



גיליון שישי

שנה א'

ויקרא . צו . שמיני . תזריע . מצורע . אחרי מות

ענייני פסח ויציאת מצרים

ספר שמואל

ניסן תשע"ט

חברי המערכת:

ישי הבלין
שמואל בן שלום
ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: pshatot@gmail.com

לעת עתה הגיליון הינו דיגיטלי בלבד

לקבלת כתב העת באופן קבוע למייל, יש לשלוח 'צרף אותי' לכתובת הנ"ל

"וגם רבינו שלמה אבי אמי, מאיר עיני גולה, שפירש תורה נביאים
וכתובים, נתן לב לפרש פסוקו של מקרא. ואף אני שמואל ב"ר מאיר
חתנו ז"ל נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי, היה
צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום"

רשב"ם ריש פרשת וישב

תוכן עניינים

דבר המערכת..... 4

שער ראשון: פסח ויציאת מצרים

בענין פשט הכתובים בחיוב אכילת מצה – הרב יצחק שילת..... 6

יציאת מצרים כיסוד התורה כולה – הרב אליהו מאיר פייבלזון..... 8

חלוקת עשרת המכות – הרב מרדכי פראנק..... 14

חג הפסח וחג המצות: ליל ההולדת וימי הזיכרון – הרב אריה מאיר..... 21

שער שני: מאמרים על סדר הפרשיות

החידוש בגדרי הקרבנות מעת הקמת אהל מועד – הגאון ר' ליב מינצברג זצ"ל..... 27

סדר מעלות הקדושה בספר ויקרא וזכירת יציאת מצרים – הרב יחיאל ורטהימר..... 37

תרומת הדשן – פשט לעומת דרש – הרב חיים מצגר..... 43

בטעם הקרבנות ובטעם פירוט המצוות בעניניהם – הרב מרדכי אלתר..... 47

מאתכם אל רבותי עורך: יה"ל

וְכָל אֲשֶׁר יֵנַע בּוֹ הָזָב וַיִּדְּיוּ לֹא שָׁטָף בְּמַיִם..... 55

בדרכם של מפרשי הפשט

שיטת רבי אלעזר בן ערך – אסמכתא או עומק הפשט

סעודות וסלחות

הרב יצחק אייזיק ראללער זצ"ל \ הרב משה צוריאלי \ הרב אברהם מנחם הורוויץ \ הרב

שמואל בן שלום \..... 63

נביאים וכתובים

מה היה סופו של השה? – הרב אברהם מנחם הורוויץ..... 68

מכתבים למערכת

תגובה למאמר 'מניין השנים בספר שמואל' [הרב י"מ יוסקוביץ] – הרב אליהו מנחם הופמן..... 70

תגובת כותב המאמר..... 72

דבר המערכת

מגילת שיר השירים מתרחשת באביב.

נוף המגילה הוא אותם שבועות ספורים בהם מסתיים הקור והבריאה כולה פורחת, וריח בושם עולה מן הכל.

ובאותה תקופה מתעוררת האהבה בכל הטבע, בצומח ובחי, כי האהבה היא התעוררות החיים החדשים בכל. ועל רקע זה מספרת המגילה על אהבת הרעיה ודודה.

וסוד הדבר הוא שהתעוררות הטבע היא ההתעוררות בשמים, וכשם שהפרחים מבלבלים והפירות מנצים כך מתעוררת האהבה העליונה.

ידוע שלכל חג יש טעם עונתי וטעם היסטורי, והם משתלבים זה בזה. טעמו העונתי של חג הפסח הוא האביב, וטעמו ההיסטורי הוא יציאת מצרים. ושניהם עניין אחד. כי יציאת מצרים היא אותה התעוררות נשגבה, שעם ישראל היה משועבד בכבלי החומר והטיט, כאותו עץ העומד ריק בחורף, עד שפתאום זרח עליו אור השכינה, והעיר אותו לחיים חדשים. התעוררה אהבת הקב"ה לבניו, והפריחה את שממותיהם.

לכן קוראים שיר השירים בפסח.

ואותה התעוררות מתבטאת בכוח החידוש, שמתוך העץ העתיק מופיעים פתאום פירות ופרחים. ושוב ושוב בכל שנה הם מתחדשים ומבלבלים, ושבים לתוך העץ הנצחי. ומקצת מאותם חידושים אספנו, ועשינו מהם זר רענן, ואנחנו מגישים אותו קמי קמי מרי עלמא וקמי רבנן לכבוד הפסח.

הגיליון הנוכחי כולל מאמרים על פרשיות ויקרא – אחרי מות, ועל ענייני יציאת מצרים.

במדור החידושים על הפרשה נמצא בו מאמר מהגאון ר' ליב מינצברג זצ"ל, על גדרי הקרבנות באהל מועד. הרב ורטהיימר כותב על סדר מעלות הקדושה בויקרא וזכירת יציאת מצרים. הרב מרדכי אלתר על טעם הקרבנות ועומק העיוות שבאליליות. והרב מצגר על תרומת הדשן.

במדור 'תורתם של רבותינו' מאמר מהעורך הרב ישראל הלפרין על שיטות המפרשים בביאור הפסוק 'וידיו לא שטף במים', המחייב לכאורה נטילת ידיים לזב דלא כהמסורת.

במדור יציאת מצרים נמצא מאמר מהרב פייבלזון על יציאת מצרים כיסוד התורה כולה, מהרב יצחק שילת בביאור חובת אכילת מצה בלילה הראשון, הרב מרדכי פראנק על עשרת המכות והרב אריה מאיר על מהותם המשולבת של חג הפסח וחג המצות.

במדור ספר שמואל, מאמר מהרב הורוויץ מניו יארק על גורלו של הכבש שהציל דוד מן הארי, ומאמר תגובה מהרב אליהו מנחם הופמן, על מאמרו של הרב יוסקוביץ שהתפרסם בגיליון הקודם בדבר זמן האירועים שבסוף ספר שמואל.

וגם הערות קצרות רבות בכל הנושאים האמורים.

הגיליון הבא יכלול אם ירצה השם חידושים על פרשיות אחרי מות, קדושים, אמור, בהר, בחוקותי, ותחילת ספר במדבר, וכן על ספירת העומר וחג השבועות ועל המשך ספר שמואל. רבנן ותלמידיהון מוזמנים לשלוח למערכת מחידושיהם עד עש"ק פרשת בהר.

הערות, וכן מאמרים מלאים על הנושאים האמורים, כמו גם מאמרים על שיטות הראשונים בפירוש המקרא, אפשר לשלוח לתיבת הדואר האלקטרוני של מערכת פשוטות:

pshatot@gmail.com

שמואל בן שלום

עורך

שער ראשון

פסח ויציאת מצרים



הרב יצחק שילת

ירושלים

בענין פשט הכתובים בחיוב אכילת מצה

פסחים דף קב ע"א:

"אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור דכתיב על מצות ומרורים, בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב על מצות ומרורים, מצה מיהדר הדר ביה קרא בערב תאכלו מצות... תניא כוותיה דרבא ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' א-לקיך, מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, מאי טעמא, הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, יכול אף לילה הראשון רשות, ת"ל על מצות ומרורים יאכלוהו, אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מנין, ת"ל בערב תאכלו מצות, הכתוב קבעו חובה".

לכאורה פשט הכתובים אינו מתאים עם ההלכה שהחיוב לאכול מצה הוא רק בלילה הראשון, משתי סיבות:

א. הרי לא כתוב רק "בערב תאכלו מצות", אלא: "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב" (שמות יב, יח). אם כן, הרי שלפי הפשט חובה לאכול מצות בכל שבעת הימים, אלא שבליילה הראשון נוספה עליה חובה לאכול מצה עם קרבן פסח, "ומצות על מרורים יאכלוהו", ומשבטל הפסח בטלה חובה זו ונשארנו עם החובה הרגילה לכל שבעת הימים.

ב. בפרשת הפסח שבספר דברים נאמר במפורש "ששת ימים תאכל מצות" (דברים טז, ח). מה הפשט של כתוב זה? היו שהציעו לפרש שפסוק זה הוא המשך לפסוק שלפניו. אחרי שנאמר בפסוק הקודם "ופנית בבקר והלכת לאהליך", המוסב על בוקר ט"ז, מכאן ואילך ששת ימים תאכל מצות. אבל פירוש זה קשה מאד, כי אינו מסתדר עם המשך הפסוק, שנאמר שם "ששת ימים... וביום השביעי עצרת" משמע שהיום השביעי הוא אחרי ששת הימים, כמו "כי ששת ימים עשה ה'... וביום השביעי שבת וינפש", ואם "ששת ימים" מתחיל מא' דחיה"מ יוצא שהעצרת היא ביום השמיני, ואם כן יצא שפסח נמשך שמונה ימים.

בדקדוק לשון הכתוב נראה שיש ליישב את שתי הקושיות. באשר לקושי הראשון – יש לשים לב ללשון הכתוב. אילו שבעת הימים היו שווים בחיוב אכילת מצות, היה מתבקש שיהיה כתוב: 'בראשון (ר"ל: בחדש הראשון) מארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב', כמו שנאמר לגבי איסור חמץ: "מיום הראשון עד יום השביעי" (שמות יב, טו). אבל הכתוב שינה בלשונו וכתב: "בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות עד" וגו', משמע שהאכילה בארבעה עשר בערב שונה מהאכילה בשאר הימים.

גם מהוראת התורה לגבי אכילת קרבן פסח יש ללמוד שלאכילת המצה בערב הראשון יש מעמד מיוחד כשלעצמה, ולא רק כחלק מקרבן הפסח. כי בניגוד לפסח שני שכתוב בו: "על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט, יא), דהיינו שאכילת המצה והמרור באה בשביל הקרבן, בפסח ראשון כתוב: "ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש ומצות, על מרורים יאכלוהו" (שמות יב, ח; פיסקנו לפי הטעמים), כלומר: צריך לאכול את הפסח צלי אש, ולאכול מצות, על מרורים יאכלוהו (את הפסח), דהיינו שאכילת המצות בלילה הזה היא גם חלק ממצות אכילת הפסח (כי לא לחינם היא נמצאת כאן בין הפסח למרור ולא אחרי המרור), וגם מצוה עצמאית שאינה תלויה בקרבן פסח (אלא שכאשר יש קרבן שתי המצוות מתקיימות ביחד באכילת כזית אחד), מה שאין כן המרור שהוא רק חלק ממצות אכילת הפסח ("על מרורים יאכלוהו"), וכאשר אין קרבן אין מצות מרור. וכך פירש הרמב"ן את "צלי אש ומצות" (בפירושו השני שכתב שהוא יותר נכון).

כדי לנסות ליישב את הקושי השני, עלינו להבין כיצד פירשו חז"ל את הפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו". תוכן המצווה "שבעת ימים מצות תאכלו" הוא שאם אתם רוצים לאכול פת – תאכלו מצות, ולא חמץ, כיוון שחמץ נאסר עליכם. (וכך נראה בפשט הפסוק, שמסמיך את מצוות אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ "שבעת ימים מצות תאכלו...כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא". שב"ש). אם כן, זהו בעצם איסור עשה לאכול חמץ.

לפי זה נראה לענ"ד להבין את הפסוק הקשה "ששת ימים תאכל מצות" כך: ששה ימים מתוך השבעה שנזכרו מקודם ("לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות", טז, ג) – תאכל מצות, כלומר: יש לך איסור לאכול חמץ, "וביום השביעי עצרת לה" א-לקיך לא תעשה מלאכה" – ביום השביעי נוסף לך עוד איסור, האיסור לעשות מלאכה.

לפי זה, מה שהגיעו אליו חכמים באמצעות מידת "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל", הלומדת מההשוואה בין "ששת ימים תאכל מצות" ל"שבעת ימים" שיום אחד יצא מן הכלל לומר שאין חובה לאכול בו מצה, והוא מלמד על כל השבעה שגם בהם אין חובה לאכול – מתאים עם מה שהבנו מפשט הפסוק "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי... לא תעשה מלאכה" שמצות אכילת המצות כל שבעת הימים היא רק מניעת אכילת חמץ.

הרב אליהו מאיר פייבלזון

ראש ישיבת פתחי עולם

ירושלים

יציאת מצרים כיסוד התורה כולה

יציאת מצרים לעומת בריאת העולם ומעמד הר סיני

מפורסם וידוע שהתורה הקדושה מניחה את יציאת מצרים כיסוד המרכזי לכל היהדות כולה. נקודה זו עלתה לדיון אצל גדולי רבותינו כבר מאות בשנים, במפורש או במובלע. בדרך כלל הציבו זה מול זה את המקום שיציאת מצרים תופסת בתורה מול המקום שתופסת בריאת העולם. בחינה זו מראה בקלות שבריאת העולם והרעיונות שהיא מובילה אליהם מופיעים בתורה מעט מאד, יחסית לגאולת מצרים. על הקושי הזה הועלו על ידי גדולי חכמינו תשובות שונות.

הרמב"ן בסוף פרשת בא, מאריך לבאר שיציאת מצרים היא בירור כל יסודות האמונה: "וכאשר ירצה האל בעדה או ביחיד ויעשה עמהם מופת בשינוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל ביטול הדעות (הכופרות) האלה כולם."

בנוסח אחר כתב ריה"ל בספר הכוזרי. שם הוא מדבר על כך שמקור הידיעה המוחשית והמוחלטת שלנו על מציאות ה', הוא ההתגלות ההיסטורית לחברת בני אדם המספרת על כך לבניה דור אחר דור.

במילים אחרות, ריה"ל והרמב"ן מעמידים את יציאת מצרים כמקור ידיעה.

יש מן הטעם לציין כאן את דברי ראב"ע בפירושו לפסוק הפותח את עשרת הדברות¹:

אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים
עַל פָּנָי: (שמות כ, ב)

שם הוא כותב: "שאלני רבי יהודה הלוי מנחתו כבוד, למה הזכיר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך". ראב"ע האריך שם מאד בתשובתו, וכללות דבריו קרובה לדברי ריה"ל ורמב"ן, שביציאת מצרים נודעה מציאותו השלימה של האלוקים גם לאלו שאינם מסוגלים לדעתו בדרך העיון. בתוך הדברים הזכיר שם נקודה נוספת, שהתורה כולה מחויבת רק לישראל מפני הטובה המיוחדת שעשה הקב"ה להם ביציאת מצרים.

¹ פירושו לשמות כ, ב.

אפשר להעלות שאלה נוספת, אולי קשה יותר. מהו המקום שיציאת מצרים תופסת ביחס למעמד הר סיני וקבלת התורה? גם כאן התשובה תהיה קלה וברורה. יציאת מצרים היא האירוע, או סדרת האירועים, הנוכחים ביותר בחיי היהדות, ואילו מעמד הר סיני מקבל מקום שולי הרבה יותר. במובן מסוים, נקודה זו היא קשה יותר להבנה. מה יכול להיות יותר מרכזי בתורה מאשר נתינת התורה עצמה? בהשקפה ראשונה, כאן לא תועיל לנו תשובתם של הרמב"ן וריה"ל, שהרי ההתגלות במעמד הר סיני יש בה בירור מספיק של יסודות האמונה. כך כתב הרמב"ם²: "משה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני, שעניינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר". הדברים מבוארים כבר בדברי חז"ל³:

"כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם ז' רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, וראו שהוא יחידי, לכך נאמר "אַתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ"⁴.

על שאלה זו אפשר להשיב שמעמד הר סיני, למרות הגילוי הנפלא שהתרחש בו, אין בו די, משום שקשה להעביר אותו לדורות הבאים. יציאת מצרים כסיפור של גאולה וכסיפור מרובה פרטים, מתאים יותר לסיפור לבנינו ולבנותינו הקטנים, וכך להשאירו נוכח בתודעת העם לדורות רבים. ההבנה הזו, עולה מתוך פסוקי התורה עצמה:

... כִּי אֲנִי הַכְּפַדְתִּי אֶת לְבֹו וְאֶת לֵב עֲבָדָיו לְמַעַן שְׁתִּי אֶתֶּנִּי אֵלֶּה בְּקֶרְבּוֹ; וְלְמַעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנִי בְּנֵה וּבֵן בְּנֵה אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלֹתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֶתֶּנִּי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָם וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה' (שמות י, א-ב)

הא למדת שיש עניין מיוחד בסיפור הרחב ומלא הפרטים דייקא, כדי להשריש את הידיעה בישראל.

לשונות גאולה ולשונות גלות

כדי לפתוח מבט נוסף על הסוגיה, ברצוני לעיין בפסוקי התורה בתחילת פרשת וארא:

לְכֹן אָמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֹתָם וְגֵאלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוּעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים: וְלִקַּחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וַיִּדְעֻם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם: (שמות ו, ו-ז)

פסוקים אלה הם חלק מהצהרה מקדימה של יציאת מצרים. כביכול, בורא העולם שולח את משה לעם ישראל, ומודיע להם על הגאולה העומדת להתרחש. מופיעות כאן ארבע לשונות

² פרק ח מהלכות יסודי התורה, הלכה א.

³ הובאו ברש"י על התורה, דברים ד, לה.

⁴ דברים ד, לה. לפשוטו של מקרא, יל"ע אם הפסוק הזה מתייחס למעמד הר סיני או ליציאת מצרים.

של גאולה - והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי - שהזכירו חז"ל כסיבה לתקנת ארבע כוסות בליל הסדר. כנראה חז"ל ראו בפסוקים אלה מבט כולל ומקיף על כל יציאת מצרים, ומצאו את ארבע הלשונות מבטאים את יציאת מצרים ומהותה. צריכים אנו לעיין במשמעותן של הלשונות הללו, כל אחת לעצמה, ואיך הן מצטרפות למבנה שלם, שייתן לנו אולי הגדרה ליציאת מצרים ולמשמעותה בתורה כולה.

גלות מצרים נגזרה על ישראל עוד בימי אברהם אבינו, והיא נכללה בברית שנכרתה בינו לבין הקב"ה על העתיד המובטח לזרעו של אברהם⁵. הגזירה על הגלות הנוראה נוסחה שם במילים הבאות:

... יָדַעַתְּ כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה:
(בראשית טו, יג)

נראה לעיניים שגלות מצרים כוללת בתוכה שלוש גזירות, שנמנו בכתוב לפי סדר חומרתם: גרות, עבדות ועינוי. גרות איננה מחייבת עבדות, והעינוי הוא תוספת על העבדות. הזכרת גלות מצרים על כל נוראותיה בברית בין הבתרים, מלמדת שזו הדרך שעם ישראל צריך לעבור כדי להגיע אל ייעודו. אלא שאין מפורש בכתוב באיזה אופן מהווה הגלות את הבסיס לחזון העתיד.

ביטול כל חלקי הגלות בגאולת מצרים

קל להבין שבשורת הגאולה ממצרים כוללת, לפני הכל, את ביטול גזירות הגלות. לכן נראה ששלוש הלשונות הראשונות של הגאולה מכוונות כדי לבטל את שלוש גזירות הגלות. ביחס לשתי הלשונות הראשונות, הדברים נראים פשוטים. "וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם", מתאים לומר שמדובר כאן על ביטול גזירת העינוי, כמובן הפשוט של המילה סבלת [יש בעניין זה מקום עיון, ואולי פירוש המילה סבלות איננו סבל ועינוי אלא משא, עיין שמות ה, ד]. "וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבָדָתָם", כאן מתבטלת גזירת העבדות.

"וְגָאֵלְתִּי אֶתְכֶם בְּזֵרוֹעַ נְטוּיָה וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים:" כדי להבין נכון את משמעות המושג גאולה, עלינו להתבונן במשמעותה של גרות. הגר הוא אדם שאין לו קרוב ומודע, ואין מגן על זכויותיו. סתם אדם, החי בארצו, יש לו קרובי משפחה וידידים שיעמדו לימינו אם משהו יפגע בו שלא בצדק. מי שיוצא להילחם באדם כזה, צריך לקחת בחשבון שהוא עלול לקנות לו את קרוביו כאויבים וכיריבים. לעומת זאת הגר הוא אדם שאין מחיר לפגיעה בו. מכאן מגיע המושג 'גֹּאֵל הַדָּם' בתורה⁶. גואל הדם הוא מי שנזעק לנקום על הרג קרובו שלא כדין, שלא יהיה דמו נשפך כמים, בלי מחיר.

כאשר מפקיעים את עם ישראל מהגרות במצרים, נעמד הקב"ה בכבודו ובעצמו לתבוע את העוול שעשו להם המצרים. זה קורה על ידי שני דברים. על ידי הזרוע הנטויה, שהיא גילוי

⁵ בראשית טו.

⁶ במדבר לה יט.

היד האלוקית בעולם בבואה להגן על ישראל, ועל ידי השפטים הגדולים, אלו העונשים שקבלו מצרים כגמול הסבל שגרמו לישראל. משני היבטים אלה עולה המסר החרף, לישראל עצמם ולאומות כולם: ישראל יצאו כבר מחזקת גרות, ושוב לא יוכלו אחרים להציק ולהרע להם מתוך מחשבה שאיש לא יתבע את עלבונם.

כביכול, את העינוי והעבדות אפשר היה להפסיק בדרכים רבות אחרות. פרעה היה יכול כבר בפעם הראשונה להסכים להוציאם לחרות. אפשר גם להעלות על הדעת סוג של הפיכה צבאית במצרים, שהייתה מביאה לשחרור העבדים. בכל האופנים הללו, היו מתקיימות שתי הלשונות הראשונות. היינו יוצאים מסבלות מצרים, וניצלם מעבודתם. אבל כדי שיציאת מצרים תהיה גאולה, חייב להיות מאבק גלוי ומפורש בין הקב"ה לבין מי שמצר לישראל, מאבק שבו נעשה משפט במצרים.

אפשר להרגיש את תחושת הגאולה במילים הכתובות לפני קריעת ים סוף, אחרי הגאולה עצמה: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יֵצְאוּ בְּיַד רָמָה"⁷, וברש"י שם: "בגבורה גבוהה ומפורסמת".

על כל פנים, שלוש הלשונות הראשונות כוללות את ביטול כל הגזירות שנגזרו על ישראל עוד מימי אברהם.

גאולת מצרים כיסוד הביטחון

אלא שכאן הייתה עולה שאלה גדולה. האם עם ישראל יצא לגלות מצרים רק כדי לצאת משם ולבטל את הגלות? חייב להיות שבגלות טמונה מגמה להוביל את עם ישראל למקום גבוה יותר. בברית בין הבתרים נראה בפשטות, שבגלות מצרים יש משום תשובה לשאלת אברהם, "בְּמָה אֲדַע כִּי אֵיךְ שָׁנָה"⁸.

לשם זאת הגיעה הלשון הרביעית, שהיא בעצם מטרת הגלות, והמשמעות העיקרית של יציאת מצרים.

וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבָלוֹת מִצְרַיִם: (שמות ו, ו)

יציאת מצרים נועדה ליצור את היחס בין הקב"ה לישראל. בגאולת ישראל ממצרים נקבעה בתודעה של העם הידיעה כי ד' הוא אלוקיננו, שדאג לנו והוציא אותנו מתחת סבלות מצרים. בידיעה הזו בא לידי ביטוי עיקר הקשר בין העם היהודי לאביו שבשמים.

בליל הסדר, במרכז של ההגדה, אנחנו מספרים לילדינו על ההבטחה האלוקית. "ברוך שומר הבטחתו לישראל, ברוך הוא". בסיפור יציאת מצרים חשוב לנו לשים את סיפור הגלות והגאולה כקיום ההבטחה של ברית בין הבתרים. אין אנחנו מסתפקים בתיאור היציאה והניסים שהתרחשו בה. אין אנו מעוניינים רק במה שאנו יכולים להסיק מיציאת מצרים על

⁷ שמות יד, ח.

⁸ בראשית טו ח.

המציאות, על יסודות האמונה שהתבררו שם. אנו רוצים להציג את יציאת מצרים כדרך קיום בעולם. החיים לאור הסיפור הזה, אמורים ליצור אופי אחר של קיום.

אין די בסיפור על הבטחה שהייתה ועל קיומה. ככל שהעבר היה גדול ומפליא אין בו די. המגמה היא לבנות את ההווה ואת העתיד לאורו של העבר.

"והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותינו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידם".

סיפור יציאת מצרים נועד לכונן סוג אחר של קיום בעולם. בעוד שדרכו של עולם, אדם ואומה מכווננים את קיומם על תנאי השטח, ועל כלים וכוחות טבעיים שיש בידם, העם היהודי רואה את יסוד קיומו בהבטחה ובאהבה האלוקית. היא, ההבטחה, יסוד קיומנו.

טבעו של אדם, כיחיד וכחברה, שהוא מוטרד מהעתיד. האדם איננו מסוגל לומר לעצמו את האמת הפשוטה והאכזרית, שעתידו שלו פשוט איננו ידוע. בדרך כלל בני אדם פותרים את הבעיה על ידי איסוף כמה שיותר נתוני מציאות, ועל ידי שיקול דעת וסברה על העתיד הצפוי. אין בכך שום חסרון. שכלו של האדם מאפשר לנו לקבל תמונה די טובה של המציאות, ולהבין מתוכה את מפת הנתונים, ברמה גבוהה של סבירות. העניין הוא, שהנתונים אינם מסוגלים לתת לאדם וודאות, וכפי הנראה, ברמה הנפשית האדם זקוק לוודאות. אם לא בשביל להתקיים, אז לפחות בשביל לפעול. מהי הדרך לפתור את הבעיה הזו? כאן האדם מרשה לעצמו לדלג על הפער של הסבירות. אם ההיגיון מאפשר לראות את העתיד בתשעים ותשעה אחוזים (במקרים טובים, בדרך כלל הסבירות היא נמוכה יותר), אפשר לקפוץ משם, די בקלות, למאת האחוזים. בעניין הזה יש מקום לצטט את לשונו של הרמח"ל ב'מאמר הקיווי'⁹:

"תקות אמת היא הבטחון של אמת שבוטחים בהשגחה. וכל שאר בטחונות בהשתדלות, הם בטחונות של שקר. ובטחון בה' הוא בטחון אמת, שנאמר וַיֵּדְעֶתָ כִּי אֲנִי ה' אֲשֶׁר לֹא יִבְשׁוּ קַיִי"¹⁰.

חשוב לשים לב לדיוקם של דברים. הרמח"ל אינו אומר, וכנראה אין ברצונו לומר, שההשתדלות היא שקר. במשנת רמח"ל יש להשתדלות האדם ערך אמיתי, והצורך בהשתדלות הוא חלק ממעלת האדם וחשיבותו¹¹. אין כאן גם שום כוונה לזלזל בתבונתו של האדם, וביכולתה לגבש מדיניות-פעולה ראויה. אבל הביטחון בהשתדלות, הניסיון הדמיוני לבנות וודאות על ההשתדלות, ועל הטבע בכלל – הוא שקר מוחלט. רק הביטחון בהשגחה, באהבה האלוקית ובהבטחה, היא שעמדה לאבותינו ולנו, והיא שראויה לעמוד גם לאדם הפרטי מישראל, מאז גאולת מצרים.

⁹ נדפס בספר אוצרות רמח"ל, מהדורת רח"פ עמ' רמ"ו.

¹⁰ ישעיהו מט, כג.

¹¹ עיין בספר דרך ד', חלק ד, פרק ה, סעיף ב.

אין הכוונה שהביטחון בד' נותן לאדם וודאות על העתיד. ידועים דברי בעל החזו"א בזה¹², שאין הבטחון אלא הידיעה שהכל בידי שמים, ומן הראוי להוסיף גם, שהכל לטובה. כל שיתרחש נובע מאותה אהבה אלוקית שהתגלתה ביציאת מצרים. למרות שאינני יודע את העתידות בלי נבואה מפורשת, יכול אני לחיות בוודאות שלימה שאני נמצא בידיים טובות, ועל וודאות זו אנחנו מעמידים את חיינו.

תודעת גאולה

כאשר שואל אברהם בברית בין הבתרים, "בְּמָה אֲדַע כִּי אֵיךְ שָׁנָה"¹³, באה אליו התשובה במחזה הנבואה, "יָדַע תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעֲבָדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה"¹⁴.

לפי דרכנו, יכולים אנחנו לפרש ששאלתו של אברהם לא הייתה חסרון כלשהו באמונה. כל מה שכרוך במה שבורא העולם מבטיח לו, מקבל אבי המאמינים באמונת אומן. "וְהָאֵמֶן בַּד' וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צִדְקָה"¹⁵. שאלתו של אברהם 'במה אדע' הייתה, במה אוכל לדעת שאני וזרעי נעמוד תמיד בעמדה הנכונה כדי שיהיה בנו די כח ורצון להילחם על ארץ הקודש ועל הברית הכרוכה בה. אברהם יודע שאין כוונת הבורא לתת להם את הארץ במתנה, אלא הוטל עליהם להילחם ולכבוש את הארץ, ובלי מלחמתם לא יזכו בה [אולי נודע לו הדבר במלחמתו עם ארבעת המלכים, שהתרחשה לפני ברית הבתרים]. שמא בדור מן הדורות יחשבו בני, חלילה, שטוב להם בטומאת ארץ העמים, או שגם בארץ הקודש הם יכולים לחיות ככל הגויים? איך יצא לפועל החזון האלוקי, שתלוי בעמידתם של בני אדם במשך דורות רבים? על זה משיב לו הבורא, שהיווצרות האומה הישראלית על ידי גלות ויציאת מצרים תיצור בעם ישראל לדורותיו תודעה מיוחדת. תודעת עם של גאולה, עם שלא המציאות הטבעית היא יסוד קיומו, אלא זיכרון ההבטחה האלוקית.

לפי הבנה זו, יציאת מצרים היא באמת המאורע שמכונן את הווייתו של היהדות. מציאותו של עם המכונן את חייו על אמונתו בהבטחה, זהו התוכן העיקרי של התורה כולה.

[לאחר כתיבת רוב הדברים הללו, מצאתי בספר כלי יקר, תחילת פרשת וארא, את ההקבלה בין לשונות הגאולה לגזירות הגלות, ולמרות הדמיון בין הדיבורים, רב יותר החילוק.]

¹² אמונה ובטחון פרק ב.

¹³ בראשית טו ח.

¹⁴ שם שם, יג.

¹⁵ שם שם, ו.

