

מִדְּרָא אֲנִי דְּדֹרְשָׁא

במה לעיון במקראות בדרך רבותינו

גליון מס' 31

פרשת כי תבוא

ה'תשפ"ב

הרב ישעיהו לוי שליט"א

וְעִנִּיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ (כו, ה)

עניינה זו אינה תשובה למדבר קודם ולפיכך פירשה רש"י כ"לשון הרמת קול" (מקורו במאמר רשב"י בסוטה לב, ב); השווה רש"י לשמואל א יד, יב ולאיוב ג, ב. ראב"ע מצדד שהיא התחלת דיבור, ואפשר שזו דעת רמב"ן בפירושו לאיוב שם. אבל אונקלוס תרגם, "ותתיב ותימר קדם יי אלהך" – והשבת ואמרת לפני ה' אלהיך.

תרגומי אונקלוס לשורש ע.נ.ה

רגיל אונקלוס לתרגם כל עניינה שבתורה כתשובה, חוץ מאלה שלהלן, אשר הצד השווה שבהן הוא שלא באו כמענה. יש שהן עדות: "וְעִנִּיתָ בִּי צְדָקָתִי" – "ותסהיד עלי זכותי" (בראשית ל, לג); "לֹא תַעֲנֶה בְּרַעַף עַד שֶׁקֶר" – "לא תסהיד בחברך סהדותא דשקרא" (שמות כ, יג; דברים ה, יז); "וְעַד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בִּנְפֶשׁ לְמוֹת" – "וסהיד חד לא יסהיד באנש למקטל" (במדבר לה, ל); "כִּי יָקוּם עַד חֶמֶס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה" – "ארי ארי יקום סהיד שקר בגבר לאסהדא ביה סטיא" (דברים יט, טז); "שֶׁקֶר עָנָה בְּאִחִיו" – "סהדא שקרא אסהיד באחוריה" (שם, יח).

יש שהיא היענות: "הַעֲנֵה אֹתִי בְּיוֹם צָרָתִי" – "דקביל צלותי ביומא דעקתי" (בראשית לה, ג), יש שהיא שבח: "עֲלִי בָּאֵר עֲנֵה לָהּ" – "סקי בירא שבחו לה" (במדבר כא, יז) ויש מסופקות: "וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטָּת" – "ולא תתמנע מלאלפא מא דבעינך על דינא" (שמות כג, ב). שמא "תַעֲנֶה" משמע 'תשיב' אלא שאונקלוס תרגם את העניין, שאם יישאל אדם על משפט לא ישיב תשובה נוטה ומתחמקת. או, לא ישיב בסירוב והסתלקות, נטייה ללכת. ראה רש"י ושאר מפרשים על אתר.

"וַיֹּאמֶר אֵין קוֹל עֲנוֹת גְּבוּרָה וְאֵין קוֹל עֲנוֹת חֲלוּשָׁה קוֹל עֲנוֹת אֲנָכִי שְׁמַע" – "ואמר לא קל גברין דנצחין בקרבא ואף לא קל חלשין דמתברין קל דמחכיין אנא שמע" (שם לב, יח). אולי "עֲנוֹת" ראשונה היא שבח ושיר ניצחון, שנייה היא עינוי ושבר כמו "עֲנוֹת עֲנִי" (תהלים כב, כה), ושלישית שירה שהסלימה להוללות אחר שקמו "לַצֶּחֶק" (שמות לב, ו), מעין "פָּרַם חֶמֶר עָנּוּ לָהּ" (ישעיה כז, ב), שירו על יינה.

ויש שהן אמנם הרמת קול, ואת אלה תרגם אונקלוס בסתם בהטיות של ענ"ה: "וְתַעֲנֵן לָהֶם מִרְיָם" – "ומעניא להון מרים" (שמות טו, כא). מרים פונה לקהל גדול ומוכרחת להגביר קולה; "מִשֶּׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְּקוֹל" – "משה ממליל ומן קדם יי מתעני ליה בקל" (שם יט, יט). משה שמע את הקדוש ברוך הוא מקרוב, אבל הוא יתברך הגביה קולו כביכול להשוותו לקולו של משה, המדבר בעוצמה אל כל ישראל. ש"אין המתרגם, הוא משה, "רשאי להגביה קולו יותר מן הקרוא", הוא הקדוש ברוך הוא המקריא למשה מה לומר (ברכות מה, א, עם תוספות ד"ה בקולו). ומי לנו כאונקלוס ללמדנו הלכות מתרגם.

"וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַעֲנֶנָּךְ" – "ויהי אם שלם תענינך" (דברים כ, יא). כמו ש"וקראת" אתה בקול גדול "אֱלִיָּהּ", אל עיר אויבך הסגורה, "לְשָׁלוֹם", שישמיעו את מילת הכניעה "שָׁלוֹם", כך הם יצעקו מעל גבי החומה אליך המופלג ממנה. שמא עניינה זו, אף שהיא באה בתגובה לקריאה, אינה מיתרגמת כתשובה מפני שאין בה תוכן חדש אלא רק הדהוד.

עם כל זאת, יש עניות שאונקלוס תרגם מלשון תשובה אף שלא ברור על מה הן עונות:

"וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלֶכֶן מִה פָּשַׁעִי מִה חַטָּאתִי כִּי דָלַקְתָּ אַחֲרָי" – "ואתיב יעקב ואמר ללכן מא חובי מא סורחני ארי רדפתא בתרי" (בראשית לא, לו). זו אולי תשובה להאשמות הבוטות שלבטח ליוו את חיפושיו של לבן. או שמא מענה חוזר, תקיף הפעם בעקבות מישוש תכולת האוהלים, לחקירת לבן "לָמָּה נִחַבְּתָא לְבָרַח וְתִגְנֹב אִתִּי... לָמָּה גִנַּבְתָּ אֶת אֱלֹהֵי" (שם, כז, ל), אשר זכתה בראשונה למענה רך (לא-לב). "וְעֵנּוּ וְאָמְרוּ יָדִינוּ לֹא שָׁפְכוּ אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ" – "ויתיבון ויימרון ידנא לא אשדא ית דמא הדין ועיננא לא חזאה" (דברים כא, ז). נאמר למעלה, "וְנִגְשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי בָם בָּחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשָׂרְתוֹ וּלְבָרַךְ בְּשֵׁם ה' וְעַל פִּיָּהֶם יִהְיֶה כָּל רִיב וְכָל נִגְעָה" (שם, ה). למשנה סוטה מו, א ולאונקלוס על אתר, הכהנים הם שאומרים אחר התנצלות הזקנים, "כִּפְּרָ לַעֲמָה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה' וְאַל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב עַמָּךְ יִשְׂרָאֵל" (שם, ח). שמא אף מתחילה ניגשים הכהנים כ"בעל דְּבָרִים" אשר "יִגְשׁ" למשפט (שמות כד, יד). ריב לנרצח

ולגואלי דמו עם אנשי העיר הקרובה אל החלל, והאדמה התנגעה ונהפך מראה בכתם דם נקי אשר יִחַנִּיף אֶת הָאָרֶץ" (במדבר לח, לג). הכהנים מייצגים את הנרצח ותובעים את דמו, ואפשר שגם מוטל עליהם לדרוש ולחקור ולשאול היטב מה ארע, לבער את הדם ולטהר את הנגע. "יִדְּינוּ לֹא שָׁפְכוּ" הוא תשובה אפוא לתביעה ולדרישה, ו"כִּפֹּר לַעֲמֹךְ יִשְׂרָאֵל" הוא התרצות הכהנים והכרעתם את הריב.

"וַעֲנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם" – "ויתבון ליואי ויימרון לכל אנש ישראל קל רם" (דברים כז, יד), פה מפורש שהשמיעו הלוויים את דבריהם "קול רם", והרי עמדו בעמק וצריך היה קולם לפשוט להרים מזה ומזה. דווקא לפיכך, מציע אור החיים על אתר, אין טעם שיורה גם "וַעֲנוּ" על הרמת קול (הנגד רש"י לאיוב ג, ב), ולכן תרגם אונקלוס "ויתבון" – והשיבו. לכל קללה קדמה ברכה, ככתוב, "אֵלֶּה יַעֲמְדוּ לְבִרְךְ אֶת הָעָם" (דברים כז, יב), ובטרם פתחו הלוויים ב"אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה" (שם, טו), "הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה, ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה. ואלו ואלו", השבטים שעל הר גריזים עם השבטים שעל הר עיבל, "עונין אמן" (משנה סוטה לב, א), כדרך שנאמר על הקללה, "וַעֲנוּ כָל הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן" (דברים שם). "וַעֲנוּ" של "הַלְוִיִּם" הוא מענה אחר "אָמֵן" של העם. וראה העמק דבר.

"וַעֲנֵתָהּ הַשִּׁירָה הַזֹּאת לִפְנֵי לַעֲד" – "ותתיב תושבחתא הדא קדמוהי לסהיד" (דברים לא, כא). נאמר כהסבר לצורך בשירה, "וַחֲרָה אִפִּי בּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא וְעִזְבֵּתִים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֹאכֵל וּמִצְאָהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת, וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהִי בְּקִרְבִּי מִצְאוֹנִי הָרְעוֹת הָאֵלֶּה" (שם, יז). לדעת רמב"ן אמירת "הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהִי בְּקִרְבִּי מִצְאוֹנִי הָרְעוֹת הָאֵלֶּה" היא התעוררות תשובה. אבל אונקלוס יפרש שזו מסקנה כפרנית אשר עלול העם להסיק מתוך ש"הָיָה לֹאכֵל", כאילו "עֲזַב ה' אֶת הָאָרֶץ" (יחזקאל ח, יב). לפיכך ממשיך הכתוב מיד, "וְאֵנֹכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה" (דברים לא, יח), לשוב ולהדגיש שלא תהיה העלמות אלוקית אלא רק הסתרה. "וַעֲנֵתָהּ", אפוא, "כְּתַבּוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלִמְדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, שִׁימָה בְּפִיהֶם, לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַעֲד בְּכֵנִי יִשְׂרָאֵל" (שם, יט). השירה כולה מענה לטענה ש"עַל כִּי אֵין אֱלֹהִי בְּקִרְבִּי מִצְאוֹנִי הָרְעוֹת הָאֵלֶּה".

התשובה שבמקרא ביכורים

אולי הקשה מן הסוג האחרון הוא הדוגמה הנוכחית, "וַעֲנֵתָ וְאָמַרְתָּ" המתורגם "ותתיב ותימר". מובן שאונקלוס נמנע מלתרגמו כהרמת קול, כי מביא הביכורים עומד לבדו עם "הַפֶּהֱן" (כז, א) האחד ומדוע יגביה קולו, אבל איזו תשובה נמצאה באמירה?

את "לה" של "הַגִּדְתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹהֶיךָ" (שם) מתרגם אונקלוס "קדם יי אלהך", כדרך שהוא רגיל לתרגם כל "אֵל ה'", כנראה להרחיק הגשמה. אולם ההיגד שיבוא מופנה לכאורה לא אל ה' אלא אל הכהן, שהרי מזכיר המדבר את "אֱלֹהֶיךָ" בלשון נסתר. היה אפוא לתרגם, 'לשמא דיי אלהך' – לשם ה' כמו שצייד רמב"ן. אבל אונקלוס בחר בפירוש שהעלה רמב"ן ראשון, לפיו "הַגִּדְתִּי" אינו מוסב

על מה שימשיך המביא ויקרא אלא על מה שכבר נעשה. בלשון רמב"ן, "בפרי הזה שהבאתי הגדתי והודיתי" "לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לַאֲבֹתֵינוּ לָתֵת לָנוּ" (שם). כך נראית גם דעת רש"י, הכותב בד"ה "וְאָמַרְתָּ אֵלָיו" (שם) – "שאינך כפוי טובה". אם "הַגִּדְתִּי" משמע להלן, תוכן האמירה מבואר, ולא היה לרש"י לתור אחר מטענה. אלא, "הַגִּדְתִּי" בהבאת ביכורי, המוכיחים שקיבלתי ארץ והפקתי ממנה פירות. קשה אפוא לרש"י שהביכורים הלא הובאו לכהן, ולמה יספר לו המביא על הנעשה זה עתה לעיניו. ורש"י משיב שהסיפור מביע הכרת המביא והודייתו בטובה.

לפיכך תרגם אונקלוס את "הַגִּדְתִּי", "חיותי", לשון עבר, לא 'מחוי אנא', מגיד אני, או 'אחוי', אניד (אונקלוס עשוי לשנות את זמן הפועל לפי העניין. השווה למשל את תרגומו ל"נָתַתִּי" בבראשית טו, יח; יז, ח; שם, טז; כ, טז; כג, יא; שם, יג; כז, ד).

מעתה יש לראות את "וְלִקְחָתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תִּבְּיֵא מֵאֲרָצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ" כמקבילה – מתקנת! – של "וְלִקְחָתָם מִפְּרֵי הָאָרֶץ, וְהִימִים יְמִי בְּכֹרֵי עֲנָבִים" (במדבר יג, כ). הבאת הביכורים היא כשלעצמה היגד האומר, כמרגלים בשעתם, "בָּאֲנוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זָבַת חֶלֶב וְדִבֶּשׁ הוּא וְזֶה פְּרִיָּהּ" (שם, כז). אלא שמלבד להביא מן הפרי, נצטוו המרגלים גם לראות "אֶת הָאָרֶץ מֶה הוּא... הַטּוֹבָה הוּא... הַשְּׂמֵנָה הוּא... הַיֵּשׁ בָּהּ עֵץ" (במדבר יג, יח-כ). וכן עשו בדרכם המקולקלת, "וַיֵּשִׁיבוּ אֹתָם דָּבָר וְאֵת כָּל הָעֵדָה, וַיִּרְאוּם אֶת פְּרֵי הָאָרֶץ" (שם, כו). "וַעֲנֵתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ, אֲרָמִי אֲבִד אֲבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִמָּה" "וַעֲנֵתָהּ הִנֵּה הִבֵּאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִּי ה'" (דברים כז, ה-ו). הוא השבת דבר צמודה להיגד שבהבאת הפירות, תשובה מהוגנת לשאלה "וְכֵּן הָאָרֶץ" אשר בפי משה מקדם (במדבר יג, יט), ואשר שבה ומתעוררת מאליה למראה הפירות המוגשים בסלם.

