶ פורסמו בגיליונות 19, 20, 21.

הלכה דאורייתא במקביל למדרש

דוגמא א: 'לא יומתו אבות על בנים'

אב לסוגיא זו, הוא הפסוק בדברים (כד, טז) "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בִּחְטָאוֹ יוֹמָתוֹ", שבפש"מ הפירוש הוא שלא נהרוג את האב בגין חטא הבן או את הבן מחמת חטא האב, אלא "איש בחטאו יומתו"! כך פירשו רוב ככל פרשני הפשט [רשב"ם, ראב"ע, חזקוני ועוד רבים].

אך מפני הייתור – שהרי כבר נאמר בסיפא "איש בחטאו יומתו", באו חכמים⁷ ודרשו את הרישא "לא יומתו אבות על בנים" על פסול עדות קרובים – 'לא יומתו אבות בעדות בנים'. ומפסוק זה יצאה ההלכה לפסול קרובים בעדות.

אמנם בכתבי הקודש עצמם פירשו הנביאים את הפסוק כפשוטו, שכן נאמר בנביא⁸: "וְיָאֵת בְּנֵי הַמַּכִּים לֹא הָמִית כְּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה ה' לֵאמֹר לֹא יוֹמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוֹמְתוּ עַל אָבוֹת כִּי אִם אִישׁ בְּחַטָּאוֹ יוֹמֵת" [יומָתוֹ]. ואם לא די בדברי הנביאים הרי שגם חכמינו בש"ס למדו כן, במסכת יבמות (עט.), ששאלו בגמרא על דוד שמסר בני שאול להריגה על עוון אביהם "והא כתיב לא יומתו אבות על בנים?". כלומר, חז"ל בעלי המדרש הם המקשים על דוד מפשוטו של מקרא!

אלא בהכרח נמצאנו למדים, שפסוק אחד ניתן לפרשו להלכה בשתי דרכים בו זמנית - ע"ד הדרש וע"ד הפשט: על דרך הדרש נפרש 'לא יומתו בעדות בנים'. ובמקביל, דרך הפשט לא נעקרת, ונפרש 'לא יומתו בחטא בנים' אלא איש בחטאו ימות. - חכמינו דיברו בדרך הדרשה, והנביא הביא את ההלכה הנלמדת מפשט "ספר משה".

⁷ בספרי במקום, ובמסכת סנהדרין (כז): מנהגי מילי דת"ר (דברים כד, טז) לא יומתו אבות על בנים מה ת"ל אם ללמד שלא יומתו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות הרי כבר נאמר (דברים כד, טז) איש בחטאו יומתו אלא לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות.

⁸ ספר מלכים ב יד, ו. וכן בספר דברי הימים ב כה, ד.

⁹ וראה בהרחב דבר לנצי"ב שם זיהה את הקוד שבמילים "ספר משה" הכתובות בספר דברי הימים: והנה בדברי הימים ב' (כה, ד) כתיב "ואת בניהם לא המית, כי ככתוב בתורה בספר משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו וגו'". והלשון משונה, והכי מיבעי בספר תורת משה'. אבל כבר ביארנו לעיל (א),

כך למד הר"ן בסנהדרין¹⁰, עד שמליץ על כך את הפסוק "אחת דבר אלוקים שנים זו שמענו":

ואם תאמר: והא איצטריך קרא לגופיה, שלא יומתו האבות בעון בניהם, כדכתיב באמציה "ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה לא יומתו אבות על בנים"?

איכא למימר, דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו, דפשטיה דקרא הוא שלא יומתו אבות בעון בנים, ומדרשו שלא יומתו בעדות בנים ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים, כדכתיב "אחת דבר אלוקים שנים זו שמענו".

גם רבי עובדיה ספורנו פירש את הפסוק על דרך פשוט"מ אך שייך זאת למקרה ספציפי של מלך - שאפילו על חטא המרד במלכות, שמנהג המלכים להרוג גם את בניהם, שלא יקומו לשונאים למלכות, מכל מקום, אסרה תורה למלכינו להרוג זה בשביל זה, בחמלת ה' על עמו. וזה קיים אמציהו מלך יהודה... [עיין בפירושו בדברים שם]. זאת כנראה בגלל שפשיטא שלא נצטרך פסוק זה לבי"ד, שהרי אפילו הוא עצמו לא נהרג ללא עדים והתראה, ראה הערה¹¹.

