

כתב עת למקרא



גיליון שביעי

שנה א'

ספירת העומר וחג השבועות

ויקרא חלק ב' ♦ במדבר חלק א'

ספר שמואל

ערב חג השבועות תשע"ט

חברי המערכת:

ישי הבלין  
שמואל בן שלום  
ישראל הלפרין

דוא"ל מערכת: [pshatot@gmail.com](mailto: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 פשוטו 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:** ספירת העומר וחג השבועות

מדור 'ממחרת השבת:

פתיחה הרב שמואל בן שלום

ממחרת השבת כפשוטה הרב ישעיה לוי.....8

אימתי הן תמימות, בזמן שאין ישוע ושכניה ביניהם הרב יחיאל ורטהיימר.....12

פשט הכתוב, ומדוע ניתן לצדוקים מקום לטעות בו הרב רפאל ספייער.....17

\*\*\*\*\*

העומר ושתי הלחם הרב יחיאל מאיר.....23

חג הקציר – זמן מתן תורתנו הרב שמואל קלופפר.....28

מנחת העומר לעומת מנחת שתי הלחם הרב שמעיה שלנגר.....32

'שבועות' – שם עונת הקציר, וקידושה ממתן תורה ישראל הלפרין.....38

\*\*\*\*\*

**שער שני:** מאמרים על התורה

בין המתאוננים והמרגלים הרב אריה קופרמן.....43

**מושג מקראי** המעשר במקרא: פשט, דרש והלכה הרב משה גרינהוט.....45

**מחלוקת על רכותו** הרב שמואל בן שלום

הקדמה ללימוד פירוש רמב"ן על התורה – מאמר שלישי: דרך האמת.....56

**סעודות וסלחות** הערות והארות על סדר הפסוקים: הרב חיים מצגר \ הרב נחמן טוקר

זצ"ל \ הרב שמעון אייזנברג \ הרב צבי ישי דמן \ הרב משה גרינהוט.....67

\*\*\*\*\*

**שער שלישי:** נביאים וכתובים

כי נאמן שמואל לנביא לה' הרב בנימין פלדמן.....72

הערות במעשי דוד ושאל הרב משה מרדכי אייכנשטיין.....78

תגובה למאמר 'כרונולוגיה בספר שמואל' [מאת הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ]

הרב מאיר שמחה נוימן.....81

תגובת כותב המאמר.....83

## דבר המערכת

שמחה מיוחדת יש בהוצאת הגיליון השביעי של 'פשוט המתחדשים' ערב חג השבועות. אין זמן נאה מזה להתענג על חידושים וביאורים בתורה שבכתב ולשמוח בשמחתה של תורה. מקווים לנו שיעלו הדברים לרצון על שולחנם של הקוראים שחג מתן תורתנו, שבו נכרתה ברית הנצח בין ישראל לאביהם שבשמים.

יהי רצון שנשמח בתורתנו ברגל הבא עלינו לטובה, ונזכה להעמיק ולהשכיל בסודותיה, ולהבין כל דבריה על מכונם, כפשוטם וכדרשם.

\*\*\*

ענייני החג עצמו והלכותיו הם כר פורה בעצמם לעיונים בדברי התורה. בגיליון זה, שביעי וחביב, ייסדנו מדור חדש לפולמוסים בפירוש המקרא. הפעם התייחד המדור לעיסוק בפירוש המקראות על "ממחרת השבת". לעלייה זו נתכנסו שלושה ת"ח שידם רב להם בדקדוק המקראות: הרב ישעיהו לוי, הרב יחיאל ורטהימר והרב רפאל ספיינר. כל אחד מהם יורד לברר את עומק פשוטו של מקרא בפרשה זו על פי דרכו, ואת יחסו של הפשוט עם דרשת חז"ל וקבלתם.

גם הרב יחיאל מאיר נתעסק בענייני דיומא, והוא מבאר במאמרו את השילוב שבין המימד החקלאי והמימד ההיסטורי ברגלים, ובפרט בחג הקציר. הרב שמואל קלופפר מוכיח כי חג השבועות הוא זמן מתן תורתנו גם מן המקרא, ומבאר למה הסתירה זאת התורה. הרב שמעיה שלנגר עומד על ההבדלים בין מנחת העומר למנחת שתי הלחם, אגב דיון כללי בענייני פשוטו של מקרא.

העורך הרב ישראל הלפרין מבאר במאמרו את המשמעות העונתית לשם 'חג השבועות', ומסביר על פי זה את מגמת התורה בחג זה.

\*\*\*

אף שלקראת החג נתמעטו מאמרים על ענייני הפרשיות, עדיין לא קופחו כליל. לצד מדור ההערות הקצרות מתפרסם מאמרו של הרב אריה קופרמן המפרש את פרשת המתאוננים על פי ספר תהלים.

הרב משה גרינהוט מאריך לפרש את מושג המעשר, במקרא, בנביאים ובדברי חז"ל. בעזרת השם נפרסם גם בגיליונות הבאים מאמרים יסודיים המפרשים מושג בסיסי במקרא.

העורך הרב שמואל בן שלום ממשיך לבאר את דרכו של רמב"ן בפירוש המקרא, ועתה הוא יורד לפרש את דרך הסוד לרמב"ן. במאמרו הוא מפרש את 'דרך האמת' על פי תלמידי רמב"ן שביארו את דרכו.

גיליון זה חותם את סדרת הגיליונות שעסקו בספר שמואל, ונאים מאמריהם של הרב משה מרדכי אייכנשטיין ושל הרב בנימין פלדמן לחתימה זו. הרב אייכנשטיין מנסה לפענח את היחס בין מלכות שאלו למלכות דוד, ואת עניין נרדפותו של דוד בידי שאול. מאמרו של הרב פלדמן מבאר את החיבור בין תחילת הנהגת שמואל לסילוק משפחת עלי מן הכהונה, חיבור שנרמז גם בסדר המקראות בראש ספר.

מאמרו של הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ מהגיליון החמישי על סדר המאורעות בספר שמואל ממשיך לגרור תגובות מן הקוראים. הפעם אנו מביאים את תגובתו של הרב מאיר שמחה נוימן לדברים. הרב נוימן מבקש לתמוך את דברי הרב יוסקוביץ מחד, ולהקשות עליהם מאידך. גם תגובתו של הרב יוסקוביץ מתפרסמת בסמוך.

\*\*\*

הערות ומאמרים מלאים לגיליון הבא, על החומשים במדבר ודברים ועל מגילת איכה, כמו גם מאמרים מלאים על דרכם של הראשונים בפירושי התורה, יתקבלו עד ראש חודש תמוז הבא עלינו לטובה. מייל המערכת: [pshatot@gmail.com](mailto:pshatot@gmail.com)

ישי הבלין

עורך

# שער ראשון

## ספירת העומר וחג השבועות



# מדור

## "ממחרת השבת"

עמוד 6 – 22

פתיחה: הרב שמואל בן שלום

הרב ישעיה לוי – עמ' 8

הרב יחיאל ורטהיימר – עמ' 13

הרב רפאל ספייער – עמ' 17

## פתיחה

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמָּחָרֵת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הַבִּיאָכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שָׁבוֹת תְּמִימֹת תַּחֲיִינָה. עַד מִמָּחָרֵת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם. (ויקרא כג, טז)

פסוקים אלו עמדו במוקד פולמוס גדול, שהחל כבר בזמן בית שני ונמשך כמעט עד ימינו אנו.

מסורת חכמים, אותה קיבלו רבותינו הפרושים מרבوتיהם במסורת עד משה רבינו, היתה שהשבת ממנה יש לספור את העומר אינה שבת בראשית אלא יום טוב ראשון של פסח.

אבל כנגדם יצאו הצדוקים וטענו שהשבת האמורה במקרא זה היא שבת בראשית, ויש לספור את העומר מיום ראשון שאחריה. מאחר ולא נתפרש במקרא מאיזה שבת יש להתחיל, קבעו הצדוקים באופן שרירותי שתחילת הספירה היא בשבת שאחר הפסח.

שאלה זו היתה אחת הנקודות שקרעו את העם לזרמים נפרדים, שכן היא נגעה בשאלה מהותית: האם לסמוך על מסורת חז"ל בפירוש התורה, או לפסוק הלכות לפי הבנתו של כל אדם.

ידוע לנו שהצדוקים אף פעלו בדרכי רמייה, ושכרו עדי שקר כדי להטעות את הסנהדרין בתאריך חג הפסח, כדי שיחול שבועות ביום ראשון כשיטתם.

בתקופת הגאונים, שבו הקראים והחזיקו בטעותם של הצדוקים, ושוב התעורר הפולמוס מחדש.

אך הפולמוס הזה נשא תרומה גדולה לאוצרות הרוח של עם ישראל: במשך אלפי שנים העמיקו חכמים בהבנת הפסוקים הללו, דקדקו בכל מילה ומילה בהם, והעלו רעיונות שונים כדי להסביר את מסורת חכמינו.

במדור זה הבאנו כמה שיטות העוסקות בפירוש הכתובים לעומקם. אך ראוי להדגיש את הדברים הפשוטים, שמנהגנו אינו תלוי כלל בהבנתנו בפשט הכתובים, ואם תשתנה הבנתנו לא נשנה אותו: מנהגנו תלוי במסורת אותה קיבלנו מרבותינו, והם מרבوتיהם, עד משה רבינו.

ולהודיעך כוח אמונתנו אמונת ישראל, ראוי להביא כאן את שיטת ריה"ל בביאור הפסוק 'ממחרת השבת':

וְנָתַתְּ שְׁנוּדָה לְקָרְאִים בְּמָה שֶׁהֵם טוֹעִינִים עָלֵינוּ אוֹדוֹת מוֹבֵן הַבְּטוּי "מִמָּחָרֶת הַשַּׁבָּת" וְ"עַד מִמָּחָרֶת הַשַּׁבָּת", שֶׁהוּא מִיּוֹם רֵאשׁוֹן, וְאִזּוֹ נֹאמַר, שֶׁאַחַד הַשּׁוֹפְטִים אוֹ הַכֹּהֲנִים אוֹ הַמְּלָכִים הָרְצוּיִים, עִם דַּעַת הַסֵּנְהֶדְרִין וְכָל הַחֲכָמִים, רָאָה כִּי הַפְּנִיָּה שֶׁל הַמִּסְפָּר הַהוּא אֲמֵנָה הִיא לְתֵן חֲמִשִּׁים יוֹם בֵּין בִּפְנֵי קִצְרֵי שְׁעוֹרִים וּבִפְנֵי קִצְרֵי חֲטִים, וְשִׁמִּירַת שְׁבָעָה שְׁבֻעוֹת שֶׁהֵם שְׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימוֹת, וְנָתַן לָנוּ מִשָּׁל בְּיוֹם הָרֵאשׁוֹן מִהַשְּׁבֻעָה, כְּאוֹמֵר: אִם תִּהְיֶה הַהִתְחַלָּה "מִהַחֵל חֲרָמֶשׁ בְּקֶמֶה" מִיּוֹם רֵאשׁוֹן, הֲרִי הֵם יִסְתַּיְמוּ בְּיוֹם רֵאשׁוֹן, כְּדִי שֶׁנִּקְיֵשׁ מִמֶּנּוּ שֶׁאִם תִּהְיֶה הַהִתְחַלָּה מִיּוֹם שֵׁנִי — יִסְתַּיְמוּ בְּיוֹם שֵׁנִי, וְ"הַחֵל חֲרָמֶשׁ" מְסוּר לָנוּ, כְּאִשֶּׁר נִרְאָה שֶׁהוּא רֵאשׁוֹן נִתְחִיל בּוֹ וְנִסְפָּר מִמֶּנּוּ, וְנִקְבַּע זֶה שֶׁהוּא יִהְיֶה יוֹם שֵׁנִי שֶׁל פֶּסַח. וְאִין בָּזָה סְתִירָה לַתּוֹרָה, וְהַתְחִיבָה קִבְּלָתוֹ לַתּוֹרָה מִפְּנֵי שֶׁהִיא מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' בְּתַנָּאִים הַנִּזְכָּרִים. וְאוֹלֵי הָיָה זֶה בְּנִבּוּאָה מֵאֵת ה' יִתְעַלָּה, וְהַדְּבָר אֶפְשָׁרִי, וְנִהְיֶה נִקְיִים מִרִיב הַמְּרִיבִים. (ספר הכוזרי, מאמר שלישי, מ-מא)

סובר הכוזרי שגם אם אכן פשט הכתוב כדברי הקראים, הרי אנחנו קהל ישראל חיים מפי חכמים "שעל דעתם הוא נותן לנו את התורה", וחכמים הקדמונים תיקנו שמחרת השבת יהיה ממחרת יום טוב, ומאז אנחנו נוהגים כמנהג שהנחילו לנו רבותינו.

**שמואל בן שלום**

**עורך**

הרב ישעיה לוי

ירושלים

## מַמְחָרַת הַשָּׁבֶת כפשוטה

א.

וְהִנֵּי אֵת הָעֶמֶר לִפְנֵי ה' לְרַעְנָכֶם; מַמְחָרַת הַשָּׁבֶת יִנִּיפְנוּ הַכֹּהֵן (ויקרא כג, יא).

רש"י: "מַמְחָרַת הַשָּׁבֶת - ממחרת יום טוב הראשון של פסח. שאם אתה אומר שבת בראשית, אי אתה יודע איזהו."

מקורו בדברי רבי יוסי שבתורת כהנים המובאים גם במנחות<sup>1</sup>: "מַמְחָרַת הַשָּׁבֶת - ממחרת יום טוב. יכול ממחרת שבת בראשית; וכי נאמר 'מַמְחָרַת [ה] שָׁבֶת [ש] בפסח'? והלא לא נאמר אלא 'מַמְחָרַת [ה] שָׁבֶת', והלא כל השנה מלאה שבתות; צא וחשוב מאי זו שבת!"

את הקושי כפי שרש"י הציגו, מצדד המדרש במרומז ליישב: שמא נניח שמדובר בשבת ראשונה החלה בתוך חג הפסח (זו אמנם הנחת המכחישים, כמתברר גם מן הדרשה שדרש רבי יוסי בר יהודה להפריכם; ראה בברייתא שם). התשובה נדחית כי אין בכתוב שום זיהוי של שבת בראשית מסוימת. אלא, או 'שָׁבֶת' בראשית סתמית, או יום השביתה המיוחד בהיותו "מִקְרָא קֹדֶשׁ"<sup>2</sup> האמור למעלה בראש סדר החגים, ובהיותו תחילת הרגל הקודמת בכתוב ובזמן אל הרגל שספירת "מַמְחָרַת הַשָּׁבֶת"<sup>3</sup> תסתיים בפרוסה. כיון שלא הוטל עלינו לצאת ולחשוב "אי זו שבת", מה עוד ששבת יחידה מסופקת לא תופיע מיוחדת, מוכרח ש"הַשָּׁבֶת" ישתמע כאן "יום טוב הראשון של פסח".

זו הוכחה מכרעת לצדקת מסורתנו אולם היא תלויה הקשר. אך מסתבר שגם עצם הביטוי "מַמְחָרַת הַשָּׁבֶת" לא יתפרש כפשוטו אלא על מחרת יום טוב ראשון של פסח.

## ב. מַמְחָרַת הַשָּׁבֶת

"היו בייתוסין אומרים, עצרת אחר השבת. ניטפל להם רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם, שוטים, מנין לכם? ולא היה אדם אחד שהיה משיבו, חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואמר, משה רבינו אוהב ישראל היה, ויודע שעצרת (בניגוד לשאר רגלים) יום אחד הוא. עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים"<sup>4</sup>. עולה מיד שהבנת הפרושים היא שנתפסה כפשוטה ומבוססת, ואילו של בייתוסים הייתה המחודשת הזקוקה למקור. אבל קשה מה

<sup>3</sup> שם, טו.

<sup>4</sup> סכוליון למגילת תענית, מובא במנחות סה, א.

<sup>1</sup> טו, א.

<sup>2</sup> ויקרא כג, ז.



השיב אותו זקן פטפטן: רבן יוחנן בן זכאי הלא תבע ממנו ראייה – "מנין לכם?" – ואילו הוא לא לימד לכאורה דבר מן הכתובים, רק הציע טעם מדומה למצוותו המדומה.

אלא בשלמא אם "מִחְרַת הַשָּׁבֶת" הוא מוצאי יום טוב ראשון של פסח, כך הדרך הפשוטה לציין את תאריך ההנפה אחר שהוזכר היום הטוב למעלה בסמוך. כל שכן לפי ספר החינוך (שב) שראוי היה העומר להיקרב בראשון של פסח, אלא שעיקבתו התורה למחר "כדי שלא נערב שמחה בשמחה, כי הראשון נכון לזכר הנס הגדול שהוציאנו ברוך הוא מעבדות לחירות, מיגון לשמחה". אבל אילו הייתה "הַשָּׁבֶת" שבת בראשית, כאילו הקפידה התורה שלעולם יקרב העומר ביום ראשון, לא היה צריך לומר "מִמְחֲרַת הַשָּׁבֶת" אלא 'באחד לשבוע' או 'באחד לשבת', כדרך שנאמר תדיר "בְּאַחַד לַחֲדָשׁ". כך תמה רבן יוחנן בן זכאי כנגד הבייתוסים. על כן ענה הפטפטן שלא תחילת השבוע גורמת אלא נרצף העומר אל שבת שלפניו כדי שעצרת אף היא תיפול "מִמְחֲרַת הַשָּׁבֶת" ו"יהו ישראל מתענגין שני ימים". פִּי רְשָׁעִים יִבְלֶע "שיחה בטילה"<sup>5</sup>, והאמת תורה דרכה.

יש סימנים נוספים בפשוטו של מקרא (מלבד הדרשות שנפרטו בספרא ובגמרא) ש"מִחְרַת הַשָּׁבֶת" הוא שני של פסח ולא יום ראשון בשבוע.

## ג. עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה

וְלֶחֶם וְקָלִי וְכֶרֶמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הִבִּיאֲכֶם אֶת קֶרְבֶּן אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא כג, יד).

משמעו של "עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" הוא בכל מקום 'אותו התאריך' שהוזכר כבר (כגון "בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה בָּא נָח וְגו'", היינו "בְּשֵׁנִת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לַחַיִּי נֹחַ בַּחֲדָשׁ הַשְּׁנִי בְּשַׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ"<sup>6</sup>) או 'אותו היום' שבו אירע המסופר כבר (כגון "וַיִּמָּל אֶת בְּשָׂר עֶרְלָתָם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" אשר נראה אליו ה' לצוותו על הברית").

ועתה, לפרושים לא בלבד שאין לאכול מן החדש קודם שנביא ממנו קרבן לאלוקינו, אלא שהיתר החדש והבאת הקרבן קשורים כל אחד כשלעצמו ליום שני של פסח, והגון אפוא לומר שנסתפק מן הישן "עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה". לפיכך דרשו במנחות סח, א: "כתיב, 'עַד הִבִּיאֲכֶם', וכתיב, 'עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה'. הא כיצד? כאן בזמן שבית המקדש קיים, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים." והרי שעצם היום מתיר גם בלי זיקה אל הקרבן. אך לבייתוסים "מִמְחֲרַת הַשָּׁבֶת" אינו תאריך אלא קפידה אודות העומר שיבוא ביום ראשון, אם כדי שהשבועות שממנו והלאה ייספרו כסדרם מיום ראשון עד יום ראשון, אם אמנם כזקן האשמאי "כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים", ואילו להיתר החדש אין זיקה מהותית אל "מִמְחֲרַת הַשָּׁבֶת" אלא רק אל הבאת הקרבן. ההיגד "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכֶרֶמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם

<sup>7</sup> שם יז, כג.

<sup>5</sup> מנחות שם, ב.

<sup>6</sup> בראשית ז, יא-יג.

היום הזה" הוא לפיכך חסר פשר, אלא היה לכתוב לומר בקצרה 'לא תאכלו עד הביאכם וגו'". ואלמלא פרושים אנחנו היינו מנועים כל גלותנו מלאכול דגן.

היקרות יחידאית של "עצם היום הזה" בלתי מוסב על תאריך או מאורע שדובר עליהם קודם נמצאת ביהושע ה, יא, "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה", ונראה בעליל שהמקרא מפנה אל "עצם היום הזה" האמור בויקרא. מתעצם אפוא זיהוי "מחרת השבת" עם "מחרת הפסח", כדעת רמב"ם הל' תמידין ומוספין ז, א, על פי ראש השנה יג, א, וקידושין לו, ב. שם ביהושע לא הוזכר מפורשות קרבן עומר, והרי שלא העומר לבדו אלא עיצומו של "מחרת הפסח" אף הוא גורם.

### ד. תמימת תהינה

וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות; תמימת תהינה (כג, טו).

ביאורה של ההוספה "תמימת תהינה", ותוכן הנלמד ממנה, עמומים מעט, ולכן נדרש עליה מה שנדרש. אבל פשוטו של מקרא הוא כנדמה שנשלים את השבועות מבלי לדון מקצת שבוע ככולו. לאמור, אם חל "מחרת השבת" בשני לשבוע או הלאה, לא נסיים לספור "עד ממחרת השבת השביעת" <sup>8</sup> כסדרה, כלומר לסוף השבוע הקלנדרי שמיום ראשון עד שבת. אלא, נתמם בשבוע השמיני את הימים שחסרו מן השבוע הראשון, כך ששבע השבתות "תמימת תהינה" במשכן ואפילו אינן כסידרן, ונמצאנו סופרים תמיד עד "חמשים יום" <sup>9</sup>. כל זאת לדידן. ואילו לבייתוסים, בין אם "השבת השביעת" היא לטעמם שבת בראשית או שבוע, ספירה "ממחרת השבת" ו"עד ממחרת השבת השביעת" תכיל לעולם שבעה שבועות כסדרן, ו"תמימת תהינה" הוא מיותר ומרוקן.

### ה. שבת

עמדת הבייתוסים קובעת ש"השבת" תתפרש מן הסתם כשבת בראשית. ולא היא. בפרשת המועדים כאן באמור מוגדרת שבת בראשית "שבת שבתון" <sup>10</sup>. בסוף אותו פסוק נאמר, "שבת הוא לה", כלומר אותה "שבת שבתון" היא אחת מסוג כוללני של שבתות לה'.

מאי משמע "שבתון"? לפי פשוטו, תוספת שביתה. בפסח כבשאר רגלים לא נאסרה אלא "מלאכת עבדה" <sup>11</sup>, פרנסת אדם לזמן ארוך, להוציא מלאכת אוכל נפש, צרכי גוף מזדמנים לבו ביום. ואילו שבת בראשית היא "שבת שבתון", אשר נוספה בה שביתה ממלאכת אוכל נפש על השביתה מ"מלאכת עבדה", שכן "כל מלאכה לא תעשו" <sup>12</sup>. יום הכיפורים אף הוא

<sup>8</sup> טו.

<sup>9</sup> שם. השווה דרשת רבן יוחנן בן זכאי באופן שונה, לפיה משמעות "תמימת" היא דווקא כסדרן, במנחות סה, ב. וראה פירוש רשב"ם על "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" בבראשית א, ה, שכל יומה מיממות בראשית הושלמה ל"יום אחד" כאשר

הוטפלה לילה אחר יומה, אף שביממות ההוות הולך היום אחר הלילה.

<sup>10</sup> כג, ג.

<sup>11</sup> שם ז.

<sup>12</sup> שם ג.

"שַׁבַּת שְׁבֻתוֹן"<sup>13</sup>, כי גם בו "כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ". בראש השנה כברגלים לא נאסרה אלא "מְלָאכָת עֲבֹדָה"<sup>14</sup>, ולפיכך לא נקרא "שַׁבַּת שְׁבֻתוֹן", אלא "שְׁבֻתוֹן" מפני שהוחמרה שביתתו מְשַׁל שֶׁאֵר ראשי חודשים, אשר בהם נהגו העם בלאו הכי להיבטל ממלאכתם ולהיאסף אל הנביא או החכם. ובחזרה על ציווי חג הסוכות<sup>15</sup>, נאמר, "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שְׁבֻתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שְׁבֻתוֹן", כי כבר נאמר מיד למעלה "תַּחֲגֹזוּ אֶת חַג ה' שְׁבַעַת יָמִים", שתתפנו כל שבעה מן העמל אל השמחה, ועם זאת יתירה שביתת "הָרִאשׁוֹן" ו"הַשְּׁמִינִי" על של האמצעיים.

ובויקרא כה, ג - ה: "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךְ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כְּרֶמֶךְ וְאַסְפֹּתָ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וּבִשְׁנָה הַשְּׁבִיעִית שַׁבַּת שְׁבֻתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ שַׁבַּת לָהּ שְׂדֶךְ לֹא תִזְרַע וְכְרֶמֶךְ לֹא תִזְמֹר. אֶת סְפִיחַ קִצִּירָךְ לֹא תִקְצֹר וְאֶת עֲנְבֵי נִזְיָרָךְ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שְׁבֻתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ."

יש לומר שאת התואר "שַׁבַּת שְׁבֻתוֹן" הולך הכתוב ומנמק, והמקרא נקרא לצדדים. מפני שה"שְׁנָה הַשְּׁבִיעִית" היא "שַׁבַּת לָהּ", לכן "שְׂדֶךְ לֹא תִזְרַע וְכְרֶמֶךְ לֹא תִזְמֹר", ואילו הייתה "שַׁבַּת" סתם לא החמרתי עליך אלא שלא תכפה על הארץ עבודה להצמיח זריעתך וזמירתך. אבל לפי האמת גם "אֶת סְפִיחַ קִצִּירָךְ לֹא תִקְצֹר וְאֶת עֲנְבֵי נִזְיָרָךְ לֹא תִבְצֹר", שכן "שְׁנַת שְׁבֻתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ", תוספת שביתה מלמסור אל אוצרך אפילו את שגדל מאליו.

לפיכך "שַׁבַּת" גרודה של פרשת אָמֹר, זו שלא נסמכת אל "שְׁבֻתוֹן", היא דווקא "מְקַרָּא קֹדֶשׁ" מן המותרים במלאכת אוכל נפש. "הַשַּׁבַּת" היא הראש והראשון להם, יום טוב ראשון של פסח.

יתכן עוד שננקט המונח "הַשַּׁבַּת" לאפשר בו שימוש בהוראות משתנות: "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבַּת יִנִּיפְנוּ הַכֹּהֲנִים" וכן "וּסְפָרְתֶם לָכֶם מִמָּחֳרַת הַשַּׁבַּת" במובן של יום שביתה, מול "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבַּת הַשְּׁבִיעִית" במובן של שבוע. רגיל המקרא להתנאות בצימודי לשון נופלת על לשון, כגון "וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים"<sup>16</sup>, ערטילאים, ובסמוך "וַהֲנִיחַ הָיָה עָרוֹם"<sup>17</sup>, מחוכם, או "הוא יִשׁוּפֶךָ רֹאשׁ", ישחקך, "וְאִתָּה תִשׁוּפְנוּ עֶקֶב" (שם, טו), תשרוק לו, או דוגמאות רבות נוספות. ומי יודע אם לא העדיף הכתוב "שִׁבְעַת שְׁבֻתוֹת" על 'שבעה שבועות' אלא כדי שייאמר למטה "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבַּת" כמו שנאמר למעלה ("שְׁבֻתוֹת" תחת 'שבועות' הוא שימוש יחידאי או כמעט יחידאי; "שִׁבְעַת שְׁבֻתוֹת" בפרשת בהר<sup>18</sup>, אינו מוכרע, שמא הכוונה שבע שנות שמיטה, ראה שם במפרשים, או שנקט הכתוב 'שְׁבֻתוֹת' לשלש "שִׁבְעַת שְׁבֻתוֹת... שִׁבְעַת שְׁבֻתוֹת" שבע פעמים, בעוד 'שבועות' היו ממוספרים 'שבעה').