ותשובה לשאלה שהקדוש ברוך הוא שואלנו עד היום. "וַיֹּצִאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבְמִצְרָא גָדֹל וּבְאִתּוֹת וּבְמִפְתִּימִים, וַיִּבְאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת, אֲרָץ זָבַת חֶלֶב וְדִבֶּשׁ" (דברים כז, ח-ט) רומז אל הבטחת הקדוש ברוך הוא במצרים, "וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבָדָתָם וְגִאֲלֵתִי אֶתְכֶם בְּזֹרֶעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גָּדֹלִים... וַיִּדְעֵתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם. וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאָתִי אֶת יְדֵי לָתֵת אֹתָהּ לַאֲבֹרְהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרֶשֶׁה" (שמות ו, ח-י). לפי ברכות לח, א, הוראת "וַיִּדְעֵתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם" היא, "כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מלתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים" – כאשר אוציא אתכם אעשה לכם דבר כדי שתדעו שאני הוא שהוצאתי אתכם ממצרים. ה"דבר" שיעשה הוא "וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ", וכשתתקיים השבועה אז תדעו בלי ספק שהקדוש ברוך הוא ולא המקרה הצילכם מפרעה והעבדות. לבת קול הרועמת, 'הנה באת, הידעת?', "וַעֲנֵתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבִד אֲבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִמָּה..." באופן נוסף, נאמר, "מָה אָשִׁיב לַה' כָּל תַּגְמוּלוֹהִי עָלַי?

כּוֹס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבִשְׁם ה' אֶקְרָא! (תהלים קטז, יב-יג). מקרא
ביכורים הוא השבה מה על שגמלנו הקדוש ברוך הוא
במתנת הארץ ופירותיה.

וְלֹא בַעֲרֵתִי מִמֶּנּוּ בְּטָמָא (כו, יד)

את ההיגד העמום הזה ביארו חכמינו במספר אופנים:

לפי ספרי, הובא ביבמות עג, ב, הקורא מצהיר שלא אכל
מעשר שני בטומאה, "בין שאני" האוכל "טמא והוא (המעשר)
טהור, בין שאני טהור והוא טמא" (ע"פ רש"י לפסוקנו ורמב"ם הל'
מעשר שני ג, א; הגד רש"י ליבמות שם). "בַּעֲרֵתִי" משמע 'אכלתי' כמו
"וּבַעֲרָה בְּשֶׁדָּה אַחֵר" (שמות כב, ד; ראה אונקלוס שם).

למשנה מעשר שני ה, יב, ההוראה היא לא הפרשתי
מעשר שני מפירות טהורים בעודי טמא, פן אטמא אותו
במגע. שכן 'ביעור' הוא הפליה וסילוק, כמו "וּבַעֲרֵתָ הָרָע
מִקִּרְבְּךָ" (דברים יג, ו), אשר אונקלוס תרגמו, "ותפלי עבד
דביש מבינך". הפרשת מעשר שני היא הפרדת החלק
הקדוש מן המותר. לפיכך תרגם פה המיוחס ליונתן, "וְלֹא
אֶפְרִישִׁית מִנִּיהָ בְּמִסְאָב".

עוד דרשו את "בַּעֲרֵתִי" מלשון הבערה ודליקה, כמו
"שֶׁלֶם יִשְׁלַם הַמִּבְעֵר אֶת הַבִּעֵרָה" (שמות כב, ה), ללמד שאסור
להסיק מדורה או להדליק נר בפירות או שמן של מעשר
שני ואפילו הם טמאים ונפסלו לאכילה, כל שכן טהורים,
שלא ניתן מעשר שני אלא להנאה הנספגת בגוף, לאכילה
שתיה וסיכה (שבת כה, א, ויבמות שם).

ולאונקלוס דעת אחרת, והוא מתרגם: "ולא חלפית מניה
במסאב" – לא החלפתי ממנו תמורת דבר טמא. אלא
שקשה הפירוש להלום, כי אם מצינו איסור להחליף מעשר
שני, הוא אינו מוגבל להחלפה בפירות טמאים. שכן שנינו
במסכת מעשר שני א, א: "מעשר שני אין מוכרין אותו...
ואין מחליפין אותו" כלל, אפילו לא בטהור. ופירשו
בירושלמי, "אין מוכרין אותו מפני שכתוב בו קדושה", שכן
נאמר בפרשתנו, "בַּעֲרֵתִי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבֵּית" (כו, יג), ובויקרא
כו, ל, "וְכָל מַעֲשֵׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה' הוּא,
קֹדֶשׁ לַה'". ההחלפה בכלל מכירה (פירוש המשנה לרמב"ם).

מפרשי המשנה ר"ש משאנץ ורא"ש אמנם קבעו בשם
ירושלמי שהמשנה סתומה כדעת רבי מאיר, הסובר
במשנה קידושין נב, ב שמעשר שני הוא ממון גבוה ולפיכך
המקדש אשה במעשר שני לא חלו קידושיה. אבל רבי
יהודה חולק שם ולדעתו קידושי קידושין מפני שמעשר
שני ממון הדיוט. לשיטתו מוכר אדם או מחליף מעשר שני
כמו שהוא נוהג בשאר רכוש. אולם אף אם נצדד שסבר
אונקלוס כרבי יהודה, לא הועלנו, כי גם לרבי יהודה אין
טעם להבדיל בין הטמא ובין הטהור. אם מותר למכור
מעשר שני בעבור דבר טהור, הוא הדין טמא; כך או כך
יעמוד המעשר השני בהווייתו בלי להיפגם במאומה,
והקונה ינהג בו ככל הלכותו.

חילול מעשר שני פירות

מסתבר שהחלפה זו של אונקלוס אינה עסקת מכר בין
ראובן ושמעון כאשר הבעלות לבדה משתנה ולא טיב

הפירות, אלא חילול שאדם מחלל בינו לעצמו את פירות
המעשר השני שלו בפירותיו אחרים, כדי שתפקע קדושת
מעשר שני מאלה ותחול תחתם על אלה. מותר לחלל
בפירות טהורים אבל לא בטמאים, שהרי המעשר המקורי
יוצא לחולין ותמורתו מנועה מלהיאכל.

"וְלֹא בַּעֲרֵתִי מִמֶּנּוּ בְּטָמָא" מוסב על האמור למעלה,
"בַּעֲרֵתִי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבֵּית" (כו, יג). חייב אדם בשנה השלישית
שמעשרותיו לא ישתהו אצלו יותר, אבל אל לו לכלות את
המעשר בהעברת שמו מעליו אל פירות אחרים טמאים. או
שהכוונה, לא קיימתי את חובת הביעור בהשמדת פירות
טמאים, בלתי שמישים, אחר שאלה הוחלפו בפירות
המעשר המקוריים הטהורים. ההוראה המילולית של
"בַּעֲרֵתִי" השני (כו, יד) זהה אפוא להוראת "בַּעֲרֵתִי" הראשון,
אך משמעו המעשי של "לא בַּעֲרֵתִי" הוא "לא חלפית".

וכבר נחלקו רמב"ם וראב"ד אם מתחלל מעשר שני פירות
על פירות, בהל' מעשר שני ד, ב. שלרמב"ם "אם רצה
לחלל פירות המעשר על פירות אחרות יעלו הפירות
השניות ויאכלו בירושלים". אבל לראב"ד "לעולם פירות
הראשונים של מעשר אינם מתחללין אלא על כסף ואפילו
דיעבד". תרגום אונקלוס מסייע לרמב"ם.