הרב מרדכי פראנק

ירושלים

חלוקת עשרת המכות

דם צפרדע כינים – מטה משה ומטה אהרן

לֵךְ אֶל פְּרַעְיָה בְּבִקְרַת הַנֶּחֱלָה יֵצֵא הַמִּיָּמָה וְנִצְבְּתָה לִקְרָאתוֹ עַל שְׂפַת הַיָּאֵר וְהַמֶּטֶה אֲשֶׁר נִהְפָּךְ לִנְחָשׁ תִּקַּח בְּיָדָךְ:

כֹּה אָמַר יְדֹוֹד בְּזֹאת תִּדְרֹעַ כִּי אֲנִי יְדֹוֹד הַנֶּחֱלָה אֲנֹכִי מִכָּה בַּמֶּטֶה אֲשֶׁר בְּיָדִי עַל הַמִּים אֲשֶׁר בַּיָּאֵר וְנִהְפְּכוּ לָדָם:

וַיֹּאמֶר יְדֹוֹד אֶל מֹשֶׁה אָמֹר אֶל אֶהֱרֹן קַח מִטָּף וְנִטְהַר יָדְךָ עַל מִימֵי מִצְרַיִם עַל נִהְרָתָם עַל יְאֻרֵיהֶם וְעַל אֲגָמֵיהֶם וְעַל כָּל מְקוֹה מִימֵיהֶם וַיְהִי דָם וְהָיָה דָם בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְעַצְמָם וּבְאֲבָנֵיהֶם:

וַיַּעֲשֵׂוּ בֶן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְדֹוֹד וַיָּרֶם בַּמֶּטֶה וַיָּךְ אֶת הַמִּים אֲשֶׁר בַּיָּאֵר לְעֵינֵי פְרַעְיָה וּלְעֵינֵי עַבְדָּיו וַיִּהְפְּכוּ כָּל הַמִּים אֲשֶׁר בַּיָּאֵר לָדָם. (שמות ז, טו – כ בדילוגים)

יש לעיין בפסוקים אלו בכמה שאלות:

- א. למה אמר לו 'המטה אשר נהפך לנחש' ולא 'אשר נהפך לתנין' כלשון הכתוב לעיל?
- ב. למה אמר 'הנה אנכי מכה' והלוא אהרן הכה?
- ג. יש כאן סתירה שמתחילה אמר שיכה על המים ושוב אמר לנטות מטהו לעבר כל מימי ארץ מצרים?
- ד. למה לא הוזכר שנטה אהרן ידו על כל מימי מצרים כאשר נצטווה?
- ה. מה משמע 'וַיַּעֲשֵׂוּ בֶן מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן' והלוא רק אהרן עשה?
- ו. הנה להלן במי מריבה אמר ה' למשה 'והמטה אשר הכית בו את היאור תקח בידך', ומבואר שהיה המטה הלז ביד משה ואילו כאן מבואר שהיה זה מטהו של אהרן?

ונראה לחדש ששני מטות יש כאן: מטה משה שבו עשה המופתים לישראל והוא הנהפך לנחש, ומטה אהרן שבו עשה את המופת לפרעה ונהפך לתנין. ובמכת דם נעשו שני מעשים,

האחד הכאה על היאור והוא נעשה על ידי משה, והשני נטיית המטה על כל מימי מצרים והוא הנעשה ע"י אהרן. וכבר עמד על חידוש זה בכלי יקר¹⁶.

ומה שהוצרכו שניהם לזה הוא כיון שנעשו שני המעשים בעת ובעונה אחת והוצרכו להתחלק בעשייתם. משה היכה את היאור לפני פרעה שהוא המעשה העיקרי והחשוב, ואהרן עשה את המעשה המשני שהוא הכאת מימי מצרים הנגררים אחר היאור [וזה שלא כהבנת הכלי יקר שכתב בהיפך זה].

ולא נתפרש שעשה כן אהרן, אבל הוא נלמד מן הנאמר 'ויעשו כן משה ואהרן'. ולא פירש הכתוב אלא את מעשה משה בהיותו המעשה העיקרי הנעשה לעיני פרעה ועבדיו.

מעתה שנתברר לנו שעיקר מכת דם על ידי משה נעשתה, שומה עלינו להבין למה צפרדע וכינים נעשו על ידי אהרן. ואפשר שאף שחשיבות המכה הייתה בהכאת היאור, אך עכ"פ רוב המכה הייתה בהכאת כל מימי מצרים. וכיון שאהרן עשה את רוב המכה, נמשך מזה שאף הצפרדע והכינים נעשו על ידו, כי חטיבה אחת המה כנודע מדברי רבי יהודה שחילק את המכות ל'דצ"ך, עד"ש, בא"ח'. ומה גם שמעשה הצפרדע דומה למעשה אהרן בדם ולא למעשה משה, שהרי לא את היאור היכה אלא נטה מטהו על כל מימי מצרים.

ונמצא ששלוש המכות הראשונות במטה אהרן נעשו, שלשת האמצעיות נעשו בלא מטה - דהיינו או מאליהן או בשחין בידי משה ואהרן בלי מטה, ושלשת והאחרונות נעשו במטה משה בלא אהרן כלל. ובוודאי שיש כאן סדר עולה בחומרת המעשים מן הקל אל הכבד.

והמיוחד את שלשת המכות הראשונות כחטיבה אחת היא עובדת היותם בבחינת מטרד, ואין בהם נטילת חיים מכל סוג שהוא. על כן אופיים הוא יותר בבחינת אזהרה והתראה לבאות, ולא מכות של ממש.

ערוב דבר שחין – והפליתי ביום ההוא

שלש המכות האמצעיות הללו מתייחדות בהיות ענין ההפלאה שבין מצרים לישראל ענין מרכזי בהם, למען הודיע שה' פועל בקרב הארץ. ונראה שכיון שטבע הערוב להתפשט וללכת ממקום למקום, על כן יש כאן נס גלוי במה שלא בא אל ארץ גושן. וכל שכן הדבר והשחין שהם מחלות מדבקות, אשר בטבען מתפשטות מאד.

והנה לשונות הפסוקים בשלשת המכות הללו ילמדנו על מרכזיות ענין ההפלאה.

שבערוב הוא אומר:

והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן אשר עמי עמך עליה לבלתי היות שם ערב למען תדע
כי אני ידוד בקרב הארץ: ושמתי פדת בין עמי ובין עמך למחר יהיה האת הזה: (שמות
ה, יח-יט)

¹⁶ פירושו לשמות ז, כט.

ובדבר הוא אומר:

והפלה ידוד בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל לבני ישראל דבר:
ויעש ידוד את הדבר הזה ממחרת וימת כל מקנה מצרים וממקנה בני ישראל לא מת
אחד:

וישלח פרעה ונהנה לא מת ממקנה ישראל עד אחד ויכבד לב פרעה ולא שלח את העם:
(שמות ט, ד-ז בדילוג)

ובשחין הוא אומר:

ולא יכלו החרטמים לעמוד לפני משה מפני השחין כי היה השחין בחרטמים ובכל מצרים.
(שמות ט, יא)

ובוודאי שבא הפסוק לתת ציור ברור אודות מכה זו, שהיה עיקרה השפלת המצריים באופן
בזוי כל כך שאי אפשר היה להם לעמוד בפני משה, בהיות שישראל לא לקו בשחין, והייתה
בושה גדולה למצרי לעמוד לפני ישראלי.

וביאור זה יש בו כדי להטעים משמעותה של מכה זו, שלא היה זה מטרד בעלמא למצרים
ללקות בשחין, כי אם כן אין להבין מה מעלת מכת שחין שהיא באה אחר הערוב והדבר, שהן
מכות קשות הפוגעות באדם וברכוש, אלא עיקרה של מכה זו להשפיל המצרים מאד ביחס
לישראל, ולהפלות הפלאה ברורה ביניהם בהיפוך היוצרות, שאם עד כה היו ישראל שפלים
ונדכאים בפני המצרים אזי עתה נהיה הדבר להיפך ממש.

נמצאנו למדים שמכות אלו הן הציר המרכזי בסדרת המכות, ובאות הן להפוך את היוצרות
בין ישראל למצרים ולקיים את האמור על ה' שהוא מגביה שפלים ומשפיל גאים¹⁷.

הבחנה חשובה נוספת בשלוש מכות אלו נוגעת לכך שאין המטה מופיע בהן כלל. שתי
המכות הראשונות מבין השלוש נעשו על ידי ה' ישירות, בלא תיווכם של משה ואהרן. ואילו
המכה השלישית היא ממש להיפך, שנעשתה ממש על ידי משה ואהרן, בפיח כבשן שזרקו
על פני ארץ מצרים והפך לאבק פורח אבעבועות. ואין לנו בכל המכות דבר כזה, כי כולם
נעשו על ידי מטה האלוהים, כלומר בפעולה אלוהית ממש, שרק באופן סמלי יוצאת לפועל
בהכאה של מטה על הארץ או השמים.

וסוד הענין מתבאר יפה על פי מה שקדם לנו. שכיון שעיקרן של מכות הערוב והדבר
להראות את ההפלאה שעושה ה' בין מצרים לישראל עמו הנבחר, על כן אינו מתאים
שישראל עצמם יעשוהו. כי אדם קרוב אצל עצמו, וגילוי הבחירה של ה' בעמו צריך להיות
מצידו ולא מצד העם הנבחר לו. ולעומת זאת מכת שחין נעשתה לגמרי על ידי משה ואהרן,

¹⁷ ברכה אחרונה מברכות קריאת שמע.

ידיהם ממש, כי היא באה לאחר שכבר נתבררה הבחירה האלהית בישראל. ועניינה של ההפלאה במכת השחין היה רק עבור ישראל, שיכירו את שפלות המצרים לעומת רוממותם הם, ועל כן בדין היה שתבוא מכה זו מידיהם ממש.

חושך

לכאורה אין זו מכה משמעותית כל כך, שהרי אין בה נזק מתמשך אלא מטרד קשה לשעתו שאינו גובה חיי אדם, וכמוה בצפרדע וכינים. ואם כן לכאורה הייתה מתאימה יותר למכות הראשונות, הקלות יותר, ולא לשימה בסוף כל תשעת המכות [שהרי מכת בכורות לעצמה עומדת ואינה חלק מסדרת המכות הקודמות לה].

ואם באנו למצוא את השייכות לארבה שלפניה, הרי זה מה שהארבה עצמו הייתה בו בחינת חושך, שהרי נאמר בו שהחשיך את עין כל הארץ. אך עדיין אין בזה כדי להניח את הדעת בביאור הימצאותה של מכה מינורית זו במקום מרכזי כל כך.

כמדומה שכאשר נעיין בלשון הכתובים נמצא את פתרון החידה הזאת, וכה נאמר במכה זו:

וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ עַל הַשָּׁמַיִם וַיְהִי חֹשֶׁךְ אֲפֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁלֹשֶׁת יָמִים: לֹא רָאוּ אִישׁ אֶת אָחִיו וְלֹא קָמוּ אִישׁ מִתַּחַת יָדוֹ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וְלֹכַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָיָה אֹר בְּמוֹשְׁבֹתָם: (שמות י, כב-כג)

הוי אומר שיש כאן סימליות ברורה של חושך למצרים ואורה לישראל, ויש כאן אמירה ברורה לישראל שתיכף עתידים הם לצאת מאפלת מצרים לאור הגאולה.

אמנם לכאורה היה מקום להקשות שלדברינו נמצא שאף חושך היא מכה שעיקרה הפלאה בין מצרים לישראל ואם כן שייכת היא לקבוצת עד"ש. ברם יש חילוק מהותי בין הדברים, כי בשונה ממכות עד"ש, אין עניין ההפלאה כאן בתור ביטוי לכוחו של ה' אשר יכול להפלות בין ישראל למצרים בדברים אשר לפי דרך הטבע היו צריכים להתפשט אנה ואנה, שהרי אין רבותא בדבר שיהיה מקום אשר לא הוחשך, שאין בטבעו של החושך להתפשט למקום אחר שיש בו אור, אלא כדברינו שתוכן מכה זו הוא ביטוי מוחשי ליציאת ישראל מאפילה לאורה.

כינים שחין חושך

שלוש מכות אלו, המסיימות את השלשות של דצ"ך עד"ש בא"ח, מתאפיינות בכך שאין בהן הודעה למשה ולא התראה לפרעה, ואף לא בקשה מאת פרעה לסיים את המכה, אלא מעצמן הלכו כלעומת שבאו. עוד מאפיין להם והוא שאין בצידן נזק ניכר של אבדן חיי אדם או בהמה או צומח והם בעיקרם מטרד זמני חמור. [ואם יטען הטוען שאף דם וצפרדע אין בהם אלא מטרד אף אתה אמור לו שהעדר מים הוא סכנה מוחשית לחיים וסביר מאד שמכה זו גבתה קרבנות בנפש שמתו בצמא, ואף הצפרדע אף שאין בה סכנה מכל מקום גרמה לנזקי ממון חמורים שהרי לבד מהרעש הגדול הרי נכנסה לכל מקום כגון תנורים ובצקים ובזה השחיתה את מאכליהם והמאיסה את תנוריהם].

וכאשר נתבונן נמצא שלמכות אלו יש אופי של סיכום לשתי המכות שקדמו להן, ואין בהן תכלית עצמית של הוצאת ישראל ממצרים. מכות אלו נסמכות על המכות שלפניהן בכדי ליצור בירור סופי של המסר העולה משתי המכות שלפניהן.

בכינים הודו פרעה והחרטומים שאצבע אלהים היא¹⁸, כי בדם וצפרדע ניסו החרטומים להוציאם ועלתה בידם, ורק בכינים נכשלו¹⁹. נמצא שהכינים הביאו לכך שפרעה ועבדיו הכירו ביד ה' השולטת עליהם והודו למפרע שאף הדם והצפרדעים, אצבע אלהים המה.

כאשר נבקש את המייחד שבשחין, נמצא שהוא משפט הסיכום שבו מתואר כי לא יכלו החרטומים לעמוד לפני משה. והיינו שההפלאה בין ישראל למצרים הגיעה לשיא מעלתה, בכך שלא יכלו המצרים לעמוד בפני הישראלים לגודל שפלותם ומאיסותם מחמת השחין.

החושך הוא ביטוי סופי לברד והארבה שלפניו, כי הברד והארבה עניינם חושך למצרים בהשחתת ואבדן הארץ על כל יבולה ועציה, וכדברי עבדי פרעה לאחר הברד "כִּי אֶבְדָּה מִצְרַיִם"²⁰. ובאמת כבר בארבה רמוז ענין החושך, והוא האמור בו "וַתְּחַשֶּׁךְ הָאָרֶץ"²¹. והחושך מטיב לבטא את מצב הארץ השרויה בבוקה ומבולקה, נטולת תקוה ושגשוג ואורה, ונמצא שהוא סיכום הן לשתי המכות שלפניו והן לכלל שמונה המכות. וכבר זכרנו שהוא מבטא גם את הגאולה המשמשת ובאה לישראל בבחינת יציאה מאפלה לאורה. ונמצאנו למדים שמכה זו היא החוליה המקשרת בין שמונה המכות שהן אבדן מצרים, למכת בכורות שהיא גאולת ישראל.

דצ"ך עד"ש בא"ח

ועל פי דרכנו למדנו שקבוצות המכות עולות משלב לשלב, וכאשר יתבאר להלן.

השלב הראשון הוא תגובה למה שאמר פרעה 'לֹא יִדְעֹתִי אֵת ה' ²². ועל זה באו לו שלוש המכות הראשונות, שאין בהם נזק ניכר אלא רק מוכיחות שאלהי ישראל הוא בעל כח העושה בעולמו כרצונו. ואף תגובת פרעה מותאמת לעניין זה, שבמכת דם לא שת לבו כלל אליה, במכת הצפרדעים כבר הכיר בה' וביקש ממשה שיעתיר לה' להסיר ממנו הצפרדעים, ובמכת כינים כבר הכיר על פי דברי החרטומים שאלהי ישראל עליו ועל אלהיו, שהרי הודו החרטומים שרק הוא בעל היכולת לזה ואילו הם בכל אלוהיהם ולהטיהם אינם יכולים לעשותה.

השלב השני בא להראות את ההפלאה בין מצרים לישראל, והוא בא בתגובה למה שאמר פרעה 'וְגַם אֵת יִשְׂרָאֵל לֹא אֶשְׁלַח'²³, כי מעתה שכבר הכיר פרעה וידע את ה', באה העת

¹⁸ שמות ח, טו.

¹⁹ והיינו מן הסתם מפני שמחמת קוטנם אינם יכולים לעשות בהם להטים כבכריות גדולות יותר.

²⁰ שמות י, יז.

²¹ שמות י, טו.

²² שמות ה, ב.

²³ שם.

ללמדו שאלהי ישראל בחר בישראל להיות לו לעמו הנבחר. לימוד זה הוא על ידי שירה שהמכות הפוגעות בו ובעמו אינן פוגעות כלל בישראל, אף על פי שטבען להתפשט ממקום למקום. ואף כאן ניתן להיווכח בדפוס הנזכר לעיל; במכה הראשונה, ערוב, אין פרעה שת לבו כלל אל ההפלאה בין מצרים לישראל, עד שהוא קורא למשה ומבקשו שיישארו ישראל לזבוח בארץ, ובקשה זו מלמדת על אי הבנתו את הצורך בהבדלת ישראל מתוך מצרים. במכה השנייה שהיא **דבר** כבר נתן לבו לשלוח לראות האם אכן לא מת ממקנה ישראל עד אחד, מה שמוכיח שכבר החל להפנים את ענין ההבדלה בין מצרים לישראל. ובמכה השלישית שהיא **שחין** באו הדברים לידי גמר, כאשר נתבאר לנו לעיל בכך שלא יכלו המצרים כלל לעמוד במחיצה אחת עם ישראל, שזהו ביטוי סמלי לכך שאי אפשר כלל שידורו במחיצה אחת.

השלב השלישי בא לאבד את מצרים ולבטל את כל כוחם וגבורתם על ידי הטלתם בתוך חורבן, בוקה ומבולקה שיש בה כדי לבטל את כל ישותם המדינית כמעצמה עולמית. החורבן נוצר על ידי הברד ולאחריו הארבה שבא להשלים את כילוי מה שהותיר הברד. ובא הדבר לידי ביטוי שלם בחושך כאשר קדם לנו ביאור העניין הזה. ואף כאן אפשר לזהות את הדפוס הנזכר לעיל²⁴, שלאחר הברד אמרו לו עבדיו לפרעה, "הִטָּרַם תִּדְעֵ כִּי אֲבָדָה מִצְרַיִם", ומדברים אלו ניתן ללמוד שפרעה עצמו טרם הפנים את חורבן הארץ, ולעומת זאת בארבה נאמר: "וַיִּמְהַר פֶּרְעֶה לְקָרֹא לְמֹשֶׁה וּלְאַהֲרֹן וַיֹּאמֶר חֲטֹאתִי לָהּ אֱלֹהֵיכֶם וְלָכֶם, וְעַתָּה שָׂא נָא חֲטֹאתַי אֵךְ הַפַּעַם וְהַעֲתִירוּ לָהּ אֱלֹהֵיכֶם וַיֹּסֶר מֵעָלַי רֶק אֶת הַמָּוֶת הַזֶּה", ניתן להרגיש את בהלתו העצומה מחורבן הארץ, כאשר הוא ממחר לקרוא להם, מה שלא נמצא כן בשאר המכות. פרעה אף מכנה את הארבה 'הַמָּוֶת הַזֶּה'. ונמצא שעתה הפנים פרעה את העובדה שארצו במצב של אבדן וחורבן. וכבר ביארנו שהחושך בא להשלים את הסמליות שבמצב, שמצרים שרויה באפלה ולישראל אור במושבותם.

סיכומו של דבר, תחילה בא ה' להראות למצרים את עצם מציאותו וכוחו, לאחר מכן לימדם שבחר בעמו ישראל והמה נעלים ונבדלים לו מן המצרים, ולאחר מכן הראם ולימדם שהם עצמם כמר מדלי וכשחק מאזנים נחשבו וכאפס וכאין הם אל מול גבורת אלהי ישראל, המאבד את כל ארצם וממיט עליהם חורבן.

ובסגנון שונה קצת יש לומר: כאשר בא להילחם עם מצרים על מנת שיוציאו את ישראל לחירות, אזי תחילה יש לו ללמדם מי הוא, כדי שידעו מיהו הנלחם בהם, וזה ענין דצ"ך. לאחר מכן הפלה בין ישראל למצרים כדי שידעו תכלית ומטרת מלחמתו בהם, שהיא עבור ישראל, וזה ענין עד"ש. ורק בסוף באה המלחמה עצמה דהיינו באח"ב שבהם הפיל חורבן גדול על ארץ מצרים על אלהיה ועל כל היושבים בה.

²⁴ אלא שאינו מובהק כל כך כבשתי הקבוצות הראשונות, היות ובברד כבר הגיע פרעה לידי תשובה שלמה, כאשר כתב בזה הרב אלחנן סמט.

מכת בכורות

מכה זו אינה שייכת לקבוצה מקבוצות המכות שלפניה, אלא לעצמה היא עומדת בהיותה הגאולה בעצמה, שבה הופרשו ישראל מתוך מצרים וגורשו מתוכם. אכן כאשר נתבונן בה נמצא שהיא כוללת בקרבה את כל שלושת ההיבטים הנזכרים בתשע המכות שלפניה²⁵, כי יש בה הכרת פרעה בשליטת ה' על מצרים, וזה מתבאר ממה שאמר פרעה למשה ואהרן "וּבִרְכָתָם גַּם אֲתִי"²⁶, לאמר שהכיר הכרה שלמה בכך שה' קובע את גורלם של מצרים [שזהו ענין דצ"ך], וכן יש בה הפלאה מוחלטת בין ישראל למצרים, כאשר אמר משה בפירוש "לְמַעַן תִּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה' בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל"²⁷ [שזהו ענין עד"ש], וכמובן שיש בה חורבן ואבדון למצרים [כענין בא"ח], שהרי לא היה בית אשר אין שם מת. והמצרים עצמם חששו שמכה זו הינה כיליון מוחלט עליהם כפי שנאמר "כִּי אֶמְרוּ כָלָנוּ מֵתִים"²⁸. ובוודאי שלא לחינם נעשתה מכה זו בחצי הלילה, כי אף היא יש בה ביטוי של חושך ואבדון גמור למצרים וכעין מכת חושך, והרי זה מתאים לחצי הלילה שהוא שיא חשכת הלילה. ובאותה שעה ממש לבני ישראל היה אור במושבותם, בהיותם בבתיים באורה ושמחה, חוגגים את חג הפסח ואוכלים מזבחי ה'.

²⁵ אכן באמת יש בה שייכות לקבוצה האחרונה יותר מלשתי הקבוצות הראשונות, שהרי עיקרה אבדון וחורבן על מצרים.

²⁶ שמות יב, לב.

²⁷ שמות יא, ז.

²⁸ שמות יב, לג.

הרב אריה מאיר

חג הפסח וחג המצות – ליל ההולדת וימי הזיכרון

מה למצה בערב הפסח?

ידוע הדבר כי שמו של החג בפינו הוא חג הפסח, אך בתורה לא נקרא כך, אלא אך ורק בשם 'חג המצות'. עוד יודעים הכול כי עיקר חג הפסח הוא ליל הסדר, בעוד שעיקר זמן היציאה ממצרים היה ביום, ככתוב "היום אתם יוצאים" ולזמן זה שייך גם עניין המצה כמבואר בתורה "ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים" וכן "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות", הרי שהמצה היא זיכרון ליציאה ממצרים.

למרות זאת הקדימה התורה את אכילת המצה לערב יחד עם אכילת הפסח כנסמכת אליה, ויותר מכך דרשו חז"ל מן הפסוק "בערב תאכלו מצת" שחיוב אכילת מצה הוא דווקא בלילה הראשון. ואמנם דבר זה צריך עיון, כי לכאורה הוא סותר את פשטי המקראות, אך יש לכך רמז בתורה, במה שציוותה התורה לאכול מצה עם קרבן פסח. וכן בכל הלכות פסח הדגישה התורה את עניין הערב פעמים הרבה, לאמור כי הוא עיקר וכי הוא הזמן המעולה בו מתרחש הכל. אם כן עלינו להבין מה עניינה של המצה לערב הפסח ולחגיגת הפסח.

שתי חגיגות

וראשית נראה לבאר ששתי חגיגות יש כאן, חגיגת הפסח שעניינו הקרבת קרבן פסח ואכילתו. והוא מתחיל משלהי י"ד זמן השחיטה וההקרבה (שזמנם קודם לזמן כניסת חג המצות, המתחיל בכניסת ליל ט"ו), ומסתיים בחצות הליל בתום אכילת הקרבן. ועניין החג הוא חזרה על חגיגת הפסח המקורית בליל מכת בכורות, בה שבר ה' את כוח מצרים, ואת בני ישראל הבדיל מתוכם, ופסח עליהם ולא הרגם עם המצרים, ואנחנו מצידנו נכנסנו עם ה' בברית באכילת הקרבן. ומעשה הפסח אפשר את היציאה ממצרים למחרת היום.

וישנו חג המצות, המתחיל בזמן בו המצה מונחת על השולחן בעקבות חגיגת הפסח, כנאמר "על מצת ומררים יאכלוהו" כלומר בליל ט"ו, ואורכו שבעה ימים עם דגש עיקרי על היום הראשון "היום אשר יצאתם ממצרים". עיקרו הוא הזיכרון לדורות של יציאת בני ישראל בפועל ממצרים כאשר "משארתם צרורות בשמלתם על שכמם", והוא מזכיר את צורת היציאה.

ואולם למרות כל זאת הוקדמה אכילת המצה ללילה הראשון, והוא הפך להיות עיקר גם לחג המצות, שעיקר חיוב מצה הוא בלילה זה, אף שמצד השתלשלות העניינים עיקר עניין המצה שייך ליום. כך שלמעשה שתי החגיגות הללו נסמכות ונקשרות האחת בשנייה. את אופי הקשר הזה נדרשים אנו להבין לעומקו.

התבוננות בפרשיות התורה

לאור שאלות-הנחות אלו ננסה להבין את מערכת הפרשיות הענפה והמורכבת של הפסח והמצות בפרשת בא. פרשת בוא מחולקת לכמה פרשיות: בפרשה הראשונה (י"ב א'-כ') ה' מדבר אל משה ומוסר לו את דין קרבן פסח ואכילת מצה. ובפרשה השנייה מדבר משה לעם ישראל וחוזר על דברי ה', אבל בשינויים רבים, ואינו מוסר את דין מצה (שם פסוקים כ"א-כ"ט). פרשה שלישית היא מכת בכורות ושילוח בני ישראל ממצרים. פרשה רביעית – יציאת בני ישראל ממצרים (ל"ז-מ"ב). פרשה חמישית – עוד כמה מהלכות הפסח (מ"ג-נ"א). פרשה שישית – נפתחת במצוות פטר רחם, עוברת לדין אכילת מצה וסיפור יצ"מ וחוזרת לפטר רחם (פרק י"ג).

וננסה לבאר את הדברים.

בפרשת דברי ה' נמסרת תמצית תוכן כל החגים שיחוגו בני ישראל במצרים, כאשר המסגרת היא חודש האביב-החודש הראשון בו ישנם שלבים שונים מראשית החודש עד שמגיעים לרגע המכונן, הוא ליל הפסח. הפסוק המסיים את טקס הפסח הוא ציווי לעשות זיכרון לגאולת מצרים בכל הדורות "והיה היום הזה לכם לזיכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם חוקת עולם תחגוהו" ומיד אח"כ "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מיום הראשון עד יום השביעי".

ובפרשה זו היה ניתן לפרש שהזיכרון לדורות אינו כולל את חג הפסח, אלא רק את חג המצות. כלומר, שהדרך בה עלינו לזכור את היום הזה היא ע"י אכילת מצות שבעת ימים.

אך משה אינו מפרש כך, בחוזרו על דברי ה' לעם הוא קורא לעם להקריב את הפסח ואינו מזכיר כלל את עניין המצות, שכן הוא מדבר לעם עוד לפני שיצאו, לפני שנשאו על שכמם את בצקם, ושם הוא מצווה שכאשר יגיעו לארץ "ושמרתם את העבודה הזאת" והוא מגדיר את מטרת העבודה כדרך לספר לבנינו ולהעביר את הזכרון "והיה כי תבאו .. ושמרתם את העבודה הזאת: והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם: ואמרתם וגו'". הרי שבהכרח ציווי ה' בתחילה על זיכרון הדורות חל גם על עבודת הפסח אך מתוך התייחסות לכלל ענייני "היום הזה", הכולל את חג המצות יחד עם חג הפסח, שכן היום כולל גם את עבודת הערב וגם את אירועי המחרת, בו יתברר כי יצא העם עם עוגות מצות כמתואר אח"כ.

נמצא אם כן שהקב"ה בדיבורו למשה דיבר על שני אירועים, נס הלילה ושחרור היום, הטומנים בחובם משמעויות שונות, אולם כרך אותם ביחד לומר כי אינם נפרדים אלא הם בעלי משמעות עוקבת ואחידה. ככתוב "על מצת ומרורים יאכלוהו". לא בכדי היה הלל כורכן אלא בכדי לסמן עובדה זו.

מתוך זה ניתן להבין את קביעת חז"ל כי עיקר חיוב מצה הוא בליל הפסח, ודרשו מן הפסוק "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחודש בערב" מהלשון **בראשון** ולא "מהראשון עד" וכו' שמשמע שאז העיקר, ויש לכך יסוד בכל מבנה הפרשה השמה את הדגש על היום הראשון כעיקר, ועל הערב כעיקר יותר עיקרי, הערב הוא הסיבה לכל והיום הוא התוצאה, שבעת הימים הם רק נספחי היום הראשון וכמו שכתוב "ושמרתם את המצת כי בעצם היום הזה יצאו", וגם אח"כ בפרשת היציאה (פסוקים ל"ז-מ"ב)

אזי מודגש היטב, "בעצם היום הזה יצאו... ליל שימורים הוא" כלומר הדגש הוא על היום הזה, ותמיד חוזרים ללילה שהוא הרגע המכונן, אין לספר על היום בלא שנספר על הלילה. נראה כי הנושא בפסח הוא הראשית, וככל שניתן לחוות יותר את הראשית שם הוא עיקר הדגש של המצווה, בנקודת הראשית שהיא ערב הפסח, שנראה בהמשך שהיא גם ראשית מבחינה עקרונית יותר ולא רק בכך שזה מוקדם יותר בזמן.