## ו. תְּשֻׁבִיתוֹ

"הַשַּׁבַּת" ככינוי לראשון של פסח טומנת משמעויות נוספות. לפי בעל 'הכתב והקבלה' היא רומזת אל "אֶךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֵר מִבְּתִיכֶם"<sup>19</sup>, ו"הַשַּׁבַּת" היא יום השבתת החמץ והשאור. בהשראתו ניתן להצביע גם אל התרסת פרעה כלפי משה ואהרן, "הֵן רַבִּים עָתָה

<sup>16</sup> בראשית ב, כה.

<sup>17</sup> שם ג, א.

<sup>18</sup> ויקרא כה, ח.

<sup>19</sup> שמות יב, טו.

<sup>13</sup> שם לב.

<sup>14</sup> שם כה.

<sup>15</sup> בויקרא כג, לט-מד. ממתינה החזרה להתחקות

נפרדת אחר סיבותיה.

## שבועות תשע"ז מילון

עם הארץ והשבתם אתם מסבלתם<sup>20</sup>. מאז החריף השעבוד לשעה, אבל "היום הזה"<sup>21</sup> השמור שבו הושבת סיבלותנו לבסוף ויצאו צבאותינו ממצרים הוא "השבת".

והנה לספירה ש"ממחרת השבת" שלשה יעדים. היא מחברת את קרבנות הקציר, את עומר השעורים אל שתי הלחם, ככתוב, "תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה"<sup>22</sup>. היא מסדירה את העצרת אחרי הפסח וקובעת מתי תחול, ככתוב, "וקראתם בעצם היום הזה (יום החמישים) מקרא קדש יהיה לכם"<sup>23</sup>, וכלשון רמב"ם הל' תמידין ומוספין ח, א, "ביום חמישים מספירת העומר הוא חג השבועות" (מקורו בתורת כהנים: "תספרו חמשים יום", הא כיצד, מנה ארבעים ותשעה וקדש יום חמשים; ובראש השנה ה, א, ועוד: "מנה ימים וקדש עצרת"). והיא צופה מעת גאולת הגוף שביציאת מצרים את גאולת הנפש שבמתן תורה, "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על הקר הזה"<sup>24</sup>, וראשית מתן תורה בדיבר, "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"<sup>25</sup>.

שלש המשמעויות של "השבת" מתאימות אל שלשה היעדים. לקראת מתן תורה סופרים "ממחרת" השבתת העבדות. "ממחרת" יום טוב של תחילת הרגל הראשונה סופרים עד הרגל השנייה. ו"ממחרת" ביעור השאור מקריבים את ראשית הקציר החדש ומונים "שבועות חקות קציר"<sup>26</sup>. נראה שבין טעמי איסור חמץ היותר גלויים הוא שנסמוך כל אביב על יבול הדגן החדש, ברכת "אלהינו הנתן גשם יורה ומלקוש בעתו"<sup>27</sup>. נבטח בו יתברך "וישן מפני חדש" נוציא<sup>28</sup>, כאוכלי המן אשר הוזהרו לא להותיר "ממנו עד בקר"<sup>29</sup>. אמנם לא נאסר ישן מכל וכל, וכבר נאמר "ואכלתם ישן נושן"<sup>30</sup>, אבל בחג האביב בל יימצא לנו, על כל פנים, לחם במתכון המעיד על עצמו שהוא מן הישן. מצה יכולה להתגבל מתבואה שנקצרה ונטחנה זה עתה, אבל מחמצת נוצרה משאור, שהשתהה בהכרח זמן רב. לכן "ביום הראשון תשביתו שאר"<sup>31</sup>, כדי ש"שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם"<sup>32</sup>.

גאולתנו אף היא לא נדרשה להכנות או צבירת אמצעים, אלא "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים"<sup>33</sup>, ואבותינו "גם צדה לא עשו להם"<sup>34</sup>. אף בעלותם ממדבר לא הגיעו אל חבל מושקה ממאגרים אלא אל "ארץ הרים ובקעת, למטר השמים תשתה מים; ארץ אשר ה' אלהיך דרש אתה תמיד"<sup>35</sup>. ובנו יקוים מהרה, "ופתאם יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים"<sup>36</sup>.

<sup>20</sup> שמות ה, ה.

<sup>21</sup> שם יב, יז.

<sup>22</sup> ויקרא כג, טז.

<sup>23</sup> שם, כא.

<sup>24</sup> שמות ג, יב.

<sup>25</sup> שמות כ, ב.

<sup>26</sup> ירמיה ה, כד.

<sup>27</sup> שם.

<sup>28</sup> ויקרא כו, י.

<sup>29</sup> שמות טז, יט.

<sup>30</sup> ויקרא כו, י.

<sup>31</sup> שמות יב, טו.

<sup>32</sup> שם, יט.

<sup>33</sup> דברים טז, ג.

<sup>34</sup> שמות יב, לט.

<sup>35</sup> דברים יא, יא-יב.

<sup>36</sup> מלאכי ג, א.

הרב יחיאל משה ורטהיימר \*

עורך ראשי במכון כתבי 'בן מלך'

ירושלים

## אימתי הן תמימות, בזמן שאין ישוע ושכניה ביניהם

וְהִנֵּי אֶת הָעֶמֶר לִפְנֵי ה' לְרַצְנֶכֶם מִמַּחֲרַת הַשָּׁבַת יִנִּיפְנוּ הַכֹּהֲנִים:

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשָּׁבַת מִיּוֹם הַבִּיאָכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שִׁבְעַת שָׁבוֹת תְּמִימוֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמַּחֲרַת הַשָּׁבַת הַשְּׂבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה':

(ויקרא כג, יא; טו-טז)

סוגיית הגמרא במנחות<sup>1</sup> דנה באריכות בראיות לכך שאין פירוש 'מַמַּחֲרַת הַשָּׁבַת' - ממחרת שבת בראשית, כדברי הבייתוסין, אלא ממחרת יום טוב. אולם אחר כל הראיות, עלינו להבין מדוע באמת נכתב הציווי בתורה בלשון 'ממחרת השבת' דווקא.

מו"ר הגר"ל מינצברג זצ"ל היה מבאר שהזמן הראוי להבאת קרבן העומר הוא בט"ו ניסן, במרכזו של חודש האביב. ובא למחרתו רק משום שהוא יום שביתה, ואינו יום קציר אצל העם. ולכן הודגש בפסוק שמביאים 'ממחרת השבת', לאחר יום השביתה. עיין בדבריו שהאריך לבאר העניין<sup>2</sup>.

אלא שבזה עדיין אין מבואר מדוע גם בפסוק של ספירת העומר מודגש שנית שהוא 'ממחרת השבת'. שהרי לכאורה אין הספירה תלויה אלא בכך שהוא יום הביאכם את עומר התנופה, ואין לה עניין ישיר עם השביתה של יום טוב. עוד עיין ברמב"ן שמקשה על לשונות הכתוב 'מַמַּחֲרַת הַשָּׁבַת הַשְּׂבִיעִית'<sup>3</sup> ו'שִׁבְעַת שָׁבוֹת'<sup>4</sup>, שבהם לא יתכן לפרש כיום טוב.

ונבאר העניין בדרך קצרה, על פי הבנת כלל עניינה של מצוות ספירת העומר, שנצטוונו לספור כל אחד ואחד שבועות וימים, ולקדש את יום החמישים.

והנה בתורת כהנים<sup>5</sup> דימו ספירת העומר למצוות היוכל<sup>6</sup>, וברמב"ן וחזקוני כאן האריכו בהשוואת הספירה ליוכל.

<sup>4</sup> ויקרא כג, טו.

<sup>5</sup> פרשת אמור פסקא יב.

<sup>6</sup> וראה בקול אליהו מהגר"א, פרשת בהר, שמבאר כיצד למדו מיוכל את כל פרטי ההלכות.

\* תגובות: [a0527674671@gmail.com](mailto:a0527674671@gmail.com)

<sup>1</sup> דף סה עמוד א.

<sup>2</sup> בן מלך ספירת העומר וחג השבועות שער א מאמר ג.

<sup>3</sup> ויקרא כג, טז.

ויש לציין במיוחד את רבינו ירוחם<sup>7</sup>, שבדרך כלל אין בו דברי אגדה וטעמי מצוות, שכתב לגבי ספירת העומר: "כחתן המונה יום הכנסת כלה לחופה וכו' וזה דרך דרש וטעם נכון לספירה, אבל אין ספק כי יש בזה טעמים אחרים וכו' לפי שאלו הימים מספרם כמספר השנים שמשנת השמיטה עד היובל אמר תספרו חמישים יום שנספור מ"ט יום שהם ז' שבועות ונקדש יום ה' הנספר כמו שנאמר ביובל שמקדשין שנת ה' וכו'".

ונראה לבאר, שהרי מצוות יובל מיוסדת כדרגה נוספת על מצוות שמיטין, ועניינה של מצוות שמיטה מבואר, לעשות בשנה השביעית שבת לה'. כלומר, שלמרות שניתנה הארץ לאדם, עליו לבטא שאין הוא הבעלים האמיתי, אלא אחת לשבע שנים הוא עוזב את שליטתו בארץ והיא שובתת, ובזה מכריז שהארץ היא של ה'.

מאחר שהמצווה עוסקת במספרים, עלינו להכיר בכך שיש במצוות התורה עניין של 'סמלים'. המספר שבע מבטא את הכוחות האלוקיים שבטבע העולם. כמו שהאריך בספר החינוך במצוות יובל<sup>8</sup>, שכתב שיש בזה סוד נפלא, ומציין הרבה דוגמאות של מספר השבע בתורה. נזכיר כאן רק את מה שמביא ששבע הוא מספר הנעשה בכריתת ברית. כמו שכתוב בברית אברהם עם אבימלך: "כִּי אֶת שְׁבַע כְּבָשֶׁת תִּקַּח מִיָּדִי", ונקרא המקום "בְּאֵר שְׁבַע כִּי שָׁם נִשְׁבְּעוּ שְׁנֵיהֶם"<sup>9</sup>. בספר 'צדה לדרך'<sup>10</sup> ייחס את מספר השבע למציאות הבריאה, וכתב שבעולם יש שבעה כוכבי לכת ושבעה אקלימים. בספרי הקדמונים<sup>11</sup> ובמהר"ל<sup>12</sup> ובשאר ספרי המחקר, מוזכר ששבע מסמל את כללות הבריאה, כיוון שהוא כולל את שש הקצוות (ד' רוחות, מעלה ומטה) והחלל האמצעי. והעיקר הוא מה שנברא העולם בששה ימים, ואף היום השביעי היה ראוי לבריאת העולם, אלא ששבת בו ה' כדי להביא קדושתו לעולם. וכמו כן הוא במצוות השמיטה, שעל ידי שמקדשים אחת מהשבע מבטאים שכל השבע - דהיינו כל הארץ - היא של ה' יתברך.

אכן מצוות יובל באה לבטא מדריגה נוספת [ואין לבאר שזה שבת של השבתות, שא"כ היה לה להיות בשבת השביעית עצמה]. 'שנת החמישים', באה להביע את ענינו של המספר שמעבר לשבע השבתות. אחר שכבר השרשנו בלבנו שכל הכוחות שבעולם הם כוחות האלוקים, אנו מביעים את התדבקות לבנו והזדהות רעיונו במציאות ה' בעצמו. אמת שהתבוננות בבריאה ובפעולותיה היא הדרך להגיע להתבוננות במציאות האלוקים, אולם אין היא תכלית כשלעצמה. אחר שכבר ברורה אצל האדם אלוקותו יתברך, הוא כבר מתבונן במציאות הבורא עצמו, איך שהוא קיים מעבר להופעתו דרך פעולותיו. ולכן לעולם קיים סדר זה שתחילה בונים את ההכרה של שבע שבע, ולאחר מכן מגיעים אל סוד החמישים.

היובל מבטא שתמה תקופה. אחר תקופה ארוכה של חמישים שנה, העולם מסתיים ומתחיל הכל מחדש. וזוהי החירות, כל סדרי העולם הקודם מתפרקים, העבדים והשדות חוזרים

<sup>7</sup> ספר תולדות אדם, נתיב חמישי, חלק ד.

<sup>8</sup> מצווה של.

<sup>9</sup> בראשית כא, ל-לא.

<sup>10</sup> לרבי מנחם בן זרח תלמיד רבי יהודה בן הרא"ש,

מאמר רביעי כלל ד' פרק א. מובא בבני יששכר

מאמרי חודש ניסן, מאמר יב - ספירת העומר.

<sup>11</sup> למשל בספר יצירה פרק ד משנה ב.

<sup>12</sup> גבורות ה' פרק ע.



למצבם הראשוני והעולם כולו עובר אתחול. המצוה בויובל היא לקדש את השנה, כמו שכתוב "וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִישִׁים שָׁנָה"<sup>13</sup>. החזרה אל השורש היא חזרה אל הבורא. לומר שאין העולם וסדריו סופו של עניין, אלא כל אלה הם בריאה שנבראה, ובאמת מאחורי הכל עומד ה' יתברך הנצחי.

בגמרא איתא<sup>14</sup>:

חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולן נמסרו למשה חסר אחד שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים<sup>15</sup>.

וברמב"ן בהקדמת התורה כתב דחמישים שנבראו לאו דווקא, אלא מ"ט נבראו. ושער החמישים לא נברא, רק הוא הכללות. ידיעת כללות הדבר בעצמו, שהיא ידיעת ה' בעצמו, לא ניתנה למשה, כי רק ה' יודע את עצמו. יש כאן חשבון מופלא ששבע כפול שבע תוצאתו הוא חמישים, כיון שאחר הסיכום יש כאן את הכלל הכולל. [משל למה הדבר דומה, ארבע רגליים ועוד פלטת עץ המורכבים יחד שווה את סך כל המרכיבים אך גם 'שולחן'].

וכשם שניתנה מצוות היוכל לעניין הארץ ושבייתה, כי בעניין הארץ ויכולה שהם פרנסת האדם מוטל עלינו במיוחד לבטא את שליטת ה', כך בכל שנה בתקופת קציר הארץ ניתנה לנו מצוות ספירת העומר וחג השבועות. ושיאה של מצווה זו לעשות את 'יום הביכורים', שהוא חג על תנובת ארץ ישראל. וצורת חג הארץ היא לעשות "ויובל" בזעיר אנפין, בספירת שבע שבתות וקידוש יום החמישים.

ומעתה שביארנו שספירת העומר היא כעין מצוות השמיטין, נתקשה היכן הם שבעת ימי השביעי המקודשים בשבייתה, במקביל לשנת השמיטה. ההסבר לזה הוא שבלאו הכי יש בכל שבוע שבת, והיא משמשת ממילא יום שבייתה. כלומר, שאם לא היו כלל שבתות בראשית, הייתה התורה קובעת שבתות מיוחדות לתקופה זו של ספירת העומר, ובסיומם את יום החמישים כחג השבועות. ממש כמו שמיטין ויובל. אלא כיון שבלאו הכי ניתנו לנו שבתות בראשית, אין לנו צורך לקבוע עוד שבתות מיוחדות עבור הספירה לחג השבועות.

וזה היישוב לקושי בלשון הכתוב בספירת העומר "שִׁבְעַת שָׁבָתוֹת", שהרי באף מקום במקרא לא מצאנו ששבוע נקרא "שבת"<sup>16</sup>. וככל שניישב בדוחק, עדיין קשה מדוע נקט הכתוב לשון זו, ומי עיכב בעד הכתוב מלבחור בלשון הכי מדויקת והמרווחת בהתאם לנושא.

כלומר שמבחינת הרעיון הבסיסי יש צדק בטענת הצדוקים. הצורה האידיאלית ליצור את המערכת של חג השבועות היא כאשר הספירה מתחילה ביום ראשון, והיום השביעי בכל שבוע הוא שבת, כמו שמיטה, עד ממחרת השבת השביעית שבו יהיה יום החמישים - חג השבועות. אלא שהתורה קבעה, מכמה טעמים שנזכרו שם בגמרא, שעדיף יותר ששבועות

<sup>13</sup> ויקרא כה, י.

<sup>14</sup> ראש השנה כא, ב.

<sup>15</sup> קהלת יב, י.

<sup>16</sup> רק בלשון חז"ל נקרא שבוע ימים שבת.

והרמב"ן כאן מעיר על אונקלוס שמפרש כן חילת שבתות, שיש קושי בכך שמילת שבת תשמש שתי משמעויות בפסוק אחד.

## שבועות תשע"ז מילון ז

הספירה יספרו בתאריך קבוע, ממחרת יום טוב ראשון של פסח מראשית הקציר. ובאופן זה השבת משמשת כשמיטה למרות שאינה בסוף השבוע הנספר.

וזה מה שהשיב רבי יוחנן בן זכאי לאותו זקן בייתוסי<sup>17</sup>:

'כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמיימות תהיינה. הא כיצד, כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביו"ט שחל להיות באמצע שבת.'

זאת אומרת שהצורה האידיאלית היא אמנם 'תמיימות', כשהשבוע מסתיים ביום השבת, אולם לא רצתה התורה לכפוף את סדר הספירה לימי השבוע, ולכן לפעמים אין הם תמיימות, בשל שיקולים שונים.

רעיון זה עצמו של ריב"ז הוא מה שאמרו במדרש<sup>18</sup>:

'תני ר' חייא, כתיב שבע שבתות תמיימות תהיינה, אימתי בזמן שאין ישוע ושכניה ביניהם'. ונלאו כל חכמי לב לפתרו, וברוקח<sup>19</sup> גילה לנו את הסוד, שהכוונה בזה למשמרות הכהונה ישוע ושכניה. והיינו שכשחל יו"ט של פסח בשבת, אז אין משמרות אלו בין פסח לשבועות, ואז הן תמיימות, וכדברי ריב"ז.

ונראה שהטעם שנכתב הדבר בגמרא בדרך זו הוא מפני שבאו להסתיר מימרא זו מפשוטי העם, כיון שהדבר היה מסייע לטענת הצדוקים, שלא הסכימו לקבל את הרעיון שהתורה כותבת לפעמים אידיאל שאין לקיימו כפשוטו משום שיקולים אחרים.

וזה הביאור לשאלה הגדולה על הלשון 'ממחרת השבת'. כי כדי להחשיב תחילת מניין של שבועות, צריך המניין להתחיל ממחרת יום שביטה ממלאכה, ואז יש משמעות אמיתית לספירה, כי יום השבתון עוצר את החשבונות וניתן להתחיל לספור. וזה אף שהשבתות הבאות ממשיכות במסלול הקבוע של שבת בראשית.

לסיום כדאי לציין את דברי 'אבן שועיב'<sup>20</sup>: 'טעם קריאת שמו עצרת שלכן בא ז' שבועות ומ"ט יום, וביום נ' עצרת, כנגד היובל הגדול, וניתנה בו תורה לענין נכבד **שהיא עיקר הכל ותכלית כוונת הבריאה**. ולפי זה אין קדושת היום ומעלתו בעבור מתן תורה לבד, אלא בעבור קדושה אחרת **שהיא הגדולה כנגד היובל הגדול** סוף השמיטות'.

<sup>20</sup> דרשות לאחד מהראשונים, מובא במטה משה  
סימן תר"צ.

<sup>17</sup> מנחות סה, עמוד ב.  
<sup>18</sup> קהלת רבה א-ד, ילקוט שמעוני אמור, תרמג.

<sup>19</sup> עץ יוסף שם.



הרב רפאל ספייער

נווה יעקב, ירושלים

## פשט הכתוב 'ממחרת השבת'

### ומדוע ניתן לצדוקים מקום לטעות בו

\* אחלק את דבריי בעניין זה לשני חלקים:

האחד, פשט המקראות במצוות "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת" ו"שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת"<sup>1</sup>, ואבאר שהמילה 'שבת' בתורה היא שבת כפשוטו ולא שבוע, וממילא פשש"מ יתכן כפי' הצדוקים. ובחלק השני, אבאר את תוכן עניין הסתירה בין 'פשט' ל'דרש', למה ניתנה תורה בסדר כזה, שפשוטה נלמדת הפך מדרישתה. ומדוע ניתן לצדוקים מקום לטעות אחר פשוטם של מקראות. וכן אנסה לבאר מה ראו הצדוקים 'למסור נפשם' לפשש"מ בפרט במקום זה, שמשמע שעל קביעת חג השבועות נסובה המחלוקת, וממה נובעת טעותם.

## א. פשוטו של מקרא

'שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת' אליבא דרבנן יוחנן בן זכאי

אכן בגמרא כבר מצינו<sup>2</sup> שרבן יוחנן בן זכאי סובר שפשט הכתוב "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה"<sup>3</sup> – קאי על שבת ממש, ומעמיד באוקימתא ד"כאן ביו"ט שחל להיות בשבת"<sup>4</sup>. זאת אומרת שאין הכי נמי כך באמת הפשט, ואיירי בשנה מסוימת.

ורק אקדים ואומר, שביאור ע"פ פשש"מ נכון ועומד על דרך הפשט, אע"פ שדרשו חז"ל את הפסוק באופן אחר. דתורה נלמדת בפשט ונדרשת בדרש. ואף אם אין אנו מוצאים הסבר מדוע דרשו חכמינו דרישתם, עדיין עסק הפשט חולק לו מקום לעצמו. וכפי שמצינו ראשונים רבים<sup>5</sup> שעסקו בתורת הפשט ולא הרגישו צורך לבאר וליישב הדרש לפשט, אפילו כשהם סותרים זה<sup>ז</sup>. אכן, בחלק השני אציע ביאור על מתח זה בכלל, הנוגע לסוגיא דנן בפרט.

<sup>2</sup> מנחות סה ע"ב.

<sup>3</sup> ויקרא כג, טו.

<sup>4</sup> שם.

<sup>5</sup> כהרשב"ם ור"י בכור שור ועוד.

\* מתוך דברים שנאמרו בפאנל 'מחרת השבת' בהמשך הזמן [בית מדרש הגר"א]. הוקלד ונערך ע"י יה"ל.

<sup>1</sup> ויקרא כג, טו.

**'שבת' – 'שבתון' ולא 'שבוע'**

המילה 'שבת' בלשון תורה, שונה מלשון חכמים המצויה במשניות. – שבמשנה ובגמרא מצוי שמשתמשים במילה 'שבת' גם לכוונת 'שבוע', מלבד פירושה [שבתון] – 'שבת' של שביתה. אך בלשון תורה, בכל התנ"ך, לענ"ד לא מצאנו את הלשון 'שבת' בשימוש למילה 'שבוע' (ועיין הערה<sup>6</sup>).

ועל כן מצוות הספירה המפורשת בכתוב בפרשת אמור<sup>7</sup> פירושה כך:

וּסְפַרְתָּם לָכֶם מִמִּחֶרֶת הַשַּׁבָּת... שִׁבְעַת שָׁבָתוֹת תְּמַיִּמוֹת תִּהְיֶינָה: עַד מִמִּחֶרֶת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם..."

- "שבע שבתות" - פירושו שבע ימי שבתון, ולא שבע שבועות. ואם אכן ישנו דין בשבע שבתות של שביתה ממלאכה – שבת בראשית, בהכרח גם "מחרת השבת" צריך לצאת ביום ראשון, בשביל שתתקיים ספירת שבע שבתות, וכדי שתסתיים הספירה ב'שבת השביעית', אשר למחרתה - ביום החמישים 'וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֻדְשָׁה לַה'...!'

אכן בפרשת ראה מפורש בכתוב<sup>8</sup>:

"שִׁבְעָה שָׁבָעַת תִּסְפֹּר לָךְ מִהַחֵל חֶרְמֶשׁ בְּקֶמֶה תֵּחַל לְסֹפֵר שִׁבְעָה שָׁבָעוֹת."

והיה מקום לומר שלא כדברינו, דלהדיא כתיב 'שבעה שבועות'.

אלא, ראשית יש להדגיש כי נראה ש'שבוע' זה גם הוא אינו מעת לעת, כגון מיום שלישי ליום שלישי, אלא מסתבר בלשון המקרא ש'שבוע' הוא מיום ראשון לשבת. והיינו שהיו קוצרים שבע שבועות שלימים מתחילת השבוע עד סופו, ושובתים בשבת.

וכן יעויין ברש"י במנחות שם<sup>9</sup> וז"ל: "ושבועות לא קרי אלא אותן המתחילות באחד בשבת ומסיימות בשבת".

אמנם, יוצא מן הכתוב שיש אכן דין נוסף בספירת 'שבע שבועות', מלבד הדין של ספירת ה'שבע שבתות'. וכמו שיש דין נוסף ל'מימני יומי' מלבד הדין ל'מימני שבועי', הכי נמי קיים דין לספור 'שבתות'.

ובשביל לבאר זאת, נקדים בפרשת ספירת השמיטות ליובל.

**שלוש ספירות: שבע שמיטות, שבע שבועות שנים, תשע ארבעים שנה**

כן צריך לבאר בכתוב במצוות היובל בפרשת בהר סיני<sup>10</sup>:

"וּסְפַרְתָּ לָךְ שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים וְהָיוּ לָךְ יְמֵי שִׁבְעַת שָׁבָתוֹת הַשָּׁנִים תִּשְׁעַת וָאַרְבָּעִים שָׁנָה."

<sup>7</sup> ויקרא כג, טו – טז.

<sup>8</sup> דברים טז, ט.

<sup>9</sup> מנחות סה ע"ב.

<sup>10</sup> ויקרא כה, ח.

<sup>6</sup> ומה שהביא רמב"ן מ"באי השבת" (מלכים ב, יא, ה) ו"מתי יעבר החדש ונשכירה שָׁכָר וְהַשָּׁבָת וְנִקְרְתָה בָּר" (עמוס ח, ה), גם אותם אפשר לפרש שלא בלשון שבוע, יעויין שם במפרשים.

דחזינן שיש שלוש צורות לספור:

- א. שבע שמיטות.
- ב. שבע שבועות של שנים.
- ג. ארבעים ותשע שנים.

ד'שבע שבתות' הוא שבע שנות שמיטה (שבתות הארץ), ואין פירוש 'שבתות' - 'שבע שבועות שנים', דהרי חוזר על עצמו הפסוק מיד שוב - 'שבע שנים שבע פעמים'.

ואין הכוונה שהכתוב מפרש איזו הם 'שבע שבתות' - הוי אומר - 'שבע שנים שבע פעמים'. דאם כן, לא הוה ליה למכתב כלל 'שבע שבתות'.

אלא ודאי שקיימים כאן שלוש צורות שצריך לספור, ואכן יש תוכן בספירת שמיטות, ויש תוכן בספירת שבועות [שנים]. ויש תוכן בספירת השנים.

### ספירת העומר בפרשת אמור ובפרשת ראה

ואם כן, נשוב למצוות ספירת העומר, דהיינו הך הוא בספירת העומר:

בפרשת אמור כתיב - "שִׁבְעַת שָׁבָתוֹת". ו"תִּסְפְּרוּ חֲמִשָּׁים יוֹם".

ובפרשת ראה כתיב - "שִׁבְעָה שָׁבָעוֹת".

הכא נמי חזינן שיש מצוה לספור בשלש צורות: א. 'שבתות'. ב. 'שבועות'. ג. 'ימים'.

ומה שאביי אומר במסכת מנחות<sup>11</sup> - 'מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי' - משום שחכמים הפקיעו את מצוה 'למימני שבתות' בדרשתם. עיין לקמן.