נאמר, "וְכִי יִרְבֶּה מִמֶּךָ הַדֶּרֶךְ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאתוֹ, כִּי יִרְחַק
מִמֶּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׂוֹם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יִבְרַךְ
ה' אֱלֹהֶיךָ. וְנִתְּתָה בַּפֶּסֶף וְצִרְתָּ הַפֶּסֶף בִּידֶךָ וְהִלַּכְתָּ אֶל
הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ. וְנִתְּתָה הַפֶּסֶף בְּכָל אֲשֶׁר
תֵּאֱנֶה נֶפֶשׁ בַּבֶּקֶר וּבְצִאֵן וּבְשִׂכֹר וּבְכָל אֲשֶׁר תִּשְׁאָלָה
נֶפֶשׁ וְאָכַלְתָּ שָׁם..." (דברים יד, כד-כו). הנחה רווחת בכל
התלמוד שאין מעשר שני נפדה אלא ב"כסף שיש עליו
צורה" (ברכות מז, ב), והפודה אפילו על אסימון (דסקית שלא הוטבעה)
של כסף לא עשה כלום, כל שכן שאר חפצים הרחוקים
מצורת מטבע. אלא שלאונקלוס ורמב"ם הדברים אמורים
בהמרת מעשר שני אל אמצעי שלבסוף ישמש לקנות בו
מאכלים לנהוג בהם כדין מעשר שני, לאכלם בטהרה "לִפְנֵי
ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשִׁכְן שְׁמוֹ שָׁם" (דברים שם, כג).
אמצעי יידרש "כִּי יִרְבֶּה מִמֶּךָ הַדֶּרֶךְ", ועליו להיות קל ונוח
לטלטל, בעל ערך גבוה מרוכז, וחריף להתקבל בשוק,
כלומר מטבע. ואילו הממיר מעשר שני בפירות אחרים
דולג על אמצעים, ואינו מבטל אפילו לרגע את מעמד
המעשר ומוכנותו להיאכל כדת. המרה כזו אינה פדיון אלא
התק, ולא עליה נאמר "וְנִתְּתָה בַּפֶּסֶף".

ראה איך דקדק רמב"ם בכל פרק ד של הל' מעשר שני
להבחין בלשונו בין הרוצה "לפדות פירות מעשר שני"
שהוא "פודה אותן בדמיהן" (שם, א), ובין הרוצה "לחלל
פירות המעשר על פירות אחרות" (שם, ב). עד ששתי
הפעולות קובעות ברכות שונות, ש"הפודה מעשר שני
מברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על פדיון מעשר שני',
ואם חיללן על פירות אחרות... מברך 'על חילול מעשר
שני'" (שם, ג).

וגם אונקלוס הבחין בלשונו. שכן 'פדייה' מתורגמת אצלו
תמיד, 'פירוק', כגון "וְכָל פֶּסֶד חֵמֶר תִּפְדֶּה בְּשָׂה" שתרגומו
"וכל בוכרא דחמרא תפרוק באמרא" (שמות יג, ג). אבל חילול
פירות בפירות הוא פה 'חילוף'.

ראב"ד השיג על רמב"ם (הל' מעשר שני שם, ב) מסוכה מ, ב - מא, א. הובאה שם ברייתא שבה שנו, "אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין על בהמה חיה ועוף, בין חיין בין שחוטין". מתוך שכתוב "וְצֵרֶת הַכֶּסֶף בִּידָה", מוכיחה הגמרא ש"מעשר שני" האמור בברייתא אינו "מעשר ממש... אלא דמי מעשר" (כסף פדיונו), שהרי פירות מעשר אינם מתחללים אפילו בדיעבד על מה שאינו כסף מוטבע בצורה. שמא אונקלוס ורמב"ם ישיבו שחילול פירות בפירות אינו נתפס אלא במין חייב במעשר שני, כדי שיכנסו אלה תחת אלה לקיים בהם דין המעשר, להוציא "בהמה חיה ועוף" שלא חויבו במעשר שני. או אפילו אם ננקוט שמחללים פירות מעשר בבשר שחוט, מפני שגם הבשר יאכל בטהרה "לפני ה'", בהמה חיה ועוף "חיין" עדיין אינם אוכל ועליהם ודאי לא יתחללו פירות. ואף שמפורש בכתוב שיכול כסף פדיון מעשר להינתן "בפֶּקֶד וּבִצְאָן", זהו פדיון המתקדם מכסף שביד אל קניית בהמה חיה עד שמכשירים ממנה מאכל לבסוף. אבל חילול במאכל צריך מאכל גמור.

וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ, וְהִקְמַתָּ לָךְ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשִׁדְתָּ אֹתָם בְּשִׁיד: וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בְּעֵבֶרְךָ, לְמַעַן אֲשֶׁר תָּבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ, אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ, כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לָךְ: וְהָיָה בְּעֵבֶרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן תִּקְיְמוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִכִּי מִצֹּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהָר עֵיבָל וְשִׁדְתָּ אֹתָם בְּשִׁיד: וּבְנִיתָ שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ, מִזְבֵּחַ אֲבָנִים, לֹא תִנִּיף עֲלֵיהֶם בְּרוֹז: אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ וְהַעֲלִיתָ עָלָיו עֹלֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ: וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם וְשִׂמַּחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ: וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בָּאָר הַיִּטֵּב (כו, ב-ח)

בפירוש רש"י: "וְהִקְמַתָּ לָךְ - בירדן. ואחר כך תוציא משם אחרות ותבנה מהן מזבח בהר עיבל. נמצאת אתה אומר שלשה מיני אבנים היו, שנים עשר בירדן, וכנגדן בגלגל, וכנגדן בהר עיבל, כדאיתא במסכת סוטה".

מקורו בסוטה לה, ב, "נמצאת אתה אומר, שלשה מיני אבנים היו: אחד שהקים משה בארץ מואב, שנאמר, 'בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בָּאָרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מֹשֶׁה בָּאֵר אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת...' (דברים א, ח), ולהלן הוא אומר, 'וְכָתַבְתָּ עַל הָאֲבָנִים אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת בָּאָר הַיִּטֵּב', ואתיא בָּאֵר בָּאֵר; ואחד שהקים יהושע בתוך הירדן, שנאמר, 'וְשִׁתִּים עֲשֶׂה אֲבָנִים הַקִּים יְהוֹשֻׁעַ בְּתוֹךְ הַיַּרְדֵּן' (יהושע ד, ט); ואחד שהקים בגלגל, שנאמר, 'וְאֵת שְׁתֵּים עֲשֶׂה אֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר לָקַחוּ מִן הַיַּרְדֵּן הַקִּים יְהוֹשֻׁעַ בְּגִלְגָל' (שם, כ).