המצה כמסמלת את רגע החירות

אחרי פרשיות הפסח בא תיאור מכת בכורות ושילוח בני ישראל ממצרים (פסוקים כ"ט-ל"ו), ואזי מתוארת היציאה (פסוקים ל"ז-מ"ב) וסיפור המצה מתואר בשני שלבים: בפרשת השילוח נאמר "וישא העם את בצקו טרם יחמץ" ואח"כ בפרשת היציאה "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים.. וגם צידה לא עשו להם" כלומר שאפו את הבצק שהוציאו משם בלא יכולת להשהותו כראוי. כך שהלחם הזה מייצג את תודעת היציאה לשלביה, את הרגע שלפני, הנשיאה של הבצק שלא הספיק לתפוח, והרגע שאחרי, אפיית הלחם בתור בני חורין היוצאים בחיפזון, זו תמונת העבד המשולח שאינו יוצא מעדנות אלא נלחץ לצאת כדי לתפוס את מצב הרוח הרגעי שאפשר את השחרור.

כמו הכל התרחש בלילה

עוד נקודה חשובה היא שכאשר מתוארת היציאה התורה אומרת שיצאו "בעצם היום הזה" ואחר כך משנה וקובעת "ליל שימורים הוא" רק כאן כאשר הם יוצאים מתברר כי ישנו יום מסויים שהוא היום הגדול, ולמרות זאת חוזרת התורה ומסכמת מיד כי העיקר הוא הלילה-ליל השימורים. כאן עולה הפרדוקס במלא עוזו, התורה מתארת את היציאה בתחילה כהשתלשלות ישירה מהלילה, כאילו אין פער בין הלילה ליום, אך בסוף היא מדגישה כי יצאו הם בעצם היום ואזי אומרת "ליל שימורים הוא" לכאורה כוונת התורה היא שהיום הוא ליל שימורים! שמא ניתן לנו לראות את ייחודו של הלילה כבסיס לייחודו של היום כולו, שבאמת מה שקרה ביום צומח מתוך הלילה, ונחשב כהתרחשות הלילה.

הפרשיות שאחרי היציאה

הפרשה הבאה (מ"ג-נ"א) משלימה את פרשת הפסח במצוות ודינים צדדיים יותר אך הם אלו הנותנים לפסח משנה תוקף של חוק וערך חמור, כמו הדגשה כי נתמלאו הדינים, וכי כמותם יתמלאו גם לדורות. יש כאן גם את המטרה ליתן רווח בין פרשה לפרשה, בין תיאור היציאה הניסי ליציאה באופייה הריאלי ולדיבור אל היוצאים מנקודת המבט של בני חורין.

אח"כ ישנו פסוק בודד החוזר על יציאת בני ישראל ממצרים בעצם היום הזה על צבאותם, כחוזר על הביטוי צבא, אך שונה הביטוי כאן מנוסחתו בפרשת היציאה, שכאן נאמר 'צבאות' בסתם, כדרך התורה לכנות את בני ישראל במקומות רבים, אבל שם נאמר הביטוי יוצא הדופן 'צבאות השם'. נראה שמקורם היה זה חלק מעניין הלילה הניסי, ושכסופו התורה שבה ומסכמת "ליל שמורים הוא" ולכן ישראל באותו מעמד הם "צבאות ה'" ואילו כאן מדובר על היציאה ה"ריאלית".

ואז בפרשה האחרונה (פרק י"ג פסוקים א'-ט"ז) מצוה ה' את משה על הבכורים ומשה חוזר על מצוותו לבני ישראל. וראו זה פלא, רק כעת, בסיום הפרשה, אומר משה לבני ישראל את דין חג המצות. ונראה לפרש שזהו חג שניתן ליוצאים, שכבר מבינים את טעמה של חירות-טעם המצה, וניתן לדבר עכשיו על זאת. עם זאת הוא מבליע גם דיבור על עבודת הפסח "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה", גם אם בקריאה פשוטה היה ניתן לומר כי הדבר נסוב על המצות שאח"כ, אזי ברור לקורא המעמיק כי הכוונה לעבודת הפסח, אך היא מתוארת כבאה בנשימה אחת עם המצה, כתיאור התורה עד כה את הסיפור כולו. אלא שלעיל היה המשקל העיקרי על הפסח, והמצה נטפלה לו, ואילו כאן שם משה רבינו את המשקל העיקרי על המצה.

וכך גם בהמשך, בדין סיפור יציאת מצרים, מקבלת ההגדה צביון אחר מבתחילה. אין היא תגובה לשאלה של הילד אלא חינוך יזום, שהמסר שלו גם הוא מסר בוגר "בעבור זה עשה ה' לי" כלומר יש כאן הבנה של הטקס והמצוה כסיבה ליציאה, לא כמקודם שהמסר היה זיכרון גרידא לנס, יש כאן הפנמה של היחס שמתקיים כאן בין הקב"ה לעמו "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח", שכן כעת הם כבר עם משוחרר ועצמאי וניתן לראות את העניין לא רק כנס חד צדדי אלא כברית הדדית.

ומה שמעניין ביותר, אין אזכור בפרשה זו למילה שמירה, שהיא מילת מפתח בפרשיות שלפני היציאה, כגון "ושמרתם את המצת" "ליל שימורים הוא" חוץ מ"ושמרתם את החוקה הזאת למועדה" שאין בה שום משמעות יתר, השמירה אינה נושא אלא למה שקשור בלילה ובפסח, הוא כתוב גם על המצה אך זו אמורה שם בתור המשך של עבודת הפסח והשלמה שלו, השמירה קשורה למתח שנמצאים בתוכו, לדרמה שכבר אינה נמצאת אחרי היציאה, הרי ששוב, גם אזהרת שמירת המצה קשורה ללילה ולסיפור שבו, אך חג המצות ככלל אינו בהכרח כרוך בפן הזה והוא גם מתקיים בפני עצמו, כזיכרון ולא כשמירה. עד כאן דנתי בפרטי משמעות פרשיות התורה ומתוכם אנסה כעת להבין את פשר הלילה הזה ואת היחס שבין הפסח למצה:

הפסח כרגע הלילה

גם הפסח וגם המצה מאופיינים בחיפזון, אך הפסח נחגג כטקס שמטרים את המאורעות ויוצר אותם, והוא מצווה להיחגג במכוון בדרך החיפזון, סעודה שכולה אומרת: אנו מזומנים לצאת וממהרים לצאת. גם הצורה של הסעודה, סעודה ביתית של כבש שלם על האש ללא שבירת עצמות המאפיינת אכילה חפזונית של הולכי דרכים הקצובים בזמן בלא ישוב דעת.

גם המצה שאוכלים עליה את הפסח היא בוודאי חלק מהחיפזון הזה, שאמנם עדיין לא חוו אותו בצורת יציאה בפועל אך כעת חוגגים את האופי הזה של החיפזון כטקס ובשל כך מטרימים את אכילת המצות, כביכול החיפזון הכמו מעושה של הלילה בפסח הוא המקור לחיפזון היום שהוליד את המצה, עם ישראל מצווה בפסח להציב את עצמו כאילו הוא גאול, עמדה היוצרת ומולידה את קיומו. כך טעם המרור של העבר המר מצטרף בחגיגת הפסח אל טעם העתיד – המצה בו יצאו למחרת, חגיגת הפסח היא הציר הקושר את העבר והעתיד, את המעבר בן הרגע מגלות לגאולה, בו ישנם שתי הטעמים יחדיו, טעם החירות וטעם מר

השעבוד, שכן זהו הרגע של ההתחוללות, של הלידה. של מר חבלי הלידה עם טעם החיים החדשים הבוקעים.

חג המצות כזיכרון וכזמן הלידה

כעת נבין את את מקום שתי החגיגות בהם פתחנו, חג המצות הוא זיכרון העבר באמצעות התנהגות המשמרת זיכרון, כבכל חג. ואילו חגיגת הפסח שנאמרה עוד בהיותנו עבדים אינו אלא טקס של סיפור, של העמדת עצמינו כמכוננים ויוצרים את קיומנו החדש מתוך הנס, כך פסח מצרים כולו כמו נועד עבור העתיד, וזו הדרך בה עושים אותו כל שנה, חייב אדם לראות את עצמו, להעמיד את עצמו בתוך המתח של ההתרחשות, וכמו להוליד את עצמו מחדש.

ניתן לומר כי חג המצות הוא הזיכרון שמוגדר בזמן, אך כהמשך וכפיתוח של הרגע המכונן הוא ליל השימורים, שהוא עוד אינו מוגדר כיום, אין לו מסגרת זמן מלאה והוא רק אירוע שכולו התרחשות-חיפזון, אירוע המתרחש אמנם בזמן אך הוא עצמו מתרחש מעבר לזמן, כך גם אין פער בין הלילה ליום, ומרוץ החיפזון נמשך עד אמצע היום, אך גם הוא כמו בטל לעבר הלילה, מתרחש מעבר לכללי הזמן הרגילים, הוא מתנהל באותו חיפזון מפתיע וניסי השייך ללילה. בלילה הרי אין הערכה וחלוקה של זמן כמו ביום, ומה שמתרחש בו הוא אינו עומד בכללי הזמן הרגיל, הלילה הוא זמן החלום ומה שמתרחש כאן הוא מעין חלום, אך כזה שמתברר כמציאות שהלא הוא מתרחש בסוף "בעצם היום הזה".

ליל שימורים

זה משמעו של ליל שימורים-משומר ובא מששת ימי בראשית, לילה אותו ה' שומר כבר מראש הבריאה, עבור אותה התרחשות שהיא מעבר לכללי הבריאה והטבע-ליל הולדת עמו, שכמו לידה אין הוא מתרחש בזמן, אלא בתהליך אינטנסיבי שנמצא מעבר לזמן הרגיל, ורק לאחר שהוא מתרחש אנו מגדירים שהוא קרה ביום מסויים, אשר היא נקודת ההתחלה של שנות הרך הנולד. זו נקודת התחלה החורגת מהזמן, היא לידת הזמן הישראלי המיוחד.

לילה זה אינו נחגג לדורות כזיכרון העבר אלא כהעמדת עצמנו בתוך העתיד, יצירת המעבר משעבוד המרור לחירות המצה, ולפיכך מצווים אף אנו בשימור, השימור עניינו לעמוד בתוך המתח של ההתרחשות מתוך מודעות אליה, כפי שרבה דורש ללדת את החיטים של המצות כדי שיהיה ממה לשמר ולקיים את "ושמרתם את המצות", שכן השימור הרגיל (חשש חימוץ) אינו באמת דורש ערנות מיוחדת שהרי גם בצקות של נכרים מותרים בפסח, כל זה קשור רק לחובת מצה שהיא לשמה, השייכת רק בלילה ראשון, הוא לילה הסיפור, ליל הפסח, ליל השימורים, שימורו של הקב"ה הוא גם שימורנו שלנו, אנו שומרים את הלילה הזה כזמן לידתה של תודעתנו הישראלית עבור השנה כולה ועבור בנינו. גם הסיפור כה חשוב בלילה זה שכן הוא העמדת עצמנו בתוך ההתרחשות שכביכול מתרחשת מחדש עבור דור העתיד.

מאותה סיבה נחשב הלילה הזה כנקודת ראשית, כפי שביארנו למעלה את טעם היות חובת המצה בליל ראשון בלבד, אך זה אינו רק משום שהוא התחלה בפועל, אלא נקודת ראשית מבחינה מהותית, זה רגע ההתחוללות בו הכל בוקע מן האין אל היש, ולפיכך הוא עיקרו של החג כולו, החג בו הכל מתחיל.

שער שני

מאמרים על סדר הפרשיות

ויקרא – אחרי מות



הגאון רבי לייב מינצברג זצ"ל

רב 'קהל עדת ירושלים', מחבר ספרי 'בן מלך'

החידוש בגדרי הקרבנות מעת הקמת אהל מועד

חידוש דיני הקרבנות עם הקמת המשכן

סדר הקרבנות המבואר בפרשת ויקרא, שינה את תבנית מעשה הקרבנות מכפי שהיה עד שהוקם המשכן. מפרשה זו ואילך נשתנתה בהרבה עבודת הקרבנות מכפי שהיה מאז בריאת העולם – שהיו אבות העולם מקריבים קרבנות לה' כמפורש בכמה וכמה כתובים – וכאן נקבעו להם דינים קבועים, גדרים חדשים בעצם מהות הקרבנות, הנובעים מהמצב המחודש.

שכך אמרו בברייתא¹, 'תניא עד שלא הוקם המשכן, הבמות מותרות ועבודה בבכורות, והכל כשירין להקריב בהמה חיה ועוף זכרים ונקבות תמימין ובעלי מומין, טהורין אבל לא טמאין וכו', ונכרים בזמן הזה רשאים לעשות כן'.

אשר מבואר בזה, שמלבד עצם הקמת המשכן שהיה בזה חידוש וזכות עצומה שהקב"ה השכין שכינתו בישראל, היא חוללה עמה גם שינוי עצום, שיש לו משמעות להלכה בכללות דיני הקרבנות בישראל. ואם עד אז היה ניתן להקריב כל מיני בעלי חיים טהורים, כגון חיות טהורות כצבי וכאיל, ועופות טהורים כמו אווזים ותרנגולים ברבורים ושליו, מכאן ואילך אין מקריבין אלא בקר וצאן, תורים ובני יונה. וכן כל דיני זכר ותמים, הכל החל רק מאהל מועד ואילך.

ונראה כי מאחר שהוקם המשכן, הרי הקרבנות אינם 'קרבן' סתם, אלא הם קרבן הנקרב 'באהל מועד' לפני ה'. וכיון שהקרבנות כולם יקבלו מעתה ואילך צורה חדשה של קרבנות של המקדש שהוא בית ה', ממילא נקבעים בזה דיני הקרבנות כפי שהם מתאימים וראויים למצב מחודש זה.

כי עד עתה היו הקרבנות נקרבים לה' בכל מקום שהוא, במזבח ובבמה, וכך עשו קין והבל ונח, וכל האבות. אך עתה בא ספר ויקרא ללמד את דיני הקרבנות המיוחדים שנתחדשו באהל מועד. וכל זה מונח בפתיחת לשון הכתוב בתחילת הספר:

וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֵהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: (ויקרא א, א)

ומעתה עלינו לדעת מהו אפוא הגדר שנתחדש בהקרבה של אהל מועד, שהוא היסוד והשורש לכל הדינים שקבעה תורה בקרבנות הנקרבים באהל מועד כמו שנתבאר.

¹ זבחים קטו עמוד ב.

אוהל מועד – הקב"ה מקבל את הקרבנות ממקומו בארץ

והנה בפרשה זו גם נתחדשו סוגי קרבנות שלא מצינו עד כה – כמו המנחות. שהמנחה היא סוג קרבן שונה במהותו מקרבנות בהמות ועופות. לא רק בשל העדר חשיבותה החומרית או חשיבותה הממונית, אלא עצם הדבר שהמנחה נקרכת מחיטים ושעורים – ולא מבעלי חיים – אין כאן נתינת נפש לה' שהיא ביטוי מרכזי בכל קרבן אחר מן החי. אין כאן לא דם ולא כפרה מנפש הבשר שהיא בדם,

"כִּי נֶפֶשׁ הַבֶּשֶׂר בְּדָם הוּא וְאֲנִי נֹתְתִיו לָכֶם עַל הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר עַל נַפְשֵׁיכֶם כִּי הַדָּם הוּא בְּנֶפֶשׁ יְכַפֵּר" (ויקרא יז, א).

והנראה בזה שכל ההלכות המחודשות, שרשם ויסודם נובע מהמציאות המחודשת שהחלה מאז הוקם המשכן. אשר עבודת הקרבנות מעתה כבר אין היא לה' היושב בשמים, אלא לה' השוכן במקדש שבתוך ישראל. כך שעם ישראל עומדים כלפי השם יתברך כביכול כמו לפני מלך הנמצא בארץ, ואז באה ההנהגה של 'מלכותא דרקייעא כעין מלכותא דארעא'.

וכך איתא במדרש²: "ר' עזריה בשם ר' יהודה ב"ר סימון, משל למלך שכעס על מטרונה וטרדה והוציאה מתוך פלטרין. שלו לאחר זמן בקש להחזירה, אמרה יחדש לי דבר ואח"כ הוא מחזירני. כך לשעבר היה אדם שרוי בג"ע במחנה השכינה, כעס עליו הקב"ה וגירשו ממחיצתו. כשיצאו ישראל ממצרים בקש הקב"ה להחזיר ישראל למחיצתו, ואמר להם שיעשו לו משכן וישכון בתוכם, כמה דתימא וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וגו'³. אמרו ישראל, יחדש לנו הקב"ה דבר אחד שהוא חפץ להחזירנו אצלו. מה הוא החידוש, לשעבר היה הקב"ה מקבל קרבנות מלמעלה, וְיָרַח ה' אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ⁴, ועכשיו יהיה מקבל קרבנות מלמטה, הֵד: ד' יבא דודי לְגִנּוֹ⁵, זו השכינה, וְיֵאכֶל פְּרִי מִגְדָּיו, אלו הקרבנות".

הקרבן לא רק כהקרבת 'נפש' אלא כהקרבת 'מאכל'

מעתה נראה שזה הטעם שרק באוהל מועד נתחדשה הקרבת 'מנחה' לה'. כי עד עתה הייתה ההקרבה לגבוה הקרבת נפש חיה, שהיא הקרבה של מציאות רוחנית, דהיינו נתינת הנפש לה'. אמנם בהקמת אוהל מועד חידשה התורה שיש גם סוג הקרבה של הבאת מיני סולת ומאפה על מזבח גבוה, ועולה לרצון לפני ה' כעולה וכקרבן לריח ניחוח.

מכאן ואילך כבר מופיעים ביטויים המתארים את הקרבנות בבחינת מאכל. כמופיע הרבה בלשונות הכתובים: "קָרְבָּנִי לֶחְמִי לְאִשִּׁי", "לֶחֶם אִשָּׁה". כביכול יש כאן לחם ובשר הנאכל, אשר זוהי כמובן הצורה הסמלית כיצד נקריבים הקרבנות.

² במדבר רבה פרשה יג פסקה ב.

³ שמות כה, ח.

⁴ בראשית ח, כא.

⁵ שיר השירים ד, טז.

והנה לפי האמת אין מקום לשום ענייני אכילה ומאכלים כי אם במושגי הארץ, ולכן כל עוד שמקריבים לפני ה' היושב בשמים, וכסאו בשמים כמאמר הכתוב "ה' בְּשָׁמַיִם הֵכִין כִּסְאוֹ"⁶, אזי אין מקום להקרבה ונתינה לגבוה כי אם הקרבת נפש בלבד. כי אכילה גשמית לא תבוא בה שום זיקה ויחוס כלפי שמים, שאינו מקום אכילה ושתיה כל עיקר. ורק הנפש תשוב אל האלוקים.⁷ [ואפילו משה רבינו בעלותו למרום נאמר בו "לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה"⁸, כי הוא מקום נשלל מן השייכות לבחינת אכילה]. אלא כאמור עיקר הקרבת הקרבנות הייתה בכוונה של נתינת הנפש, והנפש היא דבר רוחני ושמיימי.

אמנם עם התחדש המצב הנשגב הלזה של "וַיַּעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם"⁹, כבר עמידתנו כלפי הקב"ה היא כביכול לפני המלך הנמצא בארץ. אשר לכך נצטוו ישראל לעשות לו בית ואהל בתבנית של בית וכלים – כמו שולחן ומנורה.

והנה בגין כך גם מדיני הבית לתת לחם על השולחן אשר לפני ה', ככתוב "וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לִפְנֵי תַמִּיד"¹⁰. הרי שיש יחס של הקרבת ועריכת 'לחם הפנים' לפני ה', שכביכול הוא יתברך מקבל את היחס שבני ישראל עורכים לפניו לחם, מאז שבא לשכון בתוכם בבית ובמקדש אשר כונן ביניהם.

ומאז הוא שנתחדשה גם בתורת הקרבנות פרשת מנחות – שכבר יש הקרבת 'לחם' על שולחן גבוה, שהם הם המנחות.

היוצאת מן הכלל הזו היא מנחתו של קין, שהייתה מפרי האדמה ולא מבעלי חיים. אך זה יבואר על פי מה שכתבנו במקום אחר¹¹, שבתקופה הקדומה היה כל העולם בבחינת מקום ה', שעדיין הייתה השכינה גם בתחתונים. אבל אחר כל חטאי אותם הדורות נסתלקה השכינה מן העולם ושורה בשמים, ואכן מני אז לא מצינו הקרבה רק של נפש. ורק אצל עם ישראל חזרה השכינה לשרות בתוכם, וכבר יש מקום להקרבת לחם, וכמו שביארנו.

ואכן הביטוי הנפוץ בקרבנות שהם נקראים 'לחם' לא מופיע בספר שמות, כי אם בספר ויקרא. היינו אחר הקמת אהל מועד, שאז נאמר בקרבנות שהם "לחם אשה" "ריח ניחוח לה".

והנה הפעם הראשונה שהוזכר 'לחם' אצל קרבנות, הוא בקרבן שלמים שנאמר בו "וְהִקְטִירוּ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחַ לֶחֶם אִשָּׁה לַה'"¹². ואף שגם העולה נקראת קרבן לחם, כמו שנאמר בעולת התמיד "אֶת קָרְבָּנִי לֶחֶם"¹³, וקשה, מדוע הקרבן הוגדר כלחם רק בשלמים ולא בעולה הכתובה לפנייה בפרשת ויקרא. אפשר דזה משום שרק אחר שנזכרה פרשת מנחות –

⁶ תהלים קג, יט.

⁷ על פי קהלת יב, ז.

⁸ שמות לד, כח.

⁹ שמות כה, ח.

¹⁰ שמות כה, ל.

¹¹ בן מלך שבת קודש, שער א, מאמר ד, אות ב; בן מלך על בראשית חלק א, מאמרי פרשת בראשית, מאמר יד; ושם, מאמרי פרשת נח מאמר א.

¹² ויקרא ג, יא.

¹³ במדבר כח, ב.

שנכתבה בתורה בין עולה לשלמים – אזי כבר ראוי להגדיר גם קרבנות מן החי, שיש בהם הקרבת לחם בנוסף על הקרבת הנפש. כי לפי הנתבאר, פרשת המנחות היא הגילוי הזה שהקרבנות נקריבים גם בתורת לחם, שכן אין בהם דם הנפש ואף על פי כן ראויים המה להקרבה. ומכאן כבר יאות לומר גם על הקרבנות האחרים שיש בהם לחם אשה לה'.

[ונראה שמן הענין הזה הודגש בכמה מקומות בספר ויקרא שהקרבנות הם 'לחם אלוקים'¹⁴, והיינו כיון שהגדר המחודש הזה של 'לחם' הוא היסוד והשורש לאמור שם בגודל חובת הקדושה של הכהנים, כיון שהם זוכים לבחינת ידידות נשגבה כזו של הבאת לחם גבוה].

פרשת מנחות דווקא לישראל

ובזה תובן היטב ההלכה הפסוקה שאין מקבלים מנחות מן הנכרים¹⁵. כי על כן, רק עם ישראל זכו לכך שה' שוכן בארץ בתוכם, אבל ביחס לאומות העולם ה' יושב בשמים. ולכן גם עתה אין הם מקריבים אלא 'נפש', ואין להם הקרבת מנחות שהיא הבאת לחם כאמור.

ונראה שהבדל זה אין משמעותו רק חידוש מיוחד כלפי הקרבת מנחות, אלא בזה נעוץ המפתח לכללות הדינים שנתחדשו בספר ויקרא, בעת הקמת אהל מועד. כי מאז הקמתו יש מציאות של הבאת לחם לפני ה', ומני אז בכל הקרבנות נתחדש בהם גם בחינה של 'מאכלים', כביכול יש הבאת מאכל לגבוה. וכפי שאכן מצינו שגם הקרבנות עצמם לחם יקראו – 'לחם אשה', 'קרבני לחמי', אשר לשון זה מופיע בתורה רק מפרשת ויקרא ואילך¹⁶, דהיינו מהקמת אהל מועד. כלומר שאחר שהקב"ה נמצא בתוכנו כמלך השוכן בארץ, אזי נתחדש שבכל הקרבנות כבר יש בהם גם גדר זה. דהיינו שיש בהם בחינת אכילת גבוה, ומעתה כל קרבן מתחלק לשניים – בזריקת הדם ישנה 'הקרבת הנפש', ובהקטרת האימורים ישנה 'הקרבת המאכל'.

והנה היא חביבות נפלאה ועצומה מאת ה' לישראל. אשר לא זו בלבד שבא לשכון בקרבם בארץ, אלא אף מוכן להחשיב את הקרבנות לראותם כמאכלו. כביכול ישראל מגישים את לחם המלך, וכביכול הם מפרנסים אותו ועורכים לו שולחן – 'אף על פי שאתם נותנים לאישים, מעלה אני עליכם כבנים המפרנסים לאביהם'¹⁷.

כשרות שאר חיות ובעלי מומין לקרבנות

ולפי האמור יש לבאר שזה גם הטעם למה שהבאנו מדברי הברייתא דזבחים, שעד שלא הוקם המשכן היו כל בהמות, חיות ועופות טהורין כשרים להקרבה. כי מאחר שעד אז כל משמעות הקרבן הייתה רק 'הקרבת נפש', הנה מצד גדר זה הרי כל החיות והעופות

¹⁴ כא, ח; ובפסוקים הסמוכים שם.

¹⁵ רמב"ם מעשה הקרבנות ג, ב; ויעוין ברש"י מנחות עג; ובשפת אמת שם, שבמסקנת הסוגיא לכולי עלמא אין מקבלים מהם.

¹⁶ ויקרא ג, יא; ושם, טז.

¹⁷ מדרש שיר השירים זוטא א.

הטהורים יש בהם 'נפש' מעלייתא הראויה להקרבה. אך לאחר הקמת המשכן נצטוו להקריב רק בקר וצאן, משום שאז נתחדש שההקרבה כוללת בה גם גדר של 'מאכל'. וככל שהוא בבחינת מאכל אין ראוי להקריב אלא בעלי חיים הללו שקבעה התורה, אשר בשרם משמש למאכל בסדר העולם. אבל חיות לא נועדו בעיקרם לאכילה.

והנה איתא שם עוד בברייתא, שעד שלא הוקם המשכן היו גם בעלי מומים כשרים להקרבה, ורק מחוסר אבר היה פסול. ואפשר דגם זה נובע מהדברים האמורים. שכאשר המטרה בקרבן היא לתת 'הנפש' אזי אין חיסרון במה שהבשר פגום, כל עוד שהבהמה שלימה בבניינה. אבל במחוסר אבר חסר בשלימות הבהמה וזה היה פסול בכל ענין. אכן משהוקם המשכן ונתחדש שיש בקרבן בחינת 'מאכל גבוה', אזי כבר ישנו חסרון בהבאת בעל מום אשר הוא פגם בבשר, כשם שהמום פוסל גם במנחות ונסכים¹⁸ ואפילו בעצים¹⁹.

דין הפשט וניתוח

עוד יש לבאר בזה הדינים התלויים באופן מעשה ההקרבה, שנתחדשו בהם פרטי הלכות אחר שהוקם המשכן. כגון לגבי 'הפשט וניתוח' המפורט בתחילת הפרשה, שאמרו בגמרא, 'אין הפשט וניתוח אלא מאהל מועד ואילך'²⁰. ונראה שגם זה נובע מהיות גדר הקרבנות בבחינת מאכלים, ועל כן צריך לערכם בדרך עריכת שולחן. להפשיט את העור ולחלק את חלקי הבהמה לנתחים כערוכים למנותיהם, כי כך יאה לסעודת המלך. ודין זה היינו דווקא כאשר גדרו של הקרבן הוא בהקרבת 'הבשר', ואזי יש טעם למצוה זו שיהא צריך לערוך את הבשר כמוכן לסעודה. אבל לפני הקמת המשכן, שהיה הקרבן רק כהקרבת 'הנפש', היה הכל עולה כליל לגבוה.

נתינת מלח בקרבנות נתחדשה אחר הקמת אהל מועד

וכמו כן גם לגבי מצות "על כל קרבן תִּקְרִיב מֶלֶח"²¹, גם זה נתחדש אחר שהוקם המשכן. כי הנה כבר מבואר אצלנו כי המצוה למלוח במלח היא כדי שלא יהא הבשר תפל, כלשון הרמב"ם בספר המצוות 'שאינו מותר להקריב התפל שאין בו טעם'²². ומעתה מובן שטעם זה ודאי שייך רק כשהקרבן הוא בבחינת 'מאכל', ואזי ניתנה מצוה זו. אבל כל עוד שהיה הקרבן רק בגדר נתינת נפש בלבד, אין צורך לתת עליו מלח.

ובזה יבואר באופן נפלא מדוע נכתב בתורה עיקר מצוות נתינת מלח דווקא בפרשת המנחות. וכלשון הפסוק "וְכָל קָרְבַּן מִנְחָתְךָ בַּמֶּלֶח תִּמְלֹחַ" וגו', ורק בהמשך מוסיף הכתוב "על כל

¹⁸ מנחות פז עמוד א, במשנה.

¹⁹ מנחות פה עמוד ב.

²⁰ חגיגה ו עמוד ב.

²¹ ויקרא ב, יג.

²² מצוות לא תעשה, צט.

קִרְבָּנָה תִּקְרִיב מֶלֶח". שלכאורה תמוה, מאחר שבכל הקרבנות ישנה מצוות נתינת מלח, מדוע לא נכתב הדין הכללי הזה בתחילת הפרשה כדין השייך בכל הקרבנות כולם.

אולם לפי דברינו מבואר כמין חומר, שהרי כך היא דרך התורה בכל מקום, להעמיד כל דין ומצוה במקום אשר שם הוא עיקר גדר חיובו, ואחר כך מוסיפה התורה את שאר הדברים שנאמר בהם גם כן הלכה זו. מעתה אף כאן, לפי הנתבאר לעיל שכל מהותו של קרבן מנחה אינו אלא 'לחם', ממילא בפרשת המנחה בא עיקר תוקף החיוב של נתינת מלח. ורק אח"כ מוסיף הכתוב שגם שאר הקרבנות של בעלי חיים, אף שעיקרם הקרבת נפש, מאחר שנתחדש בהם גם גדר 'מאכל', לפיכך גם בהם נאמר הכלל "על כל קִרְבָּנָה תִּקְרִיב מֶלֶח".

עניין 'ברית מלח'

ובביאורי הפסוקים²³ ביארנו בזה לשון הכתוב "וְלֹא תִשָּׁבֵית מֶלֶח בְּרִית אֱלֹקִים"²⁴. דלפי פשוטו של מקרא פירושו כי מצוות המלח יש בה הוראת חביבות נפלאה מאת ה' לישראל, שנראה דהיינו משום שהמלח הוא הביטוי העז ביותר לכך שהקרבנות הם בחינת מאכל. ולכן זה מורה ומבטא את ברית הידידות של הקב"ה עם כנסת ישראל, אשר לגודל ידידותו וקרבתו בא לשכון בתוכנו כמלך היושב בתוך עמו, עד שנאות לשוות לעבודתנו צורה של עריכת שולחן לפניו. ואנו כביכול מגישים לו מאכלים שנדרש להם 'מלח', כמאכל המוטעם המוגש לפני המלך.