נחתום סוגיא זו בדברי 'הכתב והקבלה' אשר ניסח את יסוד סוגייתנו:

אבות על בנים – בעדות בנים... הדבר ברור שאין דעתם להוציא קרא מפשוטו, דודאי כוונת המקרא ע"ד הפשט הוא כמ"ש הרב עובדיה ספורנו [...] מכל מקום מפשטות דבריהם יראה שיש הבדל בין הדרשות הסותרות את הפשט לבין הדרשות המתחלפות מהפשט, כי הדברים המתחלפים הם בכח האפשר להיות שניהם צודקים, לכן בכל מקום שדרך הפשט אינו אלא נוטה ומחלף מעל הדרש לא מתנגד אליו אמרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והדרשה תידרש, כי אז יהיה פשוטו של

ג. ד, יד) ד"תורת משה" לא מיקרי אלא פלפולה של תורה, וכאן הוא להיפך, שעל פי "תורת משה" משמע באופן אחר, אבל "בספר משה" היינו בפשט התורה שכתב משה, הוא כך, והיינו למלך. וכן בספר יהושע (ח, לב) "ויכתוב על האבנים את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל", דייק הכתוב "אשר כתב" ולא כמשמעות "תורת משה" בכל מקום.

¹⁰ שם. וכן ראה דברי הרמב"ן ב'משפט החרם' (ויקרא כז, כט), מובא להלן.

¹¹ כך חידד ב'העמק דבר' לנצי"ב: "לפי הפשט הוא כמשמעו — בעון בנים, וכמבואר בדברי הימים במלך אחזיה. ופשיטא שלא נצרכה אזהרה זו למיתת בית דין, שהרי אפילו להחוטא עצמו אין הורגין בלי עדים והתראה. אלא מיירי בדין המלך, שיכול להמית בדבר הנוגע למלוכה, או בעון רציחה, כמו שכתבתי בספר שמות (כא, יד), מ"מ אין לו רשות להרוג האב בשביל הבן ולהבן בשביל האב. אבל באשר משמעות המקרא מיירי גם בבית דין על כן בא בקבלה שהפירוש הוא 'בעדות בנים'."

מקרא כוונה אחת והדרשה כוונה שניה [...] ולזה מצאנו בכמה מקומות בתלמוד אחרי שדרשו את המקרא, מקשו פשטיה דקרא במאי כתיב. עיין קדושין פ' ע"ב, עירובין ס"ג ב', חולין קל"ג א', ערכין ח' א', ולא יתעקש בזה רק איש נעוה לב. ויב"ע הרכיב שתייהן שתרגם לא יתקטלון אבהן לא בטהדות ולא בחובי בנין, ובנין לא יתקטלון לא בטהדות ולא בחובי אבהן.

'הכתב והקבלה' מחדד, שכאשר הדרשות לא סותרות לגמרי את הפשט ואפשר להיות שניהם צודקים, אמרינן אין מקרא יוצא מדי פשוטו והדרשה תיידרש – דהיינו יהיה לפשוטו של מקרא כוונה אחת ולדרשה כוונה שניה. וכן מביא ממקומות רבים בש"ס שאחר הדרשא שאלו "ופשטיה דקרא במאי כתיב". הוא מסיים במשפט חורץ: "ולא יתעקש בזה רק איש נעוה לב".