לדעת הבבלי אבני המזבח בהר עיבל הן אבני המלון בגלגל

אולם ברייתא זו בסוטה אינה פורטת את האבנים של המזבח בהר עיבל, מפני שהן הן אבני מלון של גלגל, שכן "נטלו את האבנים (של המזבח) ובאו ולנו במקומן" כמו ששינו בסוטה לב, א-ב. או בלשון הברייתא שם לו, א, "הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדוהו בסיד, וכתבו

עליהן את כל דברי התורה בשבעים לשון, שנאמר, 'בָּאֵר הַיִּטֵּב', והעלו עולות ושלמים ואכלו ושתו ושמחו, וברכו וקללו, וקיפלו את האבנים ובאו ולנו בגלגל" (וראה רש"י שם לב, א ד"ה ונטלו; לה, ב ד"ה בגלגל). במקום אבני המזבח מונה הברייתא אבנים שהקים משה בערבות מואב, אגב "הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לַכָּתוּב אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָרֶץ מוֹאָב" (דברים כח, טט); או שתשמשה התראה לכל שיבוא ממזרח להיכנס לארץ, מזרע ישראל או כגר; או שתעמודנה בעבר הירדן מזרחה, נחלת ראובן וגד וחצי מנשה, כנגד אבני הגלגל שבעבר הירדן מערבה, וכמו שהבדילו שלוש ערי מקלט מזה ומזה. ואילו רש"י מונה את אבני מזבח הר עיבל בנפרד מאבני הגלגל, ואינו סופר אבנים בארץ מואב. כך הקשה רא"ם.

לדעה אחת בירושלמי כל שלושת מיני האבנים ממערב לירדן

אלא שרש"י הוציא מבבלי סוטה רק ש"שלשה מיני אבנים היו", אבל בפרטן סמך רש"י על הירושלמי (סוטה ז, ה), הביאורו תוספות על אתר ד"ה שלשה. "נמצאת אומר שלשה מיני אבנים הן (תחת 'היו' שבבבלי, גירסת הברייתא בירושלמי היא 'הן', ומשמע שעוד האבנים קיימות ועומדות, כפי שיתברר). אבני המלון (בגלגל), ואבנים שהניח יהושע תחת כפות רגלי הכהנים, ואיסטליות שנתן להן משה (איסטליות/stele, ביוונית, stelai בצורת הריבוי והיינו מצבות; הכוונה כנראה למצבות שהקים משה בשעתו תחת הר סיני, ככתוב בשמות כד, ד, 'וַיִּשְׁכֶּם בְּפֶקֶד וַיִּכְּן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר וּשְׁתֵּים עֲשָׂרָה מִצְבֵּה לְשִׁנָּה עֶשֶׂר שְׁכָטֵי יִשְׂרָאֵל', ולא נתפרש מה נעשה בהן משנסעו ישראל משם. מסתבר שמשה נטלן עמו והן האבנים שהוא שב והקים לסוף ארבעים שנה בערבות מואב). אמר רבי חנינן, פשיט לן ארבעה מיני אבנים הן (שהרי מלבד אלה יש גם את אבני המזבח שבהר עיבל, וקשה אפוא מדוע אמרו ששלשה הן). אמר רבי סימון בר זבד, ויאות (=המספר הנון, כי אין קיימות ונגישות אלא שלשה מינים, והרביעי איננו): אין תימר אבני המלון (ייתכן שיש לגרוס 'אבני המזבח'; ראה למעלה בירושלמי שם) לשעה היו ונגנזו, אין תימר אבנים שהקים יהושע תחת כפות רגלי הכהנים משוקעות היו במים, אין תימר איסטליות שנתן להן משה כבר נכנסו עמהן לארץ (ולא נשארו עומדות בערבות מואב, ושמא בנו בהן את המזבח, או שמא שוב לא הועמדו)". שני התירושים האחרונים של רבי סימון בר זבד מונים את אבני המזבח בנפרד מאבני המלון, ושמא סברו ש"תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מִצֹּה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהָר עֵיבָל וְשִׁדְתָּ אֹתָם בְּשִׁיד, וּבְנִיתָ שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֶיךָ, מִזְבֵּחַ אֲבָנִים" משמעו שיקימו אבנים בהר עיבל וגם יבנו שם מזבח מאבנים אחרות, כמו שעשה משה תחת ההר. אבני הר עיבל שלפי המשנה והברייתא "קיפלו" יהושע וישראל ו"נטלו" והביאו לגלגל הן אבני המצבות, אבל המזבח נשאר במקומו. מניינו של רש"י פה בפירושו לדברים תואם לתירוץ האמצעי של רבי סימון, לפיו אין נספרות אבנים בעבר הירדן.

מניין האבנים כמניין המעברים בלשון הכתובים

שכן מגמת רש"י ליישב את הכפל והשילוש בפרשה של נטיות השורש עב"ר. משנאמר "וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן...", הרי "בְּעֵבֶרְךָ" ו"וְהָיָה בְּעֵבֶרְכֶם אֶת הַיַּרְדֵּן" נראים מיותרים. אלא, כל מעבר מסמן אבנים אחרות, וכולם אפוא בירדן או בעברו המערבי ולא מאחור, לפני המעבר, בערבות מואב. "וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ, וְהִקְמַתָּ לָךְ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת" בירדן. "וְכָתַבְתָּ עֲלֵיהֶן", על אבנים אחרות כיוצא בהן,

"את כל דברי התורה הזאת בעברך", ולבסוף תעמיד אותן במלון. אבל תחילה, "והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום", אותן אבנים שניות בעצמן, "בהר עיבל, ושרת אותם פשיד, ובנית שם מזבח לה' אלהיך". לפיכך מקדים רש"י את "כנגד בגלגל" אל "כנגד בהר עיבל", כסדר הרמיזות במקרא, אף שבפועל קדמה בניית המזבח למלון.

ואגב מיישב רש"י גם את הכפל של "וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת" עם "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת". החזרה על הכתיבה מיד אחר הציווי על אבני הר עיבל והמזבח תלמד שלא ימתינו לכתוב עד שיקימו את האבנים במלון, אלא כבר בהר עיבל יכתבו על האבנים. ולדעת הבבלי "וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת פאר היטב" נדרש לרבות אבנים וכתובה בערבות מואב.

יצוין שעל אף שרש"י סופר פה את האבנים, כאמור, כתירוצו האמצעי של רבי סימון בירושלמי, הוא נוטה מן הירושלמי אל שיטת הבבלי בפרט אחר. היינו, שהאבנים האמורות בהר עיבל הן אבני המזבח ולא מצבות שעמדו לצדו, כאלו שהתעתד לקחת "שתים עשרה אבנים פמספר שבטי בני יעקב... ויבנה את האבנים מזבח בשם ה'" (מלכים א יח, לא-לב), כך שאבני המזבח הן שקופלו ונלקחו לגלגל ושום אבנים לא נותרו בעיבל. ובכל זאת יכול רש"י למנות את אבני המזבח לחוד ואת אבני גלגל לחוד, כי סוף סוף גם המזבח עמד לשעתו, ולהקמתו כמו להקמה החוזרת של אבניו בגלגל יחד ציווי לעצמו ואזכור של "עברך" לעצמו. לפיכך דקדק רש"י להתנסח "שלשה מיני אבנים היו", ולו לשעתו, וכגורסת הבבלי, לא 'הן' כבירושלמי, שהיה משמע שנתקיימו. ואילו בבבלי עצמו לא נזקקו לדרוש את הקרויות עב"ר שבפרשה, ולכן לא מנו אלא אבנים שהיו גופים נבדלים.

אָרוֹר לָקַח שְׁחָד לְהַכּוֹת נַפֶּשׁ דָּם נָקִי וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן:
אָרוֹר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם
וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן (כו, כה-כו)

פירש רש"י: "ראיתי ביסודו של רבי משה הדרשן, י"א ארורים יש כאן כנגד י"א שבטים. וכנגד שמעון לא כתב ארור, לפי שלא היה בלבו לברכו לפני מותו כשברך שאר השבטים, לכן לא רצה לקללו. אֲשֶׁר לֹא יָקִים - כאן כלל את כל התורה כולה וקבלוה עליהם באלה ובשבועה."