והרעיון, גם הוא כמו ביובל, שכמו שיש שבע שמיטות [- שבתות שנים], ואחר כך עושים שבת גדולה של שנתיים - והוא יובל. כך במצוות ספירת העומר, מצווים לעשות שבע שבתות בימי הקציר - דכתיב "בחריש ובקציר תשבֹות", ולבסוף שבת גדולה של יומיים והיא חג שבועות.

וכמובן טעם העניין, דאלו הן שבתות מיוחדות ששובתים מהמלאכה הגדולה שבשדה, שעסוקים במלאכת הקציר, ולא כשאר השנה שהשביתה אינה חידוש ניכר כל כך.

### הקושיות על פירוש זה

מה שמקשים על פירוש הצדוקים, דאי הכי אין זמן קבוע, וגם 'מחרת השבת' משמע שבת ידועה שכולם מכירים ויודעים. ואילו הקציר הוא לא זמן קבוע, שיש מקדים ויש מאחר.

זאת אינה קושיא אלימתא, כיון שיש זמן שמתחילים את הקציר ביחד. והקוצרים בשדה יודעים את הזמן. וכשאחד מתחיל מתחילים אחריו חבריו. וכן רואים במשנה בנדרים<sup>12</sup> שאדם נודר 'עד הקציר' - 'אינו אסור אלא עד שיגיע', משמע שיש זמן, ושכשהוא מגיע הוא ידוע לכל.

<sup>12</sup> פרק ח משנה ג.

<sup>11</sup> סו ע"א.

אכן, הבעיה הלשונית האמיתית לפי הצדוקים, ושכבר הצביעו עליה הראשונים, היא בתיבה 'תמימות': שאם המצווה לספור את ימי השבת – איך אפשר לספור שבע שבתות לא תמימות. ואם כן אייתיר לך קרא ד'תמימות'. ואין לזה יישוב אשר מניח את הדעת והתשובות לזה הן דחוקות<sup>13</sup>.

מכל מקום, אף שתיבת 'תמימות' היא דוחק גדול לפירוש זה, ויש מזה טעם גדול לבא ולדרוש, [עיין לקמן], על כל פנים, לענ"ד עדיין אין כל זה יכול להוציא מפשט הכתוב ש'שבע שבתות' היינו שבע שבתות של שביתה. וממילא הספירה צריכה להתחיל למחרת השבת ביום ראשון ולהסתיים למחרת השבת השביעית ויתקיים ספירת שבע שבתות.

אבל אכן 'מחרת השבת' מצד עצמו, וודאי אפשר לפרשו שהוא יום טוב, דיו"ט גם איקרי שבת בתורה.

## ב.

### החלק החקלאי והחלק ההיסטורי שבשלושת הרגלים

מצינו בתורה בכל שלושת הרגלים, שהם מורכבים משני חלקים: יש את הפן חקלאי, ויש את התוכן הרוחני וההיסטורי של מועדי ה'.

ואם נסתכל בפסוקים נראה, שבפסח אשר באביב קיים כמובן התוכן הרוחני של יציאת מצרים. וכן בסוכות מלבד חג האסיף החקלאי, ישנו גם את חג הסוכות – "למען ידעו דרתיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל"<sup>14</sup>.

אבל חג השבועות הוא חוליה חסרה בסדרת החגים הרוחניים. במקרא לא מוזכר במפורש חגיגת זמן 'מתן תורה', אלא רק משמעותו החקלאית – 'חג הקציר'.

בזווית נוספת רואים דבר נוסף: את חג הפסח מבואר בתורה שחגו במדבר. כן גם חג הסוכות, בחלק הראשון בפרשיה של סוכות – לא מבואר שזה תלוי בארץ. אבל ישנו חלק נוסף בפרשת סוכות ששייך רק בארץ.

שכך הפרשיה מתחילה:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי  
הַזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים לַה': (ויקרא כג, לג – לד)

ואחר כך מפסיקה הפרשה בסיכום:

אֲלֵה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקִּרְאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אֹשֶׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים  
דַּבֵּר יוֹם בְּיוֹמוֹ: מִלֶּבֶד שַׁבָּתָהּ ה' וּמִלֶּבֶד מִתְּנוּתֵיכֶם וּמִלֶּבֶד כָּל גְּדֵרֵיכֶם וּמִלֶּבֶד כָּל  
גְּבֻלְתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה': (שם פסוקים לז – לח)

<sup>14</sup> ויקרא כג, מג.

<sup>13</sup> עי' ראב"ע פסוק יד.

ובאורח פלא חוזרת התורה שוב:

אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבועת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון: (שם פסוק לט)

אלא ביאור הכתובים כך הוא: פרשה ראשונה מתקיימת אף במדבר – "חג הסוכות", ופרשה שניה רק בארץ ישראל – "באספכם את תבואת הארץ".

אבל חג השבועות לא מוזכר במקרא<sup>15</sup> שנוהג במדבר, ובעניין זה דומה לחג האסיף [בלא חג הסוכות] ששייך רק בארץ. שהרי התורה מתחילה את פרשות העומר וספירת העומר בפסוק:

וידבר ה' אל משה לאמר: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה וקבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן: (פסוק ט)

ואכן דבר זה מתבקש, שאם המקרא לא מזכיר את החלק הרוחני וההיסטורי של שבועות אלא רק את הפן החקלאי, אזי גם מובן מדוע לא מוזכר בכתובים שחגגו את שבועות במדבר<sup>16</sup>.

### דרישת ה' ותורתו לעומת השטחיות הצדוקית

קיימים פסוקים רבים בתנ"ך שצריך לדרוש את ה', את התורה. צריך הרבה העמקה כדי להגיע אל הקב"ה.

וכאן נקודת הוויכוח והטעות של הצדוקים. שהם מבינים שלא צריך לדרוש את ה' ואת תורתו. והטעם להבנתם זו יבואר בהמשך. ואמרו בגמרא שדבר שהצדוקים מודים בו היינו זיל קרי בי רב. דהיינו הקריאה הפשוטה והשטחית<sup>18</sup>.

זאת אומרת שה' נתן רובד בתורה שאפשר לקרא אותה ו'להסתדר' עם הכתוב [דאי לאו הכי, הצדוקים לא מכוונים גם ל'זיל בי רב']. אך כשנדרוש את התורה נבין ונעמיק ולפעמים אף נזהה דברים הפוכים מהפשט הראשוני.

### 'זמן מתן תורתנו' מתגלה רק ע"י דרישה

וכפי שענה וייסד המהר"ל שבסדר הנכון אין הקב"ה דורש מאתנו לחגוג את מתן תורה, ודבר זה מובן מכמה טעמים. וברור הוא. שחג זה של זמן מתן תורתנו והשמחה בו, צריך לבא מתוך דרישה שלנו.

<sup>18</sup> כמובן אצלם יש גם דרש. אך בד"כ הם מסתפקים בפשט. וגם פשט לא ברור מה הוא, כי כל דרישה גדולה יותר מחשיבה את הדרישה הפחותה ממנו כפשט. ואכמ"ל.

<sup>15</sup> אכן מבואר בתושבע"פ במשנה במנחות בפרק התכלת שהקריבו את מוספי חג השבועות. וכאן אנו מבארים את המפורש במקרא. עיין להלן.  
<sup>16</sup> עיין הערה קודמת.

ולכן פרץ דווקא כאן הוויכוח העקרוני.

שאפשר ללמוד שהספירה תלויה אך ורק בקציר: מחכים לשבת ומניפים את העומר, וסופרים שבעה שבועות עם תחילת הקציר כדכתיב - "מִהַחֵל חֶרְמֶשׁ בְּקָמָה תֵּחַל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבָעוֹת: וְעָשִׂיתָ חֹג שָׁבָעוֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ"<sup>19</sup>. ולפי"ז אין לזה קשר לפסח.

ובעצם, התפיסה העקרונית הצדוקית כבר מתחילה ביחס שלהם לתורה. שהם חשבו שאדם בא לעולם כדי להיות ולחיות בעולם, לא בשביל התורה. אלא שיש תורה שמסדרת את החיים, חוק נכון וטוב לחיות בו לסדר העולמי. ושורשה של תפיסה זו נעוץ בכפירתם בעולם הבא<sup>20</sup>.

ועל כן הצדוקים לא יאמרו שיצאנו ממצרים בשביל מתן תורה. אלא הוא רק אילוף - כיון שיצאנו ממצרים, צריך לתת תורה. ולכן אין שום צורך לספור מפסח לדבר נוסף, אלא יצי"מ היא סיומו של הדבר לדעתם.

וממילא הם גם לא ידרשו את התורה לגלות צפונותיה, אין התורה דבר נכבד כ"כ בעיניהם שיש להפוך בה, כיון שלפי תפיסתם לאו כולא בה.

הוא מה שפטפט אותו זקן<sup>21</sup> כנגד ריב"ז ואמר לו, "משה רבינו אוהב ישראל היה ויודע שעצרת יום אחד הוא עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהיו ישראל מתענגין שני ימים", הוי אומר, אין התורה אלא סדר נאות לחיות ולהתענג כאן בעולם הזה. והוא שענהו ריב"ז בחכמתו "ואם משה רבינו אוהב ישראל היה למה איחרן במדבר ארבעים שנה", כלומר, לכשתדוק בתורה ותראה הדינים הנוראים והתוכחות הגדולות. תדע שלא יתכן לפרשה רק על סדר נאות כאן בעולם הזה. משה רבינו אינו "אוהב ישראל" במובן הפשוט והשטחי שדואג לטובתם המיידית של ישראל כאן בעולם.

וכל הקורא בתורה כמו שצריך, למן עקידת יצחק בראשיתו ועד איסור כניסת משה לארץ בסופו, ורואה את כל מה שבינתיים מבין שיש דבר שהתורה מצפינה לדורשיה. ומזה ישכיל להבין ששבועות צופן בתוכו עוד דבר, והוא המקשרו לפסח, ושיציאת ממצרים זו תחילת ספירה לדבר הגדול ממנה.

ובשביל לדרוש צריך ללמוד פשט היטב, כיון שדורשים את הפשט עצמו. שאחרי שלומדים היטב את הפשט מזהים את החספוס שבו, את החלקים שלא מסתדרים לגמרי, או אז מגיעים אל דרש. אבל אם חלילה נעקם את הפשט, אזי עלול הפסוק להסתדר גם בלי הדרש התכליתי.

<sup>19</sup> דברים טז, ט"ו.

<sup>20</sup> כך מקובל להסביר את תפיסתם. ואכמ"ל

בראיות.

<sup>21</sup> במנחות שם (סה ע"ב).

הרב יחיאל מאיר

ירושלים

## העומר ושתי הלחם<sup>1</sup>

### שני מעגלי המועדים

ספירת העומר היא ספירה מקרבן העומר ממחרת יו"ט ראשון של פסח, ובסופה חוגגים את חג הקציר חג השבועות אשר בו מביאים שני הלחם, היינו שהספירה היא מקרבן העומר שבו אין לנו אלא עומר שעדיין אינו ראוי לעשות ממנו לחם כראוי, עד לאחר שבעה שבועות שאז כבר אפשר להכין לחם חמץ מהחדש ולהביאו לפני ה', ויש להבין מה ענין הספירה ביניהם.

ויש להקדים שכל המועדים יש להם גם טעם היסטורי וגם טעם חקלאי, ופעמים שזה נתפרש בתורה וזה לא. חג הפסח נתפרש בתורה רק טעמו ההיסטורי שבו יצאנו ממצרים, אם כי הודגש שהוא בחודש האביב, וא"כ ודאי שבמעגל החקלאי של החגים חג הפסח הוא חג האביב, החג שבו חוגגים על כך שהתבואה יצאה באביה מן הקרקע, והתבואה אביב. חג השבועות נתפרש בתורה רק עניינו החקלאי שהוא 'חג הקציר', וחז"ל פירשו עניינו ההיסטורי שבו ניתנה תורה. ובחג הסוכות נתפרש בתורה גם הטעם ההיסטורי שבסוכות ישבנו בצאתנו ממצרים, וגם הטעם החקלאי שהוא חג האסיף. ובהיות תורתנו תמימה, ואין בה דבר במקרה, ודאי כל מצוות החגים, שייכים גם מצד המעגל ההיסטורי וגם מצד המעגל החקלאי.

### הטעם החקלאי של אכילת מצה

ויש להבין מה הוא הטעם החקלאי של אכילת מצות בז' ימי הפסח בכלל ובליל פסח בפרט.

וכמו שנתבאר פסח הוא חג האביב, חג על עצם זה שיצאה תבואה מהארץ, והשדות מלאות קמה, ועל זה חוגגים את חג האביב. הביטוי הטבעי לחגיגה זו, הוא שלוקחים מהתבואה החדשה עוד קודם לקציר ואוכלים, וכידוע אי אפשר לעשות מהתבואה הראשונה לחם חמץ, משום שכדי לעשות קמח מתבואה זו צריך לקלות את התבואה, וקלי אינו מחמיץ ואינו תופח, וא"א לעשות ממנו אלא מצות, ועל כן אוכלים בלילה זה מצות, וזו מהות החג.

ואף שעדיין לא התחיל הקציר, מ"מ לחביבות ענין האביב אוכלים ממנו קודם הקציר, ע"י שקוטפים חיטים ביד, קולים אותן, אופים ואוכלים אף ללא קצירה. וזו היא חביבות הלחם הזה, שאדרבה אוכלים אותו קודם התחלת שבועות הקציר, אלא זהו היום המיוחד לציון

<sup>1</sup> עינבל שליט"א. ליל שישי טז אייר ה'תשע"ז.

<sup>1</sup> דברים שאמרת בבימ"ד הגר"א של ר' אוריה



## שבועות תשע"ז מילון

האביב קודם הקציר<sup>2</sup>. [ואף בתחילת הקציר עדיין אין התבואה מתייבשת כלל, ואינה ראויה אלא כשהיא קלי, וע"כ אוכלים מצות כל ז' (מלבד הענין שחג מרכזי מצד עצמו הוא ז' ימים)].

ואחרי היום הראשון של חג האביב, מיד יוצאים לקצור את התבואה<sup>3</sup>, וזמן הקצירה הוא שבע שבועות.

והנה בכל משך זמן הקציר התבואה צריכה שמירה, וכמו שכתוב בירמיהו 'שבועות חוקות קציר ישמור לנו', וזה משום שבאביב התבואה מסיימת את יציאתה מן הקרקע, וקמת התבואה כבר עומדת בגרעיניה, אך עדיין אינה מלאה, וצריכה להמשיך לצמוח. ושתי סכנות אורבות לה, השרב והגשם. והיה אם יהיה שרב, ותתייבש התבואה קודם שתתמלא ותמשיך לצמוח, הרי היא לוקה בשידפון, ותהיה תבואתו שדופת קדים. ואם ירד גשם ותירטב התבואה ותישאר כך זמן רב מחמת הקור, הרי היא לוקה בירקון (וכמו שקורה ללחם ששולט בו הרטיבות והלחות זמן רב שהוא נהיה ירוק), ועל כן בכל זמן זה צריך סייעתא דשמיא שיהא מזג האוויר בצורה הנאותה והממוצעת, עד שכל החיטים יתמלאו ויתייבשו כראוי, ויכולו להכין מהם לחם חמץ לחג השבועות.

הקציר, [ובאמת מצינו לר"י שהתיר קטיפה קודם לעומר]. [והנה לכאן כל מש"כ אינו אליבא דרמב"ן שאין יוצאים במצה שאינה יכולה להחמיץ, וקלי א"י להחמיץ, י"ל שזה מדין החיפזון שהוא משום החג ההיסטורי שבחיפזון יצאת ממצרים, אבל משום ענין המצה החקלאית ל"ש ענין החיפזון (ועתה עולה בדעתי דלכאן מקרא דויאכלו ממחרת הפסח מצות וקלוי, והרי ודאי אף המצות היה מקלוי שלא יתכן קמח שאינו קלי בתבואה החדשה, וקרייה הנביא 'מצות', משמע קצת דלא כרמב"ן, שהרי בפשוטו של ענין מצות דהכא היינו מצות דכתיבא באורייתא ז' ימים תאכל מצות, ואף דמדינא אי"צ אלא לילה ראשון, וצע"ק.]]

<sup>3</sup> ובאמת מהלך זה שנתבאר שאכילת המצה היא משום ענין האביב, יש בו כדי לסייע לחז"ל שממחרת השבת היינו ממחרת יו"ט ראשון של פסח, שהרי אם אנו אומרים שאכילת מצה ביו"ט ראשון הוא משום ענין האביב, שהתבואה יצאה וכבר ראויה לאכילה, וענין האכילה הזאת היא 'אכילה שקודם הקציר', מתאים שכבר מיד לאחריה מתחילים בקציר, ולא מחכים לאחר השבת [אם כי כמובן יש גם פנים אחרים בענין הקצירה גופא המסייע לממחרת השבת כפשוטו, אני לא באתי אלא להצביע על כך שיש גם מקום להבנה זו].

<sup>2</sup> והנה לכאורה ישאל השואל, הלא דבר זה אסור משום חדש, ואיך נאמר שאכלו מצה בליל פסח מן החדש, קודם הבאת העומר? ויש לדחות בכמה פנים: א. אין הכוונה דווקא שאכלו מן החדש, אלא שבפשוטו של ענין צורת החג החקלאית מגיעה מזה, ואיה"נ בא איסור חדש ועקר ענין טבעי זה [וכשם שבא יובל ועקר את ועבדו לעולם], אבל צורת המצוה במקומה נשארת. ב. אף להלכה עשה דוחה ל"ת ומותר לאכול מצה מן החדש, ובירו' הקשו אמאי רק ממחרת הפסח אכלו מצות וקלוי והרי עדל"ת והיו יכולים לאכול בליל פסח מצה מן החדש, ותי' הירו' כיון שאינו סמוך לו בתורה אין בזה עדל"ת, וזה אינו כשיטת הבבלי בכ"מ דעדל"ת אף כשאינו סמוך לו בתורה, וא"כ לשיטת הבבלי מותר לאכול מצות מן החדש [ותו' כ' גזרה כזית ראשון אטו כזית שני, והיינו דמה"ת שרי] [וענין זה שמותר רק משום עדל"ת הוא עקרוני לפמש"כ אף משום הענין החקלאי, שהרי מצד צורת התבואה והקציר, מיד כאשר התבואה מוכן קוצרים אותה, אך יש כאן ענין של חג האביב, שרוצים לחגוג את עצם יציאת התבואה מן הקרקע, ובא ענין זה וחותר ונכנס קודם הקציר]. ג. וא"ת איך מתקיים ראשית קצירכם אם קוצרים קודם לעומר, ל"ק שהרי כתבתי שאי"ז מכלל ענין הקצירה שהוא 'מהחל חרמש בקמה', שהרי קוטפים את זה בידיים קודם התחלת



ועל כן בתחילת הקציר אנו מביאים את העומר הראשון לה', כהודאה על התבואה באיביה שיצאה עתה מן הארץ, ולאחר הקציר אנו מביאים לחם חמץ לה', להודות לו על ששמר על התבואה עד כדי שאפשר להכין ממנה לחם חמץ, והספירה בין העומר לבין הלחם היא כדי לקשר את כל ימי הקציר לה', ואנו נותנים לו בתחילה ובסוף, שהכל שלו וממנו נתנו לו, ועל כן ישמור את שבועות תבואתנו.

### ביאור טעם אכילת מצה

והמעגל החקלאי מתאים למעגל ההיסטורי. אך קודם נבאר הטעם הפשוט של אכילת מצה.

והנה ענין אכילת מצה משום הטעם ההיסטורי הוא כמו שכתוב בספר דברים 'שבעת ימים תאכל מצות כי בחיפזון יצאת ממצרים'.

אמנם א"א לומר שזה לבדו הטעם כפשוטו, שהרי כבר נצטוו במצה קודם שיצאו ממצרים, ואז ודאי היה סיפק בידם להכין לעצמם לחם חמץ.

ומבואר בפסוק עוד טעם שהמצה היא 'לחם עוני', ונראה שהוא בשביל לזכור ימי ענינו במצרים, אמנם קשה גם על טעם זה, שלכאן' בחג אנו צריכים לשמוח על חירותנו, ולא להיפך להכניס את עצמנו שבעת ימים למצב העוני, ועוד הרי צריכים אנו לאכול את המצה בהסבה דרך חירות, והוא תמוה מאד, כי ודאי אין טעם להזכיר לעצמנו ימי היותנו עבדים ולאכול אוכל של עבדים, אך לאכול את מאכל העבדים בדרך חירות.

ונראה הביאור הפשוט בזה כמו שאמר בעל ההגדה 'מצה זו שאנו אוכלים על שום מה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם', ומשמעות דבריו שצורת החיפזון היא, שעם ישראל עוסק בבצק ובענייניו החומריים, והנה בא ונגלה עליו הקב"ה, ומיד הוא עוזב הכל כדי לרוץ אחרי ה', עניין אכילת מצה הוא, שאנו עוזבים את עיסוקנו בהשבחת הלחם, ורצים אחרי ה', אין לנו זמן להתעסק בעוה"ז מחמת הריצה אחרי ה'.

וזה גם ענין לחם עוני, שאם מיד בעת חירותנו היינו מתעסקים עם אוכל ולחם כדרך אדונינו לשעבר, משעבדנו המצרים, הרי לא היינו נבנים לעם בעל קניני רוח דעה והשכל, אלא היינו מתרגמים את כל החירות רק לצורך מילוי כריסינו. וכאשר בשבוע הראשון אנחנו לא אוכלים חמץ, כדי לא להידבק בטומאת מצרים, וכדי להראות שאין חירותנו באכילת תפנוקי מלכים, אלא בחירות נפשנו שאנו יכולים לעבוד את ה' ולרוץ אחריו, על כן לא אכפת לנו אף לאכול את לחם העוני של העבדים, ולא בזה חירותנו, יכולים אנו להיות בני חורין תוכ"ד אכילת לחם זה.

### בין פסח לעצרת

אחר שביארנו מהות אכילת מצה של הפן ההיסטורי שבפסח, נשוב לבאר את סדר הימים של פסח ספירת העומר ומתן תורה.

כאשר היו ישראל במצרים, עדיין לא נהיו לעם, והיו מעורבים בתוך מצרים, ורק כאשר יצאו ממצרים ונהיו עבדי ה', נהיו לעם. ועל כן היציאה ממצרים הרי היא כלידה, עם נולד, וכמו שכתוב 'לקחת לו גוי מקרב גוי' ואמרו במדרש כעובר ממעי אמו. ועל כן בלילה הראשון, ליל הלידה, ליל היציאה, אז עיקר השמחה והחגיגה, אז רצים אחרי ה' להידבק בו ועוזבים את עסקי הבצק, אין ממתנים עליו שיחמיץ. ואז השמחה היא על עצם היציאה, על עצם הדבקות בה', ואף שהעם עדיין לא בנוי בדעתו ובשכלו, אך מ"מ שמחים על עצם היציאה לחפשי, על עצם בנין העם.

אמנם לאחר היום הראשון כאשר כבר נגמרה החגיגה, צריך העם להתחיל לבנות את עצמו הן בענייני החומריים הן בענייני הפנימיים, הוא צריך להתחיל לדאוג שאכן אותו עם שיצא ידע לשמור את עצמו לא להישאר בצימוק ודכאוננו כימי היותו משועבד ולא להתפרק משמחה, אלא לבנות את דעותיו וערכיו, את יכולתיו וערכיו, עד שהעם יהיה ראוי ליהנות מחירותו ומשחרורו, ליהנות מכך שנהיה לעם. וכשם שלאחר שיש לנו תבואה עדיין צריך לשמור על זה שבעה שבועות כדי שלא ילך הכל לריק, כן אף אחר יציאת מצרים צריכים אנחנו שמירה והתפתחות, עד שנהיה ראויים לקבל את התורה.

### עומק הדברים באר"י

מבואר באר"י שביל פסח נולדו ז"ל, וכדי שיוכלו להתקיים ולא יפלו כולם לחיצונים, ניתנו בהם בו בלילה מיד עם לידתם מוחין דגדלות ומוחין דקטנות, ועי"ז יכלו להיוולד בשלום, ואח"כ הכל מסתלק מהם, ואנו צריכים להחזיר את זה בספירת העומר, ואז במשך מ"ט ימים אלו חוזרים אלינו המוחין הימניים והשמאליים, חסדים וגבורות, עד שבשבועות אנו חוזרים למצב הזה של הגדלות, ואז אנו ראויים לקבל את התורה.

ודבריו מבוארים כעין מה שנתבאר לעיל, והדברים תואמים הן למעגל ההיסטורי של עם ישראל, והן למעגל החקלאי.

בליל פסח עם ישראל קיבל כח גדול בשביל שהיציאה תעבור בשלום, ובאמת בליל פסח הקב"ה בעצמו נגלה במצרים, 'אני ולא מלאך אני ולא השליח אני הוא ולא אחר', ואז אף נתקדשו ישראל לה' בבכורותיהם כמו שכתוב 'ביום הכותי כל בכור הקדשתי אותם לי', וזהו כמו שאמר בעל האגדה על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שלא נגלה עליהם ממ"ה הקב"ה, וזה היה הארה מיוחדת של ליל פסח, וזו כוונת האר"י שביל הזה ניתן להם מוחין דגדלות, והיה להם השגת ה' גבוהה, ואם לא היתה להם אותה השגה לא היו מסכימים לצאת ממצרים, והתגלות ה' הייתה נצרכת בשביל עצם היציאה. וזה אף מקביל לחג האביב, שיש ביום הראשון, שבו חוגגים את עצם זה שהתבואה לבשה עוז ויצאה מהקרקע. וכפי שכותב האר"י מקרים אלו דומים לתינוק היוצא מבטן אמו שמקבל כוחות חזקים בשביל לצאת ממנה, והם כוחות גדולים בהרבה מהכוחות שיש לו בהיות עולל ויונק.

אבל לאחר שכבר יצאו ממצרים, מסתלקים מהם המוחין הללו, משום שעם ישראל צריכים לקנותם בעצמם, ואז באים הם לאט לאט, עתה העם צריך לבנות את עצמו, שיהיה לו מוחין שלו, שיתבגר מצד עצמו, ונבנים גם המוחין של החסדים גם של הגבורות, גם הרצונות והצרכים של העם, וגם הערכים והעקרונות, ולכן צריכים להמתין מ"ט ימים עד שיהיו

ראויים לקבל את התורה. וכחיטים הללו שלאחר שבקעו מן הארץ, עדיין צריכים את אט לגדול ולהתייבש, לקבל לחות מהמים שבארץ ומאידך להתנתק מהארץ ולהתייבש, כך ז"ן מצד אחד יונקים עדיין מהחיות שהיה להם קודם לכן וזה ענין היניקה, ומצד שני לומדים להסתדר לבד ללא היניקה, וצריך את שניהם במידה כדי שלא ישארו תינוקות לעד מחד, וכדי שלא ימותו באיבם בצמא מאידך, שלא יוכו בשידפון ולא בירקון, ורק אחרי שקונים עמידה עצמאית, ראויים הם לקבל את התורה.

### המועדים במשמעותם ההיסטורית

והנה באמת כך הדברים היו ראויים להיות, אך למעשה בזמן יצי"מ ומ"ת והכניסה לארץ, עדיין לא התבגרו בני ישראל, כמו שכתוב 'אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיך' וגם לאחר מתן תורה נמשך המצב הזה 'ארבעים שנה אקוט בדור והם לא ידעו דרכי'. אבל מ"מ הדברים קרו בצורה קטנה וזעירה, ואח"כ עתידים עם ישראל לעבור עוד תהליכים, ואז אט אט יעברו תהליכים אלו בגדול.

ונראה שג' מועדים הם כנגד ג' גאולות, ג' ביהמ"ק, וענין הפסח נתקן בבית ראשון, וענין שבועות בבית שני, וענין סוכות יהיה במהרה בימינו בבית השלישי.