סוגיא זו היא אב ודוגמא לכך שניתן לפרש את הפשט במקביל לפירוש דרשת חכמים - וכלשון הרמ"ע מפאנו¹² - "משם ראייה ברורה שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

דוגמא ב': משפט החרם – ההלכה בפשט וההלכה בדרשה

דוגמא מפורסמת נוספת היא ממה שמכונה 'משפט החרם'. אלו דברי מורנו הרמב"ן על הפסוק בויקרא (כו, כט) "כֹּל חָרֵם אֲשֶׁר יִחָרֵם מִן הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוֹמָת", שפירשוהו חז"ל שלא כמשמעות מהפרשה המדברת על היכולת של האדם להחרים ולהקדיש, אלא כנדרש בדרשה לדיני ערכין כאשר אדם מעריך את היוצא ליהרג ואומר 'ערכו עלי' חידשה התורה שלא אמר כלום. אך הרמב"ן מתעקש, במקביל לדרשה, לפרש את הפסוק גם על דרך הפשט. וכך הוא כותב:

[...] ועל דרך הפשט: יאמר הכתוב כי כל המחרים משלו, בין אדם בין בהמה ושדה אחוזתו, הוא קדש לשם, שהן חרמי כהנים, ואין להם פדיון, אבל המחרים מן האדם שאינו שלו, כגון הנלחמים על איביהם ונודדים נדר: אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם (במדבר כא, ב) – ימיתו כל האדם הנמצא בהם. [והטעם: שאין דעת הנודד כן לתת לכהנים, רק שיהיה הכל אסור בהנאה, כי נתכוון להכרית האויבים ולכלותם.] ומצינו באנשי יבש גלעד שעברו על שבועת הקהל ולא באו אל המצפה [...] ולכך אני אומר כי מן הכתוב הזה יוצא להם הדין הזה, שכל מלך

¹² בספרו עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ב פי"ג.

בישראל או סנהדרי גדולה במעמד כל ישראל שיש להם רשות במשפטים, ואם יחרימו על עיר בהלחם עליה, וכן אם יחרימו על דבר העובר עליו, חייב מיתה, והוא חיובן של אנשי יבש גלעד ושל יהונתן שאמר לו אביו: כה יעשה לי אלהים וכה יוסיף כי מות תמות יונתן (שמואל א, יד, מד), ומהיכן נתחייבו אלו מיתה מן הדין חוץ מן הכתוב הזה? ¹³

בסיום דבריו, מוכיח הרמב"ן מחז"ל שכתוב אחד יכול לכלול הלכה מהפשט במקביל למדרש. וכך הוא כותב, בציינו גם את הסוגיא של "לא יומתו אבות על בנים":

ולדעת רבותינו יתכן שיהיה הכתוב הזה כולל דברים רבים כמו: לא תאכלו על הדם (ויקרא יט, כו), וכמו: לא יומתו אבות על בנים (דברים כד, טז), שהם דורשים אותו בפסול עדות הקרובים, והכתוב אומר בו עוד: רק את בניהם לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות (מלכים ב, יד, ו). וכן זה יכלול דין המעריך מחוייבי מיתה, ודין מי שמחרימין אותו בעת הכבוש כמו שאמרנו, והעובר על החרם של בית דין הגדול או של מלך ישראל כענין מעשה שאול [...]

דוגמא ג': וקצותה את כפה

פִּי יִנְצוּ אֲנָשִׁים יַחְדּוֹ אִישׁ וְאַחִיו וְקִרְבָּה אִשָּׁת הָאָחִיד לְהַצִּיל אֶת אִשָּׁה מִיַּד מִכָּהוּ וְשִׁלְחָה יָדָהּ וְהִחְזִיקָהּ בְּמִבְשָׁיו. וְקָצְתָה אֶת כִּפָּה לֹא תַחֲסֹס עֵינָהּ. (דברים כה, יא)

כולם מכירים את דברי רש"י על אתר אשר מביא את אשר דרשו חכמים: 'וקצות את כפה - ממון דמי בושתו'¹⁴. אמנם עדיין יש לשאול, האם גם קיימת משמעות כלשהיא למשתמע מפשט לשון התורה?

¹³ הרמב"ן גם מסביר את טעות יפתח, שחשב שיכול לעשות כן בביתו שלא על מורדים ואויבים: "וזה היה טעותו של יפתח בביתו, כי חשב כאשר חרם נגיד ישראל חל וקיים להמית אנשים, או העובר על חרמו חייב מיתה, כן אם נדר בעת מלחמתו לעשות מאיש או אנשים זבח שיחול הנדר. ולא ידע כי חרם המלך והסנהדרין חל על המורדים לכלותם או על העובר על גזרתם ותקנתם, אבל לחול נדר לעשות עולה מדבר שאיננו ראוי לשם חס ושלוש [...]"