י"א ארורים בפרט וארור אחד בכלל

מסתבר שעיקר כוונת רש"י אינו להקשות מדוע פורטו אחד עשר ארורים ולא שנים עשר או כל מספר אחר, כי מי יימר שיוחד ארור אחד כנגד כל שבט. ולפי האמת אם נמנה גם את "ארור אשר לא יקים וגו'" אכן יש שנים עשר ארורים. אבל הקושי האמתי הוא מדוע "ארור אשר לא יקים" אינו מיתר את שלפניו, הלא כל הארורים הקודמים כלולים בו. על כך משיב רש"י ש"ארור אשר לא יקים..." אינו עוד קללה מכוונת אל יחיד מסתתר עובר על עבירה פרטית, אלא אלה הבאה לחיזוק הברית ואשר העם כולו מקבל על עצמו, ולפיכך אין לארור האחרון עניין עם הראשונים. לכן

הבדילו בסוטה לו, א את "ארור בכלל" מן "ארור בפרט", ראה שם. ובלשונו של רש"י, "כאן כלל את כל התורה כולה וקבלוה עליהם באלה ובשבועה". לראייה מביא רש"י את יסודו של רבי משה הדרשן, ממנו נלמד שהארור המסיים אמנם עומד לעצמו ואינו נספר עם האחרים. קורא שלא התקשה בקושיה הסמויה של רש"י הרוויח על כל פנים מדרש נאה.

ייתכן שאף רבי משה התעורר לדרוש מפני שסך הארורים הם שנים עשר כשבטי ישראל, אך מתוכם נבדל ארור אחד להיות כללי בעוד השאר פרטיים, כאילו הוא בא תמורת קללה פרטית נוספת שעמדה להימנות, אך כזו שהכתוב מְשַׁכָּה לבסוף שלא תופנה בייחוד אל איש או אל שבט מסוים.

מה אמרו הלויים בערבות מואב?

ולרש"י גם מגמה רחבה יותר. לדעתו, "וְעָנּוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ" (כו, יד) עד "ארור אשר לא יקים" (רש"י כז, יב) ולא יותר, וכן משמע מפירושו לעיל יא, כט. אולם המקראות מוכיחים לכאורה שהלויים המשיכו ואמרו עד "והתמפרתם שם לאיביך לעבדים ולשפחות ואין קנה" (כח, ח), כמו שמצדד רד"ק ליהושע ח, לג-לד. נאמר, "ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה" (יא, כו), הן "האמורות בהר גריזים ובהר עיבל" כמו שפירש רש"י על אתר, שהרי על אלה נצטוו בסמוך, "והיה כי יביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונתתה את הברכה על הר גריזים ואת הקללה על הר עיבל" (יא, כט). ועליהן נאמר, "את הברכה אשר תשמעו אל מצות ה' אלהיכם אשר אנכי מצוה אתכם היום" (יא, כז), הקבלה ברורה אל "והיה אם שמעו תשמע בקול ה' אלהיך לשמר לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוה היום" (כח, א); "והקללה אם לא תשמעו אל מצות ה' אלהיכם וסרתם מן הדרך אשר אנכי מצוה אתכם היום" (יא, כח), מקביל אל "והיה אם לא תשמע בקול ה' אלהיך לשמר לעשות את כל מצותיו וחקותיו אשר אנכי מצוה היום" (כח, טו). והרי שהברכות על הר גריזים כוללות לא רק את הברוכים במשתמע מכלל שנים עשר הארורים, אלא גם את ייעודי הטובות שבדברי הברית, אשר נפתחו בלשונות ברכה מפורשות: "ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה, ברוך פרי בטןך..." (כח, ג-ד). והקללות כוללות גם את העונשים שבדברי הברית מן "ארור אתה בעיר" (כח, טז) ואילך.

ולהלן ל, א, "והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך", ואין ספק שהן הברכה והקללה שבישר עליהן הכתוב בלשון דומה, "ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה", אותן שנועדו להר גריזים והר עיבל. "הדברים האלה" הם בהכרח הטובות והרעות, הנפלאות והתהפוכות, המתוארות בארוכה בדברי הברית, אשר אדם מכיר בבואן עליו, ושם יזכה וינתן ה' אלהיך את כל האלות האלה על איביך ועל שונאיך אשר רדפוך" (ג, ט), לא 'ברוך' או "ארור" סתמי אשר אין יודע איך יתממש או אם התממש.

ושם בסמוך, "הנסתרת לה' אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת" (כט, כח). בפשטות, "הנסתרת" הוזכרו כנגד י"ב הארורים, שכולם, חוץ מן

"אָרור אָשר לא יקים" הכללי, חלים על דברים שבסתר, ואצל שנים מהם הוזכר ההסתר בפורש: "אָרור האיש אשר יעשה פסל ומסכה... ושם פסתר" (כז, טו), ו"אָרור מכה רעהו פסתר" (כז, כד). אלה "לה' אלהינו" לארר, ואנו הצדיקים העומדים מן הצד נענה רק אמר. "והנגלת" כנגד הציות והשמיעה ב"קול ה' אלהינו" לשמר את אורחותינו הגלויות והציבוריות "לעשות את כל מצותיו", ומטלה "לנו ולבנינו" לבער את הרע מקרבנו ולערוב זה לזה "לעשות את כל דברי התורה הזאת". בנגלות תלויות "כל הדברים האלה הפרכה והקללה".

סתירת המקראות בתוכן הברית בערבות מואב

אבל רש"י פירש, כאמור, שהלויים לא השמיעו בהר גריזים ועיבל אלא את י"ב הארורים והברכות שמכללם. ונימוקו עמו, שכן לסוף פרשת הטובות והרעות נאמר, "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכת את בני ישראל בארץ מואב, מלבד הברית אשר פרת אתם בחרב" (כח, טו). ולהלן, "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם... לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו אשר ה' אלהיך פרת עמך היום... ולא אתכם לבדכם אנכי פרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת, כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום" (כט, יד). והרי שהייעודים, בניגוד לשנים עשר הארורים, לא נמסרו ללויים להשמיעם לעם בארץ ישראל אחר מות משה, אלא משה הועיד בהם עכשיו את ישראל, וכתר עליהם ברית בחייו.

לרש"י, הברית בערבות מואב נחלטה בהר גריזים ועיבל

לפנינו אפוא מה שנראית סתירה מובהקת בין מקראות. תשובת רש"י היא שלא הושוותה לגמרי "הברית אשר צוה ה' את משה לכת את בני ישראל בארץ מואב" אל "הברית אשר פרת אתם בחרב", אלא רק בכך שבערבות מואב הועדו בייעודים כדי "שיקבלו עליהם" לבסוף את התורה באלה ובשבועה (רש"י שם, ד"ה לכרות), כמו שהועדו בסיני בקללות שבסדר בחוקותי (ראה רש"י שם, ד"ה מלבד). אך בניגוד לברית סיני, ברית ערבות מואב לא נחלטה מיד, אלא לאחר זמן בהר גריזים ובהר עיבל (ראה רש"י להלן כט, כח על פי סנהדרין מג, ב), כאשר "אמר כל העם אמן" אחר "אָרור אשר לא יקים", אשר "כלל את כל התורה כולה וקבלה עליהם באלה ובשבועה". אז חלו האלה והשבועה, כמו ששבועת סוטה ואלתה חלות כאשר אומרת "האשה אמן אמן" (במדבר ה, כב).