ולפי הנתבאר לעיל, דהציווי לערוך לחם הפנים על שולחן המקדש, הוא הגילוי שיש יחס מחודש של הקרבת לחם לפני ה', אשר זה נתחדש אחר אהל מועד. הנה מה נפלא כי גם בלחם הפנים ישנו הביטוי של 'ברית', כמו שנאמר, "בְּיוֹם הַשְּׁבִיט בְּיוֹם הַשְּׁבִיט יַעֲרֹכְנוּ לִפְנֵי ה' תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם"²⁵. ולכאורה תמוה מה ענין הזכרת הברית כאן אצל לחם הפנים. אכן העניין הוא כדרך שנתבאר לפנינו לגבי מלח, שמשום שמצוות נתינת המלח יש בה הוראה שהקרבת נקרב כ'מאכל' הרי דבר זה מורה על ברית ידידות עם הקב"ה. כך הוא גם לגבי לחם הפנים, שהוא כאמור הגילוי הראשוני המורה על היחס הזה שבני ישראל מקריבים 'מאכל' לחם לגבוה. ועל כן נאמר בו גם כן "בְּרִית עוֹלָם", כענין שנאמר במלח.

ויש מפרשים דברית עולם הנאמר בלחם הפנים קאי על השבת. שהשבת היא אות ברית, כמפורש במקרא שהיא "בְּרִית עוֹלָם"²⁶. אך לפי פשוטו קאי על לחם הפנים.

ברם לכשנתבונן נמצא כי הן השבת והן לחם הפנים יש בהם בחינת 'ברית עולם'. ואכן כאמור בפסוק הנ"ל, עריכת לחם הפנים הייתה בשבת דייקא, כי שניהם משתלבים יחד. שהשבת היא ברית בין הקב"ה לישראל, שהיא אות בינו ובין בני ישראל לעולם, והשבת

²³ בן מלך על ויקרא, חלק א, ביאורי הפסוקים, ב, יג. (טרם יצא לאור).

²⁴ ויקרא ב, יג.

²⁵ ויקרא כד, ח.

²⁶ שמות לא, טז.

מורה על הידידות שנתן לנו יומו – 'אות גדולה היא בינינו שבחרתי בכם, בהנחילי לכם את יום מנוחתי למנוחתכם'²⁷ – ואף לחם הפנים מורה כאמור על ענין זה ממש.

ומעתה הברית בין הקב"ה ובין ישראל מתבטאת הן בנתינת השבת לישראל, שיש לנו את השבת השמימית יום מנוחתו למנוחתנו. והן בנתינת לחם הפנים מישראל להקב"ה, שיש לו כביכול את הלחם הארצי שאנו נותנים לו יתברך כאן למטה בבית ה' השוכן בישראל. הרי ששניהם יחד מהווים את שלימות הברית מצד שתי הבחינות – מלמעלה למטה [שבת ה' לישראל] ומלמטה למעלה [לחם הפנים לגבוה].

קרבן העוף דווקא מתורים ובני יונה

והנה התורה הגבילה את קרבן העוף רק מן תורים ובני יונה, ולא שאר עופות טהורים כגון תרנגולים ואווזים שאינם ראויים להקרבה. ולכאורה כלפי לייא, מדוע הוציא הכתוב את העופות הראויים יותר לאכילה, העולים על שולחנו, ואילו תורים ובני יונה שבשרם מועט ודל, הם דווקא ראויים להקרבה.

והנראה שהיא הנותנת, כי בקרבן עוף, כיוון שבשרו מועט, אזי גם אחרי הקמת המשכן אין גדרו אלא הקרבת 'נפש'. ומאחר שכן דווקא כאשר מביא בני עוף קטנים אזי ניכר בעליל שלא באו אלא להקרבת הנפש, כי הרי בשרם מועט. אכן אם יביא מיני עופות שיש בהם יותר בשר ושייך בהם בחינת 'מאכל', אזי כבר תתפרש הבאה זו כהבאת מאכל. ובזה גזרה תורה שאינו יאה להקריב לכבוד ה' כקרבן מאכל מן העוף, אלא מן הבקר והצאן בלבד, שהם יותר חשובים, והם הם מאכל הבשר במלכותא דארעא.

ומה שאין מקריבין חיות טהורות, מחמת הטעם הזה שאינם עשויים מטבעם למאכל רגיל בקרב בני אדם, ולכאורה יש לתמוה, לא יהיו אלא עופות – שמקריבם בתורת הקרבת 'נפש' גרידא. ויש לומר דסוף סוף כיון שהם מרובים בבשר, בהכרח תתפרש הבאתם כהבאת 'מאכל'. וככל שמביא לפניו קרבן מאכל, אזי אין זה מכבוד ה' להקריב לפניו מאכל אלא מן הבהמות. והבן.

דינים מיוחדים בקרבן העוף

ומטעם זה לא מצינו קרבן עוף אלא אצל עולה וחסאת ולא אצל שלמים, ואכן להלכה אין העוף בא שלמים²⁸. כי בשלמים עיקר עניינו הוא זבח של אכילת בשר. ואם כן לא שייך להקריב בו עופות, אשר כל שם הקרבן בהם הוא הקרבת הנפש בלבד. ואכן בחטאת העוף אין למזבח אלא דמו בלבד, מה שלא מצינו בשום אחד מהקרבנות.

²⁷ רש"י על שמות לא, יג.

²⁸ רמב"ם מעשה הקרבנות א, יא.

אשר מטעם זה גם אין הפשט וניתוח בעופות, כדאיתא 'עולת העוף אין צריכה הפשט'²⁹. וכן אמרו 'עולת העוף אינה צריכה ניתוח'³⁰. וגם זה מבואר יפה, שהרי הפשט וניתוח תלוי בדין הקרבת 'מאכל' כמו שביארנו, ולכן בעוף שאין בו אלא הקרבת 'נפש' אין צריך הפשט וניתוח. [אמנם עדיין דין 'מלח' נשאר גם אצל עוף³¹, אף שנתבאר לעיל שעניינו של מלח קשור בגדר הקרבת 'מאכל'.]

והנה אמרו בגמרא 'אין תמות וזכרות בעופות'³². והדברים מבוארים באופן נפלא על פי יסוד דברינו, דבעופות אין ההקרבה אלא 'הקרבת נפש', שעיקר ההקרבה בהם הוא השם שלהם דהיינו הנפש, ולא החומר שלהם דהיינו הבשר. ולכן לא נאמר בהם דין תמות וזכרות, ודינם נשאר כמו כל הקרבנות קודם שהוקם אהל מועד.³³

חובת כהונה בקרבנות רק משהוקם המשכן

והנה יש להוסיף, דגם דיני הכהונה נתחדשו מאז הוקם המשכן. כי מלפנים הייתה העבודה בבכורות – 'עד שלא הוקם המשכן עבודה בבכורות'³⁴, ועדיין לא הייתה נתונה לאהרן ובניו. ונראה הטעם בזה, כי עד שהוקם המשכן שהיה מקום השכינה בשמים, ואין המקריב בבחינת עומד לפני ה', היה די בעבודת הבכורות. אך מאז שהוקם אהל מועד וההקרבה היא לה' השוכן במקדש, ועמידת המקריב היא לפני ה', לכן נתחדשה מצוות כהונה שכבר אינו כשר לעבודה אלא מזרע אהרן קדוש ה'. וכן חלה חובת בגדי כהונה ורחיצת ידים ורגליים וכו', הכל לתוספת מעלה ורוממות במעשה הקרבנות.

גדר ההקרבה בבמת יחיד [בזמן ההיתר]

ונשאר עלינו לדון מהו גדר במת יחיד בזמן היתר הבמות [אחר הקמת אהל מועד]. שמצינו שמקצת הדינים נשאר בהן כמו קודם הקמת המשכן – שאינו צריך כהונה וכלי שרת³⁵, ובקצת דינים שווין למזבח אהל מועד – שיש בו פסולי מומין³⁶, ובמקצת דברים נחלקו בזה הדעות – אם יש הקרבת מנחות בבמה, ואם יש הפשט וניתוח בבמת יחיד. הרי שדומה במקצת להקרבת אהל מועד ובמקצת להקרבה שלפני הקמת אהל מועד. וצריך ביאור מהו גדר הקרבת קרבן בבמה. וכן יש חילוקי דינים בין במה גדולה שהייתה במת ציבור, לבין במה קטנה שהיא במה של יחיד.

²⁹ שבת קח עמוד א, וברש"י שם.

³⁰ תורת כהנים ויקרא, נדבה פרק ט.

³¹ מנחות כ עמוד א.

³² קידושין כד עמוד ב.

³³ ועיין בביאורי המקראות (ויקרא א, טו; טרם יצא לאור) מה שנתבאר על פי זה יפה דין מיצוי הדם בעוף.

³⁴ זבחים קטו עמוד ב.

³⁵ זבחים קיז עמוד ב.

³⁶ שם.

ומתבאר שיש ג' מקומות שבהם הקריבו קרבנות: א. משכן ומקדש. ב. במה גדולה. ג. במה קטנה.

והנה גדר המשכן פשוט שהוא בנין בית לה', "וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁכְנֹתִי בְּתוֹכְכֶם"³⁷, ואזי מקריבים כאמור לה' השוכן במקדש. אמנם במה גדולה אינה אלא מזבח ציבורי שמעמידים אותו לשם הקרבת קרבנות. וההבדל בין במה למקדש הוא, כי הבמה אינה מקום ה' מעיקרא, אשר בשביל זה מקריבים עליו קרבנות. אלא להיפך, שנקבע מלכתחילה לשם הקרבת קרבנות, וכל עיקר מעמדו ושמו באשר הוא המקום שנקבע להקרבת קרבנות.

דהנה היסוד של במה גדולה מפורש בסוף פרשת יתרו: "מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזִבְחָתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ ... בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכָתֶיךָ"³⁸. היינו שאין כאן בית ה' כמו המקדש שהוא בעצמותו בית ה' ואף יש בו שולחן ומנורה ולחם הפנים תמיד, והקרבת קרבנות היא עבודה שעושים מחמת שהוא בית ה'. אכן במה גדולה היא מקום לזביחת הקרבנות, ואמר הקב"ה "בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכָתֶיךָ", היינו שבמקום הזה שתקבעו לעבודת הקרבנות אבוא גם אני. והגדר הוא שיהיו הקרבנות נקריבים גם בבמה גדולה **לפני ה'**, אך אין לו מעלת המקדש שמקריבים בו לה' השוכן בארץ.

ודומה אפוא למקום תפילה, שהמתפלל שכינה כנגדו, והקב"ה משרה שכינתו בכל מקום אשר בני ישראל מעמידים בית תפילה לה'.

אמנם במה קטנה, שאינה במת ציבור וגם איננה במקום המשכן, אלא בכל מקום שרוצה האדם מקריב קרבנו. הנה המקום עצמו אינו מקודש כלל כמקום ה', וגם הקרבת הקרבנות בו אין בה הקרבת קרבן בגדר של **לפני ה'**, אלא שהיא עבודת יחיד שמקריב קרבנו לה' שבשמים.

והנה מיסוד זה נובעים כל חילוקי הדינים בין במה גדולה לבמת יחיד, שלעניין כמה דינים הרי הקרבה בבמה גדולה שווה להקרבה במקדש, והיינו כלפי הדינים הנובעים מחמת **קדושת המזבח**, או מחמת שהקרבן הוא **לפני ה'**. ששני דברים אלו ישנם שפיר גם בבמה גדולה כמו במקדש. ורק הדינים הנובעים מחמת **קדושת הבית והמקום**, ליתא בבמה גדולה. אמנם בניגוד למקדש ולבמה גדולה ישנה גם במה קטנה, ששם שייכים רק דיני הקרבנות כפי שהם מתחייבים מעצם גדרו של קרבן, בלי היחס המסוים שהקרבן נקרב לפני ה', אלא גם כלפי קרבן שבשמים.

ועיין בתוספתא³⁹ ובגמרא בזבחים⁴⁰, שם נתבארו כל החילוקים בין במה גדולה לבמה קטנה בענייני הקרבנות, והצד השווה שבהם שאין בבמה קטנה דיני 'מקום' ושאר דינים שהם 'לפני ה'". ואילו כלפי דיני שחיטת הקרבן ושאר הדינים הנוגעים לחפצא של הקרבן, כמו זריקה,

³⁷ שמות כה, ח.

³⁸ שמות כ, כ.

³⁹ קרבנות יג.

⁴⁰ ק עמוד א.

הפשט וניתוח זמן אכילת הקרבן, שווים הם בשתייהן. ורק בכל מה שנוגע לקרבנות ציבור ולהלכות 'מקום' יש מעלה לבמה גדולה לעומת במה קטנה. ועיין שם שרוב ההלכות שמיעטו בבמה קטנה אכן נתמעטו מלשון הכתוב 'לפני ה'", שממעטים מזה במה קטנה, או מלשון 'מזבח'.

ולפי שאין בבמת יחיד גדר של הקרבה לפני ה', והקרבנות שעליה הם לה' שבשמים, לכן הנכרים שכל קרבנותיהם הם רק בגדר הקרבה לה' שבשמים⁴¹, ממילא לא נתמעטו מן ההקרבה בבמת יחיד.

ונראה שדבר זה שעבודת הנכרי היא לה' שבשמים, ואין שייך אצלו קדושת מזבח וקדושת המקום כמו בבמה גדולה ובמקדש, זהו גם בכללות עבודתו של הנכרי. ובמקום אחר ביארנו דמטעם זה נראה שאין איסור לעבור לפני המתפלל כאשר המתפלל הוא גוי, אף כשהוא מתפלל לה' [ולא לשאר אלילים]. כי איסור זה הוא רק מפני שהשכינה כנגדו של המתפלל, בבחינת הנאמר בפסוק זה "בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי - אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכָתִיךָ". אכן זה אינו אלא בישראל שהשכינה באה כנגד המתפלל, ויש להם המעלה של 'ושכנתי בתוכם'. אבל כל זה ליתא בעכו"ם, שכל עבודתם לה' שבשמים, ולכן אין שום קדושת מקום במקום תפילתו⁴², ותפילתו אינה אלא לה' שבשמים ולא לה' שבארץ.

המאמר עתיד להתפרסם בכרך הראשון של ספר 'בן מלך' על ויקרא. גירסה ראשונה של המאמר התפרסמה בעלון 'תורה ודעת', גיליון 170, והוא מתפרסם כאן עם הוספות רבות ושינויים. תודתנו לעורך הראשי של מכון כתבי בן מלך, הרב יחיאל ורטהימר שליט"א, על המאמר.

⁴¹ עיין מנחות עג עמוד ב.

⁴² עיין תורה ודעת כרך ה, גליון 125, מבי מדרשא אות יג.

הרב יחיאל משה ורטהיימר *

עורך ראשי במכון כתבי 'בן מלך'

ירושלים

סדר מעלות הקדושה בספר ויקרא וזכירת יציאת מצרים

הזכרת יציאת מצרים בתורה כסיבה לחובת המצוות

כמה פעמים בתורה נזכרת יציאת מצרים כסיבה כללית לקיום המצוות, לרוב בסגנון של, "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם..."¹. ויש להבין את הקשר בין הפסוקים האלה ואת משמעותם הכללית¹.

כאשר מתבוננים במבט מקיף על הפרשיות והקשרי הפסוקים, ניתן ללמוד שאין נימוק זה של יציאת מצרים קשור רק למצוות הפרטיות שנאמרו בסמוך אליהם. נראה שפסוקים אלו הם פסוקי מפתח ראשיים, שבאים לנמק את כללות חובת היהודי כלפי ה', ויציאת מצרים משמשת בהם סיבה לחייב אותו במצוות הנזכרות בכל הפרשיות הסמוכות.

ואמנם יש מקומות שנזכרת יציאת מצרים בקשר למצוות פרטיות, כגון במצוות אהבת הגר, ומצוות עבד עברי וכדומה, שבהם מוכח להדיא שיציאת מצרים משמשת כנימוק למצווה הפרטית. אמנם בשמונה מקומות בתורה מופיע הרעיון הזה בסגנון כללי, 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים'. או בדומה לזה.

יש כאן שלבים שונים ביחס בין הקב"ה ועם ישראל ובחובת המצוות שעליהם, כי בכל פעם שיש הזכרה כזאת ניתן להבחין בהבדלים בסגנון הכתוב בסמוך לזה. כלומר שבכל שלב של תוספת חיוב והתקדשות של כלל ישראל, חוזר הכתוב ומנמק כי לשם כך יצאו ממצרים והגיעו עד לדרגה הנוכחית. והתורה מוסיפה והולכת דרגה אחר דרגה, ובכל אחת מהן הדבר מצויין בפסוקים אלו שמוזכרת בהם תכלית יציאתם ממצרים, כדלהלן.

שתי הזכרות מופיעות בקשר ליסודות השורשיים של מציאות עם ישראל, והן בספר שמות. חמש מהן מפוזרות לאורך ספר ויקרא ומלוות את עליית המדרגות של ספר ויקרא שלב אחר שלב, עד לשיאו של הספר בסופו. מדריגה שמינית ועליונה שמעבר לכל השלבים האמורים נזכרת בספר במדבר.

* תגובות לכותב המאמר: a0527674671@gmail.com

¹ בגמרא בבא מציעא ריש פרק 'איזהו נשך' [דף סא עמוד ב], נתבאר טעם כתיבת כמה מהם, אולם הוא בדרך דרשה. וצריך לדעת את הביאור בדרך פשוטו של מקרא.

שלבם ראשונים בספר שמות

א. הפעם הראשונה שמוזכרת יציאת מצרים כסיבה לחובת התורה, היא בעשרת הדברות:

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים: (שמות כ, ב)

כאן מבואר השלב הראשון והבסיסי, דהיינו שיציאת מצרים מחייבת את ישראל להיות עם נאמן לה' ולקיים את המצוות משום שהוא אלוקינו ואנחנו עמו.

ושלב זה נמשך עד סוף פרשת משפטים, שהכל הוא המשך למעמד מתן תורה.

ב. הפעם השנית היא בסיום מצוות המשכן וכל כליו בסוף פרשת תצוה (שמות כט, מו)

וַיֵּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשֹׁכְנִי בְּתוֹכָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם:

(שמות כט, מו)

פסוק זה מגלה לנו שאין סוף עניינה של יציאת מצרים רק ב'אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֵיךָ', אלא עוד נכוננו לעם ישראל תפקידים נשגבים ונכבדים. שלא זו בלבד שהוא אלוקיהם, אלא שה' בא לשכון בתוכם. וגילה להם הקב"ה שכבר ביציאת מצרים הייתה המטרה להגיע לדרגה זו 'לשכני בתוכם', וגם לשם כך הוציאם ה' משם, [וכן בשלבים הבאים].

ופשוט שאף שפסוק זה הוא כסיכום לפרשיות המשכן שנאמרו לפני כן, פרשיות תרומה ותצווה, עניין זה נמשך גם אחר כך בפרשת מזבח הקטורת ופרשיות כי תשא, ויקהל ופקודי. שהרי הכל עניין אחד.

ויש לנו ללמוד מכאן שפסוקי המפתח הללו של 'אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים', אינם דווקא בסיום הדרגה והבחינה המסוימת, אלא נכתבו בגמר עיקר העניין, אך יש שאחר כך נמשכים עוד עניינים ומצוות הבאים בקשר לדרגה זו.

ספר ויקרא – מעלות קדושה

ג. הכתוב השלישי הוא בסוף פרשת שמיני, לאחר פרשת המאכלות האסורות:

כִּי אֲנִי ה' הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיֵּת לָכֶם לֵאלֹהִים וְהִיִּיתֶם קְדָשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי:

(ויקרא יא מה)

זה השלב השייך לספר ויקרא – ספר הקדושה. הדיבור כבר בא מ'אוהל מועד' והשכינה שורה בישראל, ממילא הם מתעלים עוד יותר, ונדרש מאתנו שבהיות שהוציאנו להיות ה' לנו לאלוקים, עלינו להתקדש כיון שהוא קדוש, ופמליא של מלך דומה למלך. אין אנו יכולים לשקוע כאומות העולם בחומריות העולם המלאה סיאוב, לאכול שקצים ורמשים ולהיטמא בהם, אלא תפקידנו הוא להתרומם ולעדן את נפשנו, ולהתהלך טפח מעל האדמה.

ואחר זה נאמרו – כחלק וכהמשך אחד עם דרגה זו של 'והייתם קדושים כי קדוש אני' - מצוות הטומאה והטהרה בפרשיות תזריע ומצורע - שגם הם מתחייבים מצד קדושת ה' השורה בינינו. שאחר שהשם שוכן בקרבנו עלינו להיזהר בדיני הטומאה והטהרה, כאמור בסוף מצורע, "וְהִזְרַתֶּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטְּמְאָתָם וְלֹא יָמְתוּ בְּטִמְאָתָם בְּטִמְאָם אֶת מִשְׁכְּנֵי אֲשֶׁר בְּתוֹכָם"². ולאחר פרשיות הטהרה באה פרשת 'אחרי מות', שבה הכהן הגדול מכפר על 'הקדש' אחת בשנה מטומאות בני ישראל "הַשֹּׁכֵן אִתְּם בְּתוֹךְ טִמְאָתָם"³.

ולרגל דרגה זו גם נתבעת מהם פרשת העריות שבסוף פרשת אחרי, שהכתוב מתמצת את תכליתם בכותרת: "אֵת מִשְׁפָּטֵי תַעֲשׂוּ וְאֵת חֻקֵּי תִשְׁמְרוּ לְלַכֵּת בָּהֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: וְשִׁמְרָתֶם אֶת חֻקֵּי וְאֵת מִשְׁפָּטֵי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֲתָם הָאָדָם וְחֵי בָהֶם אֲנִי ה'".⁴ שכיוון שאני ה' ואלו החוקים והמשפטים שלי, עליכם הקרובים אלי ללכת בהם, ורק כאשר תעשום תחיו חיים אמיתיים.

ד. הפעם הבאה היא בפרשת 'קדושים', לאחר פרשת המשקלות:

מֵאֲזֵנִי צֶדֶק אֲבִנִּי צֶדֶק אֵיפֶת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: וְשִׁמְרָתֶם אֶת כָּל חֻקֵּי וְאֵת כָּל מִשְׁפָּטֵי וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה': (ויקרא יט, לו-לז)

פסוק זה שייך לכל פרשת קדושים. ויש כאן יש תוספת בגדרי הקדושה, שמחייבת את ישראל לשמור את חוקי ה' שהם הנהגות קדושות ומרוממות. ואף שנזכרים כאן עניינים של בין אדם לחבירו ובין אדם לעצמו, כגון לא תגנובו, זו דרגה אחרת מציווי הנהגות והמשפטים של פרשת משפטים. כי בספר שמות הם מתחייבים מצד היותם עם ה' להתנהג כפי משפטי האלוקים בצדק ובמשפט. אבל כאן המצוות באות בתור הנהגות רוממות של הקרובים אל ה', טכסיסי אצילות של רוזנים ובני מלכים, שמחייב אותם רק לקדושו אשר סביבו. ורק משום שעתה הגיעו לדרגה כזו של קירבת ה', מצב זה מחייב אותם בהנהגה רוממה כזו. [ובוודאי שנובע מזה גם דרגות יותר רמות של חיוב ויותר דקדוקים בפרטי קיומם].

בפרשת משפטים האדם מכיר בזכותו של הזולת לצדק משפטי, בזכותו שלא יפגעו בו. אבל כאן הוא כבר מגיע לדרגה של 'ואהבת לרעך כמוך', שהוא רוצה וזה עניינו האישי שיהיה טוב לזולת. הוא מרומם מהאגו הפרטי, כי הוא בפמליא של מלך, 'אני ה' אלוקיכם'.

ההבדל בין 'והייתם קדושים' של פרשת שמיני - ל'קדושים תהיו'

דרגה זו של פרשת 'קדושים תהיו' הינה יותר רמה ושלב יותר נעלה מדרגת 'והייתם לי קדושים' שנאמרה בפרשת שמיני. כי בפרשת שמיני זוהי קדושה של פרישות שיסודה ברוממות הנפש של האדם, שמצד מידת העדינות והקדושה, מתבקש ממנו לפרוש ממאכלות אסורות ומן העריות [של פרשת אחרי], ובכך הוא מובדל מדרגת החומריות

² ויקרא טו, לא.

³ ויקרא טז, טז.

⁴ ויקרא יח, ד-ה.

והגסות של אומות העולם. שכיוון שבני ישראל קרובים אל ה', עליהם להיות קדושים גם כן. זוהי פרישות שבאה מצד הקדושה שיש אצל כל יהודי.

אבל דרגה יותר רמה היא שמרוממים את סדרי חיי החולין עצמם שיתכווננו לסגנון של אצילות והנהגת קדושה עליונה, בהנהגה נבדלת וגבוהה ממה שיש ברגשי וסדר חיי האדם החי בזרימה טבעית פשוטה. זו דרגה יותר גבוהה, שרעיון הקדושה הנובעת מתוך נוכחות ה' בקרבנו כובש אפילו את התחום של 'בין אדם לחבירו'. האדם מתנתק יותר ויותר מאנוכיות עצמית, ובזה מדביק את הנהגתו בקדושה של הקב"ה. זוהי דרגת הקדושה של 'ושמרתם את כל חוקותי ועשיתם אותם'.

וכן התוסף כאן גדר באיסורי עריות, שהרי עצם האיסור כבר נאמר לאדם הראשון ובני נח, כמו שדרשו בסנהדרין⁵, וכן נשנה בהר סיני 'לא תנאף'⁶. ובספר הקדושה 'ויקרא' נתוספו עוד שתי דרגות, האחת בסוף פרשת אחרי, שכאמור היא נמשכת מהדרגה של 'והייתם קדושים' האמורה בפרשת שמיני, ועל גבי זה באה הדרגה היותר רמה של פרשת 'קדושים תהיו'.

והגדרתה, נראה על פי האמור בסוף פרשת קדושים אחר פרשת העריות: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל חֻקֵּי וְאֶת כָּל מִשְׁפָּטֵי וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם..."⁷, "וְהֵייתֶם לִי קְדוֹשִׁים כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי ה' וְאֲבָדֶל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לְהִיּוֹת לִי"⁸. בפסוקים אלו מתבארת דרגת הקדושה של פרשת קדושים, שהיא יותר רמה ממה שנאמר בפרשת שמיני, ויש כאן הבחנה יותר נעלית של 'והייתם לִי קדושים' 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לִי'. ומצד זה מתחייבת הפרישה המוחלטת מן העריות כפי שקבעה תורה בפרשה זו, וכן נאמרו רק כאן חיובי המיתה המפורטים לעוברים עליהם.

דרגת פרשת אמור – קידוש שם ה'

ה. בפרשת אמור אנו מוצאים פסוק נוסף המזכיר את יציאת מצרים:

וְלֹא תַחֲלִלּוּ אֶת שֵׁם קְדֹשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדְּשְׁכֶם: הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה': (ויקרא כב, לב-לג)

כאן נוסף שלב בקדושת ישראל הבאה מקירבת ה', שכבר מחייבת 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. וכן בפרשיות הסמוכות נאמר כמה פעמים בדיני בעלי מומין, וטומאת מקדש וקדשיו - 'ולא תחללו את שם קדשי'. כי דרגת קדושה זו מחייבת 'קידוש השם'. וכן מצוות המועדים הסמוכה לה היא קידוש השם, וכפי שאומרים בתפילת שבת ויום טוב: 'וינוחו בו' וישמחו בכך - ישראל מקדשי שמך'.

ובזה מבואר עניין נפלא, שהנה בקריאת התורה במועדות ביום השני של פסח וביום הראשון של סוכות, שקוראים בעניין המועדות שבפרשת אמור, אין מתחילים בתחילת עניין המועדות [שמתחיל שם פרשה פתוחה], אלא מקדימים בפרשה הקודמת "שור או כֶּשֶׁב או

⁵ דף נז עמוד ב.

⁶ שמות כ, יג.

⁷ ויקרא כ, כב.

⁸ ויקרא כ, כו.

עַז כִּי יוֹלֵד.⁹ ולא נתבאר מה הטעם להקדמה זו. אולם על פי המבואר כאן נראה שחז"ל חפצו להסמיך פסוק 'ונקדשתי' שנאמר כאן לפרשת המועדות. שהמקיים את המועדות מקדש את שם ה', וכמו שנתבאר לעיל שהעיקרון שבפסוקים אלו מוסב על כללות הפרשה.

פרשת בהר – דרגת ארץ ישראל

ו. השלב הבא הוא האמור בפרשת בהר, לאחר מצוות איסור ריבית:

אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים: (ויקרא כה, לח)

זהו פסוק הסיכום לכל פרשיות שמיטה ויובל שקדמו לו. פסוק זה מיוחד בכך שהוא כבר מציין אחר יציאת מצרים את המטרה: לתת לכם את ארץ כנען, להיות לכם לאלוקים.

ומפסוק זה דרשו חז"ל בסוף כתובות¹⁰ שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו א-לוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה וכו'. [והוא קיום ההבטחה שניתנה לאברהם אבינו בברית מילה כמו שכתוב: "וְנָתַתִּי לָךְ וּלְזֶרְעֶךָ אֶתְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנָעַן לְאֶחָזֶת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים"¹¹, וברש"י: 'ושם אהיה לכם לאלוקים, אבל הדר בחוצה לארץ כמו שאין לו אלו-ה'.

הרי שפסוק זה עוסק בדרגה הנעלית ביותר בקיום המצוות, שעם ישראל דר עם ה' בארצו ושם הוא להם לאלוקים, כרעיה הבאה לדור בבית הדוד והוא פורש עליה את כנפיו.

ארץ כנען היא ארץ ה' שנהיה לנו לאלוקים, שאפילו בעת עסקנו בחיי החולין ועבודת השדה נקבע ונסדר אותם על פי סגנון החיים האלוניים, והיינו מצוות שמיטה ויובל.