¹⁴ רש"י: וקצותה את כפה – ממון דמי בושתו, הכל לפי המבייש והמתבייש. או אינו אלא ממש? נאמר כאן: לא תחוס, ונאמר להלן: לא תחוס (דברים יט, כא) בעדים זוממין, מה להלן ממון, אף כאן ממון.

המעייץ ב'ספרי' על אתר יראה שאכן כן! והיכן? במקום פקוח נפש. דהיינו שנתחדש כאן דין הצלת הנרדף באחד מאבריו של הרודף או אפילו בנפשו וכדברי הספרי: **מבושיו** – אין לי אלא מבושיו, מנין לרבות דבר שיש בו סכנה, תלמוד לומר והחזיקה מכל מקום. אם כן למה נאמר מבושיו, מה מבושיו מיוחד שיש בו סכנת נפשות, והרי הוא בוקצותה את כפה אף כל דבר שיש בו סכנת נפשות הרי הוא בוקצותה את כפה. וקצתה את כפה – מלמד שאתה חייב להצילה בכפה מנין אם אין אתה יכול להציל אותה בכפה הצילה בנפשה תלמוד לומר לא תחס עיניך. רבי יהודה אומר נאמר כאן לא תחס עיניך ונאמר להלן (דברים יט, כא) לא תחס עיניך, מה לא תחס עיניך האמור להלן ממון אף לא תחס עיניך האמור כאן ממון. דהיינו שדברי רש"י הם דברי רבי יהודה בספרי, אך גם לפשט הפסוק יש מקום ללמד, וכמו שביארו בספרי הנ"ל. יותר מכך, פסוק זה משמש אצל הרמב"ם בספר המצוות כמקור למצווה ש"לא לחוס על הרודף" (מצווה רצג). בדרך זו נטו לפרש גם כמה מהראשונים רודפי הפשט¹⁵.

ואלו דברי בעל 'הכתב והקבלה' עה"פ:

והחזיקה במבושיו – מקום שיש בו סכנות נפשות. וקצתה את כפה. מצוה על כל הרואה זאת במקום שיש בו סכנות נפשות למנעה מהשתדלותה זאת גם ע"י חתיכת ידה אם א"א להציל את האיש באופן אחר. לא תחוס עיניך. ירצה באי אפשר למנוע סכנת האיש אלא באכדת נפש האשה המחזקת במקום הסכנה לא נמנע מלהאבד נפשה ומלהרגה, כן הוא פשטיה דקרא לפירוש הספרי, עי' רלב"ג ובסה"מ להרמב"ם מצוה רצ"ג. ויש דעת רבותינו וקצתה את כפה ממון דמי בשתו [...] הרי שגם בחז"ל 'וקצות את כפה' יכול להתפרש כפשוטה כהלכה מחייבת במצב חריג.

דוגמא ד': מצות תאכלו שבעת ימים

בסוגיית מצוות אכילת מצה קובעת התורה "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכְלוּ" (שמות יב, טו. ובעוד מקומות). כל תינוק בבי רב מכיר ויודע את מדרש חכמינו שמצמצם את המצווה לליל ארבעה עשר. וכך מביא רש"י על אתר:

¹⁵ ראה חזקוני ורלב"ג. אמנם עיין באברבנאל שטען שאין זה פשוטו, שפשט הכתוב כאן מורה שאין עיקר מצות הצלת הנרדף מיד רודפו בזה המקום [ומצווה זו נאמרה ב"לא תעמוד על דם רעך"], ורש"י כיוון יותר לפשוטו. עיי"ש.

"שבעת ימים מצות תאכלו" ובמקום אחר הוא אומר (דברים טז) "ששת ימים תאכל מצות"?! - למד על שביעי של פסח שאינו חובה לאכול מצה ובלבד שלא יאכל חמץ. מניין אף ששה רשות? ת"ל "שבעת ימים" - זו מדה בתורה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא מה שביעי רשות אף ששה רשות, יכול אף לילה הראשון רשות? ת"ל בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה.