ולהבהרת דברי, אקדים בקצרה את ענין הסוכות [שלא הוא מטרת מאמרי זה, והארכתי בענייניו בקונטרס חיים ודעת פ"ה].

סוכות הוא החג שכנגד ארץ ישראל, כנגד הזמן בו עם ישראל יושב בצל השכינה, כאשר מבחינה חקלאית כבר כל הפירות והתבואה מוכנים, לא רק הלחם לשבוע, אלא אף היין להתבשם, אף התאנים והענבים המתוקים, זה הזמן בו הכל מוכן והעולם כולו שלם, ואף מבחינת מזג אוויר זה העולם האידיאלי, זהו גן עדן בו יכול האדם להסתובב וליהנות בחוץ תחת כיפת השמים, צא מדירת קבע, ושם יש לו כל טוב מכל פירות הארץ, וכל מה שמצב זה אינו נצחי, הוא רק משום שעדיין לא נגמר התיקון, וצריכים אנחנו לעוד שנה וגשמים צרכים לרדת בשביל השנה הבאה, ונסים אנו לבתינו פנימה, אך כאשר יושלם התיקון זהו הזמן האידיאלי והנצחי, זהו גן עדן, וע"כ שמו חז"ל ענין סעודת לויתן ויין המשומר כאשר נשב בסוכת עורו של לויתן.

עוד הבדל עיקרי בין שבועות לסוכות, בשבועות יש אוכל ולחם רק למי שהכין, התבואה לא צומחת לבד, רק מי שזרע בדמעה יקצור ברינה, אבל בסוכות כאשר אף העצים נותנים את פריים, הרי העולם מלא בכל טוב אף למי שלא זרע, וזה המצב של עולם השכר שנהנים ממה שעשינו ועשו אבותינו בעבר הרחוק, ועוד שאז הוא זמן הנאה לכל, וזה מקביל לתיקון של סוכות שבו כבר הטוב של התורה אינו רק מהנה את עוסקיה ולומדיה, אלא אף מתפשט לכל העולם, וזה מה שכתוב בזכריה שלעת"ל יבואו כל הגוים ירושלים לסוכות להשתחוות לה', והמעייין שיצא מבית ה' יגיע לכל העולם, כפי שהיה בגן עדן, ועל כן גם חז"ל אמרו ששבעים פרי החג הם כנגד שבעים אומות.

הרב שמואל קלופפר

מודיעין עילית

## חג הקציר – זמן מתן תורתנו \*

### חג השבועות כחג הקציר

הציווי העיקרי של חג השבועות נמסר בתורה בפרשת המועדות שבתורת כהנים<sup>1</sup>, וסדר הציווי הזה שונה מהותית משאר המועדות שם. בשאר המועדות נצטוו ישראל לקבוע יום מועד כמקרא קודש ולהקריב אשה להועד לפניו בו ביום. ואילו בשבועות העמידה התורה הכל סביב סדר מצוות הקציר, להקריב קרבן העומר ממחרת השבת כתחילת הקציר, ומשם ספירת שבע שבתות להקריב מנחה חדשה ביום החמישים, ורק אחר זה פירשה תורה שיום הבאת המנחה יקבע מקרא קודש.

ומסדרי הכתובים נראה, שהתורה יוצאת מסדרי פרשת המועדות להעמיד משפטי חוקות קציר. ופורטת קרבן בתחילתו וקרבן בסופו, ומשפט הספירה אשר ביניהם, ואף מסיימת במצוות פאה ולקט שהם מצוות השדה, כאילו להדגיש שלא יצאנו כאן מהעמדת דיני ומשפטי הקציר, וחג קציר הוא לנו בהשלמת הספירה בהקרבת 'לחם הביכורים', ותוכן אחר ליום המועד לא מצאנו.

בפרשה זו אף נראה שכל המועד כולו אינו אלא תולדה מהקרבת המנחה החדשה. ואלמלא שציווי יום הביכורים וחג הקציר נזכר במקומות אחרים בתורה, היה ניתן להאמר שבזה"ז שאין העומר קרב, הרי כשם שהספירה אינה מן התורה<sup>2</sup> כך חג השבועות אינו מן התורה. אלא שישנם פרשיות נוספות בתורה על חג השבועות וחג הקציר, ולכן אין המועד תלוי רק בספירה<sup>3</sup>, אמנם אף באלו לא הודיעתנו תורה שום דבר אודות היום הזה מלבד שיש בו שמחה על הקציר וביכוריו.

### יום שניתנה בו תורה

לעומת זה קבלת חז"ל היא - בהתאמה לחשבון הזמנים בפרשת מתן תורה, שיום המועד של חג השבועות נקבע על היותו יום מתן תורה, וזה הטעם ההיסטורי של שמחת המועד

\* בדברים אלו יש משום קביעת מסגרת לדיון המתמשך על אודות חג מתן תורה, וקצת מאשר ליקטתי מרבתי וחברי, ועוד חזון למועד להעמיק חקר ולפרש עומקה ורחבה של סוגיא זו.

<sup>1</sup> ויקרא כג, טו-כב.

<sup>2</sup> כדנקטינן לדעת החולקים על הרמב"ם.

<sup>3</sup> ראה לדוגמא ספרי דברים פרשת ראה פסקא קלז, 'ועשית חג שבועות לה' אלהיך, מכלל שנאמר (שמות כג, טז) וחג הקציר בכורי מעשיך יכול אם יש לך קציר אתה עושה יום טוב ואם לאו אי אתה עושה יום טוב תלמוד לומר ועשית חג שבועות לה' אלהיך, בין שיש לך קציר ובין שאין לך קציר אתה עושה יום טוב'.

וקביעותו ביום החמישים ממחרת היציאה ממצרים. כך קבעו לנו בסדרי תפילת היום 'זמן מתן תורתנו', וזרזו להגדיל שמחת היום מפני שהוא יום שניתנה בו תורה. ופירשו שהספירה 'ממחרת השבת' היא 'ממחרת יומא טבא'<sup>4</sup>, וכפי שניתנה תורה ביום החמישים ליציאת מצרים כך לדורות סופרים מ"ט יום, ויום החמישים הוא חג השבועות. ובזה נראה שחג השבועות הוא יום מועד אף זולת טעמו והקשרו למצוות הארץ וקציר תבואתה<sup>5</sup>.

ויש להדגיש, אין המדובר כאן בתוספת דרבנן על האמור בתורה, שהרי חג זה הוא הראשון שנצטוו ישראל לחוג במדבר עוד קודם שיצאו ממצרים, עליו נאמר<sup>6</sup> 'ויחוגו לי במדבר', ובעבורו הוציאו ישראל בהמתם ממצרים לזבוח לה' 'בצאנונו ובבקרנו נלך כי חג ה' לנו'<sup>7</sup>, ועל העבודה הזאת נמסר האות בידם<sup>8</sup> 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה'.

ומהותו של יום המועד הוקבעה כך מתחילתו, ביום מעמד הר סיני. שהרי הסכימו בית שמאי ובית הלל בסוגית הגמ'<sup>9</sup> שהקריבו ישראל חגיגת הרגל ביום מתן תורה ע"י נערי בני ישראל במזבח אשר תחת ההר, ודעת ב"ש שאף עולת ראייה הקריבו שם בעלייתם להראות בהר ע"ש 'ויחזו את האלהים'<sup>10</sup>. והרי ביום המעמד ההוא עצמו<sup>11</sup> חגגו ישראל שמחת הרגל על יום מתן תורה. ובוודאי שלא יתכן להאמר שלא הייתה אותה שמחה קשורה לשמחת מתן תורה וכריתת הברית שנעשתה שם בדם הקרבנות, ורק עסקו אז בקיום המועד העתידי להתחדש להם לעתיד בארץ על אודות הקציר ומצוותיו.

ומסורת זו נמשכה בישראל, ומשך ארבעים שנה טרם כניסתם לארץ היו ישראל חוגגים יום המועד בהקרבת קרבנות המוספים של יום הביכורים, שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר<sup>12</sup>, ולדעת ר"ש בן ננס אף קרבו כבשי עצרת בלא לחם, למרות שלפניהם ארבעים שנה אשר אין חריש וקציר, ואין אכילתם מעבור הארץ כים אם לחם מן השמים.

מכאן תמיהה רבה על המצדדים שמדאורייתא אין המועד אלא על הקציר לבדו, ורק מדרבנן הוסיפו בו ישראל לשמוח ביום שניתנה בו תורה, מה שמחה היה להם לישראל כל ימי המדבר ברגל זה, אם אינו אלא חג קציר במהותו הראשונה. וכי ניתן להאמר שבמקרה ניתנה

<sup>4</sup> לשון ת"א שם, ויש לבאר שכן הוא גם פשוטו של מקרא, ואכ"מ.

<sup>5</sup> ויש מרבותינו שדנו שהיום אינו בדקדוק, כיון שלהלכה נקטינן כמ"ד שבז' ניתנה תורה ואנו קובעים המועד בו', או, אמנם אין לחג השבועות קשר ליום החודש והוא נקבע ביום החמישים לספירה שהוא זמן הקבוע למתן תורה וכדתי רב שמעיה (ר"ה ו' ע"ב) שפעמים בה' בפעמים בו' פעמים בז', וכיון שאין קביעותו תלויה כלל ביום החודש אין טעם לחפש את ההתאמה לתאריך של מתן תורה. ולעולם הוא זמן מתן תורתנו, אלא שאז הוסיף משה יום אחד מדעתו וזה אינו משנה קביעות הזמן התלוי בספירה, ואכ"מ.

<sup>6</sup> שמות ה, א.

<sup>7</sup> שמות י, ט. ראה ראב"ע ויקרא כג, יא, 'וחז"ל העתיקו, כי בחג שבועות היה מתן תורה, ועליו נאמר כי חג ה' לנו'.

<sup>8</sup> שמות ג, יב.

<sup>9</sup> חגיגה ו, א.

<sup>10</sup> עי' רש"י שם.

<sup>11</sup> ובוודאי יש לדון באיזה יום היה זה לפי השיטות השונות בפירושי המקראות, בזמן פרשת הברית 'ואל משה אמר'. אבל במסגרת זו הכוונה להעמיד התמונה הכללית. ושינוי היום מצריך ביאור וטעם, אבל אינו משנה את העובדה הבולטת שהן הן אותן הקרבנות.

<sup>12</sup> מתני' מנחות מה, ב.

תורה באופן זה שחגיגת הרגל של חג השבועות תלויה בה, 'הילכו שנים יחדיו בלתי אם נועדו'. אתמהה.

בוודאי לא נעלם הדבר הזה מישראל גם בימי שבתם בארץ, ולמרות שוודאי יתכן שאז היה חלק מרכזי כאשר יגילו בחלקם שלל הארץ וקצירה, מכל מקום קדושה ראשונה לא בטלה, וחזרה ונתחדשה ביתר תוקף בגלות ישראל מעל אדמתו.

### גם ה' יתן הטוב וארצנו תתן יבולה

והדבר תואם למבנה השלם שמצינו בשאר המועדות, שקבועים הם על המעלות אשר השיגו ישראל ביציאתם ממצרים, וקבעתם התורה כמועדים חקלאיים, הניתנים בזמן השמחה הטבעית ליושבי הארץ.

חג המצות על יציאת מצרים, קביעותו היא בחודש האביב בשעה שהלב שמתרונן למראה השדה העומדת בקמותיה, אז יבוא קרבן העומר מן האביב.

חג הסוכות על ישיבת ישראל בסוכות ועל השראת השכינה בישראל בהקמת המשכן וענני כבוד<sup>13</sup> הוקבע בזמן אסיף הגורן והיקב בצאת השנה, בשעה שהבית מתמלא בכל טוב, מיבול השדות הגתות והבדים.

ואף חג השבועות שמחת החיתונים של ברית הר סיני ומתן תורה, הוקבעה לפי קבלת חז"ל כאשר הגדילה השמחה בשמחת הקציר, ואף היא מצרפת יחד שמחת ההטבה שהטיבנו הבורא, לתת לנו את תורתו ולכרות עמנו את בריתו, יחד עם רננת הקציר של הזורעים בדמעה בראותם פרי עמלם בידם.

'גם ה' יתן הטוב, וארצנו תתן יבולה'<sup>14</sup>, מועדי ההטבה הכלליים של ישראל כעם אל אלוהיו, הם המה הזמנים שאף טבעו של עולם מראה פני טובו ית' ונתנה ארץ יבולה ועץ השדה יתן פרי, בהם יחד תהיה השמחה השלמה, שיגילו עם ה' בבחירתו ואהבתו ורצונו של הקב"ה בהם, על הארץ הטובה בשמחת השובע וחלוקת שלל הארץ ליושביה עליה<sup>15</sup>.

### השמטת משמעות יום מתן תורה בתורה שבכתב

ובזה התמיהה מסתערת עלינו בתוקף חדש, איך ולמה השמיטה התורה את כל תוכנו ומהותו של יום מתן תורה בחג השבועות. ולחומר וחריפות הקושי כפי שהוא מצטייר כעת, לא תעלה ארוכה לנו בכמה וכמה הסברים והצעות שנאמרו בדבר, כי קביעות היום על מתן תורה ברורה ונגלית וידועה הייתה כבר לעין כל, וקרבנותיו קרבים ברציפות בהמשך של מסורת ישירה מן המזבח אשר תחת ההר ביום הברית, ולהיכן נעלם תוכן החג הזה בפשוטו של מקרא. ולכך נראה שהשמטה היא זו, וההעלמת דברים מכוונת.

היחס המיוחד והמקביל שיש בין האביב והקציר, העומר ושתי הלחם, עם יציאת מצרים ומתן תורה.

<sup>13</sup> ביאור הגר"א לשיר השירים א, א-ד.

<sup>14</sup> תהלים פה, יג.

<sup>15</sup> ובוודאי צריך ליחד עוד דברים לבאר ולברר את



ואם השמטה והעלמה יש כאן, נראה לתאר ענינה כך<sup>16</sup>:

המשילו הנביאים והחכמים חטא העגל לזנות ואמרו<sup>17</sup> 'עלובה כלה מזנה בתוך חופתה', ומהרחבת דמיון המשל הזה ועוצם חריפותו נוכל להבין הענין באר היטב, הרי כלה זו זכרון חופתה הוא לבושת פנים וחרפת נעורים, ואיך תשא פניה ללבוש תכשיטי כלולתיה בפני בעלה, אחר שקישורי עדיה יהיו לה לזכרון בושת בגידת הזנות, ואיך תשא פניה להתקשט בפניו בעטרת תפארת זו.

ברור שלא תוכל תורה לפרש שיום חג הקציר עוסק בסיפור החיתונים של הקב"ה וישראל בקבלת תורה, ומפני כבודם של ישראל, כי עצם ענין מתן תורה הוא תכשיטי כלה שניתנו לה מבעלה באהבת כלולותיה, ובעת שמתוועדים שנית החתן עם הכלה לשמוח בשמחת כלולותיהם, לא תתקשט הכלה בתכשיטי אותו היום למען לא יהיה לה לזכרון זנותה<sup>18</sup>, וישראל קובעים במצוות ה' יום שמחה על ענין הקציר, ורק בלבותיהם פנימה יודעים הכל שהוא להם יום הטובה הגדולה של מתן תורה.

והנה כל זה הוא בזמן שהחתן והכלה נמצאים יחד, ואז יזהרו מאד מהזכיר ביניהם טומאת הזנות אשר עברה על פני האשה בשעת חופה, כי לא תיכון מציאות נישואין רק מכח שכחת זנותה, אבל אחר שהרבתה החטא וגלתה וגורשה מהסתפח בנחלת בית בעלה ושילחה מביתו ונשאה חטאה, הרי בזמן חרפת הגלות יהיה זכרון כלולותיה שעשועים לה, לזכור נשיקות דודים ולהזכיר ולהכריז בכל פה על קשר הכלולות שנותר עדנה, ואנו מצפים שיחזירו לנו.

וכך הם ישראל, שכל זמן שהבית קיים וישראל על אדמתם, הנה לא יזכירו יום מתן תורה בפירוש כלל, ואמנם בלבם ובלב כל אדם ידוע הדבר שהשמחה נעשית בעיקרה על כך, אך אין באפשר להזכיר זאת בפה כמו שלא יתכן גם לשכוח זאת בלב, ולכך בכל המקראות כולם לא תזכר שמחת מתן תורה כלל. אבל אחר הגלות הנה ליבא לפומא גליא וחזרו חכמים לפרש היות יום עצרת יום מתן תורה ואנו מכריזים כן בתפילה ובקריאת התורה<sup>19</sup> וששים ושמחים ומעוררים ענין זה בכל תוקף, והכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, שניתנה בו תורה.

כי מאחר חורבן הבית שגלינו מארצינו, וחרפת זנותינו עברה על ראשינו בכל עונשי הגלות לטהרינו מאותו החטא, הנה שוב אין סיבת ההסתר הזה, ושוב עמדו ישראל לפרש ביום זה כל צד שמחת חופת חיתונים ותפארת עדי כלולותיהם, לשוש ולשמוח בחיבור השלם אשר לא פסק בכל סיבות החטא<sup>20</sup>, ועוד ברית אהבה זו קיימת ועומדת לעולם, עודנו עומדים ומייחלים להיות נוהג עימנו כמנהג הראשון 'ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין'.

<sup>16</sup> ראה ספורנו ואלשיך שם.

<sup>17</sup> שבת פח, ב.

<sup>18</sup> ועי' יחזקאל פרק טז, ובפסוק יז שם 'ותקחי כלי תפארתך מזהבי ומכספי אשר נתתי לך ותעשי לך צלמי זכר ותזני במ'.

<sup>19</sup> עי' מגילה ל, ב בקריאת התורה בעצרת בא"י ובגלות.

<sup>20</sup> ועי' רש"י בהקדמת שיר השירים תואר שיח הגלות בענין הזה.

הרב שמעיה שלנגר

ירושלים

## מנחת העומר לעומת מנחת שתי הלחם

כִּי תֵבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וְהִבֵּאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהֵנִיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' לְרִצְנֶכֶם מִמִּנְחַת הַשִּׁבֹּת יִנִּיפְנוּ הַכֹּהֵן: עַד מִמִּנְחַת הַשִּׁבֹּת הַשְּׂבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה': מִמוֹשְׁבֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתֵּים שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֶלֶת תִּהְיֶינָה חֶמֶץ תֹּאפִינָה בְּכוֹרִים לַה':<sup>1</sup>

**צריך ביאור** מדוע לא נתפרש כאן סדר עשיית מנחת העומר וסומכת התורה על הנתפרש בפרשת המנחות שבריש ויקרא "וְאִם תִּקְרִיב מִנְחָת בְּכוֹרִים לַה' אָבִיב קְלוֹי בָּאֵשׁ גֶּרֶשׁ כְּרָמֶל תִּקְרִיב אֶת מִנְחַת בְּכוֹרֶיךָ"<sup>2</sup>. ולעומת זאת בהקרבת שתי הלחם התורה מפרשת כאן את סדר עשייתן "שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֶלֶת תִּהְיֶינָה חֶמֶץ תֹּאפִינָה".

והנה בפשוטו של מקרא 'עומר' הכוונה עומר שיבולים וכמש"כ בספר דברים "כִּי תִקְצַר קְצִירְךָ בְּשָׂדְךָ וּשְׂכַחְתָּ עֹמֶר בְּשָׂדְךָ"<sup>3</sup>. וברש"י פי' שעומר הכוונה למידת העומר שזה עשרון. וצ"ב מדוע בשתי הלחם ובכל המנחות התורה כתבה את מידת המנחה בלשון 'עשרון' ואילו במנחת העומר כתבה התורה מידת המנחה באופן שונה 'עומר' במקום 'עשרון'.

שינוי נוסף מצינו, שבהקרבת העומר לא הוזכר בכל הפרשה שזה מדין 'מנחה', ורק בפרשת המנחות<sup>4</sup> הוזכר שהקרבת העומר היא מדין מנחה (מנחת בכורים). לעומת זאת בשתי הלחם מפורש בתורה "וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה" וצריך להבין מדוע התורה לא קראה ל'מנחת העומר' בשם 'מנחה' כמו שקראה בשתי הלחם.

## הלכותיה המשונות של מנחת העומר

והנה מנחת העומר שונה בכמה דינים משאר המנחות ומשתי הלחם:

- א. מצות העומר לבא מן הקמה (פ"ו דמנחות<sup>5</sup>), ופרש"י 'שתהא קצירה לשמה'. והיינו שיש מצות קצירה ומהאי טעמא מצות הקצירה דוחה שבת (רמב"ם<sup>6</sup>).
- ב. מצותו לבא מן הלח מנחות (שם), ופרש"י דכתיב כרמל - רך ומל. וביאר בחינוך<sup>7</sup> ומצותו להביאו מן הלח - פירוש - כדי שיהיה נראה וניכר יותר לעין ביכורו'.

<sup>5</sup> דף עא ע"א.

<sup>6</sup> פ"ז מתמידין ומוספין.

<sup>7</sup> מצוה שב.

<sup>1</sup> ויקרא כג, ט - יז.

<sup>2</sup> ויקרא ב, יד.

<sup>3</sup> דברים כד, יט.

<sup>4</sup> ויקרא ב, יד.



ומדין זה נובע גם מה דאיתא במנחות<sup>8</sup> מצות העומר להביא מן הקרוב לירושלים ומבואר בגמ' (לפי טעם א') משום 'כרמל' וביארו הראשונים בזה שאם יביאו את העומר מרחוק, הרוח תייבש ותקשה את השעורים, ובעינן 'כרמל' שיהיה רך ולח.

וכן איתא במנחות<sup>9</sup> שהקרבת העומר דוחה דיני שביעית שהרי מקריבים ושורפים את מנחת העומר על המזבח על אף שיש איסור שריפת ספיחין וא"א להביא מעומר של שנה שעברה [ולא יעבור על איסור שריפת שביעית] משום דבעינן 'כרמל' והיינו דווקא מתבואה חדשה מהשנה השביעית.

ג. מנחת העומר שונה באופן טחינתה כמפורש במקרא בפרשת המנחות<sup>10</sup> 'גרש כרמל' ופרש"י 'שבירה וטחינה גורסה בריחים של גרוסות'. מאידך, כל המנחות דינם לבוא מן הסולת והיינו טחינה לקמח דק [ואף מנחת סוטה שבאה מן השעורים נטחנת לקמח דק]. וצריך להבין במה שונה מנחת העומר משאר המנחות.

### לאיזה ענין וזמן נאמר דין 'כרמל'

ובעיקר דין 'מצותו לבא מן הלח' (שיהיה נראה וניכר יותר לעין) צריך ביאור במשמעות דין זה, הרי מפורש בפסוק שם "אָבִיב קְלוֹי בָּאֵשׁ" - כלומר שלפני הטחינה קולים את השעורים באש כדי לייבשם, וכמו שפירש רש"י 'שאלולי כן אינה נטחנת בריחים לפי שהיא לחה'. וא"כ יוצא שהעומר נמצא במצב של כרמל רק משעת הקצירה עד הבאת העומר לעזרה שאז מכשירים לקליה וקולים אותו על האש וטוחנים, ובשעת הנפה והקרבת מנחת העומר למזבח כבר אינה כרמל ולא ניכר ביכורו, ולאיזה ענין וזמן נאמר דין 'כרמל'.

ובעצם הלשון שנקטו חז"ל בכל מקום 'מנחת העומר' צריך להבין, שהרי כל המנחות באות במידת 'עומר' וא"כ מדוע קראו למנחה זו ע"ש מידת העומר, ובמה נתייחדה מנחת העומר שקראוה ע"ש מידתה.

### 'ראשית הקציר' בפ' המועדות, לעומת 'הגשת העומר כמנחה' בפ' המנחות

ונראה לבאר שהרי הקרבת העומר היא הודאה ותפילה על הקציר וכמו שפי' הראשונים [ובגמ' ר"ה<sup>11</sup> 'הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות']. ועיקר ענין העומר מתייחס אל הקציר וכמפורש בתורה: "וְהִבֵּאתֶם אֶת עֹמֶר רִאשִׁית קִצְרְכֶם". ולאחר שמביא ראשית הקציר לה', נותר איסור חדש ומותר להתחיל לקצור ולאכול.

ולכן באמת מצד פרשת המועדות היה צריך להביא את העומר כמות שהוא בשיבולים, שכך יותר ניכר ענין הקציר וביכורו, וכמו ששמע מפשטות המקרא "וּקְצַרְתֶּם אֶת קִצְרְהָ וְהִבֵּאתֶם אֶת עֹמֶר רִאשִׁית קִצְרְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: וְהִנִּיף אֶת הָעֹמֶר", ולא הוזכר כאן כלל ענין המנחה אלא להביא 'ראשית קצירכם' - כמות שהוא מן השדה [וכעין שמצינו במצות

<sup>10</sup> ויקרא ב, יד.

<sup>11</sup> טז ע"א.

<sup>8</sup> דף סד ע"ב.

<sup>9</sup> דף פד ע"א.

ביכורים (מסכת תרומות<sup>12</sup>) שמביא פירות כמות שהם למקדש ואם סחטן שוב אינו יכול להביאם לביכורים חוץ מיין ושמן].

אלא שמצד 'דיני המזבח', אי אפשר להקריב למזבח שיבולים, כיון שדבר שאינו מוכן לאכילה לא קרב למזבח, ע"כ צריך לעשותו באופן של מנחה שזה מחייב קליה וטחינה ורק אז ראוי לעלות למזבח למנחה.

ויוצא שהעומר היה צריך לבוא למקדש כמות שהוא בשיבולים, אלא שבכדי שיהיה ראוי לעלות למזבח אופן הגשתו הסופי יעשה באופן של מנחה. ומבואר היטב מדוע לא הוזכר בפרשת אמור אופן עשיית העמר, והוזכר אופן עשייתה רק בפרשת המנחות, משום שבאמת מצד 'פרשת המועדות' עיקר הענין הוא 'ראשית הקציר', והיה אמור לבוא לכהן כמות שהוא בשיבולים. אלא שמצד 'פרשת המנחות' (מצד דיני המזבח) נתפרש שא"א להביא את העומר כמות שהוא למזבח כיון שאינו מוכן לאכילה, ואופן הגשת העומר יהיה בצורה של מנחה והיינו ע"י קליה טחינה וכו'. לעומת זאת, שתי הלחם, הוזכר אופן עשייתה בפרשת אמור כיון שכל עיקרה שהיא המנחה הראשונה הקריבה למזבח ולפניה אסור להקריב מנחות וביכורים למקדש וכמש"כ בתו"כ 'והקרבתם מנחה חדשה' שתהיה חדשה לכל המנחות.

### הלכות 'מנחת העומר' באור חדש

ויבואר היטב במה נתייחד העומר שנאמרו ההלכות של מצות קצירה (לשמה) ומצותו מן הלח, כיון שעיקר ענין העומר הוא 'ראשית הקציר', ולכן 'מצותו מן הקמה' שמצות העומר היא להביא את הקציר לה', ולכן גם 'מצותו מן הלח' שע"י כך ניכר יותר ביכורו. ואף שבסוף מוקרב למזבח באופן של מנחה זה רק צורת 'ההגשה למזבח', אבל עיקר ענינו הוא הקציר, וזה מודגש ע"י פעולות אלו של קצירה וכרמל לח שע"ז ניכר שהבאת העומר מתייחסת אל 'הקציר' משא"כ בשתי הלחם ובשאר המנחות לא שייך כל ההלכות האלו.