הדרגה השביעית – אטייל עמכם בגן עדן

ז. הדרגה הנעלית ביותר היא האמורה בתחילת פרשת בחוקותי:

וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהָיִיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם: אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִיָּד מִצְרַיִם לְהָאֵלֶּם עֲבָדִים וְאֲשַׁבֵּר מִטַּת עַלְכֶּם וְאוֹלֶךְ אֶתְכֶם קוֹמְמִיּוֹת: (ויקרא כו, יג)

חז"ל דרשו את פסוק 'והתהלכתי בתוכם' על העולם הבא, שאהיה מטייל עמכם בגן עדן ולא תהיו מזדעזעים ממני. אך גם אם בפשוטו הכתוב מוסב על חיי העם בארץ ישראל בהשקט ושלווה, הרי מדובר בדרגה הגבוהה ביותר של דביקות בה',

ובדרשת חז"ל אמרו: "אם בְּחֻקְתִּי תִלְכוּ", 'שתהיו עמלים בתורה'¹². כי מצד הדרגה שנתוספה כאן לא נתחדשו מצוות מעשיות, כיוון שזו כבר בחינה של קבלת שכר, שזה עצמו התכלית.

⁹ ויקרא כב, כז.

¹⁰ דף קיב עמוד א.

¹¹ בראשית יז, ח.

¹² הובא ברש"י על ויקרא כו, ג.

יצורת הדברים בחיי היהודי היא להיות עמל בתורה ובזה הוא דבק בה'. הוא אלוקינו ואנו עמו בדביקות והוא מטיב עמנו עד בלי די ומוליכנו קוממיות.

פרשת ציצית – הדרגה השמינית

ח. עוד פעם אחת מוזכרת יציאת מצרים בסגנון זה, בסוף פרשת ציצית שבספר במדבר:

לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֶת כָּל מִצְוֹתַי וְהֵייתֶם קְדָשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם: אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לְכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: (במדבר טו, מא)

ונראה ש'והייתם קדושים לאלוקיכם', היא דרגה יותר רמה מהדרגה של פרשת קדושים 'והייתם לי קדושים', שכאן עליהם להיות 'קדושים לאלוקיהם'.

ובספרי¹³: 'והייתם קדושים לאלוקיכם, זו קדושת כל המצות. אתה אומר זו קדושת מצוות, או אינו אלא קדושת ציצית, אמרת במה עניין מדבר בקדושת כל המצות. רבי אומר זו קדושת ציצית, אתה אומר זו קדושת ציצית או אינו אלא קדושת הגוף, כשהוא אומר קדושים תהיו¹⁴ הרי כל המצות אמורות, הא מה ת"ל והייתם קדושים לאלוקיכם זו קדושת ציצית, מגיד שהציצית מוספת קדושה לישראל'.

כלומר שבהכרח יש כאן הוספה על מצוות קדושים תהיו שבספר ויקרא. ומצוות ציצית מבטאת דרגה יותר רמה של קדושה, שבגינה מתחייבות כל המצוות בדרגת חיוב יותר רמה. [ונחלקו בספרי אם מצוות ציצית עצמה מוסיפה קדושה, או שהיא רק מבטאת את קדושת כלל המצוות].

וזו דרגה נעלית ביותר המשקפת את הדרגה של ספר במדבר, שעם ישראל נעשו דגלים ומחנה השכינה. והוא מה שאמרו¹⁵ ששקולה מצוות ציצית כנגד כל המצוות. שכן זה תוכן מצוות ציצית, שהיא מבטאת את הדרגה העליונה של עמידת היהודי לפני ה' כמרכבה וכיסא לשכינה, והרי היא חובקת את מצב הקדושה של כלל המצוות בדרגה העליונה ביותר, למעלה מכל שבע המדרגות המבוארות בפרשיות התורה הקודמות. [וזו משמעות הרמז שכתב רש"י שם.¹⁶]

ונראה שזה עומק הטעם שקבעו אמירת פרשת ציצית בקריאת שמע. שאף כי עיקר המטרה באמירתה הוא זכירת יציאת מצרים, לא נבחרו פסוקים אחרים של זכירת יציאת מצרים, אלא נבחרה זכירת מצרים זו שהיא הדרגה העליונה שבכולם.

ובגמרא אמרו שקבועה מפני חמשה דברים שבה¹⁷. והמשמעות שנבחרה דווקא פרשת ציצית לזכור את יציאת מצרים משום שיש בה כל הדברים הללו. וזה נובע מתוך שפרשה זו היא הדרגה העליונה ביותר שעבורה הוציאנו ה' ממצרים, על כן חלה עלינו דרגה זאת שנתחייבנו בכל אלו.

¹³ פרשת שלח, פיסקא ט.

¹⁴ ויקרא יט, ב.

¹⁵ מנחות מג, עמוד ב.

¹⁶ זו לשונו: שקולה מצוה זו - מדכתיב את כל מצות ועוד דציצית בגימטריא ת"ר וה' קשרים וח' חוטין הרי תרי"ג.

¹⁷ ברכות יב עמוד ב.

הרב חיים מצגר *

ירושלים

תרומת הדשן – פשט לעומת דרש

מצוות תרומת הדשן הינה אחת מן הדוגמאות הקיצוניות ביותר של הבדל הדרש מן הפשט. צורת המצווה בדברי חז"ל שונה לחלוטין מצורת המצווה בפשט הפסוקים. כך לשון התורה:

"וְלִבֶּשׁ הַכֹּהֵן מִדּוֹ בִד וּמִכְנָסֵי בִד וְלִבֶּשׁ עַל בְּשָׂרוֹ וְהָרִים אֶת הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאֵשׁ אֶת הָעֵלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוּ אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ: וּפָשַׁט אֶת בְּגָדָיו וְלִבֶּשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת הַדֶּשֶׁן אֶל מִחוּץ לַמִּחְנָה אֶל מְקוֹם טְהוֹר" (ויקרא ו, ג-ד).

פירוש הפסוקים נראה פשוט: הוצאת הדשן מן המזבח אל מחוץ למחנה נעשית בשני שלבים - בשלב ראשון צריך הכהן ללבוש בגדי כהונה ולהוריד את הדשן מן המזבח לקרקע העזרה, בשלב שני צריך הכהן ללבוש בגדים אחרים ולהוציא את הדשן מן העזרה אל מחוץ למחנה. בדברי חז"ל (יומא כג ע"ב ועוד) הפרשיה מוסברת באופן שונה, שמפצל את הפסוקים לשתי מצוות נפרדות. המצווה הראשונה הינה **תרומת הדשן** - כל יום צריך הכהן ללבוש בגדי כהונה, לקחת מעט דשן במחתה ולהניחה בצד המזבח. המצווה השנייה הינה **פינוי הדשן** - כאשר צריך לפנות את הדשן מהמזבח לובשים הכהנים 'בגדים אחרים', מכניסים את הדשן בפסכת ומסלקים אותו מהמזבח. לדעת הרמב"ם (תמידין ומוספין פרק ב) נעשית מצווה זו בכל יום, לדעת שאר הראשונים נעשית מצווה זו כאשר רב הדשן על המזבח. הגמרא במסכת יומא כג ע"ב דנה אלו בגדי כהונה נצרכים למצווה הראשונה ומה הם 'בגדים אחרים' הנצרכים למצווה האחרונה, אולם אין זה שייך לעניין שאנו עוסקים בו.

מדוע הוציאו חז"ל את הפסוקים ממשמעם והורו לבצע את המצווה באופן שונה? רבינו יוסף בכור שור, אשר מבקש תמיד את פשט הכתוב, מתייחס אף כאן לניגוד שבין הפשט לדרש וכותב:

"והרים את הדשן. זהו תרומת הדשן, כמו שפירשו רבותינו, שהיא עבודת לילה.

ופשטיה דקרא, כשרוצין לפנות המזבח מן הדשן שעליו, היה לובש בגדי כהונה ועולה על המזבח, שאין לעלות על המזבח בבגדי חול, ומוריד הדשן עד אצל המזבח, ולאחר שהורידו משם, לובש בגדי חול ומוציא חוץ למחנה, וזהו: "ולבש בגדים אחרים ומוציא

את הדשן", שאין להוציא בבגדי קודש, כדאמרי רבותינו ביומא, בפרק בא לו, היוצא בבגדי כהונה במדינה אסור.

וכמדומה, אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שכך עושין כשמוציאין דשן התפוח לחוץ, אבל תרומת הדשן מיעוט ונבלע במקומו, כמו שפירשו רבותינו.

דהיינו, הפסוקים מתפרשים בשני מישורים, מישור הפשט ומישור הדרש, ושניהם נכונים להלכה. במישור הפשט קיימת מצווה אחת של פינוי הדשן בשני שלבים ובשני סוגי הבגדים, ואילו במישור הדרש קיימות שתי מצוות – מצוות תרומת הדשן ומצוות פינוי הדשן, וכל אחת מן המצוות נעשית בבגדים המתאימים לה. המסקנה ההלכתית הנובעת מסיכום שני המישורים הינה שלמעשה יש שתי מצוות – מצוות תרומת הדשן הנעשית בשלב אחד ובבגדים המפורשים בפסוק הראשון, ומצוות פינוי הדשן הנעשית בשני שלבים ובשני סוגי הבגדים.

דרכו של בכור שור משכינה שלום בין הפשט לדרש בכך שנותנת לכל אחד מהם את תחומו, ורואה בכל אחד מהם סמכות נפרדת ומחייבת. אולם דרך זו מעמידה בפנינו מספר קושיות:

א. מדוע המצווה שבדרש לא כתובה בפירוש בפשט הכתוב?

ב. כיצד הדרש מוכח מתוך הכתובים? הלא כל כוחו של דרש נובע מקושי בפשט!

ג. מדוע חז"ל התעלמו ממצוות הפשט, ולא הזכירו באף מקום שמצוות פינוי הדשן צריכה להיעשות בשני שלבים ובשני סוגי בגדים.

ואכן, שאר הראשונים לא נקטו כבכור שור אלא פירשו שפינוי הדשן נעשה ב'בגדים אחרים' בלבד (ראה רש"י ורשב"ם כאן ועוד). בכדי להבין את שיטתם של רוב הראשונים מוטל עלינו לחפש דרך שונה אשר לא תשכין 'שלום' בין הפשט לדרש, אלא תראה את הדרש כעומקו של הפשט.

אחת מן הדרכים בהן משתמשים המפרשים ליישב את הסתירות שבין הפשט לדרש הינה לנקוט כי קיים הבדל בין חובת שעה ובין חובת דורות. צורת המצווה לשעתה היא כפשט הפסוקים וצורת המצווה לדורות היא כדרש הפסוקים. אף כאשר חז"ל מראים על רמזים בלשון הפסוקים לדרך הדרש אין זה אומר שמעולם התפרשו כך הפסוקים, אלא רמזה לנו התורה כיצד ניתנים הפסוקים להתפרש בזמן שיש סיבה [הלכתית!] שהמצווה אינה נוהגת כמשמעה הפשוט.

ראה לדוגמא בפירוש 'העמק דבר' לחומש במדבר (תחילת פרק ה) שדן בהבדל הקיים בין הפשט לדרש במצוות שילוח טמאים מחוץ למחנה, ומסביר כי המצווה נהגה כפשוטה לשעתה וכמדרשה לדורות.

אף אנו נלך בדרך זו ונאמר שמצוות תרומת הדשן נהגה כפשוטה לשעתה וכמדרשה לדורות.

מדוע לא תנהג המצווה כפשוטה גם לדורות?

נתבונן, מדוע באמת צוותה התורה לעשות את פינוי הדשן בשני שלבים שונים? נראה כי קיים הבדל בין קדושת המזבח ובין קדושת העזרה: המזבח הינו מקום קדוש שצריך לעלות אליו בבגדי כהונה חשובים, ואילו העזרה אינה קדושה כמזבח ולכן אפשר לעבוד בה ב'בגדים אחרים'¹⁸.

מתקבל על הדעת לחדש כי קדושתו היתירה של המזבח נהגה דווקא בשעה שהיה המזבח כלי שרת, מה שאין כן בשעה שהמזבח היה עשוי מבניין אבנים – הרי קדושתו דומה לקדושת קרקע העזרה.

בבית המקדש היה המזבח עשוי מבניין אבנים, ומעתה מובן שלדורות אין מקום לשלב הראשון של תרומת הדשן, אלא יכולים הכהנים לבוא עם 'בגדים אחרים' ולפנות את הדשן מהמזבח עד מחוץ למחנה.

אם כן, מה מקומה של מצוות תרומת הדשן לדורות?

אפשר כי חז"ל הבינו מסברא שלא יתכן שתתבטל לגמרי מצווה מן התורה. לכן עושים כעין 'זכר לדבר' ומקיימים במצוות תרומת הדשן את השלב הראשון של פינוי הדשן. מכיוון שמדובר רק ב'זכר' אין עושים זאת בכל הדשן אלא במעט דשן בלבד.

אפשר להעמיק עוד ולהוסיף כי בשלב הראשון של פינוי הדשן [בצורת המצווה המקורית] נכללים שני חיובים שונים: החיוב האחד הוא פינוי הדשן מן המזבח, החיוב השני הוא כעין הקרבת קרבן בהנחת הדשן בצד המזבח¹⁹. לחיוב השני ניתן למצוא מקור בדברי הגמרא: "דתני רבי חייא: נאמר כאן והרים ונאמר להלן והרים, מה להלן בקומצו – אף כאן בקומצו" (יומא כד ע"א). דהיינו, תרומת הדשן דומה לקמיצת המנחה. [ראה בדברי רש"י הירש שהסביר את טעם המצווה ברוח זו]²⁰.

מעתה ניתן לטעון שלדורות התפצלו החיובים זה מזה – החיוב הראשון מתקיים בפינוי הדשן מן המזבח והחיוב השני מתקיים במצוות תרומת הדשן.

קיימים אף מספר הבדלים הלכתיים בין שני החיובים:

א. החיוב הראשון אינו מצריך בגדי כהונה חשובים מצד עצמו, אלא מחמת שהוא עבודה הנעשית על המזבח [ולדרכינו – מזבח הנחושת]. החיוב השני מצריך בגדי כהונה חשובים מצד עצמו, ולכן חייב בבגדי כהונה חשובים אף כאשר נעשה על מזבח אבנים.

ב. החיוב הראשון מצריך פינוי כל הדשן והחיוב השני מסתפק בקומץ דשן.

¹⁸ אסמכתא לדבר נמצא בפירוש רשב"ם על הפסוק "כָּל הַנֶּגַע בַּמִּזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ" (שמות כט לז): "כל הנוגע וקרב אל המזבח יקדש ויטהר תחילה בטרם יקרב אל המזבח", וכן פירשו בכור שור ועוד פשטנים.

¹⁹ ובשפה למדנית, שני 'דינים' שונים – דין במזבח ודין בדשן. ראה בחידושי חזקוני ר"ז הלוי הלכות תמידין ומוספין שהרחיב בהגדרות מעין אלו.

²⁰ לדעת רש"י ועוד ראשונים היה נעשה נס בתרומת הדשן, והייתה נבלעת במקומה בצד המזבח (ראה רש"י ויקרא א טז, תוס' זכחים סד ע"א ועוד). שמא נס זה מראה שהדשן התקבל לרצון – כעניין החיוב השני.

ג. לדעת רוב הראשונים, החיוב הראשון חל רק כאשר רב הדשן על המזבח, ואילו החיוב השני הינו חלק מסדר עבודת היום.

לחילוק בין מזבח הנחושת למזבח האבנים ניתן להביא דוגמא מן הדין שהמזבח מקדש קרבנות פסולים. במסכת זבחים (כז ע"ב) מבואר שמזבח הפנימי שהוא כלי שרת מקדש אף פסולים שאינם ראויים לו, ואילו מזבח החיצון מקדש רק פסולים הראויים לו. דעת חלק מן האחרונים שדברי הגמרא מתייחסים רק למזבח החיצון שבמקדש שהיה בנין אבנים, ואילו מזבח הנחושת שבמשכן שהיה כלי שרת – מקדש הוא אף פסולים שאינם ראויים לו. (מצפה איתן זבחים ס ע"א, לקח טוב [ר"י ענגיל] כלל ה אות א, זרע אברהם ב סו, צפנת פענח שמות לט לט, אבני ציון ח"ב סימן ד. לעומת זאת ראה: חשק שלמה זבחים כז ע"ב, קדשי יהושע סימן תטז, משנת חיים פרשת קורח, חבצלת השרון שם). מדברי הסיעה הראשונה יש ראייה לדרכנו לחלק בין מזבח הנחושת שבמשכן ובין מזבח האבנים שבמקדש ולומר שהראשון קדוש מן השני.

באיזה דור החליפו את מזבח הנחושת במזבח אבנים? במשכן היה מזבח נחושת, בבית שני היה מזבח אבנים. לגבי הדורות שביניהם אין הדבר ברור: לגבי תקופת משכן שילה ונוב וגבעון קיימת מחלוקת ברייתות במסכת זבחים (סא ע"ב). לגבי תקופת בית ראשון מוסכם בדברי חז"ל כי היה מזבח אבנים, אולם הרד"ק (מ"א ח סד ועוד) טען כי לפי פשט הפסוקים הרי בבית ראשון עדיין היה מזבח נחושת.

כך או כך, לדרכינו נראה לומר שבשעה שהחליפו את מזבח הנחושת במזבח אבנים, שונתה צורתה של מצוות תרומת הדשן.

הרב מרדכי אלתר

ירושלים

בטעם הקרבנות ובטעם פירוט המצוות בעניניהם *

א. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

בטעם מצוות הקרבנות ידוע שנחלקו בזה רבותינו הראשונים הרמב"ם והרמב"ן. שיטת הרמב"ם במורה נבוכים כפי שהביאה הרמב"ן¹ שענין הקרבנות הוא כדי להרחיק את עם ישראל מע"ז שהיו להוטים אחריה². והרמב"ן דחה את דברי הרמב"ם בתוקף גדול וכתב: 'והנה הם דברי הבאי ירפאו שבר גדול וקושיא רבה על נקלה יעשו שולחן ה' מגואל שאיננו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם'.

וראשית טענות הרמב"ן, דהלא כתיב להדיא "אֲשֶׁה רִיחַ נִיחֹחַ לַה'³".

עוד האריך בטענות: שהטעם שזכר הרמב"ם כדי להוציא מלב עובדי ע"ז אינו מועיל כלל. גם הקשה עוד וז"ל: "והנה נח בצאתו מן התיבה עם שלשת בניו אין בעולם כשדי או מצרי, הקריב קרבן, וייטב בעיני ה' ואמר בו (בראשית ח כא) "וירח ה' את ריח הניחוח", וממנו אמר אֶל לְבֹו לֹא אֶסֶף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאָדָמָה בְּעֶבְרַת הָאָדָם (שם). "וְהַבֵּל הֵבִיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנֹו וּמִחֻלְבֵּהֶן וַיִּשַׁע ה' אֶל הַבֵּל וְאֶל מִנְחָתוֹ" (שם ד ד). ולא היה עדיין בעולם שמץ ע"ז כלל. ובלעם אמר "אֶת שְׂבַעַת הַמִּזְבְּחֹת עֲרַכְתִּי וְאָעַל פֶּר וָאֵיל בְּמִזְבְּחִי" (במדבר כג ד), ואין דעתו עתה לשלול ממנו אמונות רעות ולא נצטוו בכך, אבל עשה כן לקרבה אל האלהים כדי שיחול עליו הדבור. ולשון הקרבנות את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי (שם כח ב). וחלילה שלא יהא בהם שום תועלת ורצון רק שוללות ע"ז מדעת השוטים".

* המאמר נערך מתוך שיעורים שנמסרו. והוא מובא לכתב העת לאחר שנערך ונסדר, ע"י יה"ל.
¹ ויקרא א, ט.

² דברי הרמב"ם נמצאים בב' מקומות. בח"ג סימן לב כתב: שהטעם הוא כיון שהיו רגילים בעבודת הקרבנות לע"ז, לא רצה הקב"ה לקחת מהם את הדבר שהם כ"כ מורגלים בהם - "שא"א לצאת מן ההפך אל ההפך פתאום". אלא העתיקם לשמו. ובפמ"ו כתב: שהטעם שנצטוינו דוקא להקריב מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן, כיון שהאומות עובדי אלילים היו עובדים את המינים האלו, וכדי להוציא מלב טעותם שאומרים שהם ע"ז ואסור לשוחטם, צייתה התורה בדוקא להקריבם.

והרמב"ן הביא דבריו בפמ"ו. ויש להעיר שנראה מדברי הרמב"ן שלמד שלהרמב"ם כל ענין הקרבנות הוא כדי להוציא מטעות ע"ז ועל כך הכביר בקושיות, אכן להאמור בפמ"ו נקט הרמב"ם רק את הטעם שצותה התורה להקריב דוקא מינים אלו, אבל בעיקר טעם הקרבנות לא ביאר שהוא כדי להציל מטעות ע"ז, אלא רק שא"א היה להוציאם מהרגלם, ונמצא שחלק מקושיות הרמב"ן קשות לב' הביאורים של הרמב"ם, אכן חלקם קשות רק על הביאור השני שזכר הרמב"ם לפרטי הקרבן. והרמב"ן נראה שלמד בדבריו שזהו טעם כלל מצות הקרבנות, שו"ר שהריטב"א בספר הזכרון העיר כבר הערה זו.

ועל כן כתב הרמב"ן 'ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם' - בטעם הקרבנות, שנעשה כדי לעורר את מחשבת האדם שמה שנעשה לקרבן היה ראוי שיהא נעשה לו כיון שחטא לאלוהיו בגופו ונפשו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו את התמורה. ועוד הוסיף שיש בקרבנות סוד נעלם וכו' ע"ש.

דברים נפלאים המתיישבים על הלב בטעם הקרבנות כתב הרד"צ הופמן זצ"ל³: "עבודת הקרבנות קשורה בקשר פנימי להכרת האלוקים של בני האדם, ולכן מיד כשעלתה במחשבתו של האדם ההכרה בדבר מציאות האלוקים, מיד הרגיש בשאיפה הפנימית להכיר את האלוקים כאדונו ולתת לזה ביטוי מוחשי, דהיינו בתחילה ע"י דיבורים, ואחר כך במידה שההרגשות התגברו ודחפו להתפרץ בהבעה מוחשית גם ע"י מעשים מוחשים כגון הקרבנות". ע"ש עוד דבריו הנפלאים.

כוח המעשה להביא את האדם להרגשה גמורה וביטוי שלם

וננסה מעט להרחיב את הדברים. והוא, שהרי האדם מורכב מנפש וגוף. ובכל זאת, התורה באופן כללי נותנת משקל מאד גדול למעשי האדם. והדבר לכאורה צ"ב הרי לכאורה העיקר הוא הלב, השקפות האדם, רצונותיו, מאווייו ומחשבותיו וכך גם אמרו חז"ל - 'רחמנא לבא בעי'.

אכן אחד הביאורים הוא, שסוף סוף האדם בעומק ליבו מזוהה עם מה שהוא עושה, כיון שהגוף זו המציאות הממשית של האדם - האדם בעומק ליבו נמצא היכן שמעשיו נמצאים [על משקל מה שאמרו שהאדם הוא היכן שמחשבתו נמצאת ואמנם יש גם בחינה כזו]. האדם שמכיר בבוראו ויוצרו וכוסף אליו, חפץ במפגש עמו **בביטוי** של התבטלות האדם אל ה' בביטוי של אהבת ה' אליו, וזה יכול להיות במחשבה ובדיבור, אמנם מעשי האדם נגמרים במחשבה דיבור ומעשה - שיש כוח גדול במעשה להביא את האדם להרגשה שלימה של התמזגות עם הביטוי שחפץ להביע, וזה ענין הקרבנות.

פירוט ודקדוק המצוות בספר ויקרא

טרם ננסה ליישב במקצת את דברי הרמב"ם שתמה עליהן הרמב"ן, נקדים שאלה נוספת. הנה ניכר לכל מתבונן שצורת המצוות בספר ויקרא שונה מהמצוות שנתנו עד כה בספר שמות. למשל, מצות שבת שהיא המצוה החמורה בתורה נאמרה בתורה באופן כללי 'לא תעשה כל מלאכה', ואע"פ שהתורה חוזרת על מצות השבת כמעט בכל פרשה בספר שמות, מכל מקום, אין כלל פירוט הדינים. משא"כ בספר ויקרא, הכל מפורט לפרטי פרטים. ושינוי זה מתחיל כבר בסוף ספר שמות בכל ענין המשכן, שהתורה מצווה את כל פרטי המשכן לפרטי פרטים. ואין לומר שהוא כדי שידעו לדורות, שהרי המשכן אינו קיים לדורות, והתורה מאריכה בציווי לעשות בדיוק 'כאשר צווה ה'', וחוזרת שוב ושוב על כך שעשו בדיוק בכל הפרטים 'כאשר צווה ה'', והדבר צ"ב ועיון גדול.

³ בהקדמת פירושו לספר ויקרא.

ב. עומק העיוות בהשקפת עובדי עבודה זרה

והנה הרמב"ם לשיטתו שכתב שהרבה ממשפטי התורה הם כדי להרחיק מע"ז, ובאמת לא מצינו דבר שהתורה כ"כ הרחיקה ממנו ותעבה אותו יותר מעבודה זרה. ויש להבין מה באמת יסוד יצרא דע"ז. וכדי להבין דברי התורה יש להעמיק עוד בעיוות הגדול והנורא של ע"ז.

יסוד התורה

ונראה בס"ד להעמיד את הענין על כלל אחד, יסוד התורה כולה כמו שכתב הרמב"ם - יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו.

וכמו שכתב בה"ג "שכל הנמצאים צריכין לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם".

יסוד אמונת התורה ואמונת יחוד ה', שהקב"ה הוא בורא כל העולם ואין עוד מלבדו והוא ברצונו ברא נבראים והכל תלוי ועומד על רצונו.

מכך מתחייב יחס של עמידה של נברא מול ה', מכח הידיעה הפשוטה שהאדם אין לו מציאות בלא מציאות ה' והאדם הוא נברא.

ותפקיד האדם שכיון שהקב"ה חלק לו מעלה עליונה ובראו בצלם אלהים, עליו להשתדל להיות ראוי ולהתאים את מעשיו ודרכיו כדי לקיים בו את השם הנכבד של צלם אלהים ולהיות באמת דומה לאלוקים, וללכת בדרך ה', והקב"ה עשה את האדם כביכול שותף עמו בהנכחת דרך ה' של צדקה ומשפט בתוך העולם, ובהכנת העולם ככלי קיבול לאור האלוקי על ידי שהאדם חווה את הנוכחות האלוקית בעולם ועל ידי הכנת העולם לאופן שיחול בו האור האלוקי [ולזה שייכים המערכות של טהרה וקדושה].

ואדרבא כאשר האדם חי את התפיסה של היותו נברא, זה מה שנותן באמת גדלות ורוממות לאדם, מתוך תפיסת הגדלות של האדם בקשר שלו עם ה', ומתוך המקום שה' נתן לאדם בתוך העולם שברא ומתוך ההכרה במעלה העליונה של צלם אלוקים שהאלוקים הבורא ברא את האדם בצלם אלוקים.

עיוות השקפת העבודה זרה

אבל ענין השקפת ע"ז היא ממש להיפך, האדם הוא יוצר את אלוהיו בצלמו ובדמותו. יסוד העיוות הנורא של ע"ז הוא שהכל מתחיל מהאדם והוא זה שיוצר את אלוהיו, כפי רצונו תאוותיו וחשקו. ויסוד הדבר נמצא בחטא עץ הדעת בפיתוי הנחש שפתה אותם 'והייתם כאלהים'. ויש ב' דרכים עיקריות להיות כאלהים: או שהאדם בעיוותו מוריד את האלוהות לדרגתו, או שמדמה להעלות את עצמו לדרגת אלוהים. וכל זה נכלל בטעות הנוראה של השקפת ע"ז.

ויש להוסיף ולבאר ע"פ מה שידוע ביסוד העיוות של השקפת ע"ז, שיסוד התפיסה האלילית היא התפיסה שגם האלים כפופים למערכת חוץ אלוהית, ולכך האלים תלויים גם הם בבני אדם, בקרבנות וכיו"ב. ומתפיסה הרסנית זו צומחים קלקולים רבים מאד שהתורה טורחת מאד לבער מבני ישראל כל ספיח של תפיסה קלוקלת זו.

ונציג כמה קלקולים כלליים:

א. הקשר של האדם עם הבורא כאמור לעיל צריך להיות קשר שבו האדם מכיר שללא הבורא אין לו שום קיום. הוא נברא וללא רצון ה' בבריאתו הוא אפס מוחלט. ללא שהאדם חי את התפיסה הזו, אין לאדם את התפיסה הבסיסית של קשר אמיתי עם הבורא, וזה שורש האמונה. וכאמור שורש המרי בתפיסת הע"ז היא, שהאדם והאלים נמצאים באותה מערכת וכולם צריכים זה לזה ולכולם יש גורל, וזה עיוות עצום בדבר שעליו עומד האדם הקשר עם האלוקים.

[והתורה מזהירה שלא יהא משהו (אף בדקות) מקלקול זה, אפילו בצורת הקשר של עם ישראל עם ה'. ולדוגמה, עיין תחילת פרשת ראה שהתורה מזהירה לעשות את הקרבנות במקום אשר יבחר ה' ולרכז את העבודה במקום אחד, כיון שאם יעבדו לה' כפי שעובדים לע"ז על ההרים הרמים בכל מקום, זה יכול להוביל גם לחסרון בתפיסה של יחוד ה' ואכמ"ל.]

ב. אמונת היחוד היא - שבורא העולם ברא את העולם וחפץ בדרך ה' של צדקה ומשפט וזו המציאות האמיתית של העולם, ומי שחי באמונה הזו חפץ בצדקה ומשפט, כיון שהוא יודע שזו האמת של העולם. וגם יודע ומאמין שבסופו של דבר ההולך בדרך זו, הוא גם יצליח, אם לא בעולם הזה ודאי בעוה"ב. משא"כ התפיסה האלילית המעוותת, שגם האלים תלויים במערכת חוקית חוץ אלוהית, העולם אינו מתנהל לפי עקרון צדק ואמת, אלא כוחות עוורים פועלים בו. וכמובן אדם שחי בתפיסה כזו ממילא נשחתת דרכו, ורק אין יראת אלהים במקום הזה והרגוני וגו', שבתפיסה נוראה כזו שהעולם מונהג באופן עוור והאמת נעדרת הולך האדם כפי שרירות לבו.