ואז באותו מעמד השלימו את המעשים שנעשו בברית חורב אבל טרם נעשו בערבות מואב. הקימו שתיים עשרה אבנים (כז, ב; יהושע ח, כ) כמו שהקים משה תחת הר סיני "שתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל" (שמות כד, ד). בנו מזבח (כז, ה; יהושע ח, ל) כמו בסיני (שמות שם) והעלו עליו עולות וזבחו שלמים (כז, ו-ז; יהושע ח, לא) כבסיני (שמות כד, ה). יהושע "קרא את כל דברי הברית" (יהושע ח, לד) כמו שמשה לקח את "ספר הברית ויקרא באזני העם" (שמות כד, ז). וגם מל יהושע את בני ישראל (יהושע ח, ג) כמו שנימולו במצרים לקראת הכניסה בברית חורב (יבמות מז, א; כריתות ט, א), "כי מלים היו כל העם היצאים, וכל העם הילדים במדבר בדרך בצאתם

ממצרים לא מלו" (יהושע ח, ה), ואף בערבות מואב עוד לא נימולו.

נמצא משה בערבות מואב ככהן המשביע סוטה וכמקריא שטר שבעל הדין עומד לחתום עליו. "אָרור אשר לא יקים" שהושמע בהרים כלל בקצרה את כל הארורים שהאריך בהם משה - "אָרור אתה בעיר ואָרור אתה בשדה, אָרור טנאף ומשארתך, אָרור פרי בטנה ופרי אדמתך, שגר אלפיך ועשתרת צאנך, אָרור אתה בבאף ואָרור אתה בצאתך" (כח, טז-יט) - עם כל הפגעים המסתעפים עד סוף התוכחה, ו"אמן" שענה העם אשר את הכל. אם תמצא לומר, "אָרור אשר לא יקים" הוא ביטוי השבועה, ו"והיה אם לא תשמע" הוא פירושה שניתן לה מעיקרה.

לפיכך, "הקללה על הר עיבל" שבפי הלויים אמנם הגיעה רק עד "אָרור אשר לא יקים", אבל כבר כך היא כללה את כל ההעדאה "אם לא תשמע", את "כל הדברים האלה... הקללה אשר נתתי לפניך", ואת כל "הנגלת", כי "אָרור אשר לא יקים" טמן את כל מה שהטעין בו משה. ומעתה מוכח שהלויים גם אמרו 'ברוך אשר יקים', כי אין חוץ מזו לשון "ברכה על הר גריזים" שתעצור, מחד גיסא, בלי לזלוג אל "דברי הברית" של משה, ומאידך גיסא תכלול במשמעה את כל ההבטחות "אם שמוע תשמע", ואת "כל הדברים האלה הפרכה... אשר נתתי לפניך". שכן כמו ש"אָרור אשר לא יקים" כולל את כל המאורות שמנה משה, כך כולל 'ברוך אשר יקים' את "ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה, ברוך פרי בטנה ופרי אדמתך ופרי בהמתך, שגר אלפיך ועשתרות צאנך" (כח, יז-יט), עם כל המסתעף. מכאן שיטת חכמינו במשנה סוטה לב, א שלכל אחד משנים עשר הארורים הוקדם ברוך מהופך.

ומקרא מלא דיבר הכתוב. "וכל ישראל וזקניו ושטריהם ושפטיו עומדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים נשאי ארון ברית ה' בגר קאזרח, חציו אל מול הר גריזים והחציו אל מול הר עיבל, כאשר צוה משה עבד ה' לברך את העם ישראל בראשונה" (יהושע ח, לב). זהו המעמד שבו "ענו הלויים ואמרו" (למעלה כז, יד) את שאמרו, והנה ברכה היא "לברך את העם". אי אפשר לפרש שזו ברכת "ברוך אתה בעיר" ואילך, כי בפסוק הבא ייאמר, "ואחרי כן קרא את כל דברי התורה הפרכה והקללה ככל הפתוב בספר התורה" (יהושע ח, לד), והרי שיהושע קרא, מתוך הכתב, את הברכה "אם שמוע תשמע" ואת הקללה "אם לא תשמע", ולא הלויים אמרו בהפניית פנים כלפי העם. אלא, "צוה משה עבד ה' לברך את העם" בברכת 'ברוך אשר יקים'. "ואחרי כן קרא" יהושע את דברי הברית להזכיר לישראל בפרוטרוט מה קיבלו זה עתה באלה ושבועה. אבל קודם לא יכול לקרוא שלא להפסיק בין משה ללויים, כי "אמן" העם נועד לחול על דברי משה, שהם הרצאת הברית מפי הגבורה, ובהם נתקיים הציווי "לכת" ברית "את בני ישראל בארץ מואב", לא על דברי יהושע.

**וְהַפִּיץ ה' בְּכָל הָעַמִּים מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד קֶצֶה הָאָרֶץ
וְעִבְדָּתָ שֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אֹתָהּ וְאַבְתִּיף עַץ
וְאָבֵן (כח, סד)**

פירש רש"י: "וְעִבְדָּתָ שֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים - כתרומה; לא עבודת אלוהות ממש, אלא מעלים מס וגולגליות לכומרי עבודה זרה".

עבודה לכומרי עבודה זרה בדווקא

נאמר למעלה, "וְהַפִּיץ ה' אֶתְכֶם בְּעַמִּים וְנִשְׁאַרְתֶּם מִתִּי מִסֵּפֶר בְּגוֹיִם אֲשֶׁר יִנְהַג ה' אִתְּכֶם שְׁמָהּ. וְעִבְדָּתֶם שֵׁם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עֵץ וְאָבֵן אֲשֶׁר לֹא יֵרָאוּן וְלֹא יִשְׁמְעוּן וְלֹא יֵאָכְלוּן וְלֹא יִרְחוּן" (ד, כז-כח). שם פירש רש"י, "וְעִבְדָּתֶם שֵׁם אֱלֹהִים - כתרומה; משאתם עובדים לעובדיהם, כאלו אתם עובדים להם". לשון התרגום זהה פה - "ותפלח תמן לעממיא פלחי טעותא" - ולמעלה - "ותפלחון תמן לעממיא פלחי טעותא", למעט השינוי הנגזר מכך שפה "וְעִבְדָּתָ" הוא יחיד ולמעלה "וְעִבְדָּתֶם" הם רבים. מגמת התרגום אף היא אחת: לא יתכן שבין עונשי תוכחתו יועיד אותנו הקדוש ברוך הוא לעבוד זולתו. אבל לרש"י פירושי שני הפסוקים שונים מהותית. למעלה, נאמן רש"י לגמרי לתרגום. ואילו כאן הוא מקבל מן התרגום רק שעבודת אלוהים אחרים יכולה להשתמע עבודת עובדי אלוהים אחרים, אבל בעוד לפי התרגום העובדים היינו שוב "עממיא", כלל הגויים המשעבדים את ישראל, כאן הם נעשו לפי רש"י כמרים משרתי האליל, ועבודתנו להם הפכה לפיכך מעבודה סתמית להעלאת "מס וגולגליות".