כן אפשר לבאר על פי זה, מדוע רק במנחת העומר נאמר הדין לטחון בריחים של גרוסות ולא כשאר המנחות שטוחנים לקמח דק. שכיון שנתבאר שהעומר עיקר ענינו מתייחס על 'ראשית הקציר' וכל דין המנחה זה רק צורת ההגשה למזבח, לכן הטחינה נעשית באופן של גריסה, שמצד אחד מתקיימים דיני המנחה, אבל עדיין נשמר ככל האפשר צורתם המקורית של השעורים<sup>13</sup> כפי שבאו מן הקציר, ולכן לא טוחנים דק שאז השעורים מאבדים לגמרי את צורתם המקורית ולא יהיה ניכר ענין הקציר כלל.

ומדויק היטב שהתורה כינתה את שתי הלחם בשם 'מנחה' ואילו בעומר לא הוזכר כלל שנקראת 'מנחה', משום שמצד פ' אמור באמת אין כאן דין 'מנחה', כיון שהעומר אמור לבוא כמות שהוא בשיבולים, ודין 'מנחת' העומר נתחדש רק מצד דיני המזבח בפ' המנחות, משא"כ שתי הלחם באים מצד דין מנחה ולכך פירשה התורה 'והקרבתם מנחה חדשה'.

איירי בקמח שטחון דק אלא בקמח שלא טחון כ"כ, ויש בו עדיין טעם חיטים וראוי למאכל.

<sup>12</sup> יא, ג.  
<sup>13</sup> ועיין ברכות דף לו ע"א: "קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה", ובתוס' וברא"ש שם דלא

## ביאור סדר פרשת המנחות לפי"ז

ולפי"ז יבואר מדוע ב' המנחות מנחת העומר כתובה בסוף, שהרי בתחלה מוזכר כל המנחות, והתורה מסכמת שבכל המנחות יש איסור 'כל שאור וכל דבש' ואז התורה חוזרת שוב לדיני מנחת העומר. ולכאורה קשה מדוע לא כללה התורה מנחת העומר יחד עם המנחות שהרי היא גם מנחה, ולפמש"נ מובן היטב שכל מה שנאמרה בפרשת המנחות אינה אלא רק לצורך 'צורת עשיית המנחה' ולא מצד שיש חיוב להביא מנחה כזו, שהרי אין דין 'מנחה' להביא מנחת העומר, שהרי היתה צריכה לבוא כמות שהיא בשיבולים אלא שזה 'צורת ההגשה' מצד דיני המזבח שנעשית באופן של מנחה ולכן לא נכללה יחד עם על המנחות שבאות מצד עצמם, וגם מה שעומר בא מן השעורים זה מדין פרשת אמור שזה הראשית של הקציר (כיון שהחיתין עדיין לא הבשילו), שמצד פרשת המנחות היה צריך לבוא מן החיתין שכל המנחות באות רק מן החיתין (ואפי' יחיד שנדר להביא מנחת שעורים חייב להביא מן החיתין).

ויבואר בזה שינוי נוסף שמצינו בלשון המקרא בין כל המנחות למנחת העומר, שבמנחת העומר התורה כתבה רק 'אשה לה' ולא הזכירה 'לריח ניחח' ואילו ב' המנחות התורה כתבה שני פעמים לאחר ההקטרה על המזבח 'אשה ריח ניחח לה' וכן במנחת שתי הלחם כתבה בלשון זו 'קרבן ראשית תקריבו אתם ליהוה ואֵל המִזְבֵּחַ לֹא יָעֲלוּ לְרִיחַ נִיחָח'. וצ"ב ההבדל בלשון המקרא, ולפמשנ"ת שכל מה שמנחת העומר נאמרה ב' המנחות אינה אלא לצורך 'צורת עשיית המנחה' כיון שבעקרון היתה צריכה לבוא כמות שהיא בשיבולים וזה רק 'צורת ההגשה למזבח', א"כ יוצא שאין עיקר מטרת העומר ההקטרה למזבח אלא בעצם 'הבאת העומר' למקדש כבר מתחיל להתקיים הקרבתו (וכמו שיבואר בהמשך באריכות) ולכן לא נאמר 'לריח ניחח' אלא רק 'אשה לה' שכיון שמקטיר על האש במזבח נקרא 'אשה לה' משא"כ בשאר המנחות ובשתי הלחם שבאות מצד עצמם, עיקר ענינם שעולים להקטרה למזבח 'לאשה לריח ניחח לה' (וכמו בשאר הקרבנות שכתוב 'לריח ניחח').

כך מדויק הכתוב בפרשת 'ראשית קצירכם' (אמור), שהדגש הוא על עצם ה'הבאה' כמה פעמים: "וְהֵבֵאתֶם אֶת עֹמֶר" "עֵד הַבִּיאָכֶם" "מִיּוֹם הַבִּיאָכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה". בשונה משתי הלחם שנאמר בו שם גם - "וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֻדְשָׁה".

## 'דחידוש הוא' ולא משום קרבן אתיא'

וראיה ליסוד זה שמנחת העומר אינה באה מצד דיני המנחות מהא דאיתא במנחות<sup>14</sup> 'רבא אמר מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשירה ושיריה נאכלין ואינה צריכה מנחת העומר אחרת להתירה וכו' בדבר הראוי לעבודה לאפוקי מנחת העומר **דלא חזיא דחידוש הוא**'. - מבואר בדברי הגמ' שאין מחשבת פיגול שלא לשמה פוסלת במנחת העומר משום שהיא מנחה מחודשת שבאה מן השעורים ולא כשאר מנחות שכשרות רק מן החיתין. ופירש

<sup>14</sup> דף ה ע"א.

ברש"י וז"ל: 'בדבר הראוי לעבודה - כגון מנחת חטין אבל מנחת העומר של שעורים אינה ראויה אלא לעבודה זו בלבד להתיר ולא משום קרבן אתיא', עכ"ל. ומבואר בדברי רש"י שמנחת העומר אינה באה משום 'קרבן' כשאר מנחות שנקראות קרבן שבאות מן החיטין שהרי באה מן השעורים, וכל ענינה לא באה אלא להתיר איסור חדש שצריך להביא ראשית הקציר לה' מן השעורים וע"י כך נותר איסור חדש.

ומוכח כדברינו שדין הקרבת העומר אינה מצד עצם דיני המנחות אלא שצריך להביא מראשית הקציר להתיר איסור חדש והיתה צריכה לבוא כמות שהיא מן השיבולים ולכן לא נקראת 'קרבן', וכן הא שבאה מן השעורים אינו מצד פ' המנחות כיון שכל המנחות אינן באות אלא מן החיטין, וכל דין השעורים זה מצד פ' אמור שזה הראשית של הקציר, ולכן הגמ' קוראת למנחת העומר 'חידוש' שבאה מן השעורים.

### מנחת העומר ע"ש 'עומר שיבולים'

ומה שקראו חז"ל בכל מקום מנחת ה'עומר' אין הכוונה ע"ש מידת העומר שהרי כל המנחות מידתן עומר אלא נראה הכוונה ע"ש 'ראשית הקציר' ומלשון 'עומר שיבולים' ('ושכחת עמר בשדה') כלומר שאף שהיום באה בצורת 'מנחה' עדיין הדגישו חז"ל שכל ענינה הוא 'העומר' שהוא ראשית הקציר והיינו שזה 'עומר' הבא בצורת 'מנחה' וה'מנחה' היא צורת הגשת 'העומר', ולכן שינתה התורה לשון מידת העומר מכל המנחות שכתוב בהם עשרון. והביאור בזה ע"פ הספרי שכתב: "עמר ג' שמות יש לו: עמר שיבולים, עמר התנופה, עמר שמו". והיינו שאפי' מידת העומר שהיא עשרון נאמרה בלשון 'עומר' שמשמש גם בלשון של 'עמר שיבולים' כדי שנבין שלא הענין הוא מידת 'עשרון' של שאר המנחות אלא הענין להביא 'עומר שיבולים' במידת 'עומר'.

### כרמל בשעת הקרבה

הגמ' במנחות<sup>15</sup> מבארת את ההיתר להקטיר את מנחת העומר בשביעית שהרי כתוב לאכלה ולא לשריפה, ומתרגמת "רחמנא אמר לך לדורותיכם ואת אמרת תיבטל", ומקשה הגמ' - שיביא שעורים שגדלו בשנה השישית, ומתרגמת שבעינן כרמל בשעת קצירה וליכא (שבמשך השנה נתייבשו השעורים). ושוב מקשה - שיביא משעורים של שנה שישית שנקצרו בעודן כרמל, ומתרגמת הגמ' "אמר קרא כרמל תקריב, בעינא כרמל בשעת הקרבה וליכא (פרש"י: כרמל תקריב - רך בשעת הקרבתן). איתמר רבי יוחנן אמר כרמל תקריב ר' אלעזר אומר ראשית קצירך ראשית קצירך ולא סוף קצירך", ע"כ.

וצ"ע בדברי הגמ' שבעינן 'כרמל בשעת הקרבה', שהרי מפורש בפסוק "אָבִיב קְלוּי בָאֵשׁ" והיינו שיש דין לקלות את הכרמל על האש כדי לייבשן בכדי שיהיה אפשר לטוחנן, וא"כ בשעת ההקרבה למזבח כבר אין שום זכר לכרמל, ואיך שייך קיום לדין 'כרמל בשעת הקרבה', ולא מצאתי מי שעמד בזה, אולם מצאתי בשפ"א במנחות לעיל<sup>16</sup> שכתב בתוך

<sup>16</sup> דף טו ע"א.

<sup>15</sup> דף פד ע"א.

הדברים בדרך אגב, שודאי כוונת הגמ' כרמל בשעת הקרבה היינו רק עד שעת הקליה, אבל ודאי לאחר הקליה שוב אינו נקרא כרמל. ועדיין צ"ע דאיזה הקרבה יש לפני שקרב למזבח ששייך לומר בזה שמתקיים דין 'כרמל בשעת הקרבה', דהרי קרב למזבח רק כשנעשה למנחה וזה אחרי קליה וטחינה ובשעת 'הקרבה' כבר אינו 'כרמל'.

## הכשרת המנחה בעזרה

ונראה לבאר, דהנה במשנה במנחות תנינן<sup>17</sup> "קצרוהו ונתנוהו בקופות הביאווהו לעזרה והיו מהבהבין אותו באור" ומבואר מדברי המשנה שמיד לאחר הקצירה מביאים את העומר לעזרה, ויש דין לעשות את כל המלאכות המכשירות את מנחת העומר דוקא בעזרה. וכן מדויק ברש"י שפירש וז"ל: "ומהבהבין - בעזרה בשבליים". ומוכח מדבריו שמדגיש שאת הקליה יעשו דווקא בעזרה. וצ"ב שלא מצינו דין זה בשאר המנחות<sup>18</sup> ומנין המקור לדין זה. ובקריית ספר<sup>19</sup> חידש מהפסוק מקור לדין זה, וז"ל: "קצרוהו והביאווהו לעזרה כדכתיב 'והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן' דמשמע דמשעת קצירה יביאווהו לעזרה ושם חובטין וזורין אותו ובוררין אותו ומהבהבין אותו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שלמד מהמפורש במקרא שמיד לאחר הקציר יביאווהו לכהן לעזרה ושם יעשו כל המלאכות.

ולפי משנ"ת א"ש היטב דבריו, שביארנו שכל ענין הקרבת העומר הוא על 'ראשית הקציר', ולכן יש מצות קצירה וצריך קצירה לשמה וכן דין כרמל לח. א"כ מבואר היטב שהקרבת העומר מתחילה מיד מזמן הגעת העומר לעזרה, שמיד בסיום הקציר צריך להביאו לעזרה, כיון שבעקרון היה צריך להקריבו למזבח מיד כשבא מן הקציר כמו שהוא 'כרמל' בשיבולים, ואז שפיר היה מתקיים דין 'כרמל בשעת הקרבה'. אלא שכיון שא"א להקריבו כמות שהוא למזבח שהרי אינו מוכן לאכילה, לכן נאמר שכל הדינים של הכשרת המנחה יעשו דווקא בעזרה, שכל ההכשרה למנחה היא חלק מההקרבה, כיון שזו הכשרה באופן הגשת 'העומר' למזבח, וזה מה שנתחדש במנחת העומר שהקרבתו מתחילה מיד משעת ההגעה לעזרה שהרי היה אמור להיקרב מיד כשבא מן הקציר כמות שהוא 'כרמל', וכל ההכשרה למנחה זה רק צורת ההגשה של 'העומר' למזבח איך יהיה אפשר להקריבו למזבח, וממילא כל מלאכות ההכשרה להגשת העומר כמנחה הם חלק בלתי נפרד מההקרבה. משא"כ שאר המנחות שהקרבתן מתחילה רק משעת ההגשה למזבח והקמיצה.

ולפי"ז מבוארים היטב דברי הגמ' 'כרמל בשעת הקרבה' שבאמת צ"ל כדברי השפ"א שלאחר הקליה באש שוב אינו כרמל אבל כיון שבעומר נתחדש שהקרבתו מתחילה מיד בשעת הגעתו לעזרה מן הקציר ממילא מיד כשבא לעזרה כשהוא 'כרמל' מתקיים שפיר דין 'כרמל בשעת הקרבה', ולכן דוחה הקרבת העומר איסור שריפה בשביעית.

<sup>17</sup> שם. מתוך ביתו בקלותות של כסף... עיי"ש.

<sup>18</sup> רמב"ם בפ"ג מהלכות מעשה הקרבנות הי"ב: "סדר הבאת המנחה כיצד, מביא אדם סולת

<sup>19</sup> פ"ז תמידין ומוספין הי"ב.

ישראל הלפרין

ירושלים

## 'שבועות' – שם עונת הקציר לפני מתן תורה, וקידושה ממתן תורה

### 'שבועות' – כינוי התקופה

לכאורה נקרא חג השבועות בשם זה על שם ספירת שבעת השבועות שבסופם חוגגים את חג השבועות.

נפתח בשתי שאלות המעלות הבנה חדשה בשם 'שבועות':

א. בפרשת כי תשא [לוחות שניים] עדיין לא נאמרה פרשיית ומצוות ספירת העומר, ובכל זאת קרי לחג - "וחג שבועות תעשה לך ביכורי קציר חיטים", ודלא כבפרשת משפטים [לוחות ראשונים] דקרי ליה "חג הקציר ביכורי מעשיך אשר תזרע בשדה"<sup>1</sup>.

ב. בפרשת פנחס מתואר חג השבועות בלשון שונה מהלשון ביתר החגים. נאמר שם "וביום הבכורים בקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעת ימים..."<sup>2</sup>, ולא מצינו 'בסוכותיכם' או 'במצותכם', וצריך להבין זאת.

ונראה לחדש מן הכתובים, שלא רק החג נקרא 'שבועות', אלא כך נקראה תקופת הקציר כולה. והיא נקראה כך עוד קודם מתן תורה, על שם שבשבועות אלו עסקו כל העם בקצירה [מספר שבועות בקציר השעורים, ולאחר מכן מספר שבועות בקציר חיטים].

וכך מבואר בכתוב בירמיה<sup>3</sup>:

"ולא אמרו בלבבם נירא נא את ה' אלהינו הנתן גשם וירה יורה ומלקוש בעתו שבעות חקות קציר ישמר לנו".

"שבעות חקות קציר" - היינו תקופת הקציר כמבואר שם ברד"ק<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> אמנם אפשר ליישב שלמשה עצמו כבר ניתנה מצוות ספירת העומר. או שאף לכולם ניתנה. כעין מצוות השמיטה, שבנתינת הלוחות [משפטים] כתיב רק והשביעית תשמטנה וכו' ולא מבואר הפרטים, ואחר כך בסוף ספר ויקרא בפרשת 'בהר סיני' מבואר שניתנו אף הלכותיה ופרטיה בסיני. וכמו שמובא מחז"ל ברש"י עיין רמב"ן שם.

<sup>2</sup> במדבר כח, כו.

<sup>3</sup> ה, כד.

<sup>4</sup> שהוא מלשון שבוע ולא שבועה. וז"ל: אותם שבועות מחקות קציר ישמור לנו שלא ירד מטר בימי הקציר שלא יפסיד הקציר וזהו חק הקציר ומשפטו וגם שתהיה רוח טובה נושבת בימי הקציר לזרות ולהבר הוא חק הקציר ומשפטו גם כן לפיכך אמר חקות ומה שאמר שבועות ולא אמר ימי הקציר לפי שאנו סופרים שבעה שבועות עד חג השבועות לפיכך תלה ימי הקציר בשבועות.



א"כ מבואר שגם השם "חג השבועות" הוא שם נרדף ל"חג הקציר", שהחג בא על תקופת ה'קציר' הנקראת גם 'שבועות' כמבואר. דייקא נמי, דלוחות שניים [כי תשא] מקבילים ללוחות ראשונים [משפטים], וא"כ, "חג השבועות" דלוחות שניים - הוא "חג הקציר" דלוחות ראשונים.

ועל פי זה מבואר הלשון "בשבועותיכם" - היינו בזמן הקציר, כמו שנאמר בסוכות "בַּאֲסָפְכֶם אֶת תְּבוּאֹת הָאָרֶץ"<sup>5</sup>, וברש"י שם - "שיהא חודש שביעי זה בזמן אסיפה"<sup>6</sup>. ואם כן מדויק שפיר הפסוק בפנחס: "וביום הביכורים" וכו' שיחול "בשבועותיכם". והוא שנצטוונו לקרא מקרא קודש ולהודות על 'שבועות' ה'קציר' על ידי הבאת ביכורים.

ולכאורה זו כוונת הספורנו שם בפנחס, שפירש "בשבועותיכם" - בשביל 'שבועות חוקות קציר' ששמרתי לכם".

ויתכן לפרש הטעם שנקראת תקופה זו 'שבועות' או 'שבועות קציר', שכן דרך הקוצרים למנות תקופה זו בשבועות. ראה להלן.

### תרגום אונקלוס לתיבת 'שבועות'

א אמנם לכאורה לא עולה פירוש זה עם תרגום אונקלוס שתירגם שם [בפרשת פנחס] "בִּשְׁבַעֲתֵיכֶם" - "בעצרתכון", שהוא במילים אחרות 'ב(חג) עצרת שלכם', ולא שם תקופה כפי פירושנו. ובכלל דבריו צריכים בירור, דבשאר מקומות שנכתב בתורה 'חג השבועות' [כי תשא, ראה], לא תירגם 'עצרת' אלא תירגם "שבועיא".

ואולי יש ליישב ולומר, שבכל מקום שכתוב "חג השבועות", לא נצרך אונקלוס לתרגם אלא "חגא דשבועיא", אבל בפרשת פנחס, שלא מוזכר 'חג שבועותיכם', אלא רק "שבועותיכם" תירגם אונקלוס 'בעצרתכון', שיהא מובן לאינם בקיאים בלשון הקודש. ולא תרגם כאן 'בשבועיא' משום שבארמית אינו כינוי נכון לתקופת הקציר, לכן תירגם לחג עצמו, [וכן צריך לפרש בתרגום בירמיה<sup>7</sup> שתירגם מלשון שבועה - ולכאורה תרגם כמדרשו]. אכן הנחה זו דחוקה. אמנם הדברים לעיל יסודם כבר בספר ירמיהו על פי הרד"ק שם, ונראה שתפס כך גם הספורנו בפרשת פנחס.

### ספירת העומר

ולפי הנתבאר שתקופה זו הייתה במציאותה ובשמה 'שבועות' עוד טרם מתן תורה, מתבאר מצוות ספירת העומר.

שנצטוונו לקבוע את חג השבועות לפי ספירת שבעה שבועות של הקוצרים, ולא לפי קביעת תאריך. זאת משום שכל מהות החג שייכת על עת הקציר שבסופה נביא מנחה חדשה - לחם

<sup>5</sup> ויקרא כג, לט.  
<sup>6</sup> עיין באבן עזרא הפירוש הקצר שמות פרק יג: "וטעם בחדש האביב - שיעשו אותו בימי אביב כאשר אמר על חג עצרת חג הקציר (שמות כג, טז). ואם זה הראשון נעשה בימי אביב השעורים,  
לעולם השני יהיה בימי תחלת קציר חטים, אז יבוא חג סוכות באסיף. וכל זה דברי קבלה כאשר הזכרתי בתחלה".  
<sup>7</sup> ה, כד.

<sup>5</sup> ויקרא כג, לט.  
<sup>6</sup> עיין באבן עזרא הפירוש הקצר שמות פרק יג: "וטעם בחדש האביב - שיעשו אותו בימי אביב כאשר אמר על חג עצרת חג הקציר (שמות כג, טז). ואם זה הראשון נעשה בימי אביב השעורים,

מן החיטים להודות לה' על הקציר ששמר לנו ולא נאבדה הקמה בירקון ובשידפון. וכל עיקרו של חג תלוי בקוצרים בשדה, כיון שהעיקרון איננו תאריכי אלא עונתי, והוא 'שבעה שבועות'. וזמן הקוצרים לסיים קציר השעורים כדי להתחיל [או לסיים<sup>8</sup>] קציר חיטים הוא שבעה שבועות.<sup>9</sup>

ולא דמי לגמרי לסוכות שגם שם היא תקופת אסיפה, דהתם לא קפדינן בדיוק בימים אלא בתקופה. לעומת זאת חג הקציר בשביל שנביא בו מנחה חדשה, צריך להיות קבוע בזמן קציר החיטים, על מנת להביא את שתי הלחם הם ה'מנחה חדשה' - 'ביכורי קציר חיטים'. ועוד, שזמן הקציר הוא זמן קצר, ספציפי ואינטנסיבי, אשר לפניו התבואה עדיין לא הבשילה דיה, ולאחריו היא עלולה להתייבש ולהזרות ברוח. וזמן זה בעולם הוא שבעה שבועות.

ובעומק נוסף ביאר באבודרהם טעם הספירה, ומה שנצטוו כל אחד מישראל לספור [אריכות בהערה<sup>10</sup>], שעבודת הלב יש בה - "כדי שנזכור צער העולם ולשוב לו בלבב שלם ולהתחנן לפניו לרחם עלינו ועל הבריות ועל הארץ שיהיו התבואות כתקנן שהם סבת חיינו שאם אין

חכמינו וודאי אמת. ועיין עוד בגיליון זה במדור שנתייחד ל'מחרת השבת'. ותמצא כמה דרכים.

<sup>10</sup> וראה בספר אבודרהם תפלות הפסח: הטעם שצוה הקדוש ברוך הוא לספור את העומר מפני שכל אחד מישראל היה עסוק בקציר שלו והיו מפוזרים כל אחד בגרנו וצוה למנות כדי שלא ישכחו זמן עלייתם לרגל. טעם אחר במדרש משל לאחד שהיה חבוש בבית האסורים וצעק למלך להתירו ולתת לו בתו והיה מונה והולך עד בא הזמן כך עשו ישראל בצאתם ממצרים. ויש אומרים טעם אחר מפני שעולם בצער מפסח עד שבועות על התבואות ועל האילנות כדאיתא פרק קמא דראש השנה (טז, א) תניא אמר ר' יהודה מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקדוש ברוך הוא הקריבו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות אילן הוא. אמר הקדוש ברוך הוא הקריבו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות אילן. ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג מפני שחג זמן גשמי שנה הוא. אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה וכו'. ולפיכך צוה הקדוש ברוך הוא לספור ימים אלו כדי שנזכור צער העולם ולשוב לו בלבב שלם ולהתחנן לפניו לרחם עלינו ועל הבריות ועל הארץ שיהיו התבואות כתקנן שהם סבת חיינו שאם אין קמח אין תורה. וזש"ה (ירמיה ה, כה) ואמרו בלבבם נירא נא את ה' אלהינו הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו שבועות חוקות קציר ישמר לנו, אלו שבעה שבועות שבין פסח לעצרת. ע"כ. ודברים דומים מבוארים מדברי המחזור ויטרי.

<sup>8</sup> לא ברור לגמרי אם בחג השבועות רק מתחיל קציר חיטים או שאז מסתיים הקציר כולו כולל החיטים. אכן יעויין בראב"ע המובא בהערה הקודמת, וכן כתב הרמב"ן (ויקרא כג, טו) שהוא תחילת קציר חיטים. וכך מתפרש היטב דברי הכתוב 'ביכורי קציר חיטים'. אמנם בגמרא בב"מ ק"ע"ב - "חצי ניסן ואייר וחצי סיון קציר" [ושיטה מאחרת שם, היא עד סוף סיון]. ותמוה לומר שקציר השעורים ארוך למדי לעומת קציר החיטים הארוך בין שבוע אחד לשלושה שבועות. אכן אפשר לומר שזמן קציר השעורים לא ארך שבעה שבועות, אלא המתינו בינתיים להבשלת החיטים.

עוד מצאנו ברות רבה (ה, יא): "א"ר שמואל בר נחמן מתחלת קציר שעורים עד כלות קציר החטים שלשה חדשים". והוא נגד הגמ' לעיל. ואולי צ"ל שהארצות מבשילות זה אחר זה, וסה"כ - מהמבכרים למאחרים, הוא שלושה חודשים. ועוד יש להאריך יותר.

עכ"פ, בתורה מפורש רק שבתחילה מביאים מהעומר שבשדה, ובשבועות מביאים לחם ביכורים. ופשוטו משמע שבתחילה מביאים לה' שיבולים מהקציר הראשון, ובשבועות הוא כבר בסוף הקציר שכבר יש לחם חדש אחרי כל תקופת 'שבועות קציר החיטים' [מר"ר ספייער שליט"א].

<sup>9</sup> וכוונת טעות הצדוקים היתה, שפירשו ממחרת השבת היינו שבת סתם, דאין הקציר תלוי בחג אלא בעונה, ועוד שרצו למנות דוקא שבועות שלמים משבת לשבת, שאז שייך לעבוד בתוך השבוע, כיון דספירה תליא בעבודת הקצירה. [אבל אם כן, מדוע שייכו את 'השבת' לשבת ראשונה של פסח]. וכמובן אין הוכחה לסברא זו, וכך ברור למעיין היטב וקבלת



קמח אין תורה" – דהיינו שאלו ימים של רחמים ותשובה למען ירחם ה' על תבואתנו, שמא יפגעים שדפון או ירקון חלילה. ומשבועות חולין של קצירה, מהפכת התורה ומצווה - לסופרם ולהתקדש בהם בעבודת ה', בתפילה ובהודאה. ואמרו חז"ל<sup>11</sup> "מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח, מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמר הקדוש ברוך הוא הקריבו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת, מפני שעצרת זמן פירות אילן הוא. אמר הקדוש ברוך הוא הקריבו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות אילן..."

### עניין ספירת העומר משניתנה תורה – שבע שבתות ושבת גדולה בסוף

כפי שנתבאר לעיל, ימי הקציר הם ימים עמוסים ואינטנסיביים, מפני שקודם 'שבועות הקצירה' - התבואה עדיין לא הבשילה דיה, ולאחר 'שבועות הקצירה' היא עלולה להתייבש ולהזרות ברוח ועל כן צריך זמן זה שמירה מיוחדת והוא הכתוב "שְׁבַעַת חֲקֹת קָצִיר יִשְׁמַר לָנוּ". וזמן זה בעולם הוא אכן שבעה שבועות.

עד כדי כך הזמן הזה הוא אינטנסיבי, שהיו נמצאים וישנים בשדות כפי שמבואר במגילת רות על בועז והקוצרים. וזה משום שהמלאכה מרובה. כיון שמרגע ההבשלה, צריך לגמור הקצירה מהר ככל הניתן.

כאן באה תורה ומצווה דווקא על שבועות עמוסי עבודה אלו:

"שִׁשֶּׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בְּחֹרֶיֶשׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת". (שמות לד, כא)

פסוקים אלו נאמרו בדברי הברית בנתינת לוחות שניים [פר' כי תשא]. ופסוק זה ממוקם בין מצוות - "שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת אֲשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב", לבין מצוות "וְחָג שְׁבַעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ".