ג. בתפיסה המעוותת הנזכרת, שהאלים גם תלויים בחוקים חוץ אלוהיים, ממילא הם גם תלויים במעשי בני אדם, ולכך יכול האדם להיות מעוות בכל דרכיו לרצוח ולגזול וכו' ולעקם בכל דבר מן הישר והטוב, אך רק יתן לאלים את שוחד הקרבנות, ובזה 'יזכה' לחסד האלים להצלחה ולשייכות עם האלים, ועל התפיסה הזו שספיחים ממנה חדרו גם בעם ישראל בהשפעת עובדי ע"ז הרבו הנביאים להוכיח את ישראל שהקב"ה אין לו חפץ בקרבנות אלא בהליכה בדרך ה', וכפי שאמר שמואל לשאול "הנה שמע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים". וכפי שהוכיח ירמיהו את ישראל בדבר ה' (ז כא-ג) "כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל עלותיכם ספו על זבחיכם ואכלו בשר: כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח: כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם:" וכן הנביא מיכה אומר להם לישראל: "במה אקדם ה' אכף לאלהי מרום האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה: הירצה ה' באלפי אילים ברבבות נחלי שמן האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי: הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות

משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך: "וכהנה רבות בנביאים המוכיחים את ישראל, ושורש הדברים בדברי התורה בפרשת מה ה' אלהיך שואל מעמך (דברים י יב-כב), ששם נאמר, "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שאל מעמך כי אם ליראה את יקוק אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך: לשמר את מצות ה' ואת חקתיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך: הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה: רק באבתיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה: ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד: כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים האל הגדל הגבר והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד: עשה משפט יתום ואלמנה ואהב גר לתת לו לחם ושמלה: ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים:" וכו'.

וכבר הקשו רבותינו זכרונם לברכה וכי יראה מלתא זוטרתא היא, ופשט הפרשה כפי שכתב הרמב"ן ז"ל, "מה ה' אלהיך שואל מעמך נמשך אל לטוב לך, יאמר איננו שואל מעמך דבר שיהיה לצרכו אלא לצורךך, כטעם אם צדקת מה תתן לו, רק הכל הוא לטוב לך. ואמר הטעם כי לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה - וכולם נותנים כבוד לשמו, איננו צריך לך". וכאן משה רבינו מלמד את ישראל ומכוון להוציא מלבם את מחשבת האוון כאילו אפשר לתת שוחד לה' לכסות את הפשעים בנתינת קרבנות.

ד. כמו"כ יחוס החסרונות והפחיתויות האנושיות באלים היא נותנת לאדם את ההצדקה שיכול להיות בעל מעלה אלוהית יחד עם הנהגה מתועבת, ואכמ"ל ולעניננו די במה שהתבאר.

והתורה עוסקת הרבה מבראשית עד לעיני כל ישראל לשרש את הע"ז ואת כל ספיחיה וגרורותיה, ואכמ"ל.

ג. מעלת עבודת הקרבנות לצד ההרחקה מהסכנות שבה

ומעתה נשוב לדברי הרמב"ם בענין הקרבנות, וכן לענין מה ששאלנו מדוע מתייחד הציווי על המשכן בסוף ספר שמות וספר ויקרא בדיני הקרבנות בכ"כ הרבה פרטים ובציוויים על כל צעד ושעל.

אכן נראה שהן הן הדברים, הקרבנות מחד הם כאמור לעיל המקום של המימוש העצום של הקשר האדם עם האלוקים, המקום שבו האדם נותן את הביטוי לכל רגשות ליבו בפועל ובמעשה, מגיע לפני ה' משתחוה לפניו מקריב לפניו את קרבנותיו ומביא את החיים לפני ה' ואין לך קרבת אלוקים גדולה מזו.

הרחקת התורה מגסות הלב

אמנם כיון שאכן עבודת הקרבנות עצמה יש בה סיכון גדול - שהאדם בקלות יכול לגלוש ממנה לתפיסה כאילו האלוקים צריך את הקרבנות, כאילו חלילה הם מפרנסים אותו, וכפי שהנביאים מרבים מאד להוכיח את ישראל על תפיסה זו. דווקא מתוך המימוש של המפגש שהוא התכלית של קרבת האלוקים שישנה, יכול האדם להגיע למצב של 'לבו גס בו', למצב

שהוא סבור שה' נצרך לו [שזה יסוד התפיסה האלילית], לכן, בכל דבר ודבר צריך להיות 'כאשר צוה ה' – בדיוק, כמצווה ועושה. לא שהאדם מגיע מעצמו ונותן לאלוהות את מה שחסר לה, או מעצב אותה כפי רצונו, אלא הכל מתוך הכרה של נברא שעומד לפני ה' ומתוך ההכרה שהוא נברא ו'מצווה', וענינו להיות מצווה ועושה.

ואגב נראה, שיסוד זה מסביר הרבה פרשיות שמצינו בהם חשיבות מיוחדת וחומרה מפליגה בנושא של היראה מהגישה אל הקודש [דבר שלפעמים אינו מובן כ"כ לבן דורנו טעם הצורך בחרדה הגדולה וכן מפני מה החומרה הגדולה של העונש על מעשים שלכאורה הכוונות הם טובות], וכגון ענין החרדה של מעמד הר סיני שהתורה מאריכה ומפרטת בו, מורא מקדש ולא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו, בקרובי אקדש מיתת נדב ואביהו שהקריבו אש זרה, פרץ ה' בעזא ועוד כהנה וכהנה, והביאור בכל אלו כיון שהיחס לקדושת ה' בפרט כאשר היא נוכחת וממומשת במציאות בירידת ה' על הר סיני ובמשכן ועל הארון צריך להיות יחס גמור של נברא ולא לתת מקום ליחס של גסות לב, וזה בקצרה ממש.

חילוק בין טעם עבודת הקרבנות לסיבת פרטיה

מעתה נאמר שעיקר טעם הקרבנות (ע"פ הפשט מלבד הדברים הנוספים התלויין בהם) הוא ודאי מקום לבטא בה את הקשר עם ה'.

אבל בפרטי המצוות ובענין ריבוי הציוויים כאן יש לומר כדברי הרמב"ם שהוא כדי להרחיק מע"ז וכדי להרחיק ולהבדיל בין הקודש ובין החול בין הטמא ובין הטהור בין עבודת ה' לעבודה שיש בה חלילה ריח של ע"ז.

עומק הע"ז: העובד מעצב דמות אלוהיו

וכאן אתנו מקום ליישב עוד פלא שעמדו עליו שהתורה מזהירה מפני עשית פסלים עץ ואבן ושלא יעבדו להם, והדבר צ"ב הרי גם עובדי ע"ז ודאי לא עבדו לגוף העצים והאבנים, אלא לכוחות הטבע, שהם מסומלים באותם עצים ואבנים. אכן התורה והנביאים והכתובים מתייחסים כאילו הם עובדים לעצים ואבנים.

אלא שאכן באמת נראה שזה מעיקר ענין הע"ז. כאמור שורש ענין הע"ז הוא 'והייתם כאלוהים', ומכאן מגיע הצורך של הפסלים וכל התמונות והצורות שכאמור עובדי הע"ז האמינו שהכוחות האלוהיים שהם סוגדים להם חלים על הצורה והפסל שהם עושים. ועשו זאת דוקא על ידי עשית פסל ודמות כיון שהם הם אלו שעושים את אלוהיהם. כאמור לעיל שיסוד ענין הע"ז שהאדם יוצר לו את אלוהיו בצלמו ודמותו והוא מרגיש שווה לאלוהיו, ולכך הוא יוצר לו דמות ותבנית שהוא יצר.

וא"כ מה שהמקרא מדגיש שהם יוצרים את אלוהיהם ועובדים להם, אע"פ שלא סוף דבר הוא האבן עצמה, מ"מ, באמת הענין הוא לעבוד את מה שהם יוצרים.⁴

⁴ ובזה נראה לבאר את דברי המד"ר (ויצא) "א"ר יוחנן הרשעים מתקיימין על אלהיהם ופרעה חולם והנה עומד על היאור, אבל הצדיקים אלהיהם מתקיים עליהם שנאמר והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה' אלהי אברהם".

כמו"כ חלק בלתי נפרד מהנטיה של ע"ז היא משום שהאדם חפץ בקשר מוחשי, לדוגמה קשר עם השמש הוא קשר עם דבר מוחשי ופרטי וגם נטיה זו שייכת לרצון של האדם ליצור את האלוהות בצלמו כדמותו כיון שחפץ לתת את הראשוניות והחשיבות לעצמו, ובעבודת אלוקים שהוא מעבר לעולם הראשוניות של האלוקים ברורה והפער בין האדם לאלוקיו גדול, משא"כ דבר מוחשי שאפשר לראות, או כח פרטי שאינו כללי – אז האל יותר דומה לאדם ויותר קל לאדם להתחבר אליו. וכיון שענין הקרבנות כפי שביארנו הוא שהאדם רוצה לבטא את הקשר עם הקב"ה באופן מוחשי, יש חשש שעבודת הקרבנות תגרום לאדם ללכת הלאה ולנסות להמחיש את האלוהות עצמה חלילה, ולעשות ממנה כוח פרטי מומחש בצלמו של האדם, ועיין הערה⁵.

והמשכן שמוזכר בו כ"כ הרבה פעמים שהכל בדקדוק ע"פ ציווי ה', זהו ההיפך של האמור בענין ע"ז. וכאמור נראה שמזה גופא בא לאפוקי, שאין כאן חלילה סרך של תפיסה של ע"ז – שהאדם שווה לאלוהיו ומעצב מרצונו ומעצמו את דמותם וצלמם, אלא להיפך, הכל נעשה כמצווה ועושה, והמקום שבו האדם יכול להיות שותף, הוא לעשות כפי אשר צוה ה', להכין מקום כאן בעולם שראוי לחול בו האור האלוקי.

ד. ביאור פרשת "כי מן השמים דיברתי עמכם"

נסיים בביאור הפסוקים שנאמרו מיד לאחר מתן תורה:

וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֵתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאֵל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אֵל תִּירָאוּ כִּי לְבַעֲבוֹר נִסּוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים וּבַעֲבוֹר תִּהְיֶה יִרְאַתוֹ עַל פְּנֵיכֶם לְבַלְתִּי תַחֲטְאוּ: וַיַּעֲמֵד הָעָם מֵרָחֵק וּמֹשֶׁה נָגַשׁ אֶל הָעָרְפֶּל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים: (ס) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: לֹא תַעֲשׂוּן אֵתִי אֱלֹהִי כִסֵּף וְאֱלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזִבְחֶתָ עָלָיו אֶת עֹלְתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרְךָ בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכִיתִיךָ: וְאִם מִזְבֵּחַ אֲבָנִים תַעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתוֹן גִּזִּית כִּי חֲרָבָה הִנֵּפֶת עָלֶיךָ וְתַחֲלִלָה: וְלֹא תַעֲלֶה בְּמַעֲלֹת עַל מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא תִגָּלָה עֲרוֹתְךָ עָלָיו:

ונראה שמבואר מהפסוקים, שחלק ממטרת מתן תורה באופן של חרדה כזו, היא למען אשר ידעו ויחוו עם ישראל את הפער הגדול שיש בין האלוקים בורא העולם שהוא בשמים, לבין האדם על הארץ. ויראו שאפילו דיבור של ה' עם בני אדם מחייב כמעט מיתה מחמת גודל הפער שאי אפשר לתארו.

ונראה בס"ד, דזה נכלל גם בטעם המצוות שנתנו, "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב", המשיכה של ע"ז לעשות ע"ז מזהב וכסף הוא שהם כאמור צרים את צורת אלוהיהן, והם

⁵ כזה גם יש להסביר מה שנראה מדברי התורה והנביאים שע"ז הלכה יחד עם ג"ע, והיה זה חלק מהפולחן האלילי וד"ל.

נותנים מהדבר המעולה ביותר, מהכסף והזהב שלהם, שזה מסמל את מעמדם האישי, ובוה צרים את צורת אלוהיהם. והרי בזה יש להם יותר בעלות על אלוהיהם, בזה שהשקיעו בצורתו את כספם וזהבם. ועל זה כעת מצווה ה' ש'לא תעשו עמי אלהי כסף ואלהי זהב' גם לשמי. אלא צורת עמידת אדם מישראל לפני ה' היא בפשטות – 'מזבח אדמה תעשה לי', בלא שום התפארות של האדם. וכן טעם איסור הנפת החרב על המזבח מובן לפי זה, שהמזבח צריך להיות כמה שיותר קרוב למציאות הטבעית שה' ברא ופחות הנכחת האדם בו. ואולי י"ל עוד גם בטעם איסור עשית המעלות, שאולי עשית מדרגות למזבח ה' יש בה ביטוי של 'אעלה על במתי עב אדמה לעליון', כאילו האדם עולה במעלות אל ה', ועל זה אומר הפסוק שעל האדם לדעת את נקודת חולשתו וערוותו אלא יעלה בכבש באופן של ענוה לפני ה'.

תפיסת הע"ז שייכת גם בזמן הזה

לסיום נאמר, ב"ה בזמן הזה בטל יצרא דע"ז וחלק מהקלקולים התלויים בו. אבל עדיין מחויבים אנו בהעמדת היחס הנכון של האדם ביחס לבורא - יחס של נברא בהכרה המוחלטת ובחוויה שאין לאדם מציאות בלא רצון ה', ותפיסת מעלת האדם מתוך האפשרות שלו לקשר עם ה' ומתוך התפקידים שה' הטיל עליו. ולא חלילה - העמדת האדם את עצמו כמציאות הראשונית והקודמת לאלוקים, שכאמור היא תפיסה אלילית והיא קיימת כמובן גם בעולמינו, או מתוך כפירה חלילה, או מתוך חוסר בתודעה אמונית.⁶ וצדיק באמונתו יחיה היא עבודה רבה ונכבדה המוטלת גם היום על כתפינו.

⁶ ונוסיף ונאמר: אע"פ שבזמן הזה בטלה ע"ז ובטל יצרה ואין לאדם את היצר לעבוד לדבר מוחשי, עדיין, נטיה זו של האדם לפנות רק אל דבר מוחש שהוא בצלמו כדמותו ולהתעלם מהמופשט וממה שהוא מעבר אליו, היא קיימת בעוצמה רבה. ולכך הזהירה התורה 'ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם', וכפי שפירשו חז"ל נכלל כאן גם הכפירה במה שאינו מוחש, וכדברי הרמב"ן על אריסטו, וכן פיתוי התאוה שהאדם לא ימשך מדי הרבה אחר המוחש וישכח את ה' אלוקיו.

מתורתם של רבותינו

וְכָל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזֵּב וַיֵּדִיו לֹא שָׁטַף בַּמַּיִם *

בדרכם של מפרשי הפשט

א. הקדמה.

ב. ראב"ע והרשב"ם.

ג. דרך הרמב"ן וביאורם של ה'כתב והקבלה' והרש"ר הירש.

ד. פירוש הנצי"ב.

ה. שיטת רבי אלעזר בן ערך – אסמכתא או עומק הפשט.

הקדמה

'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'. אמנם פעמים שעסק הפשט מצריך מאמץ מרובה בשביל לזכות להבין היטב את הכתוב. שהרי אין כוונת 'דרך הפשט' חלילה ללימוד 'לפום רהיטא'. אלא הוא לימוד גדול ועיון בעומק המקרא, ההקשרים והלשון.

בפרט כאשר רהיטת הפסוק מתנגשת עם קבלת חז"ל. אז, על פי הניסיון, קיימת גם הזדמנות לעיין ולדקדק בעומק הכתוב ולהבין במקרא, ולפעמים אפילו לגלות את ההלכה בעומק הפשט.

דוגמא מעניינת, שבתחילה אף נראית חריפה, היא הבנת הפסוק בפרשת הזב: "וְכָל אֲשֶׁר יִגַּע בּוֹ הַזֵּב וַיֵּדִיו לֹא שָׁטַף בַּמַּיִם וְכָבֵס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב" (ויקרא טו, יא) – שמרהיטת הכתוב משמע שאם שטף הזב את ידיו, הוא לא מטמא אחרים בנגיעה, אע"פ שלא טבל! בניגוד למוסכם ומקובל לנו שהזב מטמא כל עוד לא נטהר בטבילת כל גופו. [ו"ידיו" בא למעט שאין צריך לטבול אלא רק גופו הנראה פרט לבית הסתרים¹. תו"כ].

רש"י הקדוש ביאר כפי שביארו חכמים בתו"כ, וז"ל:

"בעוד שלא טבל מטומאתו, ואפילו פסק מזובו וספר שבעה ומחוסר טבילה, מטמא בכל טומאותיו. וזה שהוציא הכתוב טבילת גופו של זב בלשון שטיפת ידים, ללמדך שאין בית הסתרים טעון ביאת מים, אלא אבר הגלוי, כמו הידים" (ת"כ שם ה. נדה סו).

* המדור בעריכת יה"ל. הערות [ורעיונות למדור] נא לשלוח לדוא"ל: srul.halperin@gmail.com או: pshatot@gmail.com

¹ "מה ת"ל? לפי שנאמר 'ורחץ את כל בשרו במים', יכול אף בית הסתרים ת"ל 'וידיו' מה ידיו בנראה פרט לבית הסתרים אף כל בנראה פרט לבית הסתרים. תו"כ כאן.

עיון במפרשי הפשט כאן מעלה, כי קיימות מספר גישות בביאור פסוק זה על פי הפשט. מעניין לגלות איך כל פרשן נקט על פי דרכו ושיטתו, גם בהעמדת השאלה ובעיקר בהעמדת התשובה על פי הפשט. על כן ראיתי לנכון להגיש ולקבץ במדור הנוכחי את דרכי רבותינו בעלי הפשט על פסוק זה, אשר יאירו עינינו במסילות הפשט לנתיבותיהן השונות. רק נקדים: שתי תיבות מורות על משמעות בפשט, אחרת מהנמסר בקבלה. "ידיו" – ולא כל גופו. 'שטף'² – ולא 'רחץ' [או: 'טבל', 'בא']³.

ראב"ע והרשב"ם

רבי אברהם אבן עזרא:

היה נראה לנו כי כל מאכל והדומה לו שיגע בו הזב, והנגיעה היא בידים וידיו שטופות, איננו טמא, בעבור שלא נגע במקום הזוב. רק כאשר ראינו כל אבותינו פירשו וידיו כגופו קבלנו דבריהם.

ועל דרך הפשט כי כל טהור שיגע בו הזב וידיו שטופות, הוא יטמא ולא בגדיו, ואם לא היו שטופות, יטמאו בגדיו, וזה כמו הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו:

ראב"ע מקדים ראשונה את המשמע והנראה לדעתו בפשט הכתוב ש'ידיו' הם רק ידיו, ואחר כך מנגיד זאת ומתמודד עם הנמסר מחז"ל, שפירשו טבילת כל גופו, ומקבל דבריהם [רק כאשר ראינו כל אבותינו שפירשו]. גישה זו מתאימה להרבה מקומות בפירושו – "אם דברי קבלה נקבל ומדרך סברא אין זה נכון" (בראשית כב, ה) "אם הוא דרך קבלה נקבל ואם הוא דרך סברא..." (שמות מ, ב). אך לבסוף עדיין משאיר דרך על פי הפשט, דברים שגם אין עולים עם ההלכה.

רשב"ם:

וידיו לא שטף במים – הזב לא טבל. כך דרשו חכמים. ולי נראה לפי פשוטו: לפי שאמר למעלה: רר בשרו את זובו, או החתים בשרו מזובו – שהוגלד ונדבק על בשרו, לכך דבר לשון נקיה: וידיו לא שטף במים – שאם לא שפסף יפה את בשרו וגם פי האמה שהחתים כמפורש במסכת נדה, אף על פי שטבל עדיין טמא הואיל ולא שפסף יפה קודם טבילה וכל הנוגע בו יטמא. ולפי שדרך פי האמה הזוב יוצא וצריך שישפסף, דיבר לשון שטיפת ידיו למשל כעין מה שכתוב אצל זונה: 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'. וכן: 'אך מסיך הוא את רגליו'. לפי שמדבר על יציאת חוץ, אף כאן שטיפת ידים על מקום יציאת הזוב מאותו מקום.

² כמו בהגעלת כלי החטאת – "ואם בכלי נחשת בשלה ומרק ושטף במים" (ויקרא ו, כא). שאין זה מעניין טבילה אלא ניקיון והגעלת האיסור הבלוע.

³ שלח לי תלמיד חכם א': 'לולא דברי חז"ל היה מקום לומר שמלבד שהזב טעון טבילה, גם ידיו טעונות שטיפה. ונפק"מ בהיו על ידיו חציצה ברובו, אבל אינם מעכבים את הטבילה כיון דאינן אלא על מיעוט הגוף'.

וגם לשון שטף מוכיח שהוא להעביר לכלוך שום דבר ממקומו. כמו: 'זמורק ושוטף במים' – להעביר שומן של חטאת שבכלי. וכן: 'מים כבירים שוטפים'. וכן: 'תשטף ספיחה עפר ארץ'. אף כאן להעביר את הזוב שעל בשרו.

הרשב"ם לא מציע כאן פירוש הנוגד את ההלכה⁴ כפי שביאר האב"ע, אבל אכן מפרש פירוש על פי הפשט אשר אינו כדרשת חז"ל (בתו"כ) בשני דברים.

לפי התורת כהנים "ידיו" – הכוונה כל גופו, [והוציא הכתוב בלשון ידיו ללמד על בית הסתרים⁵]. וכן "שטף במים" – פירושו טבל. **אבל הרשב"ם** פירש הנראה לו 'לפי פשוטו' ש'ידיו' הוא דווקא ידיו ולא שאר גופו. [ו'ידיו' כאן הוא כינוי שאול לפי האמה ודברה תורה בלשון נקיה]. אך אין דבריו סותרים את ההלכה כיון שלפי הרשב"ם הכתוב מדבר כאן ב'שטיפה' קודם הטבילה, ולא בטבילה עצמה כפי שדרשו בתורת כהנים⁶.

[כמו"כ, קשה שלא להתרשם מסגנונו של הרשב"ם, אשר פעמים מפתיע בפירוש מחודש (כפי שפירש כאן 'ידיו' על מקום הזיבה), אבל מ"מ, אחרי שמגלה אותם הרשב"ם, הדברים מתיישבים על הלב בפשוטו של מקרא].

דרך הרמב"ן [וביאורם של ה'כתב והקבלה' והרש"ר הירש]

"יקרא הכתוב הטבילה שטיפה במים, שאמר בכאן 'וכל כלי עץ ישטף במים' וכן יקראנה בבגדים כבוס 'וכבס שנית וטהר' (לעיל יג נח). והטעם בעבור כי הטבילה צריכה שלא יהיה בה דבר חוצץ אלא ישטוף כל גופו במים, כלשון וזמורק ושוטף במים (לעיל ו כא)... וענין הכתוב בעבור כי הנגיעה בידים אמר כי אשר יגע בו הזב בידיו ועדיין לא שטף אותם בשטיפת כל גופו במים יהיה טמא כאלו אמר וכל אשר יגע בו הזב בידיו ועדיין לא רחץ במים ביום טהרתו, יכבס בגדיו והוצרך לומר לשון שטיפה ללמד על הרחיצה שיזכיר (פסוק יג) ורחץ בשרו במים חיים שתהיה בשטיפה ושפשוף להסיר החציצה כמו שפירשתי.

ואיננו נכון שיאמר כי אשר יגע בו הזב אחרי שישטוף ידיו במים לא יטמא, שכבר אמר כי כל הנוגע בבשר הזב באיזה מקום שיהיה ממנו יטמא, וכן במשכבו ומרכבו ובכלי אשר ישב עליו, עד אשר יטהר מזובו ורחץ בשרו במים חיים וטהר, אבל הכתוב ירמוז לטהרתו בטבילה גמורה כמו שפירשתי. ורבותינו אמרו (תורת כהנים זבים פרק ד ה) שהוציא הכתוב טבילת גופו של זה בלשון שטיפת ידים ללמדך שאין בית הסתרים טעון ביאת מים אלא אבר הגלוי כמו הידים."

⁴ אבל אכן מצאנו שהרשב"ם לא חושש להציע פירושים על דרך הפשט אשר מקבילים לדרשות חז"ל ואינם עולים בקנה אחד גם להלכה. ויש להאריך בדרך הרשב"ם. ואכמ"ל.

⁵ או כפירוש הרמב"ן שביאר את הפסוק "וענין הכתוב: בעבור כי הנגיעה בידים אמר כי אשר יגע בו הזב בידיו ועדיין לא שטף אותם בשטיפת כל גופו במים יהיה טמא, כאלו אמר וכל אשר יגע בו הזב בידיו ועדיין לא רחץ במים ביום טהרתו". ראה לקמן.

⁶ אמנם, לכאורה גם בחז"ל קיימת דעה ש'שטף' הנאמר כאן הוא שטיפה ולא טבילה. וכן 'ידיו' הם בדווקא – "אמר ר' אלעזר בן ערך מכאן סמכו לטהרת ידיים מן התורה" [ואין זו אסמכתא המנותקת מפשוטו, אלא היא מוכחת מעומק הפשט. ראה לקמן שכך הבינו הגר"א, המלבי"ם והנצי"ב].

הרי ששונה גישתו של הרמב"ן כאן מהרשב"ם והאב"ע: כבר בתחילת דבריו אינו מתחבט אם מדובר בשטיפת ידיים או בטבילת כל הגוף. לרמב"ן ברור אף ללא קבלת חז"ל, כי **מדובר בטבילת כל הגוף**, וכך הוא מוכיח בהמשך דבריו מן הכתובים - "ואיננו נכון וכו' שכבר אמר כי כל הנוגע בבשר הזב⁷ וכו'".

גם פרשנותו אינה עומדת כלל בסתירה לקבלה. אפילו בביאור הלשון 'שטף' פירש - שבודאי הכוונה לטבילה, ומה שדיבר הכתוב בלשון 'שטיפה', ללמד על הצורה שצריכה הטבילה להיעשות [בגלל הלכות חציצה]. וכן בפרשנותו ל'ידיו', אינו מפרש על פי פשוטו בצורה שונה מהקבלה, כדברי הרשב"ם והאב"ע.

אע"פ שמצאנו מקומות שהרמב"ן מפרש את פשוטו של מקרא גם בשונה מחז"ל⁸, מכל מקום, בדברים שהמסורת מורה להדיא ללמוד ולפרש אחרת [כדוגמא כאן], משתדל הרמב"ן לבסס זאת בכתוב. ובכל דבריו כאן משלב בין המשמעות הפשוטה לבין ההלכה - שהוציא הטבילה בלשון שטיפה כדי להורות על הצורה של הטבילה. ו'ידיו' משום שמדברים על הנגיעה ע"י ידיו.

כדרך הרמב"ן כאן, להעמיד המקרא רק ע"פ חז"ל וע"פ ההלכה, בעומק פשוטו, מצאנו שני פרשנים אחרונים אשר עשו זאת באומנות נפלאה (כדרכם של פרשנים אחרונים), כל אחד בדרכו. - בעל ה'כתב והקבלה' והרש"ר הירש.

הכתב והקבלה:

וידינו לא שטף במים. לרבותינו בת"כ ובתלמוד פי' מאמר זה - בעוד שלא טבל מטומאתו, והוציא הכתוב טבילת גופו של זב בלשון שטיפת ידיים, ללמד שאין בית הסתרים טעון ביאת מים אלא אבר הגלוי כמו הידים אבל לא פנימית האף והפה והאוזן ופי האשה שלמטה והקמטין. ויש לקרב דעתם על תיבת וידינו עצמו, כי מצאנו שנקרא הבע"ח בשם אבר פרטי שבו, כמו לא תשאר פרסה שהוא שם על כל הבהמה, וכן גוף האדם נקרא

⁷ ו'הפשטן' יתווכח על הראיות ויאמר: שונה נגיעת הטהור בטמא מנגיעת הטמא בטהור. שלטהור מוטל להיזהר יותר מהיטמאות (עיין במלבי"ם, פרשת צו, ל"ח. מצורע, קמ"א). וכן יתכן לחלק בין נגיעה ע"י הידיים של הזב שנשטפו, לנגיעה בגוף הזב. [הבדל בין נגיעת הטמא באחרים לנגיעת הטהור בטמא רואים גם בדין היסט: שהטהור המסיט את הטמא - נטמא. ואפילו הסיט דרך בית הסתרים. מה שאי"כ בטמא שהסיט את הטהור אפילו ממקום הגלוי, איננו מטמא כלל. (לבד מזב וחבריו שמטמא בהיסט - רק דרך מקום גלוי)].
⁸ לדוגמא: בפירושו על הפסוק: "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת", וביארו חז"ל לכו' שלא כפשוטו "היוצא ליהרג ואמר אחד ערכו עלי לא אמר כלום" - וכתב על זה הרמב"ן "ועל דרך הפשט יאמר הכתוב... אבל המחרים מן האדם שאינו שלו כגון הנלחמים על אויביהם ונודרים נדר אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם (במדבר כא, ב), ימותו כל האדם הנמצא בהם. והטעם שאין דעת הנודר כן לתתו לכהנים רק שיהיה הכל אסור בהנאה כי נתכוון להכרית האויבים ולכלותם...".

ואע"פ שפירש שם כפשוטו, עדיין הוסיף הרמב"ן משפט המלמד לכאורה גם על דרכו כפי שנכתב למעלה: "ולדעת רבותינו ז"ל יתכן שיהיה הכתוב הזה כולל דברים רבים, כמו 'לא תאכלו על הדם' (לעיל יט, כו). וכמו 'לא יומתו אבות על בנים' (דברים כד, טז) שהם דורשים אותו בפסול עדות הקרובים (סנהדרין כז) - והכתוב אומר בו עוד (מלכים ב, יד, ו) 'ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות'. וכן זה הכתוב יכלול דין המעריך מחוייבי מיתה ודין מי שמחרימים אותו בעת הכיבוש כמו שאמרנו...".

ע"ש אבר היד שבו, כמו כחכמת אלהך די בידך (עזרא ז), חית ירך מצאת (ישעיה נז), ובאמת הנפש עם הגוף הוא ככלי עם היד שבו, אף שעיקר התשמיש הוא הכלי עצמו, והיד אינו אלא כספל אלי' לאחזו, מ"מ מבלעדי היד אין תועלת בכלי לבדו כי רק באמצעות היד נוכל להשתמש בכלי, ככה הנפש שהוא העיקר באדם, מ"מ בלעדי הגוף כמעט שאין תועלת בכל כחות הנפש לבדו, כי רק באמצעות הגוף יוכלו כחות הנפש לצאת מן הכח אל הפועל, לכן שפיר נוכל לכנות את כל הגוף בשם יד להיותו כלו כמו יד, אל נשמתו.