שכן למעלה ממשיך הכתוב מיד, "וּבִקְשָׁתֶם מִשֵּׁם אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ וּמִצָּאתָ כִּי תִדְרָשְׁנוּ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ" (שם, כט). הרי שמלבד ההכרח התוכני לפיו "וְעִבְדָּתֶם שֵׁם אֱלֹהִים" לא יתפרש שנעבוד בעצמנו אלוהים אחרים, גם המקרא מוכיח, כי עובדי אל זר לא יפנו ברצף אחד לבקש משם את ה'. אלא, "וְעִבְדָּתֶם שֵׁם" עובדי אלוהים אחרים בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה, וזהו עילוי יראתם כאשר כבודם וקניינם רבים.

אבל פה נאמר, "אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ", משמע שמעתה אתה יודעם, כלומר מכירם וכופף עצמך להיכנס לעולם, והעבודה שהייתה זרה נעשית שלך (השווה דברים יא, כח; יג, ג; יג, ז; יד, כט; כה, לב; יז, ירמיה ז, ט; יט, ד; מד, ג). ובהמשך, "וּבְגוֹיִם הָהֵם לֹא תִרְגָּעַ וְלֹא יִהְיֶה מְנוּחַ לְכַף רַגְלְךָ" (דברים כח, סה), משמע שאתה רוצה להיטמע ואין מניחים לך (וראה בראשית רבה לג, 1). המקרא מטה אפוא ש"וְעִבְדָּתָ שֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים" משתמע כפשוטו, אבל מפני שפשוטו לא יתכן, נפרשו על כל פנים קרוב לפשוטו: "לא עבודת אלוהות ממש, אלא" סרך עבודה זרה בתמיכה (ולו כפויה) "לכומרי עבודה זרה" והחזקת מקדשה.

אף בפרשתנו שלנו כבר נאמר לעיל כח, לו, "וְעִבְדָּתָ שֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים עֵץ וְאָבֵן". אך שם לא פירש רש"י כלום, מבלי צורך. שכן שם בהקשרו יתפרש הכתוב בנקל כפירוש רש"י למעלה ממנו (ד, כח), או גם כפירוש רש"י פה, ושני הפירושים ימצאו במקומם.

**וְהָיוּ חֲזִיף תְּלָאִים לָךְ מִנְּגֵד וּפְחַדָּת לִילָה וְיוֹמָם וְלֹא תֵאָמֵן
בְּחִיָּיָה (כח, סו)**

פירש רש"י: "חֲזִיף תְּלָאִים לָךְ - על הספק. כל ספק קרוי תלוי, שמא אמות היום בחרב הבאה עלינו. ורבותינו דרשו: זה הלוקח תבואה מן השוק. וְלֹא תֵאָמֵן בְּחִיָּיָה - זה הסומך על הפלטר".

מקור המדרש במנחות קג, ב - קד, א. שם נשאל רבי ביבי מדוע שתק מלהשיב על קושיה שהקשו על שמועתו. רבי ביבי ענה שאין לו קרקע לגדל תבואה וגם אין לו מעות מספיקות לרכוש מזון לזמן ממושך, והוא מוכרח לבקש אוכלו יום יום בחנות. ולכן אין דעתו מיושבת עליו, "דאמר רבי חנין, וְהָיוּ חֲזִיף תְּלָאִים לָךְ מִנְּגֵד" - זה הלוקח תבואה משנה לשנה; וּפְחַדָּת לִילָה וְיוֹמָם" - זה הלוקח תבואה מערב שבת לערב שבת; וְלֹא תֵאָמֵן בְּחִיָּיָה" - זה הסומך על הפלטר."

כוונת רבי חנין לכאורה שלא רק אותו גולה מיוסר מושא הקללות שבתוכחה, אלא אפילו כל עני שאינו בעל בית ושדה ניתן להמליץ עליו שחיו תלויים ושליליותו וימיו בפחד ושלא יאמין בחייו. אבל מדוע נצרך רש"י לתובנה הזאת לפרש את הכתוב בהקשרו, הלא מדובר במאום באמת במיתות ממשמשות, ואשר נאמר עליו, "וְהִפְלֵא ה' אֶת מִפְתָּהּ... (כח, ט); "וּבְגוֹיִם הָהֵם לֹא תִרְגָּעַ וְלֹא יִהְיֶה מְנוּחַ לְכַף רַגְלְךָ וְנָתַן ה' לָךְ שֵׁם לֵב רָגַז וְכִלְיוֹן עֵינַיִם וְדֹאבוֹן נַפְשִׁי" (כח, סה); ו"בְּבִקְרָתָאמֵר מִי יִתֵּן עָרֵב וּבְעָרֵב תֵּאָמֵר מִי יִתֵּן בָּקָר מִפְּחַד לְבָבְךָ אֲשֶׁר תִּפְחַד וּמִמָּרָא עֵינֶיךָ אֲשֶׁר תִּמָּרָא" (כח, טז)? ועוד, רש"י משנה את הדרשה כחפצו: על ציטוט "וּפְחַדָּת לִילָה וְיוֹמָם" הוא מדלג, אבל הוא מאחה את "הלוקח תבואה משנה לשנה" עם הלוקח "מערב שבת לערב שבת" לעשותם יחד "לוקח תבואה מן השוק", ושוב הוא מביא את הנדרש על "וְלֹא תֵאָמֵן בְּחִיָּיָה" כלשונו. מדוע?

"חֲזִיף תְּלָאִים לָךְ" - הלחם הנלקח בשוק ותלוי על וו שבקיר

מפני דרכו להשתדל להטעין במקראות פשר מילולי, חופשי ממליצות, ואפילו מניבים מבוארים. תחילה מפרש רש"י, לפי פשוטו של עניין, שהוראת "תְּלָאִים" היא מסופקים, כי "כל ספק קרוי תלוי", אבל זהו ניב. ועוד, מהו מובן התיבות "לָךְ מִנְּגֵד", ומה היה חסר לניב בלעדיהן (הלא חיי "בינוניים תלויים" ולא מנגד; בראש השנה טז, ב)? רש"י פונה אפוא למה שקרוי אצלו פשוטו של מקרא, משמע הלשון כשלעצמו, והוא כאן שהגולה מארצו ושדותיו כפוי לקחת תבואה מן השוק, ומפני העכברים הוא תולה את שק התבואה על וו שבקיר ביתו, ונמצאו חיו, היינו הלחם אשר עליו יחיה, תלויים כפשוטם מנגד עיניו, מבלי מבט אל מקום אחר להפיק ממנו מחיה. בדומה אמרו דורשי חמורות בברכות כד, א: "וְהָיוּ חֲזִיף תְּלָאִים לָךְ מִנְּגֵד" - זה התולה תפליו. "וּפְחַדָּת לִילָה וְיוֹמָם" מתפרש יפה מילולית, ולגביו לא נזקק רש"י לדרשה. אבל מאחר ש"חֲזִיף" שלמעלה קבלו את המשמעות של לחם, כך גם "בְּחִיָּיָה" שלמטה, ולכן מביא רש"י את סוף הדרשה, לפיה "לֹא תֵאָמֵן בְּחִיָּיָה" אמור על הסומך על הפלטר ואינו מאמין בלחמו שלו אלא בלחם אחרים.