**בלוחות הראשונים** [פר' משפטים] רשימת המצוות של דברי הברית, ניתנה באותו סדר מלבד החלק של שלושת הרגלים, שבלוחות הראשונים היו הרגלים רצופים ומאוחדים – חג המצות, חג הקציר וחג האסיף. ושלושתם אחרי מצוות השבת. לעומת לוחות שניים שהפסיקה ביניהם השבת.

מכך עולה, שהפסוק "בְּחֹרֶיֶשׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת" אזיל על תקופת החריש והקציר, ועונת הקציר הוא בין פסח לעצרת. [וכן מדויק מהניקוד "בְּחֹרֶיֶשׁ וּבְקָצִיר" בפתח ובסגול ולא בשווא, שניקוד זה מורה על חריש וקציר ידוע (ה"א הידיעה), הוי אומר עונת הקציר (והחריש) ולא פעולת הקציר (והחריש)<sup>12</sup>].

ומצווה תורה לספור ולשבות בשבע השבתות, ולאחר מכן לעשות שבת נוספת כעין יובל.

אם החידוש הנ"ל נכון, ותקופת הקציר בטבע היא כשבעה שבועות, אפשר להרחיב ברעיון נוסף: שעצם תקופה זו, עדות היא למעשה בראשית. שימי הקצירה מתנקזים לשבע כפול שבע. היא שבת אחת גדולה, ושבת בראשית ושבת הארץ מזדמנים לפונדק אחד.

על תוספת שביעית. דבריו פורסמו בספר 'בתורתו של ר' גדליה'. שיעור זה הובא בגיליון 'פשוטות המתחדשים' החמישי.

<sup>11</sup> ר"ה טז ע"א.  
<sup>12</sup> כן דייק הגאון ר' גדליה נדל זצ"ל. דבריו נסובו על דברי רבי עקיבא אשר דורש את הפסוק

# שער שני

## מאמרים על התורה



הרב אריה קופרמן

ירושלים

## בין המתאוננים והמרגלים

וַיְהִי הָעַם כְּמִתְאֻנָּנִים רַע בְּאֲזְנֵי ה' וַיִּשְׁמַע ה' וַיַּחַר אַפּוֹ וַתִּבְעַר בָּם אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל בִּקְצֵה הַמִּתְחַנֶּה: וַיִּצְעַק הָעַם אֶל מֹשֶׁה וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל ה' וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ: וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא תִּבְעָרָה כִּי בָעָרָה בָּם אֵשׁ ה': (במדבר יא, א)

פרשת המתאוננים היא מן הפרשיות הסתומות בתורה. לא פירשה לנו התורה מי היו המתאוננים, על מה הם התאוננו, ומה נשתנתה תואנה זו משאר התלונות של בני ישראל במדבר שהביאה על בני ישראל עונש כה חמור – "ותבער בם אש ה'".

עיון במפרשים מעלה כי הם הלכו בשתי דרכים עיקריות לפתרון התעלומה.

**דרך אחת** היא לנסות לשאוב מידע מן המינוח היחודי שבו משתמשת כאן התורה – "מתאוננים", בכדי להבין במה מדובר. הראשון שהלך בדרך זו הוא הראב"ע, וז"ל: "כמתאוננים" – מגזרת און, וכן "מחשבות אונך"<sup>1</sup>... שדברו דברי און, עכ"ל. אולם עדיין הדברים סתומים, וכפי שטוען עליו הרמב"ן – 'כי למה יכסה הכתוב על חטאם ולא יגידנו כאשר עשה בכל המקומות'.

לכן מפרש הרמב"ן שזו היתה תלונה כללית על המצב, ולכן לא ראה הכתוב צורך לפרטה, וז"ל: והנכון בעיני, כי כאשר נתרחקו מהר סיני שהיה קרוב לישוב ובאו בתוך המדבר הגדול והנורא במסע הראשון, היו מצטערים בעצמם לאמר: מה נעשה, ואיך נחיה במדבר הזה, ומה נאכל ומה נשתה, ואיך נסבול העמל והענוי ומתי נצא ממנו, מלשון "מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו"<sup>2</sup>, שהוא לשון כואב ומצטער על עצמו, וכן "בן אוני"<sup>3</sup>, בן צערי, "ואנו הדייגים ואבלו"<sup>4</sup>. וכאשר אמר הכתוב כי היו כואבים ומצטערים כבר הזכיר וספר החטא... והיה רע בעיני ה', שהיה להם ללכת אחריו בשמחה ובטוב לבב מרוב כל טובה אשר נתן להם, והם היו כאנוסים ומוכרחין מתאוננים ומתרעמים על ענינם. ע"כ.

**בדרך אחרת** הולך רש"י, בעקבות חז"ל. לדעתם פרשה זו אינה אלא המשך של הפרשה הקודמת, ושם יש לחפש את הרקע למה שאירע. הנושא המרכזי בפרשה הקודמת הוא יציאתם לדרך של עם ישראל בפעם הראשונה מאז מעמד הר סיני, וכפי שנאמר לעיל<sup>5</sup> "וַיִּסְעוּ מִיָּהֳרָה ה' דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נִסַּע לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה". ואם כן יש להניח שהתלונה קשורה לאותה יציאה לדרך, וכפי שכותב רש"י, וז"ל: אמרו: אוי

<sup>4</sup> ישעיה יט, ח.

<sup>5</sup> י, לג.

<sup>1</sup> ירמיה ד, יד.

<sup>2</sup> איכה ג, לט.

<sup>3</sup> בראשית לה, יח.

לנו, כמה לבטנו בדרך הזה שלשה ימים, שלא נחנו מענוי הדרך, עכ"ל. ומקורו בספרי (פיסקא פד).

בדרך דומה הלך גם הרשב"ם<sup>6</sup>, ובדבריו מפורש הקשר בין פרשה זו לפרשה הקודמת, וז"ל: "דרך שלשת ימים" - הלכו עד שלשת ימים, שלא חנו עד סוף שלשה. ומפני טורח הדרך "ויהי העם כמתאוננים", כמו שמצינו בפרשת פרה<sup>7</sup>: "ותקצר נפש העם בדרך וידבר העם באלהים ובמשה".

### פירוש מביהמ"ד של דוד המלך לפרשת המתאוננים [ע"פ רד"ק]

גישה שלישית וחדשנית סולל לו הרד"ק בפירושו לתהלים ע"ח. כידוע, מזמור זה עוסק בחטאי עם ישראל במדבר וביניהם מוזכר אף חטא המתאוננים, ולדעת רד"ק עיון רגיש בלשון המזמור מעלה פרשנות חדשה ומפתיעה לחטא המתאוננים מבית מדרשו של אדוננו דוד המלך ע"ה, מי שמתגלה במזמור זה וכן במזמורים אחרים כלא אחר מאשר הפרשן הראשון של תורת משה.

ואלו הפסוקים השייכים לעניננו<sup>8</sup>:

בְּנֵי אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוּמִי קָשֶׁת הִפְכוּ בַּיּוֹם קָרְבִּי: לֹא שָׁמְרוּ בְּרִית אֱלֹהִים וּבְתוֹרָתוֹ מֵאֲנֹו  
לְלַכְתָּ: וַיִּשְׁכְּחוּ עֲלִילוֹתָיו וַנִּפְלְאוּתָיו אֲשֶׁר הָרָאם: נִגְדָּה אֲבוֹתָם עָשָׂה כְּלָא בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם  
שִׁדָּה צִעֲוָה: בָּקַע יָם וַיַּעֲבִירֵם וַיַּצֵּב מַיִם כְּמוֹ נֹד: וַיִּנָּחֵם בְּעֵנָן יוֹמָם וְכָל הַלַּיְלָה בְּאוֹר  
אֵשׁ: יִבְקַע צָרִים בַּמִּדְבָּר וַיִּשְׁקֵם כְּתֻמֹּת רַבָּה: וַיּוֹצֵא נוֹזְלִים מִסָּלַע וַיּוֹרֵד כְּנֻהָרוֹת  
מַיִם: וַיּוֹסִיפוּ עוֹד לַחֲטֹא לוֹ לְמִדּוֹת עֲלִיוֹן בַּצִּיָּה: וַיִּנְסוּ אֶל בְּלִבָּבָם לְשֹׂאֵל אֲכָל  
לִנְפֹשָׁם: וַיִּדְּבְרוּ בְּאֱלֹהִים אָמְרוּ הַיּוֹכֵל אֵל לַעֲרֹךְ שִׁלְחָן בַּמִּדְבָּר: הֵן הִכָּה צוּר וַיִּזְוֹבוּ מַיִם  
וַנַּחֲלִים וַיִּשְׁטְפוּ הָגֶם לָחֶם יוֹכֵל תַּת אִם יָכִין שָׂאֵר לְעַמּוֹ: לָכֵן שָׁמַע ה' וַיִּתְעַבֵּר וְאֵשׁ נִשְׁקָה  
בִּיעֶקֶב וְגַם אֵף עָלָה בְּיִשְׂרָאֵל: כִּי לֹא הֶאֱמִינוּ בְּאֱלֹהִים וְלֹא בִטְחוּ בִישׁוּעָתוֹ: וַיִּצְוּ שְׁחָקִים  
מִמֶּעַל וַדְּלֹתִי שָׁמַיִם פָּתַח: וַיִּמָּטֵר עֲלֵיהֶם מִן לֶאֱכָל וַדָּגָן שָׁמַיִם נָתַן לָמוֹ: לָחֶם אֲבִירִים אֲכָל  
אִישׁ צִידָה שָׁלַח לָהֶם לְשִׁבְעֵי יָסַע קָדִים בְּשָׁמַיִם וַיִּנְהַג בְּעִזּוֹ תִימּוֹ: וַיִּמָּטֵר עֲלֵיהֶם כְּעָפָר  
שָׂאֵר וּכְחוֹל יָמִים עוֹף כְּנָף: וַיִּפֹּל בְּקֶרֶב מִחֲנֵהוּ סָבִיב לְמִשְׁפָּנָתוֹ: וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁבְּעוּ מְאֹד  
וַתֵּאָוֶתֶם יָבֵא לָהֶם: לֹא זָרוּ מִתֵּאָוֶתֶם עוֹד אֲכָלָם בְּפִיהֶם: וְאֵף אֱלֹהִים עָלָה בָהֶם וַיַּהֲרֹג  
בְּמִשְׁמִנֵּיהֶם וּבַחֲוִירֵי יִשְׂרָאֵל הִכְרִיעַ:

כל קריאה, ולו שטחית, מעלה בבירור שהחטא המרכזי המתואר בפסוקים אלו הוא חטא המתאוונים, וכפי שניתן ללמוד מהעונש המתואר כאן שהוא ללא ספק העונש המתואר בתורה בפרשת קברות התאוה. אולם לאור זאת מתעוררות שתי תמיהות מרכזיות בפסוקים אלו:

<sup>8</sup> תהילים עח, ט - לא.

<sup>6</sup> לעיל שם.

<sup>7</sup> להלן כא, ד-ה.

התמיהה הראשונה היא, כיצד השתרבב לכאן (בפסוק כ) ענין ה"לחם" הוא המן, והרי 'בתורה כתוב כי רדת המן היה בתחילה במסעים רבים קודם הכות צור ברפידים? ועוד, כי לא חרה אף ה' על דבר המן?' כלשון הראב"ע שם בשם ר' משה הכהן. תשובתו של ר' משה הכהן היא, שאכן 'הכתוב בלבל דברו שאיחר המוקדם והפך זה, ולא חשש מזה - כי מפורש הוא אצלנו בתורת משה'. אולם הראב"ע טוען ש'אלה הדברים יש בהם שיבוש', ומיישב בפשטות שה"לחם" המוזכר כאן כלל אינו המן אלא זהו כינוי נוסף לבשר שאותו בקשו עם ישראל בקברות התאווה, וז"ל: ואני אפרש הכל: טעם "לשאול אוכל לנפשם" על בשר קברות התאווה, וזה הוא "לערוך שולחן", ומלת "הגם לחם" הוא הבשר - כמו "את קרבני לחמי" (במדבר כז, ב) "לחם אשה" (ויקרא ג, יא ועוד), והעד "אם יכין שאר לעמו" ... כי "שאר" כמו בשר, עכ"ל, וכן מפרש הרד"ק.

התמיהה השניה מתעוררת למקרא תיאור העונש שפותח במילים "לכן שמע ה' ויתעבר ואש נשקה ביעקב" - שהרי האש היא לכאורה עונשם של המתאוננים ומדוע הזכיר הכתוב את חטא המתאוננים תוך כדי דיבור על חטא המתאווים?

תמיהה זו היא נקודת המוצא של הרד"ק הטוען שאיזכור חטא המתאוננים בחדא מחתא עם חטא המתאווים מלמדנו שיש ביניהם מכנה משותף, הן במקום ובעיקר במהות שהיא חוסר אמונה בה', ועל בסיס זה הוא בונה את פירושו החדשני.

ואלו דבריו:

והנכון בעיני עוד, כי זה הפסוק כולל שני דברים - דבר "תבערה" ודבר "קברות התאווה", ושניהם מקום אחד הוא. אלא שעל מעשה הראשון שהיו "מתאוננים" רע בעיני ה' ובערה בם אש ה' קרא אותו "תבערה", ועל מעשה השני שהתאוו תאווה ומתו המתאווים קרא אותו "קברות התאווה". ומה שאמר בזה הפסוק "ואש נשקה ביעקב" אמר על דבר "תבערה", וכמו שאמר בתורה "וישמע ה' ויחר אפו" כן אמר בזה הפסוק "שמע ה' ויתעבר". ומה שאמר "וגם אף עלה בישראל" - על שהתאוו תאווה, כמו שאמר שם (במדבר שם פסוק לג) "ואף ה' חרה בעם". ושני המעשים היו במקום אחד, ועל שניהם נענשו, ובשניהם היה בהם מיעוט האמונה, כי "מתאוננים" היו שאמרו: "נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ" (דברים א, כב), ולא האמינו באל שיתגרה להם בלא מלחמה, ושאלת הבשר גם כן מיעוט האמונה כמו שאמרו "הגם לחם יוכל תת". [וזהו] "כי לא האמינו באלהים" - לא האמינו בו שיוכל לתת להם בשר ושיוכל להכניסם לארץ, "ולא בטחו בישועתו" - שהושיעם כמה פעמים.

תפיסה זו כמובן מחודשת מאוד, ומבוססת לכאורה אך ורק על פרשנותו של הרד"ק למזמור ע"ח בתהלים, אולם נראה שניתן למצוא לה רמז כבר בתורה עצמה.

## הרמזים שבמקרא לפירוש הרד"ק

לכן נחזור שוב לאותו מינוח יוצא דופן שבו משתמשת התורה בכדי לתאר את חטאם של בני ישראל - "ויהי העם כמתאוננים", מונח שניתן להבינו באופנים שונים וכפי שראינו בדברי הראב"ע והרמב"ן שהובאו לעיל. אולם אין ספק שהאסוציאציה הראשונית שעולה לשמע

מילה זו היא המונח המפורסם 'אונן' שמתייחס כידוע לאבלות, וכך כותב הרד"ק עצמו בספר השורשים (ערך 'און'), וז"ל: "...וענין שלישי, "לא אכלתי באוני ממנו", "ותקרא שמו בן אוני"... ענין אד<sup>9</sup> ואבל, ויש מפרשים מזה "ויהי העם כמתאוננים", עכ"ל. אלא שלא ביאר לנו הרד"ק כאן מה הביא את בני ישראל באותו זמן לצער עמוק שכזה עד כדי אבלות ממש?

אכן, כאשר אנו מניחים את שני הקטעים זה לצד זה התמונה מתבהרת: כפי שראינו, בני ישראל יצאו זה עתה לדרך, והיעד הוא כמובן – הכניסה לארץ ישראל, אולם מסתבר שהיציאה היתה מלווה בחששות כבדים, שכן בני ישראל 'לא האמינו באל שיתגרה להם בלא מלחמה', ועל כן הם ראו ביציאה לכיוון ארץ ישראל ללא הכנות ראויות מעשה התאבדות קולקטיבי, מה שהוביל את העם לתחושה קשה של צער עמוק עד כדי אבלות של ממש על חייהם העומדים להיגדע בפתאומיות, ותחושה זו היא שהובילה את העם לבקש ממשה "נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ" על מנת שיהיה להם סיכוי לשרוד ואף לנצח במלחמה, ואת כל זה רמזה לנו התורה במילה אחת ומיוחדת – "ויהי העם כמתאוננים".

נמצא אם כן שפירושו החדשני של הרד"ק מבוסס אמנם על פרשנותו למזמור ע"ח בתהלים, אולם הוא נסמך היטב על שני הרגליים שנשמכו עליהן שאר המפרשים – הן על רקע הפרשה הקודמת ובעיקר על המינוח היחודי שבו השתמשה התורה בענינו.

## הקשיים בשיטת הרד"ק

אמנם, שיטת הרד"ק על כל יתרונותיה מעוררת מספר קשיים:

ראשית יש להבין מפני מה בסופו של דבר הקב"ה צווה על משה לשלוח מרגלים? ועל כרחנו שלא היה זה ציווי אלא נתינת רשות, וכפי שכותב רש"י בריש פרשת שלח: "שלח לך" – לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח. לפי שבאו ישראל ואמרו "נשלחה אנשים לפנינו" ... ומשה נמלך בשכינה, אמר: אני אמרתי להם שהיא טובה – שנאמר (שמות ג, יז) "אעלה אתכם מעני מצרים" וגו', חייהם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים למען לא יירשוה, עכ"ל, ומקורו בסוטה (לד, ב).

אמנם, עדיין יש לתמוה כיצד אמר משה על דבריהם "וייטב בעיני הדבר" וגו' (דברים שם כג) – והרי היה זה "רע באזני ה'" ומשה ודאי ידע זאת שהרי הם נענשו על כך ב"תבערה"?

והנה, קושיא דומה קשה אף על דברי רש"י הנ"ל, וכפי שמקשה הרמב"ן על אתר: ויש כאן לשאול, אם כן משה עצמו חטא בענין – שנאמר "וייטב בעיני הדבר"? עכ"ל, ותירוץו של הרמב"ן בסוף דבריו שם יישב אף את קושייתנו על הרד"ק, וז"ל: ועל דעת רבותינו חטאו באמרם "נשלחה אנשים לפנינו" בעבור שהם רואים את ישועת ה' אשר יעשה להם תמיד והיה להם ללכת אחרי הענן אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת, ומשה קיבל מהם למלאות תאוותם, ויהיה טעם "וייטב בעיני הדבר" – שסבלתי רעתכם והוריתי לעשותו. וה' צוהו

<sup>9</sup> המילה אינה ברורה.

שישלח "איש אחד איש אחד למטה אבותיו" וגו', כענין שנאמר בשמואל (שמואל-א' ח, ז) "שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם"...

תמיהה נוספת ואף קשה יותר מתעוררת לגבי המקום שממנו נשלחו המרגלים, שהרי לפי שיטת הרד"ק יוצא שהבקשה לשילוח המרגלים היתה ב"תבערה" שהוא "קברות התאווה" וכנ"ל, ואילו שילוח המרגלים נעשה מ"מדבר פארן" כמבואר להלן (יב, טז) שהוא מקום אחר, שהרי בהמשך הפרשה (שם יא, לה ויב, טז) מתואר שבני ישראל נסעו מ"קברות התאווה" ל"חצרות" ומשם ל"מדבר פארן", ודבר זה תמוה עד מאוד - שכן מדברי משה רבנו בפרשת דברים (א, יט-כג) עולה בבירור שהן הבקשה של בני ישראל והן שילוח המרגלים בפועל אירעו באותו מקום - ב"קדש ברנע" שהוא "מדבר פארן" כפי שכותבים כל המפרשים שם? וצ"ע.



## מושג במקראי

משה גרינהוט

ירושלים

### המעשר במקרא

פשט, דרש והלכה

בכמה מקומות צוותה התורה על התרומה והמעשר. חלק מהפרשיות זקוקות לפירוש כדי שלא יסתרו זו את זו, ויוצע פירושם על פי המקרא וחז"ל בעזרת השם.

#### מובנו הבסיסי של המעשר

העיקרון הבסיסי של המעשר והתרומה הוא מושג קיים וידוע במקרא, מושג שאינו צריך פירוש מיוחד. לכן אברהם נותן למלכי צדק, הכהן לאל עליון, מעשר:

... ויתן לו מעשר מכל: (בראשית יד, כ)

ויעקב מבטיח לה:

... וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך: (בראשית כח, כב)

אולם למי מגיע המעשר, מי אוכל אותו והיכן נאכל, לא נתפרש אלא במצוות המעשר בהמשך התורה. בפרשת משפטים נאמר:

מלאך ידמעה לא תאחר בכור בניה תתן לי: (שמות כב, כח)

ושם בהמשך הפרשה:

ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך: (שמות כג, יט)

הפירוש המוסכם הוא שהכתוב על 'מלאה' ו'דמעה' עוסק בתרומה<sup>1</sup>, אך לא מפורש בו להיכן 'לא תאחר'. בפשטות, הכוונה לא תאחר להביאו לי, ככתוב בסוף הפסוק "בכור בניה תתן

יבמות 'יצאת מליאה'). דמע, פרי זרע האיש, אל תאחר מלתת לה. והרי זו כותרת להמשך 'בכור בניה תתן לי'.

הקושי העיקרי בכל הפירושים האלו הוא לשון 'דמעה' שקשה לחבר אותו לדמעות אליגוריות. אולם מצינו במקומות נוספים במקרא לשון 'דמע' על מזון: "האכלתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות

<sup>1</sup> הפירוש הקלאסי נמסר מרס"ג: מלאה יכול הדגן [ככתוב פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע], דמע יכול הזית. על הגפן הסתפקו היכן נאמרה; כך פירשו גם ראב"ע, רמב"ן וספורנו ודומה לו תרגם יונתן בן עוזיאל.

על דרך הפירוש שהביא ראב"ע יש להציע: מלאתך, פרי בטן האשה (כלשון המשנה בסוף

לִי". אולם 'לי' זה אינו ברור, בניגוד לראשית בכורי האדמה שמפורש המקום שאליו יובאו, לבית ה'.

העמימות ממשיכה בפרשת בחקתי:

וְכָל מַעֲשֵׂר הָאָרֶץ מִזֶּדַע הָאָרֶץ מִפְּרִי הָעֵץ לַה' הוּא קֹדֶשׁ לַה': וְאִם גָּאֵל יִגְאֹל אִישׁ מִמַּעֲשְׂרוֹ חֲמִשִּׁיתוֹ יִסֵּף עָלָיו: (ויקרא כז ל)

הכתובת ברורה: לה' הוא! אולם כיצד מתקיים דבר זה בפועל, לא נאמר.

[דומה לכך פרשת הבכור שגם בה נאמר 'לי הוא'. בשלב זה אפשר לחשוב שהמעשר והתרומה קרבים לה', אם לא באהל מועד (בו נאסרו בשאור ודבש בפרשת ויקרא<sup>2</sup>) אפשר שבבמה].

## נתינת המעשר לכהן והלוי

בפרשת קרח מחדשת התורה שהתרומה והמעשר ניתנים לכהן וללוי, בהתאמה, בגלל עבודה נוספת שמוטלת על הכהנים והלויים. לכהנים:

וְזֶה לָךְ תְּרוֹמַת מִתְּנֶנֶם לְכָל תְּנוּפֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָךְ נְתָתִים וּלְבִנְיָהּ וּלְבִנְתֶיהָ אֲתָךְ לְחֶק עוֹלָם כָּל טָהוֹר בְּבִיתְךָ יֹאכֵל אֹתוֹ: כָּל חֶלֶב יִצְהָר וְכָל חֶלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רִאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לַה' לָךְ נְתָתִים: בַּפְּוִרִי כָּל אֲשֶׁר בְּאֶרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לַה' לָךְ יִהְיֶה כָּל טָהוֹר בְּבִיתְךָ יֹאכֲלֶנּוּ: (במדבר יח, יא-יג)

וללויים:

וּלְבְנֵי לֵוִי הִנֵּה נְתַתִּי כָּל מַעֲשֵׂר בְּיִשְׂרָאֵל לְנַחֲלָה חֶלֶף עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר הֵם עֹבְדִים אֶת עֲבֹדַת אֱהֱלֵ מוֹעֵד: וְלֹא יִקְרְבוּ עוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל אֱהֱלֵ מוֹעֵד לְשִׂאת חֲטָא לְמוֹת: וְעֹבֵד הַלֵּוִי הוּא אֶת עֲבֹדַת אֱהֱלֵ מוֹעֵד וְהֵם יֵשְׂאוּ עֹנֶם חֶקֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם וּבְתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחָלוּ נַחֲלָה: כִּי אֶת מַעֲשֵׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה' תְּרוֹמָה נְתַתִּי לְלוֹאִים לְנַחֲלָה עַל כֵּן אֲמַרְתִּי לָהֶם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחָלוּ נַחֲלָה: (במדבר יח, כא-כג)

בנוסף, מוטל על הלויים לתת מחלקם תרומה לכהנים:

המייצג של הקללה 'זרע רב תוציא השדה ומעט תאסוף'. ו'הזורעים בדמעה ברנה יקצורו' הם שזרעו קמעה והוציאו הרבה. ומכאן לפרשה האומרת, בין שהצמיחה שדך תבואה הרבה, שהייתה מלאה, ובין שהצמיחה תבואה מועטת, שהייתה דמעך, אל תאחר חלק גבוה.  
<sup>2</sup> ויקרא ב, יא.

שְׁלִישׁ" (תהלים פ, ו); "הזרעים בְּדִמְעָה בְּרָנָה יִקְצְרוּ:" (תהלים קכו, ה). כל אלו מתפרשים יפה גם בדמעת העין, אבל נראה שיש מושג 'לחם דמעה', וענינו שצורת הזריעה היא בדמעה, ששופכים מעט זרעים לתוך האדמה, כדרך הדמעות שבאות אחת אחת. ואילו הצמיחה היא בריבוי ובשטף ולא פרט פרט. וכאשר האדמה מצמיחה מעט מעט, הרי זה לחם דמעה, לחם מועט המגיע טיפין טיפין. ולחם דמעה הוא בעצם

וְאֵל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאֲתָם בְּנַחֲלַתְכֶם וְהִרְמַתֶם מִמֶּנּוּ תְרוּמַת ה' מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: וְנָחֵשׁ לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כְּדָגוֹן מִן הַגֶּזֶן וְכַמְלָאָה מִן הַיָּקֵב: כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת ה' מִכָּל מַעֲשֵׂרְתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת תְּרוּמַת ה' לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן: (ויקרא יח, כו-כח)

פשטות פרשת קרח היא שהתחדש שתמורת שמירתם על המקדש שלא יקרבו בני ישראל, יקבלו הלויים מאת ה' תרומה ומעשר הנתונים כבר לה' מקודם. וכלשון הכתוב, "כִּי אֶת מַעֲשֵׂר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַה' תְּרוּמָה נָתַתִּי לְלוֹוִיִּם לְנַחֲלָה". משמע שהמעשר ניתן מתחילה לה', וזה המעשר שנאמר בפרשת בחוקותי, רק שכעת ה' נתן אותו ללויים. וחלק הלויים שהוא כנחלה, נותנים ממנו לכהנים תרומה לה'.