ומצאנו עוד הוראת מלת יד על הדבר המתפשט ומתרחב בכמותו, כמו זה הים גדול ורחב ידיים (תהילים קה), וישימו לה ידיים (מ"ב, יא) ר"ל מקום פנוי, ועל המרחיב גבול מדינתו אמר (ש"ב ח) להשיב ידו בנהר פרת, ושפת הים והנחל המתפשט בכמותו נקרא יד הירדן, יד הנחל... והונח שם יד על אבר האדם (האנד) ע"ש ההתפשטות וההתרחבות, שהוא הוא האבר המיוחד באדם אשר בו יכול לפשוט ולהושיט יותר מבכל האברים, גמול ידה הדה (ישעיה יא) דתרגומו יושיט... והנה בכל שטחית החיצוני שבגוף האדם הוא מתרחק ומתפשט בענינו, חוץ מן האיברים המיוחדים שיש להם תוך ופנימית שמצד מקיפיהם הם כרוכים מקופלים ומצומצמים בכמותם מחוסרי התרחבות והתפשטות. ואחרי שמבואר שהאדם מתואר ע"ש אבר היד שבו, שפיר נוכל לומר כי לא יתואר בשם זה רק חלק הגוף המתרחב ומתפשט בו, לא על חלקי אבריו שהם מצומצמים בענינם מחוסרי התרחבות והתפשטות, ויתורגם ידיו (פרייע קאָרפּערטהיילע), ואחרי שכל דבר שאינו כרוך ומקופל אבל הוא מופשט בשטתו כלו גלוי לעין ההכרה שאין בו ענין נעלם ומקופל, לכן אמרו רבותינו מה ידיו בנראה אף כל הנראה פרט לבית הסתרים, ולדעתם יתורגם ידיו (זיכטבארער קאָרפּערטהייל), ובה דעת רבותינו מבוארת על לשון המקרא **עצמו**.

הרי שה' כתב והקבלה' כדרכו - שבעומק העיון דברי חז"ל רמוזים בתיבות המקרא **ובשרשיהן**, גם כאן הלך בדרך זו - "יש לקרב דעתם על תיבת וידיו עצמו". ובאומנות השמורה לו נמצא "דעת רבותינו מבוארת על לשון המקרא **עצמו**". כך לא נצרך לשנות מהקבלה⁹ אפילו בפרשנות [דלא כהרשב"ם והאב"ע]. גם כאן בולטת ייחודיות פרשנותו של 'הכתב והקבלה' אשר מרבה להסביר תיבות שלא כמשמעותן המקובלת, אלא כמשמעות שמצאנו במקומות בודדים.

רש"ר הירש:

כבר נאמר לעיל, שהזב - וכל חפץ ואדם שנטמאו על ידו - נטהרים רק בטבילת כל הגוף: "ורחץ כל בשרו במים וגו'". ונאמר ביחוד ביחס לזב, שהוא נטהר רק בטבילת כל הגוף במים חיים: "ורחץ בשרו במים חיים וטהר. משום כך א"א לומר שהוא נטהר על ידי שטיפה חלקית של ידיו - כמשמע לשון הכתוב "וידיו לא שטף במים". אלא שטיפת ידיו במים מבטאת רק את התוצאה של טבילת כל הגוף - ביחס לידיים שטבלו עמו.

⁹ הנדרשת בתורת כהנים.

טבילת כל הגוף הסירה את הטומאה גם מהידיים. היא 'שטפה' מהן את הטומאה, שעברה אליהן ע"י טומאת כל הגוף.

אולם מה ראה הכתוב לציין כאן שדווקא הידיים נפגעו בטומאה, והן הטעונות שטיפה לטהרתן...

דומה שדברים אלה מתבארים על פי ההלכה ועל פי המושג המיוחד של טומאת הזב. שהרי כך אומרת ההלכה (נדה מג.): וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים – זהו היסטו של זב". הוזה אומר: אין מדובר כאן במגע הזב גרידא, שדיניו נתבארו כבר לעיל: "והנגע בבשר הזב". אלא מדובר כאן בהנעת האדם על ידי זב... בשום מקום לא מצינו, שטהור המונע על ידי הטומאה, נטמא בהיסט זה. לא נאמר כן אלא בזב [ובנידה זבה ויולדת הדומות לו]. מדובר כאן אפוא בכח ובפעילות, שהזב פועל בהם על אדם או על חפץ. וכך יובן, מה ראה הכתוב להבליט כאן בייחוד את הידיים, שהן האיבר המיוחד לפעילות של הנעה. לקמן גם נעמוד על משמעותה של טומאת הזב והדומים לו. נמצא שם שרעיון טומאה זו איננו מתייחס לפעילות האנושית – לאיש המעשה – כרעיונה של טומאת מצורע. אלא הוא נוגע לבחינה האחרת של אישיות האדם. ידיים – במושגן – הן הניגוד למשכב ומושב...

הרשר"ה כדרכו, שעומק הפשט הוא רק כפי הנמסר והמתאים עם התורה שבעל פה. ו"מקור התורה הוא דברי התורה החיים במסורת שבעל פה ו'הספר' אינו אלא סיוע לזכרון ואסמכתא"¹⁰. על כן טרח לבאר ע"פ ההלכה – שפסוק זה נאמר על היסט, ולא נגיעה רגילה. וכדרכו בקודש חידד את המשמעות העמוקה ואת ההגדרה המובעת בתורה על ידי הלשון נגיעה ב'ידיו' – כח ההנעה. פירושו כאן הוא גם דוגמא אחת מיני רבות לדרכו של רשר"ה אשר רואה בפסוקים ובביטויים 'רעיונות' ו'משמעויות', ולא רק הוראות מעשיות.

הנצי"ב¹¹

לעומת הכתב והקבלה והרשר"ה הירש, אשר טרחו להעמיד את פשוטו של מקרא רק כפי פירוש התורה כהנים כאן, כדרכו של הרמב"ן לעיל. מצאנו שהנצי"ב מציע פירוש ע"פ הפשט, ש'ידיו' דווקא, ו'שטף' דווקא, כרהיטת הפסוק. וכדרכם של הרשב"ם והאב"ע כאן.

¹⁰ יעויין בדבריו ריש פרשת משפטים (שמות כא, ב): "אכן, לא 'הספר' הוא מקור המשפט העברי, אלא דברי התורה החיים במוסרת שבעל פה, ו'הספר' הזה אינו אלא סיוע לזכרון ואסמכתא במקרה שיתעורר ספק... לשונות המקראות שב"ספר" עשויות גם הן מעשה אומן במידה כזאת, עד שלרוב מרמזים בהן מושגי יסוד של החוק, כגון ע"י ביטוי בלתי מקובל, שינוי במבנה הפסוק, מקומה של מלה בפסוק אות יתירה או חסירה וכיוצא באלה. הן לא מתוך הספר הזה עלינו לשאוב את החוק. הן לא ניתן הספר הזה בידינו אלא על מנת לשמש תזכורת ליודעי התורה, כדי שישמרו וירענו בזכרונם... יחס התורה שבכתב אל התורה שבע"פ כיחס התקצירים של הרצאה מדעית... לגבי צוערי המדע ששמעו את ההרצאות שבע"פ, מספיק ודי בתקצירים שבכתב כדי שיזכירו וירענו לעצמם... התלמידים... ישחזרו מתוך התקצירים את התכנים לאמיתם.. ואילו ההדיוטות – אך גיחוך יעלה על פניהם נוכח הדברים הנראים בעיניהם כשעשועי היתולים שאין להם יסוד..."

¹¹ ושיטת ר' אלעזר בן ערך ע"פ הגר"א, המלבי"ם והנצי"ב. יעויין לקמן.

דרכו של הנצי"ב נראית כדרך בית מדרשו של הגר"א, שדרשות חז"ל לאו דווקא בגדר פשוטו של מקרא ייחשבו, אלא עומק הכתוב, לצד פשוטו של מקרא אשר יתכן ויתפרש אף בשונה מן הדרש¹². ונראה שבדעה זו אחז כבר הרשב"ם [והאב"ע].

העמק דבר:

...אבל עדיין אינו מובן לפי"ז "וידיו לא שטף במים". ונראה דמשמעות אשר יגע בו אפילו בבגדי האדם בשעה שהוא לבוש כמשי"כ לעיל.

משום הכי התנה הפסוק "וידיו לא שטף במים" – שהזב לא שטף ידיו, וסתמן עסקניות הן ומלוכלכות בטיפת זיבה, וביחוד זב שמצות בדיקתו תדירה כמו נשים כדאי' ר"פ כל היר. וא"כ הרי נפל טיפת זיבה על בגדי הטהור והוא נושא משום הכי הוא מטמא בגדים. זהו משמעות מקרא.

[מכ"מ יש להבין ממקרא זה היסט הזב גם כן... ושתים זו שמענו ממשמעות אותו מקרא וכיב"ז יש הרבה מקראות כמשי"כ בפרשת משפטים ובכ"מ:]

בעיון בדברי הנצי"ב בפירושו 'העמק דבר' בכלל, וכאן בפרט, קשה שלא להתרשם מהשילוב של העמדת עומק הכתוב על פי קבלת חז"ל [– מדרשי ההלכה והש"ס], לצד הצעת פשטות אחרים – פירושים פשטניים¹³ וחדשים. כן הציע כאן פשט חדש ע"פ פש"מ, לצד הכרחת הכתוב למדרש ההלכה [שאינ מדובר כאן בנגיעה אלא איירי הכא ב'היסט'].

ולמד הנצי"ב בפשוטו של מקרא כאן דלא כפי המקובל מחכמינו, וביאר ש'ידיו' – דווקא ידיו. ו'שטף' – שטיפה ולא טבילה. אך פירוש זה לא סותר את ההלכה, שהמקרא כאן מדבר בנגיעה בבגדי האדם בשעה שהוא לבוש בהם, והטומאה היא מחמת לכלוך הזיבה שבידי הזב אשר לא שטף את ידיו.

שיטת רבי אלעזר בן ערך – אסמכתא או עומק הפשט

הנצי"ב ב'הרחב דבר' ציין והראה שהפשט שפירש על הפסוק, הוא כוונת ר' אלעזר בן ערך בתורת כהנים¹⁴ – "וידיו לא שטף במים" – אמר ר"א בן ערך מכאן סמכו חכמים לטהרת ידיים מן התורה". וז"ל ב'הרחב דבר':

ומזה למד ר"א בן ערך נטילת ידיים לחולין. דמדכתיב "וידיו לא שטף במים" משמע שראוי היה לשטוף, ולמה היה כן, אלא ודאי לאכילה היה ראוי לשטוף. ולא משום אכילת חולין בטהרה, שהרי זב הוא ומאכלו טמא, אלא ללחם יש לשטוף ידיים אפילו הוא טמא, הרי דיש לעשות כן אלא שלא נצטוינו בפירוש במצות עשה.

דהיינו שאין זה אסמכתא גרידא – הוצאת המילים מהקשרם, או דרישת הפסוק באופן מנותק מהמכוון. אלא יוצא מן הפשט – שהתורה מצווה את הזב לשטוף את ידיו כי הם מלוכלכות.

¹² ואף להפך. עיין אדרת אליהו ריש פרשת משפטים.

¹³ אבל אינם סותרים את ההלכה.

¹⁴ תורת כהנים כאן, ובחולין קו ע"א. קיים הבדל בגירסא: בתו"כ – 'טהרת ידיים'. ובגמרא – 'נטילת ידיים'. ואולי הוא הבדל משמעותי בתוכן המצווה.

כך אנו למדים שהידיים עסקניות הם וצריך לשטפם, שאם לא כן מדוע הזב צריך לשטוף ידיו.

נמצא אם כן חידוש עצום: 'סמכו חכמים נטילת ידיים מן התורה' – אין זה דרשה ואסמכתא, אלא לימוד מפשוטו של מקרא. אם נכונים הם הדברים, הרי שאף בחז"ל נמצאת שיטה – ר"א בן ערך – שפשט הכתוב כאן דיבר בשטיפת ידיים ולא טבילת כל הגוף¹⁵.

ולכאורה עולה, שאסמכתא דר"א בן ערך היא יותר מכוונת לפשוטו של מקרא מאשר דרשת חכמים בתורת כהנים – 'מה ידיו דבר הנראה... למעט בית הסתרים'.

ביאור דומה בדעת ר"א בן ערך, נאמר כבר ע"י הגר"א¹⁶:

הרבה מפרשים פירשו זה הפסוק שאם טבל הזב 'וידיו לא שטף' תחילה, אין טבילתו טבילה משום חציצה, והא דמפיק בלשון 'ידיו', היינו משום דחציצה מצוי בידיים אחר כי הידיים עסקניות הן. והא דקאמר 'סמכו', היינו להאי מלתא שידיים עסקניות הן, ולפיכך גזרו נטילת ידיים¹⁷.

אכן יש לציין שבגמרא בחולין משמע שהוא אסמכתא גמורה, דלא כהאחרונים הנ"ל. וז"ל הגמרא חולין (קו.): "וידיו לא שטף במים – הא שטף, טהור. הא טבילה בעי? אלא הכי קאמר: ואחר שלא שטף, טמא". ופירש שם ברש"י: "אלא ה"ק – הנוגע בזב ומי שאינו שוטף את ידיו שניהם טמאין ואסמכתא בעלמא היא". וראה הערה¹⁸.

¹⁵ אבל כמובן אין זה סותר את ההלכה, כמבואר בפירוש הנצי"ב.

¹⁶ תורת כהנים זבים פ"ב ד, ו. ובשנות אליהו שביעית פ"ח מ"ו.

ואף במלבי"ם פירש כן בדעת ר"א בן ערך. אמנם נראה מדבריו כאן, שסובר המלבי"ם שפשוטו של מקרא – דיבר בטבילה כפי שמבואר בתורה שבע"פ, אך הוציא הכתוב בלשון 'שטיפה' ו'ידיו' – לפי ר"א בן ערך – להורות על ענין החציצה שצריך גם לשטוף ידיו קודם טבילה (ולמוד זה הוא כעין דרשה נוספת). דבר זה תואם לשיטתו שדרשות חז"ל הם עומק הפשט. בשונה מבית מדרשו של הגר"א, שלצד הדרשות קיימים פשטות הכתובים, אף שהם שונים והפוכים מן הדרש. [מן הראוי לציין שהבחנה זו ידועה בעולם ממחקריו וספריו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל].

¹⁷ דברי הגר"א שונים מעט מהנצי"ב, שלפי הנצי"ב – לגזירה יש עיקר מן התורה, מפני שלמד שהתורה לימדתנו שהזב צריך לשטוף ידיו כדי לאכול. אבל לפי הגר"א – התורה דיברה על שטיפה שלפני הטבילה, מדיני חציצה. ולמדנו מהתורה כבדרך אגב, שהידיים עסקניות הם, על כן דיברה תורה בידיים משום שהחציצה מצויה. ומפני כך באו חכמים וגזרו על נט". [ולכאורה נראה לפי"ז, שהוא משום נקיון].

¹⁸ ויעיין בספר באר הגולה למהר"ל מפראג (באר ראשון), שביאר אסמכתא זו ע"פ דרכו, וז"ל:

ופירוש דבר זה, כי יש לך לדעת כי נטילת ידיים הוא (אסור) מדרבנן. ומן הכתוב מביא ראיה כי הידיים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים. וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה וממשמשין הכל בחוץ, ודבר כמו זה מסוגל לטומאה. וכמו שבתיהם הסתרים אינו מקבל טומאה, מפני שאינו ראוי לנגיעה, כך דבר שהוא כלי המשמוש בחוץ הוא יותר ראוי לטומאה מכל. ועיקר הכתוב דרשו (במסכת נדה מג.) 'מה ידיו מאבראי'... ומפני זה הוציאו חכמים מזה ותקנו נט"י... וזהו שדרשו 'אחר שלא שטף במים טמא', כלומר מפני שזכר הכתוב ידיים ביוחד, לכך יש להם טומאה מיוחדת לחולין אף שלא נגעו, מפני שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ, כאילו נגעו בטומאה. ודבר זה ברור והוא ידוע לחכמי לב, כי הידיים הם מוכנים ביותר לטומאה. הרי אם שהמיעוזה היא מדבריהם, יש למיעוזה זאת סעד וסמך מן הכתוב, שהידיים מוכנים לטומאה. לא שיהיה בהם מה דאסמכו אקרא, רק שלמדו גזירת חכמים מן הכתוב, כמו שאמרנו, רק שהוא רחוק ביותר, ולכך אינו מן התורה, ומ"מ הוא יוצא מן התורה, רק שהוא רחוק, ולפיכך הוא מדרבנן.

הערות והארות

הערות והארות על סדר הפסוקים

פרשת ויקרא

טעם הסמיכה החזקה

"וְסִמֵּן יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֵלָה וְנָרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו"
(ויקרא א, ד)

בשעיר המשתלח כתיב (למטה טז, כא) "וסמן אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו". ואמרו בת"כ מלמד שהסמיכה בשתי ידיים בנין אב לכל הסמיכות שיהיו בשתי ידיים. ובגמרא (זבחים לג ע"א) אמר רב יוסף כל הסומך ראשו ורבו מכניס מ"ט כל כחו בעינן.

וטעם הסמיכה החזקה לדעתי היא למען יתחמם בשר הקרבן מבשר המקריב אותו, ודמים בדמים ינגעו והיו לבשר אחד ולנפש אחת, ככתוב (ויקרא יז, יא) "כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר", כי ע"י התדבקות דם המקריב בדם הנקרב ייחשב לו כאילו הקריב חלק מדמו.

וכאשר יהיו סמיכות הקרבנות התדבקות בשר בבשר ונפש בנפש, כן יהיו הסמיכות בין גדולי הדורות אצילת רוח ונפש המסמך אל הנסמך, ככתוב (דברים לד, ט) "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו" וגו'. כלומר כי מסר לו את כחותיו ככתוב אחריו – "וישמעו אליו בני ישראל ויעשו כאשר צוה ה' את משה". (אבל) לא כן באצילת הרוח על שבעים איש הזקנים, כי לא לבד כי לא סמך משה את ידיו עליהם כי אם לא עשה פעולה אחת קטנה או גדולה בעבורם, ורק ה' לבדו הלהיב את רוחם מרוח משה כמדליק נר מנר אשר לא יבער כי אם כל עוד שמנו בו, וככלות שמנו יכבה. ככתוב (במדבר יא, כה) "וירד ה' בענן וידבר אליו ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו" – שענינו כמו שכתוב בספרי מביאו רש"י ז"ל, כי לא התנבאו רק אותו היום לבד.

הרב יצחק אייזיק ראללער זצ"ל * אב"ד ומו"צ בק"ק זולין, דאמבאך וגלילותיהם. פריז, עלזאס.

* הבאנו כאן כמה מחידושי הרב יצחק אייזיק ראללער זצ"ל, אשר נדפסו בספרו 'דברי יא"ר' – על תורת ה' תמימה' [לשון השער]. מחבר הספר 'נתן את משפט הבכורה לדרך הפשט'. לפי מה שידוע לי, ספרו האחרון נדפס בשנת תרנ"ה. חי ופעל לפני למעלה ממאה עשרים שנה.

מלבד שהיה רב ומו"צ בקהילות רבות במדינת עלזאס, היה גם משכיל גדול במדעים והיסטוריה. [וחבר באקדמיה – "פקיד שבת תחכמוני, וחבר לחברת דורשי רשומות וחופשי קדמוניות בעיר הגדולה לאל-הים פריס הבירה". ערך והוציא לאור שני ספרי היסטוריה, אחד – 'מצבת עולם' (פאריס תרל"ה) – תרגום, ביאור ומחקר של כתובת אשמונעור מלך צידון. וכן כתב ספר היסטוריה למלחמות אשכנז וצרפת בשם 'המלחמה והמצור' (אמסטרדם תרל"ח)].

לא מצאתי הרבה על הרב, מלבד מהנמצא בספריו. ניכר מהספרים שהרב גם עסק בלהשיב להתקפות בעלי המדע של אותו דור על התורה.

בהקדמה לספרו 'דברי יא"ר' על ספר בראשית, מעמיד את האמונה בששת ימי בראשית על תילה ומזהיר מפני הכופרים ואפילו מהאומרים שששת ימי בראשית הם ארוכים ללא תכלית. הרב מתמודד עם שאלת המאובנים, ולאחר שתוקף בעוז את המערער על ששת ימי בראשית [שהיה להם ערב ובוקר], מציע הרב את דברי חז"ל שהקב"ה בורא עולמות ומחריבם, הוא מייסד זאת על אדנים רבים מהכתובים.

בביאור על הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר" דן במחלוקת הקדמונים בסיבוב השמש על הרקיע. הרב מביא את דברי הזוהר העולים בקנה אחד עם הגילוי של קופרניקוס. ומיישב את המקראות – ש"דיברה תורה כלשון בני אדם. ויען כי על ידי מרוצת כדור הארץ, ידמה לעיני בשר כי השמש סובב סובב הולך הוא, ולא רבים יחכמו לדעת מי ומי ההולכים... לכן נתנה לו המליצה הקדושה מהלכים בין העומדים, כאשר הסכינה לתת פה ולשון לבלתי מדברים. והעד "השמים מספרים כבור אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע יום ליום יביע אומר"...".

גם על הפסוק "את קשתי נתתי בענן", משתמש בדברי הזוהר ליישב את המקשים שהוא חוק טבע [בקושיית האב"ע] – "והמשכילים יזהירו בספר הזוהר אשר דבריו בנחת נשמעים 'את קשתי נתתי בענן' – נתתי מקדמת דנא". יח"ל.

שפיכת דמים, עבודה זרה וגלוי עריות (ערכין טו ע"ב).

גם דוד המלך כאשר התנדה על חטא גדול אמר "וחטאתי נגדי תמיד" (תהלים נא, ה). ובזה מיושב מה שאמר איוב (יג, כג) "פשעי וחטאתי הודיעני". כי הרי "פשע" חמור יותר מ"חטא" (יומא לו, ב) ולפי זה הסדר בדברי איוב משונה, אומרים קודם את הקל ואח"כ החמור, ולא להיפך! אלא התשובה על כך כנ"ל. וכן איוב (י, ו) אמר "כי תבקש לעוני ולחטאתי תדרוש". וכן אמר דוד: "כי עוני אני, אגיד, אדאג מחטאתי" (תהלים לח, יט).

ג. ובזה יוסבר לנו בעז"ה דרשה של חז"ל על המקרא בשפחה חרופה:

וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשְׁתּוֹ שְׁכַבְתָּ זָרָה וְהוּא שִׁפְחָה נִחְרַפֶּת לְאִישׁ, וְהַפְדָּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֲפָשָׁה לֹא נִתַּן לָהּ, בְּקֶרֶת תִּהְיֶה, לֹא יוֹמְתוּ כִּי לֹא חֲפָשָׁה:

וְהִבִּיא אֶת אֲשָׁמוֹ לָהּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֵיל אֲשָׁם:

וְכִפֵּר עָלָיו הַכֹּהֵן בְּאֵיל הָאֲשָׁם לִפְנֵי ה' עַל חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא, וְנִסְלַח לוֹ מִחֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא: (ויקרא פרק יט, כ - כב)

ורש"י שם (כב) הביא מחז"ל:

ונסלח לו מחטאתו אשר חטא - (תורת כהנים, כריתות ט ע"א) "לרבות את המזיד כשוגג" עכ"ל. אפשר לומר שדרשו כך מפני כפילות הלשון. אבל אני סבור שגם דרשו כך מפני המלה "מחטאתו" ולא נאמר "מחטאו" אשר חטא". (ועיין דברי המלבי"ם שם בספרא (פסקא נז) שהסביר פירוש אחר, עמוק יותר).

הרב משה צוריאלי

מח"ס "אוצרות המוסר"

בני ברק

'חטאת' [אות ט' מורגשת] - חטא חמור

אֲשֶׁר נָשִׂיא יִחָטֵא וְעָשָׂה אֶחָת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ בְּשִׁגְגָה וְאֲשָׁם: או הוֹדַע אֱלֹהֵי חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהִבִּיא אֶת קָרְבָּנוֹ שְׁעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים: (ויקרא ד כב-כג)

א. צריך עיון "חטאתו" אשר חטא בה". מדוע לא נאמר "חטאו" אשר חטא בו?

אלא הראשון ["יחטא"] הוא חטא קל, והשני ["חטאתו" עם דגש באות ט'] הוא חטא חמור.

(עיין בזה מה שכתבתי על ברכות י' ע"א מה שברוריה פירשה "יתמו חטאים מן הארץ" - במקרא (תהלים קד, לה) המלה עם דגש באות ט', כלומר היא הדגשה של אנשים חוטאים - כלומר מועדים לחטוא, והאות ח' בפתח פשוט, ולא כתוב "חטאים" בלי דגש, כאשר אות' מנוקדת חטף ח', והוא ריבוי מהפעל "חטא". ולכן לימדה את ר' מאיר שהמקרא מקלל רק רשעים חמורים, ולא רשעים קלים כמו שהיו בענינו.)

כי בכל הפרשה הזאת (ויקרא פרק ד) מדובר על מי שעבר איסור שיש בו עונש כרת. (ויקרא ד פסוקים ג, כג, כח).

שורש מלה שניה זו: דברי אבימלך לאברהם "כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה" (בראשית כ, ט) ודברי משה אל אהרן אחרי העגל "כי הבאת עליו חטאה גדולה" (שמות לב, כא) "אתם חטאתם חטאה גדולה" (שמות לב, ל). היה נחוץ להוסיף מלת "גדולה", כי אינו "חטא" קל.

ב. סקרתי את הפסוקים (ע"י קונקורדנציה) ומצאתי: "לפתח חטאת רבץ" (בראשית ד, ז) ה' הזהיר את קין שאם לא ייזהר, סופו לחטוא גם חטאים חמורים. גם אהרן התחנן לפני משה "אל נא תשת עלינו חטאת אשר נואלנו" (במדבר יב, יא). כי חטא לשון הרע הוא חמור ושקול נגד

שמיני

בבריייתא בת"כ כתיב אף הם בשמחתם עמדו להוסיף אהבה על אהבה. ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא צוה אתם. רבי ישמעאל אומר יכול אש

אש זרה ומות שני בני אהרן

(ויקרא י, א) ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחבתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטרת.

ולא אבה ה' להשמיעו את זאת על ידי משה למען לא יחווירו פניו. וידבר אתו בכבודו ובעצמו.

הרב יצחק אייזיק ראללער זצ"ל אב"ד ומו"צ בק"ק זולין, דאמבאך וגלילותיהם. פריי, עלזאם.

(ויקרא יא, מז) "ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל".

נחלקו הראשונים מה טעם מאכלות אסורות. ומצאנו בזה ג' דרכים: לפי שמזיקים לגוף (רמב"ם, חינוך ודעימיה), לפי שמזיקים לנפש (רמב"ן ודעימיה), מילתא בלא טעמא לצרף את ישראל (עקדה, וקרוב לשיטת רש"י, ודעימיה) או שיש טעם ונשגב מאיתנו.

והנה בדרך הפשט מצאנו בתורה הטעם מפורש - "ולא תטמאו בָּהֶם וְנִטְמָתֶם בָּם" (ויקרא יא, מג), וכן "לא תאכלום כִּי שֶׁקֶץ הֵם" (שם מב). ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש. אם כן עלינו להבין מהו עניין 'שקץ' ו'טומאה' שדיבר עליו הכתוב.

והדברים עמוקים, אך אפשר להבין תחילת העניין - שעניין שקץ הוא כפשוטו, דברים משוקצים ומתועבים כאכילת רמשים וגללים וכדו', ולימדה אותנו התורה שהחיות הללו אמורות לעורר בנו את תחושת השיקוץ הזו. ובאמת רוב החיות הנאסרות אינן נאכלות בארצותינו גם אצל הגויים, למעט החזיר אף שהוא מלוכלך ומתועב מטבע ברייתו, וכן הסרטנים והחלזונות שהם דוחים כפי שדוחים כל החרקים. ואף על פי כן שברו הגויים מידותיהם ונהגו לאוכלם.

[ועדיין צריך להבין מפני מה המאכלים הללו מתועבים. ואולי יש להבין לפי דברי הזוהר, שהחיות הללו הן סמל בעולם הזה לכוחות הטומאה, ולכן נאמר שראוי הוא לנפש לשקץ אותן ולתעבן].

הרב שמואל בן שלום. עורך.

זרה ממש ת"ל אשר לא צוה אותם, הכניסוה בלא עצה: וַתֵּצֵא אֶשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי ה' - רש"י ז"ל כתב וז"ל: רבי אליעזר אומר לא מתו בני אהרן אלא על ידי שהורו הלכה בפני רבן. רבי ישמעאל אומר שתויי יין נכנסו למקדש, תדע שאחר מיתתן הזהיר הנותרים שלא יכנסו שתויי יין למקדש. משל למלך שהיה לו בן בית וכו' כדאיתא בויקרא רבה. עכ"ל.

והנה מכל מה שאמרו חכמינו הראשונים מנוחתם כבוד, די באר ודי עולה כי חגגו בני אהרן את יום הקמת המשכן וכטוב לבם ביין התלהבו בשמחתם אל ה' ויבקשו להוסיף אהבה על אהבתם ויעשו מה שעשו בלי רישיון משה ואהרן. ואם כי עזה כמוות הייתה אהבתם אל ה' ורשפיה רשפי אש שלהבת יה בערה בקרבם, בכל זאת, לאש זרה נחשבה, כי לא ציווה ה' אותם על ככה, וכל איש אשר יבא אל היכל המלך ה' צבאות אשר לא יקרא אחת דתו להמית.

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' לֵאמֹר בְּקִרְבִּי אֶקְדֹּשׁ וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶכָּבֵד וַיִּדַּם אֶהֱרֹן: את אשר אמצא נכון בעניין הזה הוא, כי דאג אהרן אולי לא היה רוח בניו נאמן עם ה' ועל כן ערבו לגשת אל הקדש אשר לא כדת. וינחמהו משה ויאמר אליו את הדבר אשר דבר ה' - כי הוא היודע ועד - כי לא כזבו באמונתם ולא חשבו ולא עלתה על לבם לעשות דבר למרות עיני כבודו, אפס בידעם כי קרבם לעבודתו לכל ימות השנה, ביקשו להוסיף אהבה על אהבה ביום הנכבד הזה, ועל כן הרהיבו בנפשם עוז לגשת אל הקדש. וה' לא נשא פניו למקורביו ונקדש בהם למען יתכבד על פני כל העם. ויחרש אהרן - כי נשקט רוחו ופערת לבו קמה לדממה.