אם אמנם אין כל מצות אכילת מצה בשאר הימים כפי שנקבע בהלכה מדרשה זו, לשם מה כתבה התורה "שבעה" ואח"כ "ששה" כאשר השני מבטל לחלוטין את הראשון?!

מדרשי ההלכה התייחסו לשאלה זו ופתרו אותה בדרך המדרש¹⁶. אך עדיין חוזרים אנו ושואלים – פשטיה דקרא במאי עסיק? הרי בכל זאת כתוב "שבעת ימים מצות תאכלו"!

על שאלה זו משיב הגר"א¹⁷ - 'שבעת ימים תאכל מצות' - כל שבעה מצוה! ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא. עכ"ל ה'מעשה רב'. וראוי לציין כי חידוש זה כבר נמצא בחזקוני שם בשמות (פסוק יח): "יש לך דברים שמקבלים שכר בעשייתם ולא עונש כשאין עושים אותם כגון מצה בלילה הראשון [...] שבעת ימים מצות תאכלו כתיב כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הפסוק זה של שבעת ימים מצות תאכלו".

נמצאנו למדים מדברי החזקוני והגר"א שפשש"מ מלמד מצווה דאורייתא¹⁸!

¹⁶ בפסחים לח: "תניא, יכול יוצא אדם ידי חובתו בחלות תודה וברקיני נזיר, ת"ל "שבעת ימים מות תאכלו" – מצה הנאכלת לשבעה, יצאו אלו שאין נאכלים לשבעה אלא ליום ולילה". וכן במנחות סו. "כתוב אחד אומר 'שבעת ימים מצות תאכלו' וכתוב אחד אומר 'ששת ימים תאכל מצות', הא כיצד? מצה שאי אפשר לאוכלה שבעה מן החדש אתה יכול לאוכלה שש מן החדש". הרי שתי דרשות המצדיקות את כתיבת "שבעת ימים", וממילא יש גם צורך 'לבטל' או 'לנטרל' את הכתוב ע"י "ששת ימים", ובאמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן.

¹⁷ ע"פ 'מעשה רב' סי' קפה.

¹⁸ אע"פ שיסוד זה מסתמך על עוד ראיות כמש"כ שם "וכן פירשו י"ט אין צריך אות פסח במצה סוכות בסוכה ועוד כמה ראיות", עדיין נדמה שעיקר הראיה היא מפשטיה דקרא.

דוגמא ה' – החרגה במצוות בל תשחית הנלמדת מזהפשט (ע"פ הרד"ק)

את התפקיד הכפול של פשט ומדרש מצינו גם בדברי הרד"ק במלכים (ב, ג, יט). שם נתקשו המפרשים בציווי הנביא אלישע בשם ה' על השבת מלחמה במואב – "וְכָל עֵץ טוֹב תְּפִילוּ וְכָל מְצִינֵי מַיִם תִּסְתְּמוּ וְכָל הַחֶלְקָה הַטּוֹבָה תִּכָּאֲבוּ בְּאֶבְנֵים", והרי כתיב בתורה "לֹא תִשְׁחִית אֶת עֵצָהּ" – נאסר עלינו להשחית עץ מאכל? ! רש"י מיד מפרש ש"כאן התיר לכם שהיא אומה בזויה ונקלית לפניו וכן הוא אומר: 'לא תדרוש שלומם וטובתם' – אלו האילנות הטובים שבהם". אמנם ברד"ק בריש דבריו משתמש ב'פשט הכתוב' שבמצוות 'לא תשחית' כדי להוציא הלכה למקרה חריג, אע"פ שאין זה עומד עם ההלכה המקובלת, וזה לשונו:

וכל עץ טוב תפילו – כי הכתוב (בדברים) לא אמר 'לא תשחית את עצה' אלא כשיצורו על עיר, כמ"ש הטעם 'כי ממנו תאכל', ואע"פ שרז"ל קבלו כי בכל מקום ובכל זמן אסור להשחית עץ מאכל, פשט הכתוב הוא שלא אמר אלא בעת המצור. ואפשר שהיתה מצוה לשעה כאלהיו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ בשעת איסור הבמות...