ומכאן שיש לדון אם נותר בעינו דין גאולת המעשר שנאמר בפרשת בחקתי. שכל הניתנים בפרשת בחקתי, שנאמר בהם חילול, הם הניתנים לה'. ואפשר להבין שהניתן לה' יש בו פדיון, שאין הבדל מה ניתן לה', ובפרט שיתכן שכל הניתן לה' משמש רק מבחינה ממונית, שאינו קרב אלא נמכר לצרכי הקדש. אבל מה שניתן ללויים כנחלה, שמא אין בו פדיון בבחירת הבעלים אלא בבחירתם של הלויים.

## אכילת המעשר לפני ה'

בספר דברים משתנה המעשר שינוי גדול, ככתוב בפרשת ראה:

וְהֵבֵאתֶם שָׁמָּה עֲלֵיתֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂרְתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבָתֵיכֶם וּבִכּוֹרֵת בְּקָרְכֶם וְצֹאנְכֶם: וְאָכַלְתֶּם שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מַשְׁלַח יְדְכֶם אֲתֶם וּבְתֵיכֶם אֲשֶׁר בְּרִכְּךָ ה' אֱלֹהֵיךָ: לֹא תַעֲשֶׂוּן כָּכָל אֲשֶׁר אֲנַחֲנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיִּשָּׂר בְּעֵינָיו: (דברים יב, ו-ח)

בפשטות גם התרומה וגם המעשר משתנים ואינם ניתנים עוד לכהנים וללויים, אלא נאכלים לכל ישראל לפני ה' במקום אשר יבחר. ככתוב שם:

לֹא תוּכַל לֶאֱכֹל בְּשַׁעְרֶיךָ מַעֲשֵׂר דָגְנְךָ וְתִירְשֶׁךָ וְיִצְהָרְךָ וּבִכּוֹרֵת בְּקָרְךָ וְצֹאנְךָ וְכָל נִדְרֶיךָ אֲשֶׁר תִּזְדָּבְרְתִּיךָ וְתִרְוַמַת יְדְךָ: כִּי אִם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ תֹאכְלֶנּוּ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וּשְׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַשְׁלַח יְדְךָ: הַשְׁמֵר לָךְ פֶּן תַּעֲזֹב אֶת הַלְוִי כָּל יְמֶיךָ עַל אֲדָמְתְּךָ: (דברים יב, יז-יט)

הבא למקדש מביא אתו את 'הלוי אשר בשעריך' ומוזהר שלא לעזוב אותו, ובהמשך נזכר 'הלוי אשר בשעריך' יחד עם הגר היתום והאלמנה. בפשטות אזהרת התורה שלא לעזוב את הלוי היא מפני שעכשיו אין נותנים עוד ללוי את המעשר. והטעם, שהרי אינו שומר את המקדש, אלא הוא הלוי 'אשר בשעריך', זה שעליו נאמר אחר כך שיכול לבא ולשרת 'בכל אות נפשו'.<sup>3</sup> התורה מזהירה שלא לשכוח אותו בשמחתך לפני ה', אלא כאשר כל ישראל

<sup>3</sup> דברים יח, ו.

שמחים לפני ה' במקדש, וכולם ממלכת כהנים וגוי קדוש ומלכם עובר לפנייהם וה' בראשם, הם באים לפניו עם הלוי אשר בשעריהם לבית ה'<sup>4</sup>.

וכן נראה בפרשת עשר תעשר שבהמשך פרשת ראה, שישראל אוכל יחד עם בני ביתו ועם הלוי:

עֲשֹׂר תַעֲשֹׂר אֶת כָּל תְּבוּאָת זֶרַע הַיֵּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה: וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשִׁכֹּן שְׁמוֹ שָׁם מֵעֵשָׂר דָּגָנךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרְךָ וּבְכֹרֶת בָּקָרְךָ וְצֹאנְךָ לְמַעַן תִּלְמַד לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: וְכִי יִרְבֶּה מִמֶּנּוּ הַדָּרְךָ כִּי לֹא תוּכַל שְׂאתוֹ כִּי יִרְחַק מִמֶּנּוּ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹם שְׁמוֹ שָׁם כִּי יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ: וְנָתַתָּה בַּכֶּסֶף וְצֶרֶת הַכֶּסֶף בְּיָדְךָ וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף בְּכָל אֲשֶׁר תֵּאָוֶה נַפְשְׁךָ בַּבָּקָר וּבִצְאָן וּבִיַּיִן וּבִשְׂכָר וּבְכָל אֲשֶׁר תִּשְׁאַלְךָ נַפְשְׁךָ וְאָכַלְתָּ שָׁם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְשִׂמַּחְתָּ אִתָּהּ וּבֵיתְךָ: וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לֹא תַעֲזֹבֵנּוּ כִּי אֵין לוֹ חֶלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ: (דברים יד, כב-כז)

כאן חוזר ענין הפדיון, אולם לא בסתם, כבפרשת בחקתי, אלא מפני שיש סיבה טובה לצורך לפדות - 'לא תוכל שאתו, כי ירחק ממך המקום אשר יבחר'. ולכאורה כאשר חזר המעשר להיות לה' ולהיאכל לפניו, חוזר ומתאים בו פדיון.

לעומת זאת דין החומש כשפודהו בעליו, אין הכרח שחוזר. שבדרך כלל המשמעות של החומש היא שבלא זה לא הגיע לה', ואין משמעות לכך שניתן לה' אם הבעלים חזר וקנה אותו. ואילו כאשר מתקיים לה' באכילתו יש לדון אם חוזר האמור בפרשת בחוקותי שצריך חומש.

עד כאן נתפרשו הדברים בהנחה שמעשר הינו דבר אחד, שיעור עשירית מהיבול. אלא שמתחילה ניתן לה' בלי פירוט (פרשיות משפטים ובחקתי), לאחר מכן נתנו ה' ללוויים (פרשת קרח) ובבחירת המקום חוזר המעשר לה' בכך שנאכל לפני ה' בשמחה במקום אשר יבחר (פרשת ראה).

להבנה זו, פירוש פרשת המעשר בשנה השלישית פשוט. אמר יתברך, עדיין בפרשת ראה:

מִקְצֵה שְׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מֵעֵשָׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִיא וְהִנַּחְתָּ בְּשַׁעְרֶיךָ: וּבָא הַלְוִי כִּי אֵין לוֹ חֶלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהִגֵּר וְהִתְנֹם וְהֶאֱלַמְנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשִׂבְעוּ לְמַעַן יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה: (דברים יד, כח-כט)

ניתנות דווקא לכהן, מפני שהוא עומד לשרת בשם ה' כל הימים. והכתוב לאחר מכן, "וכי יבא הלוי...", אומר שהלוי אשר בשעריך, אף שיכול לשרת, בכל זאת אינו עומד שם כל הימים ולכן אינו נוטל עוד. נמצא 'לפני ה' אלקיך תאכלנו' האמור בתרומה משמעו שיאכלנו עם הכהן. ויש לזה סיבה נוספת, שעל התרומה הוזהרו שלא תינתן לזרים ועל המעשר לא הוזהרו.

<sup>4</sup> בפשטות גם התרומה והבכורות נאכלים לכל, ולא כאמור בויקרא. אלא שעל זה מוכח בפרשת שופטים שהתרומה ממשיכה להינתן לכהנים, ככתוב, "וזה יהיה משפט הפהנים מאת העם מאת זבחי הזבח אם שור אם שם ונתן לכהן הזרע והלחיים והקבה: ראשית דגנך תירשך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו: כי בו בחר ה' אלהיך מכל שביטך לעמך לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים:" (דברים יח, ג). התורה מנמקת שהמתנות

דהיינו שאין להמתין לעולם עד שיביא את המעשר למקום אשר יבחר. ולכן אחרי תקופה של שלש שנים, שהיא תקופה מלאה, אין להמתין עוד כדי להביא את המעשר לפני ה'⁵, אלא ניתן המעשר למקום שה' נותנו, דהיינו ללוי, לגר, ליתום ולאלמנה בשעריך⁶.

הלכה זו ייחודית למעשר, שהוא רכוש של הבעלים אלא שצריך לאכלו לפני ה'. זאת בניגוד לתרומה שהיא משפט הכהנים וצריך לתת אותה לכהן בקביעות, ולכן אין דינה משתנה בחלוף הזמן.

בהתאם לכך 'כל מעשר' משמעו מעשר כל המינים.

## וידוי מעשרות

השלמת ביעור המעשר נאמרה בפרשת וידוי המעשר, (בפרשת כי תבוא), המתייחסת להוצאת המעשר בשנה השלישית כעניין ידוע וברור:

כִּי תִכְלֶה לֶעֱשֹׂר אֶת כָּל מַעְשֶׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שָׁנַת הַמַּעְשֵׂר וְנָתַתָּה לַלְוִי לַגֵּר לִיתוֹם וְלֹאֲלֻמָּנָה וְאָכְלוּ בְּשַׁעְרֶיךָ וּשְׂבָעוּ: (דברים כו, יב)

זה ציון המאורע. כאשר תכלה ותתן כידוע כבר, אז תודה לפני ה':

וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּעֶרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן הַבֵּית וְגַם נָתַתִּיו לַלְוִי וְלַגֵּר לִיתוֹם וְלֹאֲלֻמָּנָה כְּכֹל מִצְוֹתֶיךָ אֲשֶׁר צִוִּיתִנִי לֹא עֲבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכַחְתִּי: לֹא אָכַלְתִּי מִמֶּנּוּ וְלֹא בְּעֶרְתִּי מִמֶּנּוּ בְּטֵמֵא וְלֹא נָתַתִּי מִמֶּנּוּ לָמֵת שִׁמְעֵתִי בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֵי עֲשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִנִי: הַשְׂקִיפָה מִמַּעַן קֹדֶשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבִרְךָ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאָדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְרָהָם אֲרָץ זֶבֶת חֶלֶב וְדָבַשׁ: (דברים כו, יג-טו)

מעשר זה הוא מעשר שאסור לאכול ממנו באנינות, אבל שלא באנינות מותר, כלומר הוא כזה שניתן לישראל לאכלו. למרות זאת המודה מספר על כך שנתנו ללוי, לגר, ליתום ולאלמנה, אלו ארבעת המקבלים הידועים מפרשת המעשר בשנה השלישית (סוף הפרשייה השנייה שבפרשת ראה⁷). וזה מפני שעיקר דינו לאכלו לפני ה', והוא מודה על כך שלא השתמש במעשר לשום צורך אחר, אלא עשה כציווי ה'. ואף שלא עשה כציווי הראשון להעלות את המעשר למקום אשר יבחר, בכל זאת קיים את דינו בנתינה ללוי, לגר, ליתום ולאלמנה.

ואפשר שכל מצות ההודאה הזו, עניינה מפני שלא קיים את המצוה כצורתה העיקרית, להביאה לירושלים. וכיון שלא אכל לפני ה', הוצרך לפחות להביא לפני ה' דברים, ככתוב 'ואמרת לפני ה' אלקיך'⁸.

⁷ דברים יד, כח.

⁸ בדרך כלל לפני ה' מתפרש במקדש, וכן פירש ראב"ד הלכות מעשר שני יא ד. אבל רמב"ם כתב שאומר בביתו, וזה מפני שהניח את המעשר

⁵ ואפשר שכך קיום הכתוב מלאתך ודמעך לא תאחר (פרשת משפטים).

⁶ זו הנתינה לקרובי ה', שהוא דואג להם כמבואר בפרשת משפטים.

[ויתכן שזה שורש הנימה המתנצלת שפונה לפני ה' ומונה רשימה של עבירות שלא עשה, ועיקרה שלא שכח למרות ששכח].

בסיכום הבנה זו יצא כך: הננו מכירים מעשר אחד בלבד, ודינו משתנה. בעיקרו שייך לה', ניתן ללוי, ובמצב שאין מקום לנתינה זו חוזר להיאכל לפני ה'. וכשמעבדו נותנו לגר ליתום ולאלמנה.

## המעשר בנביאים

בנביאים רואים אופן אחר של שילוב המעשרות.

שורשו של אופן זה בכך שהמעשר והתרומה מובאים לבית ה'. כלומר שהנתינה לה', וממנו לכהן, אינה נעשית בצורה סמלית אלא בצורה מעשית. אין ליהודי עסק עם לוי מסוים, אלא עם ה' שאחר כך מחלק ללויים לפי כלליו. ובוזה מתקיים במלואו העיקרון שהמעשר הוא חלק מלאכתם וחלק עבודתם של הלויים.

ואפשר שיש כאן פירוש נוסף לפרשת ראה. והוא שהמעשר נשאר אצל הלויים והכהנים, אלא שהוא מובא להם במקדש, שדווקא שם מגיע להם המעשר. ואז גם הלוי אשר בשעריך יכול לקבל מפני שגם הוא יכול לעבוד במקדש [שלא כפשוטו הכתוב בשופטים<sup>9</sup>].

וכמבואר בכריתת האמנה בספר עזרא<sup>10</sup> שהתחייבו:

וְאֵת רֵאשִׁית עֲרִיסְתֵּינוּ וְתִרְוַמְתֵּינוּ וּפְרִי כָל עֵץ תִּירוֹשׁ וַיִּצְהָר נָבִיא לִכְהֻנִּים אֶל לְשָׁכוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ וּמַעֲשֵׂר אֲדָמָתָנוּ לַלְוִיִּם וְהֵם הַלְוִיִּם הַמַּעֲשִׂיִּים בְּכָל עֲרֵי עִבְדָּתָנוּ: (נחמיה י, לח)

הרי שהמעשר מיועד ללויים גם במקום אשר יבחר, אולם הבאת המעשר ללויים היא רק בבית ה' ולפני ה'. וכן הוא בדברי הימים<sup>11</sup>.

## המעשר בחז"ל

אמנם חז"ל לא למדו כן. הדרך הרגילה בדבריהם<sup>12</sup> היא שפרשת בחוקתי מתייחסת למעשר הנאכל בירושלים, הוא מעשר שני. פרשת קרח עוסקת במעשר ראשון, הנתינת ללוי. ואילו פרשת ראה, כולל פרשת מקצה שלש שנים, מתייחסת למעשר עני. וביארו שכאשר ניתן מעשר עני הוא תחליף למעשר שני. פרשת ביעור מעשר (כי תבוא) מתייחסת לכל

<sup>9</sup> וראה לעיל הערה 4.

<sup>10</sup> נחמיה י, לח.

<sup>11</sup> דברי הימים ב לא.

<sup>12</sup> קידושין נג עמוד א; בבא קמא סט עמוד א.

בשעריו ואיך יגיע למקדש לפתע. ובפשט הכתוב אפשר לפרש שאחר שעשה כן יאמר לפני ה' בהזדמנות הראשונה שיהיה לפניו. אלא שמחמת ההלכה שמתוודה אחר שמבער, כמבואר ברמב"ם יא ז, בהכרח להידחק באחד משנים. או במקומו או בפירוש לפני ה'.

המעשרות. לכן נאמר בה 'נתתיו ללוי' על המעשר הניתן לו, ו'לא אכלתי באוני' על המעשר הנאכל בירושלים.

לדרך זו בחז"ל כל אחת מהפרשיות עוסקת במעשר אחר ומלמדת על מעשר אחר, למרות שהתורה מכנה את כולם בשם 'מעשר'. חלק ה' יוצא לפי זה הרבה יותר מעשירית.

אולם בנוגע לפרשת בחקתי מצינו חילוקי דעות בחז"ל, לעומת הדעה המעמידה אותה במעשר שני מפני שנאמר 'קודש לה' ההולם רק את מעשר שני שדינו להיאכל בקדושה ולא את מעשר ראשון ומעשר עני הנאכלים לזרים. דעת ר' יונתן בספרי קרח שקדש לה' האמור בבחוקתי הינו הלכה שמתחילה, ומשמעו שקנאו השם, ואח"כ כשנאמרה פרשת קרח נתנו ה' ללויים ושוב אינו קודש לה'.

לדרך ר' יהונתן היחס בין פרשת בחקתי לפרשת קרח דומה למבואר בפשט הכתובים לעיל, ורק בפרשת ראה התחדש לדעתו מעשר שני בנוסף למעשר ראשון.

יש לדון מדוע נקטו כך חז"ל. לסתירת הכתובים ויישובם זה עם זה נמצאו אצל חז"ל דרכים נוספות. כך בירושלמי<sup>13</sup>:

אמר רבי יוסי בשם רבי תנחום בר חיאי רבי חזקיה רבי לעזר בי רבי יוסי רבי תנחום בר חיאי בשם רבי יהושע בן לוי: בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים, שליש למכירי כהונה ולויים, ושלש לאוצר ושלש לעניים ולחבירים שהיו בירושלים

נראה שדעה זו יישובה את הסתירה במעשר באופן אחר. שליש מעשר ניתן למכירי כהונה ולוייה, לקיים את פרשת קרח. שליש לאוצר, כנראה לאוצר המקדש, לקיים פרשת בחקתי, שיהיה לה' כפשוטו. ושלש לעניים וחברים, לקיים את פרשת ראה שנאכל לפני ה'. ופירשו שצורת האכילה לפני ה' היא באופן שהאכילה היא אכילה של מצוה, שמזמן עליה עניים ותלמידי חכמים, וככמה מאמרי רז"ל שהמשמח עניים וחכמים הוא שעושה סעודתו לפני ה'<sup>14</sup>.

במקום אחר בירושלמי מסופר על אחד שנתן לרב בון מעשר, לא מפני שלוי היה אלא מפני שהיה חכם. משמע שהנתינה ללויים היא רק ככל שהם לפני ה', ובלא זה "לה" מתפרש אחרת.

## דרשות חז"ל

העיקרון של דרך חז"ל לדרוש את המקראות נובע מגישה כללית של חז"ל, לפיה אין לומר שמקרא מסוים הוא לבטלה ואינו מתקיים בפועל. לכן אי אפשר לומר שבמצב אחר ישתנה הדין ויתחדש בו ענין אחר, לפיכך יש לפרש שכל המקראות קיימים, כל אחד בעניין אחר<sup>15</sup>.

עושה יו"ט לחכמים כדי להודות לה', בבא קמא פז עמוד א.

<sup>15</sup> ייתכן כמובן מקום שבו שינתה התורה את ההוראה, כמו באיסור במות. אלא ששם מפורש

<sup>13</sup> מעשר שני ה, ה.

<sup>14</sup> ראה רמב"ם סוף הלכות יו"ט; 'ימלא גרונו של תלמידי חכמים יין', יומא עא עמוד א; ר' יוסף



דעה זו העמיד רבי עקיבא בתורת כהנים<sup>16</sup>, באמרו שכל המצוות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב. שאין פירושי התורה נדרשים כך, אלא כל דיבור ודיבור מחייב בפני עצמו, והדין עולה מכולם יחד<sup>17</sup>.

ועדיין יש להבין דברי חז"ל שחידשו מעשר עני כתחליף למעשר שני, ופירשו כך את פרשת מעשר בשנה השלישית (הפרשה השלישית בפרשת ראה). וענין זה קשה הן בפשט הכתובים והן מבחינה עקרונית, מפני מה מתבטל מעשר שני בשנה זו. חז"ל דייקו "שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר" - שנה שאין נוהג בה אלא מעשר אחד, אך פירשו שמעשר ראשון ממשיך להתקיים, ואם כן הדקדוק של המעשר אינו שלם.

וקל להבין שאין גדר 'מעשר' אם צריך לתת כמה עשירות. לכן קשה לומר יותר ממעשר אחד, אולם לא ברור מה נרויח בכך שיהיו שני מעשרות ולא שלש.

ונראה משני צדדים

**א.** מעשר עני מופיע כתחליף למעשר שני, ווידוי מעשר מאוחד לשניהם, בשעה שאינו מתייחס כלל למעשר ראשון. וכבר נתבאר לעיל פשט הכתובים, אבל במדרש מתפרש שמעשר עני נועד ללמד שאין ה' חפץ במעשר שני ובהתקדשות לפניו בשעה שאין לעני מה לאכול. ועל כן אי אפשר לתת מעשר שני כבכל שנה<sup>18</sup>.

**ב.** תוכן שתי מעשרות הוא להגיע לחומש, שנדרש בכתובות<sup>19</sup> מ"עֲשֵׂר אֶעֱשְׂרֶנּוּ", ומקורו במס של פרעה שהוא חומש. וצורתו, שמצד זכות המלך על היבול די במעשר, אולם מי שכל אדמתו מגיעה מהמלך ואין לו משלו, צריך לתת יותר. וכך הוא לישראל בארץ ישראל, ולכן אפשריים שני מעשרות, אבל מעשר שלישי אינו יוצר חומש.

אם כן נתבאר אופני שילוב הכתובים, בפשט ובהלכת חז"ל.

<sup>17</sup> ר' יונתן האומר בספרי קרח קנאו ה' ונתנו ללוי, אינו אומר שיש כאן שינוי בדין הראשון, אלא רק שהפרשה השניה פירשה את הראשונה.  
<sup>18</sup> שמצד הדאגה לעניים הרי מתקיימים באותה מידה בלי זה כבכל השנים, ותמיד נוח להם בעוד אוכל. אולם מצד הבעלים אי אפשר שיחגוג תמיד בבית ה'.  
<sup>19</sup> דף נ עמוד א.

השינוי בתורה, שכשיש בחירת מקום "לֹא תַעֲשֶׂן כָּל אֲשֶׁר אֶנְחֶנּוּ עִשִּׂים פֶּה הַיּוֹם" (דברים יב, ח). בשונה מדין הבמות, אין בכתוב ביטול מפורש לגבינות המעשר ללוי, ולכן מוכרח הכתוב בקרח להתקיים.  
16 תחילת פרשת בהר.

## מתורתם של רבותינו

הרב שמואל בן שלום

ירושלים

### הקדמה ללימוד פירוש רמב"ן על התורה

מאמר שלישי . דרך האמת

א. הקדמה.

ב. מהות דרך האמת.

ג. דוגמאות לפירושים בדרך האמת.

ד. קבלת דרך האמת.

ה. הצפנת וגילוי דרך האמת.

ו. חלקו של הרמב"ן בפרושו על דרך האמת.

ז. דרך האמת מול דרך הפשט.

דרך הפרשנות החשובה ביותר בפירוש הרמב"ן היא המכונה בפירושו **דרך האמת**. דרך זו כוללת כ-160 קטעים<sup>1</sup> המפוזרים בכל רחבי פירושו על התורה, כתובים בסגנון מיוחד ומכילים דרך התייחסות מיוחדת לתורה. על פי רוב רומז הרמב"ן לדרך זו בביטוי **והמשכיל יבין**. במאמר זה אנסה להתחקות על מהותה של דרך זו.

\*\*\*

בהקדמתו לתורה אוסר הרמב"ן על הלומדים לנסות לפרש את תורת הסוד שלו:

"ואני הנני מביא בברית נאמנה, והיא הנותנת עצה הוגנת לכל מסתכל בספר הזה, לבל יסבור סברה ואל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דבר ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאוזן מקובל מבין. והסברא בהן אולת מחשבה מועלת רבת הנזקין מונעת התועלת. אל יאמר בשוא נתעה, כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה כי ידברו אל ה' סרה, אשר לא יכלו כפרה,

<sup>1</sup> לפי ספירת החוקרים.

שנאמר: אדם תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח, אל יהרסו אל ה' לראות כי ה' אש אוכלה הוא אל קנאות. והוא יראה את רצוייו מתורתו נפלאות.

אבל בדורות שאחריו, כאשר התפשטה תורת הקבלה, הגיעו תלמידיו ופירשו את סודותיו. בהתאם להוראתו של הרמב"ן, נמנעתי מלהסתמך על מי שפירשו את הרמב"ן לפי דעתם, והקפדתי לפרש את תורתו מתוך כתבי תלמידיו ותלמידי תלמידיו. אפשר למנות כמה כאלו: תלמידי הרמב"ן הם הרשב"א<sup>2</sup>, ר"י בן טודרוס<sup>3</sup>, ותלמידיהם: ר' שם טוב אבן גאון<sup>4</sup> שכתב פירוש לסודות הרמב"ן בשם 'כתר שם טוב', ר"י אבן שועייב שכתב ספר דרשות על פי תורת הרמב"ן, ומהר"ם אבוסאולה שכתב גם הוא פירוש על סודות הרמב"ן<sup>5</sup>.

היו לרמב"ן גם תלמידים נוספים, כמו רבינו בחיי או הר"ן, אבל רבינו בחיי עסק בשיטות קבלה אחרות, והר"ן לא עסק בקבלה. עם זאת, הסתמכתי עליהם כרקע.

כמובן, עיקר עבודתי הייתה על הבנת כתבי הרמב"ן עצמו, לכל סוגיהם: פירושו לתורה ולאיוב, דרשותיו וחיבוריו השונים.

## מהות דרך האמת

בשיר שבפתיחת התורה לרמב"ן נאמר: "סתרי תורה הצפונים בביתה הטמונים בחדרה, כי כל יקר וכל פלא כל סוד עמוק וכל חכמה מפוארה, כמוס עמה חתום באוצרה". כלומר, יש בתורה סודות עמוקים, והם מוחבאים בתוכה כפי שאוצרות מוצפנים במעמקי חדרי משכית.

אחר כך מבאר רבינו מהם הסודות הצפונים בתורה:

"כל הנאמר בנבואה ממעשה מרכבה ומעשה בראשית, והמקובל מהם לחכמים עם תולדת ארבע הכוחות התחתונים ... הכל נאמר למשה ... והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז. כי בבריאת העולם חמישים שערים של בינה, כאילו נאמר שיהא בבריאת המחצב שער בינה אחד בכוחו ותולדותיו, ובבריאת צמח האדמה שער בינה אחד, ובבריאת האילנות שער אחד ... ויעלה זה לבריאת בעלי נפש המדברת, שיתבונן סוד הנפש וידע מהותה וכוחה בהיכלה ... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או שרמוזה בתיבות או בגימטריאות או בלפופין".

לכל אחת מבריות העולם יש שורש באלהות, ושורשה הוא מהותה העמוקה. אם נבין את שורשה, נוכל לדעת את כל פרטיה וחוקי התנהלותה בעולם הזה. זוהי החכמה האמיתית של הבנת העולם. בפועל, דרך האמת המופיעה בפירוש הרמב"ן עוסקת על פי רוב רק בחלקים מצומצמים מחכמת שערי הבינה, והם בעיקר החלק הנעלה ביותר – מעשה בראשית ומעשה מרכבה, וחכמת האלהות. ככל הנראה, סובר הרמב"ן שדרך האמת היא

<sup>2</sup> שרף רומז לקבלה בכמה מקומות.

<sup>3</sup> שכתב פירוש על מחזור התפילה.

<sup>4</sup> בעל ספר מגדל עוז.

<sup>5</sup> אמנם, יש המייחסים את הספר הנדפס על שם אבוסאולה

לידו, ר"י אבן שועייב.

יסוד חכמת שערי הבינה, שכן השגת ספירותיו של ה' היא הכלל, ומתוכה ניתן להבין את הפרטים.

דרך האמת היא דרך פרשנות המקיפה את כל תחום האלהות בתורה: את היחסים הפנימיים בתוכו, את היחסים בין ה' והעולם, את הנבואה - שהיא השגת האלהות, את השראת האלהות בעולם, את כוונת הקרבנות וחלק מהמצוות.

דרך האמת מיוסדת על קושי פרשני הנובע מכך שתיאור האלוהות בתורה הוא סתום מאד, מכמה כיוונים:

א. בספר בראשית מתחלפים שמות ה'. לעתים נאמר שם הוי"ה ולעתים שם אלוקים, ולעתים א-ל-שד-י. לעתים גם מתגלה הקב"ה בשם אלוקים ואומר לנביא "אני הוי"ה", או להפך.