וַיִּדְבֹּר ה' אֶל אֶהֱרֹן לֵאמֹר: יֵינן וְשָׁכַר אֶל תִּשְׁתֵּה אֹתָהּ וּבְנִיָּה אֹתָהּ בְּבִאָכָם אֶל אֱהֵל מוֹעֵד וְלֹא תִמָּתוּ וְגו': תכלית המצוה הזאת בעת ההיא היה למען יבין אהרן כי תעו בניו הצדיקים ביין שגו בשכר, ואילו לא שתו יותר מדי לא היו עושים מה שעשו.

תזריע

צרעת.

נחלקו הראשונים אם הצרעת הוא נגע טבעי או ניסי, ויש שאמרו שצרעת האדם טבעית וצרעת הבית ניסית.

וראוי לחלק בין הנגע ובין דין ההפרשה וההסגר, שגם אם נאמר שהנגע ע"פ הפשט הוא מחלה טבעית כיתר הטומאות שבפרשה, לידה, זיבה ונידה. מכל מקום, אינו עניין לטומאתו.

שהטומאה היא דין כיתר דיני טומאה ולא חלילה דין בריאותי סניטרי, שלא מצאנו דבר כזה בתורה. אלא הגדר הוא שהנגע הטבעי יוצר עניין רוחני של טומאה, כטומאת הנידה.

והיה נראה לומר שהוא מין פטריה הנדבקת הן בדוממים הן באדם, ואותה פטריה טמאה היא, כפי שמאכלות אסורות טמאות.

הרב שמואל בן שלום. עורך.

אחרי מות

מלתו אמורה למעלה (י, ג) "ויאמר משה אל אהרן הוא אשר דבר ה' לאמר בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבד".

הרב יצחק אייזיק ראללער זצ"ל. אב"ד ומו"צ בק"ק זולין, דאמבאך וגלילותיהם. פריי, עלזאס.

"וידבר ה' אל משה אחרי מות... ויאמר ה' אל משה"

(ויקרא טז, א-ב) "וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבכם לפני ה' וימתו: ויאמר ה' אל משה דבר וגו': לא פורש מה דבר אליו כי כבר

קדושים

בקרת תהיה

(ויקרא יט, כ) וְאִישׁ כִּי יִשְׁכַּב אֶת אִשְׁהּ שְׁכֵבֶת זָרָה וְהוּא שֹׁפֵחַ נַחֲרָפֶת לְאִישׁ וְהִפְדָּה לֹא נִפְדָּתָה אוֹ חֲפָשָׁה לֹא נָתַן לָהּ בְּקֶרֶת תְּהִיָּה לֹא יוֹמְתוֹ כִּי לֹא חֲפָשָׁה.

בביאור מילות 'בקרת תהיה' רבו המפרשים הן בדרש והן בפשט. בדרש, א] בת מלקות ברצועה של "בקר". ב] בשעת המלקות "קורין" פרשה בתורה. ובפשט, א] לשון "ביקרותיך" שהיא כינוי לפלגש. ב] לשון לא "יבקר" הכהן. ג] לשון "הפקר" שאופן כתיבתה העתיקה היתה "הבקר".

לפרשו "פלגש", דחאו האבן עזרא ע"ש. לפרשו "יבקר" הכהן, דחאו הרמב"ן ע"ש. ונשאר לנו תרגומו של הרמב"ן שהוא משורש "הפקר".

והנה, רש"י, רשב"ם, ואבן עזרא, טוענים שהוא מגזירת "לא יבקר הכהן". טענת הרמב"ן ע"ז שהרי דבר פשוט הוא שכל משפט צריך להיות מבוקר היטב בבי"ד ע"י דרישה וחקירה, וכל חייבו מיתות

יבקרו דינם לפני עשיית משפטם, ולמה פירט לן התורה דוקא בכאן בקרת תהיה, עכת"ד.

ועל דעתינו יש להוסיף ולהעיר, כי לעולם לשון ביקר מצינו רק על חפץ המבוקר. כגון נגע, קרבן, מום, וכדו'. כשמעיין החפץ מבקר אותו. אבל לעניין מעשה שאירע, לא מצאנו לשון זה, רק ודרשת וחקרת היטב, דרש דרש משה, וכדו', דרוש וחקור ותראה שכן הוא.

ועל כן אנו פונים לפירושו של הרמב"ן, ש"הפקר" ו"הבקר" אחת היא. וכנראה בלשון העתיק נכתבה "הבקר", וממה שהגיית המילה בהברות שונות נשמעים "הפקר", נשתבשה כתיבתה באופן זה גם כן.

והרמב"ן מפרש מה ענינה לכאן, כי כוונת התורה, כי אע"פ שהיא מיועדת לאיש, מ"מ הרי בקרת תהיה לו, היא הפקר אצלו ומופקרת בדעתו, שאין הוא מחשיב אותה כ"כ לאשה, ויש בה חסרון קנין אישות. ועל כן לא יומתו, כי אינה באמת אשת איש, עכת"ד.

¹ בא ליישב מהו הדיבור הראשון: דכתיב "וידבר ה'..." ושוב פעם "ויאמר ה'...". ועיין בראשונים כאן.

תביעה נגדו, העניין הוא שמחייבים אותו במשהו, וכשנתפטר נעשו לו התביעות הפקר.

ואם כן הדבר, אמרה תורה, בעבור היותה שפחה נחרפת לאיש, לא אשת איש ממש, בקרת תהיה לא יומתו, כלומר, יצאו זכאי והפקר ממשפטם ולא יומתו. ומה שנאמר בלשון נקבה אף שהמשפט על האיש והאשה, כי עיקר טעם הפטור הוא מפני שהשפחה אינה אשת איש, ותורה אף חוזרת על הטעם וכותבת כי לא חפשה, וא"כ פוטרים אותה על זנותה וממילא נפטר גם האיש, לא יומתו.

הרב אברהם מנחם הורוויץ
ברוקלין ניו יארק

אבל אם כן הדבר, היה נאות להיכתב, 'בקרת היא', או 'כי בקרת תהיה לו' כלשון הרמב"ן ע"ש. ולשון 'בקרת תהיה לא יומתו' לכאורה דחוק מאוד לפי פירושו של הרמב"ן.

אולי אפשר להציע ביאור אחרת בפסוק, אשר גם היא בעקבות תרגומו של הרמב"ן מלשון 'הפקר', אבל לא מטעמו.

מי שיצא זכאי מבית המשפט, נעשה חפשי מהתביעות נגדו, קוראים לזה בלשון אנגלית FREED ומשתמשים כן גם ליוצא מבית האסורים. וכן כשמפקירים חפץ ומחלקים אותה חינוס אין כסף - קוראים לזה FREE, וטעם הדבר, כי כשמושך אדם חפץ של חברו, נתחייב הוא בתשלומי החפץ, וכשהוא הפקר, נתפטר מתשלומיו, החוב נעשה לו הפקר. כן מי שיש

הגדה של פסח

מהשיטה הקודמת וסבר שיש לספר ע"י הצגת המצוות שניתנו בליל הסדר, כי סבר שניתנו כחלק מדין הסיפור. משסיימנו את שיטתנו אנו מסכמים את הסיפור ב'בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו'. באמירה זו גם נפתח הסיפור 'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו', ומטרתה ללמד שהסיפור רלוונטי לימינו אנו, ואינו היסטוריה. מכאן אנו מסכמים 'לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל ולשבח' ופותחים בהלל והודאה.

ר' יהודה היה נותן בהן סימנים: דצך עדש באחב
דנו המפרשים מה נתכוון לרמוז. ועל דרך הפשט נתכוון לזיכרון בעלמא, וראיה מפורשת לדבר במשנה במנחות (יא, ד):

"שתי הלחם ארכן שבעה ורחבן ארבעה וקרנותיהן ארבע אצבעות.
לחם הפנים, ארכן עשרה ורחבן חמשה וקרנותיו שבע אצבעות.

רבי יהודה אומר, שלא תטעה, זד"ד יה"ז".
דהיינו שדרך ר' יהודה לתת סימנים ברשימות ושיעורים לזיכרון. ועיין בפירוש ההגדה להריטב"א מה שהעיר בזה.

הרב שמואל בן שלום. עורך

מבנה ההגדה

כשנתבונן בהגדה בדרך הפשט נראה שהיא בנויה בסדר נכון וברור, וכאשר נבין את הסדר, נבין טוב יותר את פשט ההגדה.

מתחיל בשאלה מה נשתנה, המבוססת על דין התורה שהסיפור צריך להיות בתשובה לשאלת הילד.

והתשובה היא סיפור יצ"מ. ופותח בהקדמה: שחובה לספר ביצ"מ, ומאריך על מי מוטלת המצוה, ומה זמנה, ודרך הסיפור הנכונה, ומספר עד כמה הקפידו בזה גדולי החכמים, ושדין זה נוהג בלילה אע"פ שנאמר בפסוק 'כל ימי חייך'.

ב'מתחילה ע"ז' נסתיימה ההקדמה ומתחיל הסיפור, והוא מסופר כדעת רב החל מלבן שמייצג את אבותינו העכו"ם בארם (אלא שהחמירו והכניסו את הגדת שמואל בפתחת ההגדה). והסיפור הוא דרש הפסוק ארמי אובד וגו', שכולל את כל הסיפור מלפני הירידה ועד הגאולה. משם עוברים בדרך אגב למניין המכות כדי להרבות בגודל הנס.

מסיימים ב'אילו לא הוציא' כדי להראות כמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו כהקדמה להודאה על הנס שתבוא מיד. וכאן הוסיפו דעת רבן גמליאל בדרך ההגדה, ששיטתו שונה

נביאים וכתובים

הרב אברהם מנחם הורוויץ

בעמח"ס לב מנחם, ברוקלין ניו יארק

מה היה סופו של השה?

בספר שמואל:

וַיֹּאמֶר שְׁאוּל אֶל דָּוִד לֹא תוּכַל לָלֶכֶת אֶל הַפְּלִשְׁתִּי הַזֶּה לְהִלָּחֵם עִמּוֹ כִּי נַעַר אַתָּה וְהוּא אִישׁ מִלְחָמָה מִנְּעָרָיו: וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל שְׁאוּל רְעָה הִנֵּה עֲבָדְךָ לְאָבִיו בַּעַן וּבָא הָאָרִי וְאַתָּה הַדּוֹב וְנִשָּׂא שָׂה מִהָעֵדֶר: וַיַּצֵּאתִי אַחֲרָיו וְהִפְתִּיו וְהִצַּלְתִּי מִפְּיוֹ וַיָּקָם עָלַי וְהִחֲזַקְתִּי בְּזִקְנֹו וְהִפְתִּיו וְהִמִּיתִיו: גַּם אֶת הָאָרִי גַם הַדּוֹב הִכָּה עֲבָדְךָ וְהִנֵּה הַפְּלִשְׁתִּי הָעֵרֵל הַזֶּה כְּאַחֵר מֵהֶם כִּי חָרַף מַעֲרַכְתָּ אֱלֹהִים חַיִּים: (יז, לג)

והנה, בפשטות מקובל להבין, כי דוד המלך הציל את השה והחזירו להעדר.

ויש בזה שאלה גדולה, מה עלה בדעתו של דוד לחזור אחר הארי להציל טרפו. האם נכון לסכן את חייו להציל שה אחת מן העדר. וכבר האריכו בספרים, ראשונים גם אחרונים, כי אין דבר כזה ממדת הבטחון, אלא עבירה גדולה לסמוך על נס¹.

והנראה בזה, דיעויין בספר עמוס (ג, יב) "כֹּה אָמַר יְיָ כִּי אֲשֶׁר יֵצֵל הָרְעָה מִפִּי הָאָרִי שְׁתִּי כְרָעִים אוֹ בְּדֹל אֶזֶן בֶּן יִנְעָלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַיֹּשְׁבִים בְּשִׁמְרוֹן בְּפֶאת מְטָה וּבְדִמְשֶׁק עָרֵשׁ".

ועיין במפרשים שפרשו כי דרך הרועה לחזור אחר חיה הטורפת ולהציל מפיו דבר מה, אוזן או חלק מכרעים, כדי להראות לבעליו כי השה נטרף, ולא הוא שגזלו. והאבן עזרא ורשב"ם (פ' משפטים) הוסיפו כי זו כוונת התורה (שמות כ"ב, י"ב) אִם טָרַף יִטְרֹף יִבְאֶהוּ עַד הַטָּרְפָּה לֹא יִשְׁלַם: דה"ע"ד היינו דבר מה מבהמה הנטרפת.

ואין דבר זה סכנה כלל, כי הרועה משאיר רוב הטרף בפי החיה, ורק לוקח ומציל דבר מיעוט שאין החיה כועסת על זה כל כך, מפני שתמשיך לעסוק באכילת גוף הבהמה ובשרה.

¹ אמנם דוד כבר היה נמשח ע"י שמואל בעת דברו עם שאול, ושמה גם סיפור הארי והדב קרה לו אחרי שנמשח. ועי' בס' המספיק לעובדי ה' לר"א בן הרמב"ם (בפרק על בטחון) כי בנביאים מצאנו לפעמים שסמכו אף על נסים, וכמו שבטח דוד בה' שיעשה לו נס בלחמו עם גלית הפלשתי, והסר ממנו השריון כאמרו "כי לא נסיתי" ותרגמו יב"ע "ארי לא בהון איתעביד ניסא", ע"ש בכ"ד. וא"כ יתכן דאכן אצלו הותר בטחון כזה.

אם כן הדבר, אילו היה נאמר 'והכתיו והצלתי מפיו', היה משמע שהציל כל השה. אבל עכשיו שנא 'והצלתי מפיו', הכוונה לאשר דרך הרועה להציל דבר מיעוט מפיו כמו שנאמר 'כאשר יציל הרועה מפי הארי' וגו'. ורק שהפעם קרה ענין נדיר, שכעס עליו הארי ויקם כנגד דוד, ותו היה בסכנה גדולה, והיה צריך להתמודד נגדו, ותצלח עליו רוח ה' ונצחו והמיתו. אבל מסתבר שכבר היה השה מת קרוע לקרעים².

והנה, רש"י כתב (שמואל יז, לו, בשם אסתר רבה ו' י') כי הטעם שדוד סיפר מעשה הארי לשאול המלך, כי "יודע אני שלא לחינם נזדמן לי הדבר ההוא, אלא שלעתיד אני בא לידי כיוצא בה לתשועת ישראל, ואסמוך עליה ואצא", עכ"ל.

ולכאורה העניין תמוה, דלא נזדמן לידו כלום, הרי מעשים בכל יום שחיות באים לטרוף מן העדר, רק שהוא הלך אחרי והכניס ראשו בגוב האריות. ברוב חמלת ה' עליו ניצל ממנו. אבל לפי האמור, יתבאר כמין חומר, כי מה שרץ אחרי עשה כדרך כל הרועים, ורק שנזדמן לידו סכנה חדשה שקם הארי והדוב נגדו, שלא כטבעם, ומה למד דוד - שלא לחינם נזדמן לידו דבר זה אלא שעתיד לבוא לידו כיוצא בו לתשועת ישראל.

ולפי זה, מה שאמרו בגמ' (ב"מ ק"ו א): "מתיב רב ששת, רועה שהיה רועה והניח עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף ובא ארי ודרס אין אומרים אילו היה שם היה מציל אלא אומדין אותו אם יכול להציל חייב ואם לאו פטור ואמאי נימא ליה אי הוית התם הוה מקיים בי גם את הארי גם הדוב הכה עבדך משום דאמר ליה אי הוית חזית לאיתרחושי לך ניסא הוה איתרחיש לך ניסא כר' חנינא בן דוסא דמתיין עיזי דובי בקרנייהו ונימא ליה נהי דלניסא רבה לא הוה חזינא לניסא זוטא חזינא קשיא". אין הכוונה שדוד המלך הציל את השה, רק הכוונה שלמעשה כאשר קם הארי עליו המית את הארי, ואם כן שמא היה גם הוא מצליח להמיתו בעוד מועד ולהציל את הבהמה.

ועיין תוס' סנהדרין (פ' א' ד"ה בשור) "דמעשים בכל יום דזאבים טורפין שה מן העדר דרועה מציל הבהמה ושרינן ליה". וכתב עליו היעב"ץ (במהוד' חדשות) "מצינן לאתויי ליה קרא, דכתיב ונשא שה מן העדר וגו' והצלתי מפיו, ואי לאו דשרי אטו דוד לטבל בנבילה היה צריך", עכ"ל.

אבל לפי האמור, אין להביא מזה שום ראיה, כי מעולם לא הציל דוד השה, לא כשירה ולא טריפה, רק עשה כדרך כל הרועים, שמצילים מעט ממנו להראותו לבעליו.

² ועי' בתרגם שכתב "ושזיבתיה". ולכאורה זה תרגומו של והצלתי, כי והצלתי יש לתרגמו "ושזיב", וצ"ע. וגם בתרגום אנגלית שע"י הוצאת ארטסקרול הוסיפו (תוך סוגריים) כי הציל "את השה". ועיין עוד שם שביארו הא דבא הארי ואת הדב, היינו, כי כאשר היתה באה מפעם לפעם חיה טורפת, פעם ארי ופעם דב, היה לוחם נגדם וכו'. וכנראה זה פשוטו של מקרא, אבל בחז"ל נקטו כי באו יחד, והוסיפו עוד, גורי הארי והדב, עיין אריכות בזה בס' תורת יעקב עה"ת סי' ר"ח, וע"ש שהביא מתורת כהנים שדרשו ממש לאפוקי ההבנה שבאו בנפרד פעם ארי ופעם דב, אלא שבאו יחד, וע"ש פי' הראב"ד. ולפי"ז צ"ב המשך הדברים, והכתיו וגו' אשר נאמר בלשון יחיד. ולדעת המדרשות, כפי הנראה, לפי מה שביארתי שמתחילה רצה רק להציל עד הטריפה, צ"ל שהיה גם זה בכלל דרך הרועים, להציל גם כשיש כמה חיות יחד.

מכתבים למערכת

תגובות למאמר 'מוניין השנים בספר שמואל' [מאת הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ]

הרב אליהו מנחם הופמן

מודיעין עילית

בגיליון האחרון הופיע מאמר מאת ידידי הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ' נר"ו העוסק בסדרי הזמנים ובעניינים שבכרונולוגיה שבספר שמואל. הכותב נטה בדבריו מדברי חז"ל ב"סדר עולם", ופירש את סדרי המאורעות והשנים באופנים אחרים.

ראוי לציין כי את עצם הגישה במאמר לנטות מדברי חז"ל ב"סדר עולם" גם במקומות בהם לא מצאנו דעות אחרות בחז"ל, ולפרש את סדרי המאורעות והזמנים באופנים אחרים, מצאנו כבר אצל הראשונים. רבינו הרמב"ן בפירושו לתורה³, נטה בעניין תאריך ברית בין הבתרים וזמן שהיית בני ישראל במצרים מדרכם של הסדר עולם ו"רבותינו במכילתא". הוא מקשה מפשרות המקראות על שיטתם לפיה ברית בין הבתרים הייתה בהיות אברהם בן ע', ומושב בני ישראל במצרים היה ר"י שנים [ראה שם קושיותיו]. בשל הקושיות האלה פירש הרמב"ן כי ברית בין הבתרים הייתה בהיות אברהם בן שמונים, וזמן שהייתם במצרים כמאתיים ועשרים שנה, ולא מאתיים ועשר כדעת הסדר עולם [ובתחילה צידד שאולי היו במצרים מאתיים וארבעים שנה], ובהמשך [ראה להלן] כתב שאפשר ששהו במצרים רכ"ז שנים. ויש להעיר כי לדברי הרמב"ן שם מנין השנים לשנות הבריאה משתנה, שכן כל החשבון המסור בידינו מיוסד על כך שבני ישראל היו במצרים מאתיים ועשר שנים⁴. ואף על פי כן לא מנע הדבר מן הרמב"ן לפרש מנין שנים אחר לפי פשוטם של מקראות⁵.

יתירה מזו, מדברי הרמב"ן מוכח כי חשבונות בעל "סדר עולם" לא נמסרו בהכרח במסורת, ולכן הוא רואה מקום לנטות מהם. הרמב"ן מסיים את דבריו שם "ואם יהיה חשבון של אותיות רד"ו⁶

³ פירושו לשמות יב, מ-מב.

⁴ מספר השנים מבריאת העולם עד לירידה למצרים [ב'ר"מ למנין בהר"ד], ומציאת מצרים ועד לחורבן בית ראשון [ג'ש"מ למנין בהר"ד] עולה בפירוש מתוך חשבון המקראות, וחשבוננו מיוסד עליהם בנוסף על כך שבמצרים היו ר"י שנים, ושמעת בניית בית שני ע' שנים לאחר חורבן בית ראשון ועד למנין שטרות [ג'ת"נ למנין בהר"ד] עברו מ' שנים, מתוכם ל"ד למלכות פרס וו' שנים למלכות יוון. כמובן שאין אפשרות לקצר את ראשית ימי בית ראשון עוד יותר כדי להתאים את חשבון הרמב"ן לחשבוננו.

⁵ ואף נראה כי כן תפס הרמב"ן לעיקר, שכן בראש השגותיו לספר המצוות לרמב"ם כתב "כי מנהג החכמים בתלמוד, וגם בתורה ובנביאים כן, שלא יחוש להוציא דבר אחד מן הכלל וידברו על הרוב ... וכן (פ' בא) 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה', והם מעת גלות אברהם מארץ כנען בפעם הראשונה ועמדם בשאר ארצות רק רוב המושב בארץ מצרים היה, "והנה לדעת חז"ל שבני" היו במצרים רק ר"י שנים, אם כן רוב המושב - מתוך ת"ל שנים - לא היה בארץ מצרים, אולם לשיטת הרמב"ן בפירושו הרי היו במצרים כר"כ שנים או יותר [ולכל הפחות רט"ז, שהרי ברית בין הבתרים היתה לאחר צאת אברהם מחרן בגיל ע"ה, ולא בהיותו בן ע' כדעת הסד"ע], ואכן רוב המושב היה במצרים.

⁶ בראשית מב, ב.

מסורת בישראל, יתכן שירמוזו ליורדים עצמם, שאחרי מות יעקב יעמדו הם שם מאתים ועשר שנים. ועם י"ז יהיו רכ"ז. הרי שאם חשבון רד"ו הוא מסורת בישראל מצא הרמב"ן לנכון להתאימו לחשבוננו, ומכאן ששאר דברי הסדר עולם אינם בהכרח מסורת בישראל.

ולגופו של מאמר - בסוף דבריו יצא הכותב לפרש כי הפרקים האחרונים שבספר שמואל (כא-כד) שעניינם הרעב בימי דוד, כמה ממלחמותיו של דוד וגיבוריו עם הפלישתים, שירת דוד, מניית העם והמגפה שבעקבותיה אירעו לא בסוף ימי דוד כפי פשטות הכתובים לפי מיקומם בספר בסוף ימי דוד, אלא דווקא בראשית ימי מלכותו.

ואלו ראיותיו בקצרה: א. לשון הכתוב "וַיְהִי רָעַב בְּיָמֵי דָוִד", לאפוקי ימי שאול הסמוכים אליהם. ב. הרעב בא "אֶל שָׂאוֹל וְאֶל בֵּית הַדָּמִים", ולא מסתבר כי העונש היה עשרות שנים לאחר החטא. ג. לעיל⁷ נאמר כי דוד שאל מי נשאר מצאצאי שאול ולא נמצא כי אם מפיושת, ואילו במעשה הרעב נמצאו כמה וכמה צאצאי שאול. ד. לאחר הרעב מסופר על כמה מלחמות עם פלישתים, אך בסוף ימי דוד הפלישתים לא היו דומיננטיים. ה. הפלישתים ביקשו להרוג את דוד באחת מאותם מלחמות, ולכן נשבעו עבדי דוד שלא יצא עוד למלחמה ולא יכבה נר ישראל, ואכן במלחמות בעמון וכו' היו יואב ואבישי בראש הצבא ולא דוד. ו. שירת דוד (בפרק כב) היא על הצלתו משאול ומאויביו, ומסתבר שנאמרה סמוך לזמן ההצלה ולא בסוף ימיו. ז. סביר כי ספירת העם נעשתה בראשית ימיו, כשחפץ לדעת את מספרם לצורך הצבא וארגון העם, ולא בסוף ימיו. ח. הנביא הדובר בעת המגפה שבעקבות מניית העם הוא גד החוזה, שלא נזכר עוד מאז ימי שאול בעת בריחת דוד ממנו. ואילו בשאר המעשים שבימי דוד מופיע נתן הנביא. כך שנראה כי גד אכן שימש נביא עד לתחילת ימי דוד ואז נפטר, ונתן היה אחריו.

ואכן הביא הכותב כי בפרקי דרבי אליעזר מבואר כי הרעב היה שנה או שלש שנים לאחר מות שאול.

הדברים אכן מסתברים ועל פניו משכנעים מאד, אולם דומני שעל אף מכלול הראיות הנ"ל, הנה מספר דברי הימים לפי פשוטו מבואר לא כן. שם נראה כי המגפה וקניית גורן ארונה/ארנן היבוסית היו לאחר שדוד החליט לבנות בית, ומיד עם קניית הגורן הוא הכריז כי כאן יהיה המקדש. בעוד בספר שמואל כל המעשה מסתיים בכך שדוד קנה את הגורן, הקריב שם קרבנות ובכך עצר את המגפה, הנה בספר דברי הימים⁸ נאמר כהמשך לקניית הגורן כי דוד אמר "זֶה הוּא בֵּית ה' הַאלֹהִים וְזֶה מִזְבֵּחַ לְעֹלָה לְיִשְׂרָאֵל". הרי שבעת קניית המקום כבר הקדישו לשם בניית המקדש. בפסוק הבא מתואר כיצד דוד כינס את הגרים לחצוב אבני גזית וקנה את החומרים הנצרכים לבניין, דבר שאין לו כל מקום לפני המעשה בדוד ונתן ובקשת הרשות לבנות מקדש. גם מיד לאחר מכן ממשיך הכותב לתאר כי דוד הכין את החומרים לשלמה מפאת היות שלמה נער ורך, ואם כן נראה שהכנת החומרים הייתה לאחר הולדת שלמה שהייתה לאחר מעשה אוריה החיתי. ומכל הכתובים שם נראה כי לפי פשוטו המעשה היה בסוף ימי דוד.

גם בנוגע למעשים בגיבורי דוד, הנה בדברי הימים⁹ מוזכרת בקצרה מלחמת דוד בבני עמון בהשמטת כל מעשה אוריה החיתי, ולאחריה¹⁰ מובאים המעשים בגיבורי דוד שבסוף שמואל, כשהמעשה בסִבְכִי הַחֲשִׁתִּי שהכה את ספי הפלישתית פותח ב"ויהי אחרי כן". אלא שבעוד שבספר

⁷ שמואל ב פרק ט.

⁸ דברי הימים א כב, א.

⁹ דברי הימים א כ, א-ג.

¹⁰ שם שם, ד-ח.

שמואל הדברים מוסבים על מלחמת דוד בִּישָׁבִי הנזכרת שם¹¹ לפני כן, הנה בספר דברי הימים הדברים מתפרשים כמלחמות שהיו לאחר מלחמות בני עמון. [ואף אם יטען הטוען שהיות והדברים הם העתקה משמואל, אלא שמעשה דוד וישבי הושמט משום כבודו של דוד כמו שפירש המיוחס לרש"י שם או מטעם אחר, אזי הלשון "ויהי אחרי כן" מתפרש כמו בשמואל, מכל מקום מיקום הדברים לכשעצמו בין המלחמה בבני עמון למניית העם מורה כי כאן מקומם הכרונולוגי של המאורעות, בייחוד לאור דברינו כי מעשה מניית העם היה בסוף ימי דוד].

ולעניין גד החוזה, הנה בסיום ימי דוד הוא נזכר דווקא לאחר נתן הנביא: "וְדָבְרִי דָוִיד הַמֶּלֶךְ הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים הֵנָּה כְּתוּבִים עַל דְּבָרֵי שְׁמוּאֵל הָרִאשֹׁנִים וְעַל דְּבָרֵי נָתָן הַנָּבִיא וְעַל דְּבָרֵי גֹד הַחֹזֶה"¹², ואם כדברי הכותב שגד נפטר בתחילת ימי דוד, ונתן היה נביא אחריו, הסדר היה צריך להיות הפוך.

תגובת כותב המאמר

הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ

יו"ר אגודת מטמוני ארץ

ישר כח על התגובה המראה על קריאת המאמר בעיון, שלא כדרך העולם הקוראים מקופיא במקרה הטוב.

לגופו של עניין, אני מודה כי יש צדק מסוים בשאלות הרב הופמן, ולא ניתן להכחיש כי כמה משמעויות בדברי הימים מטות לדבריו, בפרט מה שהעיר מהסדר של הנביאים בו מוזכר נתן קודם לגד. הערה זו [שלא נעלמה ממני בכותבי את המאמר] אכן יש בה כדי לערער על דבריי, אך דומני שמכלול הראיות שהבאתי מוכיח ברמה גבוהה של הסתברות את טענתי, וכבודו של דיוק זה במקומו מונח. אוסיף כאן עוד ראייה לטענותיי, מכך שכמה מסיפורי המלחמות בפלשתים, המופיעים בסוף שמואל, מסופרים בדברי הימים¹³ בתחילת מלכותו, ומוזכר במפורש שאלו מן הגיבורים המתחזקים עמו להמליכו.

וכעת לשאר טענותיו:

ראשית, כתב במיוחס לרש"י על דברי הימים¹⁴ כי ספר דברי הימים לא הקפיד כלל על מוקדם ומאוחר אפילו באותה פרשה. [ראה שם באריכות וכן כתב כמה פעמים.] על כן קשה להשיג מסדר הכתובים בדברי הימים. ובעניין שלמה ובניין הבית, הכתוב מונה והולך לפי העניין של סדר בניין הבית ומסדרו כולו, אף שלא כולו היה בבת אחת. ואף שהכתוב מסמיק את איסוף החומרים למעשה קניית הגורן, היה זה שנים רבות לאחר מכן.

ובעניין 'ויהי אחרי כן', כבר השיב הוא עצמו שהעתיק משמואל עם הלשון ויהי אחרי כן. וכדרכו לא שינה לשון ספר שהעתיק, וכמו שכתב במיוחס לרש"י לד"ה כמה וכמה פעמים¹⁵.

¹¹ שמואל ב כא, טו.

¹² דברי הימים א כט, כט.

¹³ דברי הימים א פרק יא.

¹⁴ א ב, מב.

¹⁵ פירושו לדברי הימים א פרק ח, א; ושם פסוק כט.