כך שהפשט הוא אשר נתן לאלישע הנביא את הבסיס להוראת השעה, כשם שאצל רבו מצא הכתוב במלכים (א, יח, לא) סמך להוראת השעה של רבו אליהו (עיי"ש).

דוגמא ו': ועבדו לעולם

בפרשיית עבד עברי הנרצע, נאמר "ועבדו לעולם". האם לפשט הפסוק שם יש משמעות הלכתית? ראינו שאכן כן!

כך אומרת התורה בפרשת משפטים בספר שמות (כא, ו):

וְהָיָה שֶׁאֵל הַדֹּלָת אוֹ אֵל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדָנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וְעָבְדוּ לְעֹלָם.

משמעו הפשוט של 'ועבדו לעולם' הוא 'לעולם ממש', ואם בבן אנוש קא עסקינן היינו כל ימי חייו עד מותו. כך פירשו הרשב"ם¹⁹, הרשב"א²⁰ ונהג"א באדרת אליהו,

¹⁹ "ועבדו לעולם – לפי הפשט כל ימי חייו, כמו שנאמר בשמואל 'ישב שם עד עולם' (שמואל א א, כב). וכן עיין בתוספות השלם (כרך ח עמ' קע) מכת"י: "ועבדו לעולם – עד סוף חייו, כי כל [עולם] שבמקרא משמע או תחלה או סוף כדכתיב 'מן העולם ועד העולם' (תהלים קו, מח)".

²⁰ פירושי האגדות, בבא בתרא עד, ע"ב: ומה שהבאת ראה מ'אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם, דע כי אין דברים אלו מורים על כל פנים בהכרח שאין להם תכלית בעולם הזה הגופני, אלא הכוונה בו כי בעוד שהעולם נוהג על מנהגו לא יכלו הם, ולא הבטיח כאן על קיום העולם הגופני כדי

יובא להלן], וכן מבואר במכילתא דר' ישמעאל²¹ שזהו 'משמעו' של הכתוב (לולא המקרא בספר ויקרא, ראה להלן).

אך אם כן, הרי מקרא מלא בפרשת בהר שבספר ויקרא (כה, מ) סותר אותו: **קָשְׁכִיר כְּתוּשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ.** רש"י (בעקבות המכילתא) אמנם מפרש ש'מלמד שחמישים שנה קרויים 'עולם', ולפי פירוש זה, הפסוק בויקרא מבטל את המשמעות הפשוטה של הפסוק בשמות, ומעניק לו משמעות חדשה (חמישים שנה) התואמת את ההלכה. אך כפי שראינו, בעלי הפשט פירשו 'לעולם' כמשמעו. פירוש זה סותר את הכתוב בספר ויקרא, ואין צריך לומר שסותר את ההלכה המקובלת שעבד נרצע יוצא ביובל. היתכן ?!

לצורך יישוב הסתירה, נביא את דברי הגר"א באדרת אליהו בשלימותם, שם הוא מפרש כמו הרשב"ם, אך מוסיף כמה מילות ביאור. דברי הגר"א מלמדים אותנו שיעור חשוב בדרך הפשט:

"לעלם - משמע לעולם ממש. רק שבפרשת היובל אמרה תורה שהיא מוציאה כל הנמכר לעולם, וביארה תורה פרשת היובל בפרשה מיוחדת על הכל".
הגר"א מבאר שדין עבד עברי נכתב בשתי פרשיות: בפרשת **משפטים** ובפרשת **היובל**. בפרשת משפטים נכתב הדין העקרוני שהנרצע עובד "לעולם ממש", אלא שיש פרשה נוספת - פרשת היובל, שבה נכתב הדין למעשה, שעבד עברי יוצא ביובל.

שיחיו בני ישראל נצחיים. ואל תתמה על דבר זה שאמרתי, שהנה כתוב בעבד עברי ויעבדו לעולם, והם אי אפשר להיות לעולם, ולא היתה הכוונה לפי פשט הכתוב שיעבדנו לעולם אלא שלא יצא מאתו לחירות כל שהם קיימים, ואם לא תיפסק העבודה מצד המות ומצד עצמם לא תיפסק מצד עצמה, ואף אם יחיו לעולם. ואל תשיבני מן הקבלה שאמרו 'לעולם' – לעולמו של יובל, כי זה אמת מצד הקבלה, אבל איני אומר אלא לפשט הכתוב. וכן לדברי הקבלה לא הבטיחם ה' שיחיו עד היובל כדי שיעבדנו זה עד עולמו של יובל אלא הכוונה בו שאלו חיו שניהם לא תיפסק העבודה עד אותו זמן"

²¹ "ועבדו לעולם – עד היובל. או ועבדו לעולם כמשמעו, תלמוד לומר 'וְשָׁבְתָם אִישׁ אֶל אֶחָדָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תִּשָּׁבֹן' (ויקרא כה, י)" (מכילתא דר"י, מסכתא דנוזיקין פרשה ב, מהדור' הורוויץ - רבין עמ' 254)

וכוונתו לכאורה, שחלוקה פרשת משפטים מפרשת בהר. פרשת משפטים עוסקת בתורת 'דיני ממונות', לעומת פרשת היובל אשר עוסקת ב'אפקעתא דמלכא' הנובעת מכח בעלות הקב"ה על ארץ ישראל ועל עם ישראל. מכח בעלות זו נצטוונו - "וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקִרְאתֶם דְּרוֹר בְּאַרְצְךָ לְכָל יִשְׂרָאֵל", וכן הוא הנימוק - "כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עַמִּידִי", "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם".

בשפה אחרת, בדין עבד הנרצע קיימים 'שני דינים':

מצד דיני ממונות - עבד נרצע קנוי 'לעולם כמשמעו', אלא שעם זאת חידשה התורה בפרשה נוספת את דיני היובל – בה נתחדש דין 'אפקעתא דמלכא', 'כי לי בני ישראל עבדים'. מצד בעלות הקב"ה על ישראל פוקעת העבדות ביובל.

ההשלכה ההלכתית הנובעת מכח חידוש זה

ראינו בדברי הגר"א שההלכה נגזרת משתי הפרשיות יחדיו, שהרי באופן תיאורטי, לולא פרשת היובל אשר בפרשת בהר, העבד היה נשאר עבד לעולם. עתה נראה כי מהבנה זו, עולה גם השלכה הלכתית מרתקת.

הרמב"ן בגיטין (לו, א) מציג מקרה בו העבד יעבוד 'לעולם ממש'! דברי הרמב"ן מובנים היטב לפי המתבאר:

עוד יש לי לומר, שאם קנה עבד בזמן הבית ונרצע וחרב הבית קודם שיצא, ובטל היובל - **שעובד לעולם**, ודינו כדין עבד עברי להתירו בשפחה.....

מחזיק אחריו המשך חכמה, ודבריו מאששים את היסוד שהוצאנו בלימוד המקראות ע"פ הגר"א:

ועבדו לעולם - יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיובל נוהג, ובתוך שש בטלו היובלות כמו בשעה שהגלה עשרת השבטים שלא היו כל יושביה עליה, כיון שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שיובל נוהג - מי פקע עבדותו, או דלמא נשאר עבד כמו שדה אחוזה?

וא"כ, הרי הנרצע שאינו יוצא בגרעון כסף ויוצא רק ביובל, אם היה יובל הוי אפקעתא דרחמנא, ואם לא היה יובל, שנבטל היובל - נשאר עבד לעולם כל חי האדון.

ומדויק הכתוב "ועבדו לעולם" לפי פשוטו שהוא עובד אותו לעולם, רק אם יהיה יובל מפקיע, והבן. ועיין תוספות ערכין דף ל"ג ד"ה אלא, וברמב"ן גיטין גבי פרוזבול יעוי"ש ודו"ק. נוכחנו לראות - לנלמד מהפשט יש נפקא מינא הלכתית כמ"ש המשך חכמה ע"פ הראשונים.

גבולות ה'שימוש' בכלל זה

האם לעולם נוכל ללמוד הלכה מפשוטו של מקרא, מהו הגבול אותו אין לעבור? בפרשת המלך שבספר דברים (יז, יח), בעל 'הכתב והקבלה' מסרטט לנו גבול אותו לא ניתן לעבור. דבריו מתייחסים לפירוש מעניין שראה בפרשת המלך, אשר מצווה לכתוב את 'משנה התורה', וכלשון הכתוב:

וְהָיָה כְּשֶׁכָּתְבוּ עַל כָּסֵא מִקְלָתוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלְפָּנָי הַפְּהָנִים הָאֵלֶּים. (דברים יז, יח)

מהו אותו 'משנה התורה הזאת'? ראשית כל, מביא ה'כתב והקבלה' את פירוש רבותינו, 'משנה' לשון 'כפל', כמו לחם משנה, שיהיה למלך שני ספרי תורות, וכמו שכתב רש"י.

ואז בעל 'הכתב והקבלה' מציע פירוש שראה ברנ"ו, והוא ש'משנה' מלשון 'פירוש' וביאור דברים, כעין ספר דברים בו הואיל משה באר את התורה שנקרא 'משנה תורה', וכעין חיבור ה'משנה', וחידשה כאן התורה שאע"פ שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן, אצל המלך חייבה התורה שיכתבם מטעם שאמר וקרא בו כל ימי חייו וכו'.²²

אך ה'כתב והקבלה' דוחה פירוש זה בנימוק שגם משרטט לנו את הגבול:

²² וז"ל: וראיתי להנ"ו שאמר מלת 'משנה' כמו פירוש וביאור דברים, לכן ספר דברים שבו הואיל משה באר את התורה נקרא 'משנה תורה', וחיבורי החכמים נקראים משנה, לפי שהתורה שבע"פ הוא פירוש לתורה שבכתב, וכן כאן משנה תורה פירוש התורה, ואע"פ שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן, למלך חייבה תורה שיכתבם מטעם שאמר וקרא בו כל ימי חייו, וזהו וכתב לו לבדו הוא יעשה כן, והכתיבה תהיה מלפני הכהנים הלויים והם ראשי סנהדראות אנשי קבלה, הם ימסרו לו הידיעות הללו הנשגבות מדעת ההמון, ועל ספר התורה הזאת שהתחברה עמה המשנה צוה והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, עכ"ד.

ואין אנו מקבלין פירושו זה²³ כי אין אנו רשאים לחדש במצוה פירוש שאין לו יסוד מפי מקבלי התורה שבע"פ.

דהיינו, אילו היה רק פירוש אחד לגיטימי למילים אלה, היה הצדק עם הרנ"ו, שהרי ניתן לומר שהפה שאסר [התורה שאסרה לכתוב תושבע"פ] הוא הפה שהתיר למלך. אבל כידוע כמה וכמה פירושים הולמים את המילים 'משנה תורה', ולכן המוציא מלים אלו מפירושם הנכון או הלגיטימי או האפשרי, כדי לתת להן משמעות הסותרת את ההלכה המקובלת – עליו להביא את הראיה. כך אין אנו רשאים לפרש פסוק נגד המקובל אצלנו בתורה שפעל פה, כל עוד פירוש זה הוא רק במסגרת האפשרי ולא המוכרח.

בפרק הבא נראה בס"ד מקרים רבים נוספים, של פירושים הלכתיים ע"ד פש"מ, בפסוקים בהם לא מצאנו דרשה והתייחסות חז"ל, ובכך זה נחלק מהפרק הנוכחי ומייחד לכך פרק בפני עצמו. שם ניווכח כי מצינו זאת לרוב בראשונים ובאחרונים. גם נראה, כי הגדילו להשתמש בזה הנצי"ב ורבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב'משך חכמה'.

²³ 'פירוש זה' דייקא ולא 'פרשן זה'. בתקופתו, היו רנ"ו ורמ"ד עדיין כשרים לבוא בקהל של היהדות הנאמנה. ראה הערת הרב קופרמן מס' 37 בספר (מדור א פרק 1).