היינו יכולים לומר שההתחלפות הנה מקרית, אבל בספר שמות מתייחס לכך ה' ואומר: "וְאָרָא אֶל אַבְרָהָם ... בְּאֵל שַׁדְי וְשְׁמִי הוּא" לא נודעתי להם:<sup>6</sup>

הרי שיש עיקרון משמעותי העומד מאחורי התחלפות השמות, אך העיקרון עצמו אינו מבואר בתורה. למותר לציין שגם פסוק זה קשה, שהרי בספר בראשית כן מתגלה שם הוי"ה לאבות, לצד שם א-ל-שד-י. אבל כאן והלאה אכן מופיע רק שם ה' בכל רחבי התורה, למעט חריגים בודדים שיש להם סיבה מיוחדת.<sup>7</sup>

ב. יש בתורה שלל פסוקים המבטאים יחס בין ה' לעצמו. למשל:

"וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבָבוֹ"<sup>8</sup>, "וְה' אָמַר הַמִּכְסָּה אֲנִי מַאֲבָרָהּם ... וְשָׁמְרוּ דֶרֶךְ ה' ... לְמַעַן הָבִיֵּא ה' עַל אַבְרָהָם ..."<sup>9</sup>, "וְהִנֵּה אֲנֹכִי עִמָּךְ"<sup>10</sup>, "וַיֹּאמֶר אִם שָׁמוּעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ ... כָּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שָׁמַתִּי בְּמִצְרַיִם לֹא אֲשִׁים עֲלֶיךָ..."<sup>11</sup>, "וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כָּל טוֹבִי עַל פָּנֶיךָ וְקָרָאתִי בְּשֵׁם ה' לְפָנֶיךָ"<sup>12</sup>.

והנה מצאנו בהם חוסר עקביות: לעתים ה' מתייחס לעצמו בגוף ראשון, לעתים בגוף שלישי, ולעתים בשילוב בין השניים. בדרך הפשט נוכל לומר שזו דרך הלשון, אבל דרך האמת בנויה על ההנחה הדרשנית שלכל אות והגייה בתורה ישנה משמעות.

צורת ההתייחסות בגוף שלישי קשה גם כשלעצמה, שכן בפסוקים בהם ה' מדבר על עצמו, הרי אין נכון שינקוב בשם ה' שוב שהרי ברור שהוא יתברך הוא המדבר. ושוב, על דרך הפשט נוכל לומר 'דרך הלשון להזכיר השם במקום הידיעה, כמו על ראש הפר ושחט את הפר'<sup>13</sup>, אבל אנחנו מניחים ש'תורת ה' תמימה, אין בה חסר או יתר'<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> שמות ו, ג.

<sup>7</sup> רמב"ן על שמות ג, יג.

<sup>8</sup> בראשית ו, ו.

<sup>9</sup> בראשית יח, יז-יט (בדילוגים).

<sup>10</sup> בר' כח, טו.

<sup>11</sup> שמות טו, כו.

<sup>12</sup> שמות לג, יט.

<sup>13</sup> רמב"ן ויקרא ד, כה; וכן הוא בפירושו לשמות

כד, א.

<sup>14</sup> רמב"ן ויקרא ד, כה; וכן במהר"ם אבוסאולה

בראשית יח, יד, עיין שם שהאריך בזה.

ג. יש בתורה תיאורים של איברי ה', כמו לב ה'<sup>15</sup>, יד ה', ימין ה', אף ה' ורגלי ה'. וכל אלו יש בהם משום הגשמה, ופרט לכך יש בהם כביכול פגיעה באחדות ה', שכן כביכול יש בו כמה חלקים.

כמו כן יש גם תיאורים של תנועה אצל ה', כמו ירידה ועלייה או הליכה, וגם בכל אלו יש הגשמה<sup>16</sup>. בנוסף, יש בתיאורים אלה קושי עצמי, וכי ה' צריך לרדת לעולם כדי לראות את הנעשה בו? וכי ה' עובר ממקום למקום, ואחד המקומות ריק ממנו?

ד. ישנן כמה פרשיות העוסקות באלהות עצמה, וכולן סתומות מאד: בפרשת שמות מבואר שמו של ה', בפרשת כי תשא עוסקת התורה בידיעת ה'. ובשתייהן כל המשא ומתן בין ה' ומשה סתום ועמום. נאמרות בהן כמה אמירות סותרות וכפולות, והאמירות עצמן אינן מובנות: מה ביקש משה ומה נאמר לו, וכיצד נענתה בזה שאלתו. הכל מכוסה חושך, ענן וערפל. גם מחוץ לתורה ישנה פרשה כזו – מעשה מרכבה שביחזאל, ואף בו נמצא את התופעות הללו כולן. גם פרשת מעמד הר סיני, העוסקת בכריתת הברית בין ה' ועמו, מלאה סתירות וכפילויות ועמימיות כאלו. בדומה לכך, פרשת מעשה בראשית מלאה בקושיות ייחודיות משלה.<sup>17</sup> אפשר להוסיף על אלו גם את ספר איוב העוסק בשאלת ההנהגה האלוהית בעולם, ובעוד שקושיותיו הן ברורות, תשובתו לא מובנת.<sup>18</sup>

ה. יש צור להבין את פשר מראות הנבואה וסוגי הנבואה, של משה ושל נביאים אחרים. בעניין זה מצאנו בתורה כמה תיאורים והבחנות, ואינם מבוארים. למשל, ראוי להבין את הנבואה המיוחדת של כל בני ישראל במעמד הר סיני, מה פשר מראה האש והענן, וירידת ה' על הר סיני. ומדוע במקום אחר נאמר שדיבר מן השמים, ולא מן ההר?<sup>19</sup>

גם ראינו תהליכי התגלות מיוחדים לנביאים שונים: לאברהם מתגלה ה' תמיד בשם הוי"ה ובשם א-ל-שד-י, ובסוף מעשה העקדה נגלה לו בשם אלוקים ומסיים בקריאת מלאך ה'. אלוקי יצחק נקרא בשם 'פחד יצחק' וליעקב יש תהליך התגלות מיוחד בשם 'א-ל בית אל' הנגלה אליו בבית אל, ושוב נגלה אליו בחרן ומזכיר לו שהוא 'הא-ל בית אל'. ושוב נגלה אליו ה' בארץ כנען וקורא לו לעלות לבית אל כדי להקריב 'לאל הנראה אליך בברחך מפני עשיו'. ולעתים מכונה ההתגלות בשם מלאך.

ו. גם את עניין המלאכים יש להבין. למשל, בפרשת וירא מצאנו מלאכים אוכלים<sup>20</sup>, ובמעשה מנוח אמר המלאך 'אם תעצרני לא אוכל בלחמך'<sup>21</sup>, ובדומה לזה אצל גדעון<sup>22</sup>. מצאנו מלאך שיוחס אליו כוח עצמי כביכול ונקרא 'המלאך הגואל'<sup>23</sup>, וכן מלאך שנמסרו ישראל לידו

<sup>15</sup> בראשית ו, ו; שם ח, כא.

<sup>16</sup> רמב"ן בראשית מו, א.

<sup>17</sup> על כל הדברים האלה מעיר הרמב"ן על המקום,

ראו בראשית א, א, שמות ג, יג, לד, א.

<sup>18</sup> רמב"ן הקדמה לאיוב, שער הגמול, פירוש לאיוב

לב, ג.

<sup>19</sup> שמות כ, יח.

<sup>20</sup> בראשית יד.

<sup>21</sup> שופטים יג, טז.

<sup>22</sup> שופטים ו, כ-כא.

<sup>23</sup> בר' מח, טז.

ונצטוו למצוותו<sup>24</sup>. לעתים מצאנו שהתגלות מלאך לנביא מעורבת בהתגלות ה', למשל משה רואה את מלאך ה' מתוך הסנה, וכשהוא סר לראות קורא אליו אלוקים מתוך הסנה.

ז. המשכן ניתן מסיני בתכנית מדוקדקת ומפורטת, ונאמר שמלאכתו היא חכמת לב. וצריך להבין מה העניין בעצם הכלים הללו, מה טעם החובה לעשות ארון, שולחן, מנורה, מזבח, כיור, חושן ופעמונים וכו'. גם יש להבין למה חשובים כל כך פרטיהם, איזה כלי יהיה זהב ואיזה כסף, איזה יעמוד בצפון ואיזה בדרום. וכן למה נדרשה חכמה גדולה כדי לעשות את המלאכה. יש גם תמיהות במבנה הפרשיות שם, למה נדחו המזבח והכיור אחרי מלאכת הבגדים, ועוד.<sup>25</sup>

ח. יש לבאר את כוונת חוקי התורה. כי המשפטים מיוסדים על אדני השכל ומובן למה נצטוו, אבל מה הטעם לכל החוקים, שכולם אינם מובנים למתבונן בעין השכל? ומה החשיבות בפרטיהם? כגון בקרבנות, למה עולה היא מן הבקר ומן הצאן, וחטאת היא נקבה, ונשיא מביא שעיר, וכן הלאה. ומה טעם פתיל תכלת בציצית, ולולב בסוכות, וחג שבועות אחרי ספירת העומר, ויובל ושמיטה. והנה רש"י סובר בכמה מקומות שלחוקים אין טעם, אלא הם גזירת מלך, אבל לדעת הרמב"ן לא מסתבר שיצווה ה' דבר בלא טעם<sup>26</sup>, ועלינו לפרש בהכרח שגזירת מלך היא "הדבר העולה על דעת המלך שהוא החכם בהנהגת מלכותו, והוא היודע הצורך והתועלת במצוה ההיא שיצוה בה ולא יגיד אותה לעם זולתו לחכמי יועציו".<sup>27</sup> אם כן, הרי שיש בחוקים סוד כלשהו שראוי להבינו.

ט. ראינו במאמר הקודם<sup>28</sup> שפירוש הרמב"ן אינו פירוש על התורה בלבד אלא גם על המדרשים, ויש מדרשים רבים שהם סתומים ונראים כמשל וחידה. למשל על הפסוק "וְהָיָה בְּרַךְ אֶת אֲבִירָהּם כָּכָל" <sup>29</sup> דרשו 'בת היתה לו לאברהם ובכל שמה'<sup>30</sup>. ודרש זה אינו נכנס כלל בפשט המקרא, וכבר תמה על זה ראב"ע שם. או מצאנו על הפסוק "וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל"<sup>31</sup>, 'מכאן שקראו הקב"ה ליעקב אל'. ועוד, 'אמר לו (לפי הרמב"ן), הקב"ה ליעקב אבינו! אתה אל בעליונים ואני אל בתחתונים'.

קשיים מסוג זה פותרת דרך האמת בדרך כזו: מטרת העולם היא ששיג האדם את בוראו וידע אותו, ולכן ניתנה התורה כדי ששיג דרכה האדם את בוראו. ידיעת הבורא האמיתית היא השגת כל השתלשלות האלהות בעשר הספירות ולכן רצתה התורה לגלות את סודות האלהות. אלא שאין ראוי לגלות את סודות האלהות לכל, כי "כְּבֹד אֱלֹהִים הִסְתֵּר דָּבָר"<sup>32</sup> ומשום שאם יתגלה הכל לכל עלולים האנשים לטעות בהבנה ולחשוב כאילו יש חלילה פירוד וריבוי למעלה, הוא המכונה קיצוץ בנטיעות.

<sup>24</sup> שמות כג, כ.

<sup>25</sup> ראו בעניין זה רמב"ן על סדר הפרשיות, בעיקר

שמות כה, א.

<sup>26</sup> רמב"ן ויקרא יט, ט.

<sup>27</sup> רמב"ן ויקרא יח, ו, ועיין שם בפירושו לפסוק ה;

דברים כב, ו ועוד.

<sup>28</sup> פשטות המתחדשים גיליון ד, הקדמה ללימוד

פירוש הרמב"ן על התורה, מאמר שני - דרך

הדרש, עמ' 49 בגיליון.

<sup>29</sup> בראשית כד, א.

<sup>30</sup> כבא בתרא טז, עמוד א.

<sup>31</sup> בראשית לג, כ.

<sup>32</sup> משלי כה, ב.

לכן בחרה התורה להצפין את סודות האלהות. בתוך הסיפור הרגיל של התורה מצויות מילים מסוימות שיש להן משמעות סודית, כצופן. מילים כאלו הן חכמה, בינה, אלוהי השמים, אל עליון, גדולה, כסף, חסד, אלוהי אברהם, גבורה, פחד יצחק, ה', תפארת, יום, שמים, ענן, דעת, צדקה, אביר יעקב, צדיק, ציון, ברית, ברית עולם, אני, אבן ישראל, אלוקים, א-ל שד-י, לילה, ארץ, קול, אש, זהב, לב, יד, אף, בית ועוד<sup>33</sup>. גם להטיות המילים וליחסים ביניהם בתוך משפטים יש משמעות. למשל לשון נקבה רומזת למלכות ולשון זכר לתפארת. אבל משמעות המילים אינה עקבית, אלא חלקן תתפרשנה לפי העניין. כלומר, יתכן שמילים הרומזות לדבר אחד במקום מסוים ירמזו לדבר אחר במקום אחר, ורק החכמים יוכלו לזהות את משמעותן לפי הקשרן<sup>34</sup>.

כך, יכול להיות סיפור שיש לו משמעות פשטית, אבל מעבר לה צפונה בו משמעות סודית המפרטת את דרכי הנהגת האלהות.

### דוגמאות לפירושים בדרך האמת

לפי הדרך הזו, משתנה היחס שבין המילים בפסוק, והוא הופך מסיפור דברים רגיל לאוסף רמזים. אתן כאן כמה דוגמאות לשיטת הפרשנות של דרך האמת:

נאמר בחטא דור המבול "וַיִּנָּחֶם ה' בִּי עֲשָׂה אֶת הָאָדָם בְּאָרֶץ וַיִּתְּעַצֵּב אֶל לְבָבוֹ"<sup>35</sup>. הרמב"ן שם מביא פירוש על דרך הפשט, לפיו "דברה תורה כלשון בני אדם... כי מרו ועצבו את רוח קדשו בפשעיהם. ועניין אל ליבו כי לא הגיד זה לנביא שלוח אליהם, וכן הלשון במחושב כדרך 'לדבר אל ליבי' וזולתו". אחר כך מביא הרמב"ן את פירוש הסוד "בבראשית רבה אמרו בזה ענין נכבד ממשל שהביאו מן הסרסור והאדריכל, והוא סוד גדול לא ניתן ליכתב. והיודעו יתבונן למה אמר בכאן שם המיוחד ובכל הפרשה וענין המבול שם אלוהים".

הביאור על פי דרך האמת הוא כזה: לב ה' הוא השכינה או ספירת מלכות. השם המיוחד הוא על פי רוב תפארת. שם אלוהים הוא על פי רוב המלכות. כיוון שחטא האדם, התעצבה התפארת אל המלכות, כלומר נוצר פירוד בין התפארת והמלכות, והפירוד החליש כביכול את המלכות שאינה שואבת עוד מתפארת (הוא המצב המכונה בזוהר 'שכינתא בגלותא'). גם התפארת התעצבה כביכול. לא שעצם התפארת נפגעה חלילה, אבל היא אינה יכולה להשפיע למלכות, וכשהתפארת אינה משפיעה למלכות גם התפארת במצב חסר, כי מטרתה להשפיע. לכן השם המיוחד ניהם מן המלכות. ולכן יצאה המלכות להעניש את החוטאים<sup>36</sup>.

דוגמה שניה היא בסוף סיפור המבול. שם נאמר "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם ... אֶת קִשְׁתִּי נֹתֵתִי בְּעָנָן וְהָיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ: וְהָיָה בְּעָנְנִי עָנָן

<sup>35</sup> בראשית ו, ו.

<sup>36</sup> אבוסאולה וכתר שם טוב שם.

<sup>33</sup> בהקדמת ספר כתר שם טוב נמנו חלק מהמילים ומשמעותן, עמוד ג-ז.

<sup>34</sup> כתר שם טוב שם; אבוסאולה בראשית יח, יד ובעוד כמה מקומות.



על הארץ ונראתה הקשת בענן: ... וראיתיה לזכר ברית עולם בין אלהים ובין כל נפש חיה בכל בשר אשר על הארץ: <sup>37</sup>. הרמב"ן על אתר מביא פירוש על פי הפשט, ואז מביא מדרש ומפרש לפיו על דרך הסוד: "פירוש הכתוב כן: את קשתי שהיא מידת הדין הנתונה בענן בעת הדין תהיה לאות ברית. והיה בענני ענן על הארץ, שלא יאר ה' פניו אליה מחטאת יושביה – ונראתה מידת הדין שלי בענן ואזכור את הברית בזכר הרחמים ואחמול על הטף אשר בארץ. והנה הברית הוא אות המילה והברית שבה, ולשון המקראות נאות מאד לענין. והנה פירשו בין אלוהים מידת הדין של מעלה שהיא הגבורה ואשר על הארץ מידת הדין של מטה שהיא מידה נוחה מנהגת הארץ, וכבר רמזתי סודם בשם הארץ".

ביאור הפסוק הוא כזה: שם אלוהים הראשון כאן הוא ספירת תפארת, שהיא מידת הרחמים. אלוהים מדבר על אלוהים בלשון נסתר 'בין אלוהים', וכוונתו לספירה אחרת – היא ספירת גבורה, היא מידת הדין של מעלה שהיא קשה ונוקבת עד תהום. ענן הוא בדרך כלל ספירת תפארת. ארץ היא כינוי לספירת מלכות, שהיא מידת הדין הרפה של מטה. ברית היא המלכות ואות ברית הוא היסוד, שממנו שואבת המלכות. הקשת – נחלקו מפרשי הרמב"ן אם היא מידת הדין של מעלה או של מטה. לדעתי הנכון בלשונו הוא שכאשר הקשת היא לבדה היא מידת הדין של מעלה, וכשהיא בענן היא מידת הדין של מטה.

אם כן הביאור: אמר ה' בספירת תפארת לנח: לא עוד אעניש את העולם במידת הדין הקשה, שהיא מחריבה הכל. אלא אעשה את המשפט בספירת מלכות, ואציב אותה ביני וביניכם. וכיצד יהיה הדבר? את מידת הדין הקשה אתן בתוך התפארת, והוא ימזוג אותה עם מידת החסד ויהפוך אותה למידת הדין הרפה. וכאשר יחטאו בני האדם ותפארת לא תאיר את פניה אל המלכות, והענן יהיה מעונן על הארץ, כלומר אטום וחשך, ומידת הדין הקשה תתעורר – אז תיראה מידת הדין הקשה בתוך התפארת, והתפארת תזכור את המלכות ולא תתן למידת הדין להכות בכל עוצמתה. כך, התפארת מבדילה בין מידת הדין של מעלה ובין מידת הדין של מטה. היא המכונה 'ארץ' והיא המשפיעה את השפע לכל הנמצאים בעולם התחתון. ככל הנראה, החיבור בין התפארת והמלכות תלוי גם ביסוד.

ניתן להעלות השערה לפיה לא לשווא נבחרו כינויים רבים לרמוז לכל אחת מהספירות, אלא יש משמעות לצורה בה מכונה כל ספירה בכל מקום. אראה זאת בשני הקטעים שהבאתי: בראשון, התפארת מכונה הוי"ה והמלכות מכונה לב. המלכות מכונה לב עקב היותה כלולה מל"ב נתיבות חכמה, שהן כל דרכי השפע האלוהי כולן<sup>38</sup>. בשני, התפארת מכונה אלוהים, ענן והפנים המאירים, והמלכות מכונה ארץ וברית, וכל כינוי בא לתאר את אחד הפנים של אותה ספירה – התפארת מכונה ענן כדי לבטא את היותה משקיפה על המלכות ממעל ואת היותה נסתרת, והיא מכונה הפנים המאירים כדי לבטא את השפעתה על המלכות כדרך הארת פנים. המלכות מכונה ארץ כדי לבטא את היותה תחתונה ושואבת מכל, ומנהיגה את

<sup>37</sup> בראשית ט, יב-טו.

<sup>38</sup> פירוש הרמב"ן האמיתי לספר יצירה משנה א, נדפס על ידי שלום בקרית ספר שנה ו. פירוש זה צוטט על ידי כמה מגדולי המקובלים כפירוש

הרמב"ן, וכל המעיין בו יראה שסגנונו הוא סגנון הרמב"ן. לא כן כאשר לפירוש שהדפיס שעוועל בכתבי הרמב"ן, שסגנונו רחוק מסגנון רבינו.

העולם התחתון, והיא מכונה ברית כדי לבטא את הקשר בינה ובין התפארת. עם זאת, לא מצאתי להשערה זו הוכחה נחרצת בדברי הרמב"ן.

ישנו סוג צופן נוסף, והוא צופן החוקים: החוקים מסמלים את סודות האלהות. למשל, נצטוונו להטיל חוט תכלת בציצית כדי לזכור את המלכות, כי המלכות כוללת את כל הספירות והיא תכלית כל הספירות. למלכות יש דמיון כפול לגוון התכלת: הן דמיון בשם, שכן המילה תכלת דומה למילה תכלית, והמלכות היא תכלית כל הספירות, כי כולן שופעות אליה. והן דמיון בגוון, שכן ממרחק נראים כל המראות בגווני תכלת, כלומר כולם נכללים בתכלת כפי שכל הספירות נכללות במלכות<sup>39</sup>. אמנם יש גם מצוות שיש להן טעם נגלה בנוסף לטעם הנסתר, למשל קרבנות: טעמם הנגלה הוא כדי שיכוף האדם ליבו בראותו שהיה ראוי לעשות בו כאשר נעשה בקרבנו, וטעמם ע"פ סוד הוא שהעלאת הקרבן באש לה' מעלה את המלכות אל התפארת ולמעלה ממנה.<sup>40</sup>

### קבלת דרך האמת

קל לראות שאדם לא יכול לגלות את הרמזים הללו מדעתו, ועל כן ברור הוא שדרך האמת נסמכת בעיקר על מסורת: כאשר קיבל משה רבינו את התורה הוא קיבל בעל פה את הדרך לפענח את הצפנים הגנוזים בה, והעבירם למיוחדים בתלמידיו.<sup>41</sup> גם הנביאים דיברו בדרך כפולה, ויש בדבריהם פשט ודרך האמת. במקומות רבים בפירושו מגלה רבינו את הסודות הרמוזים בדברי הנביאים.<sup>42</sup>

הסודות ומילות הצופן נמסרו לחכמים, והם רמזו אותם פעמים רבות במדרשים: יש מדרשים שיש בהם רק דרך האמת, הזרים אינם מבינים אותם כלל ויודעי חן מבינים את עומקם. כזה הוא המדרש שמביא הרמב"ן 'בת היתה לאברהם ובכל שמה'<sup>43</sup>. וישנם מדרשים שיש בהם פשט וסוד. כזו היא הדרשה שמביא הרמב"ן בפרשת ציצית 'תכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד'<sup>44</sup>. החכמים יצרו גם מדרש שלם העוסק בתורת הסוד, הוא ספר הבהיר המיוחס לר' נחוניא בן הקנה, וכולו כתוב בלשון צופן. ואת הסודות ומילות הצופן המשיכו החכמים והעבירו במסורת למעטים מתלמידיהם, והן היו ידועות רק למעט מן הראשונים. ככל הנראה סבר הרמב"ן שהגאונים הכירו לפחות חלקים משימושיה המעשיים של דרך האמת: "רבינו שרירא כתב בתשובת שאלה ובלשון הזה 'מסרו חכמים אחד לחבירו הכרת פנים וסדרי שרטוטין שמקצתם אמורים בסדר פרשה זה ספר תולדות אדם ומקצתן בסדר פרשה שלאחריו'<sup>45</sup>. חכמת הכרת פנים נמסרה לחסידי אשכנז, והרמב"ן פגש חכם בשם ר' שבתי היווני שהיה בקי בה.<sup>46</sup>

על הפסוק 'ונתת אל החושן את האורים ואת התומים' פירש רש"י שהכוונה לשם המפורש. הראב"ע חולק עליו ומפרש שהאורים ותומים היו טליסמא למשוך חכמה מן הכוכבים, ועל

<sup>39</sup> רמב"ן במדבר טו, לב.

<sup>40</sup> רמב"ן ויקרא א, ט.

<sup>41</sup> רמב"ן בהקדמה: 'הרמזים האלו לא יתבוננו

אלא מפה אל פה עד משה מסיני'.

<sup>42</sup> למשל רמב"ן בראשית מט, א.

<sup>43</sup> פירוש לבר' כד, א.

<sup>44</sup> מנחות מג עמוד ב.

<sup>45</sup> דרשת תורת ה' תמימה; פירושו לבראשית ה,

א.

<sup>46</sup> דרשת תורת ה' תמימה, שם.

דברי רש"י כותב "אילו ראה תשובת רבינו האי לא אמר ככה". בתגובה תומך הרמב"ן בפירוש רש"י, ועל דברי ראב"ע הוא כותב "מה שאמר שאילו ראה תשובת רבינו האי לא אמר ככה, כבר ראינוה וחשבנוה וידענו כי רבינו האי לא נתכוון אליה". נחלקו החכמים מהי אותה תשובה שממנה ניתן להבין כדעת ראב"ע וכדעת הרמב"ן, ובמה חלק הרמב"ן על פירושו של ראב"ע לתשובת רב האי. יתכן שהרמב"ן זיהה בתשובת רב האי רמז לשיטתו הקבלית, אותה לא הכיר הראב"ע. שכן, בני הפלוגתא הגדולים של הרמב"ן, הם רש"י והראב"ע, לא ידעו את דרך האמת.<sup>47</sup> הראב"ע הכיר רק חלקים מסוימים ממנה, ככל הנראה חלקים הקשורים בפילוסופיה הניאו אפלטונית שבה היה בקי.

אמנם דרך האמת מוכרחת, כדברינו, להימסר מרב לתלמידו, אך לא ידוע לנו בוודאות מי היה רבו של הרמב"ן. תלמידי תלמידיו מזכירים שלמד מפי 'בן בלימה'.<sup>48</sup> פירוש השם הוא 'בן בלי מה', על פי הביטוי בספר יצירה 'עשר ספירות בלי מה', ומשמעותו היא חסר זהות, אנונימי.

## הצפנת וגילוי דרך האמת

עתה נבין שהרמב"ן ממשיך בדרך בה נהגו כל קודמיו, לפי שיטתו: הוא רומז את הסודות בדרך צופן שתובן אך ורק ליודעי ח"ן המקבלים את מסורת אותם סודות, ומוסר את אותם סודות לתלמידיו בעל פה. ואכן, כדרכו של הרמב"ן נהג גם גדול תלמידיו, הרשב"א, אשר "חיבר פירוש מקצת ההגדות שבתלמוד על דרך הפשט ... אלא שרמז בהן תיבה או שתיים לגלות אופן המקובל בנסתרות מפיו"<sup>49</sup>.

הרמב"ן חורג מדרך זו רק במקרים בהם רצונו להגן על האמונה מפני דעות זרות, לשיטתו, ולעג על מה שנתפס כביכול כמגוחך בה, כלשונו 'לבלום פי קטני אמנה מעוטי חכמה המלעיגים על דברי רבותינו'.<sup>50</sup> אמנה כאן כמה דוגמאות למנהג זה: את המדרש 'בת היתה לאברהם ובכל שמה' דחה ראב"ע וכתב 'וה' ברח את אברהם בכל – באורך ימים ועושר וכבוד ובנים מכל חמדת האדם. ודרש שבתו היתה שמה בכל (אינו נכון כי היה) צריך להוסיף בי"ת משרת" (כלומר, אם זו כוונת הפסוק היה צריך לכתוב 'וה' ברח את אברהם בבכל'). בתגובה מאריך הרמב"ן שם להסביר את הסוד הנשגב אליו רומז המדרש, ומסיים "ואילו ידע זה המתהדר בסודותיו תאלמנה שפתיו מהלעיג על דברי רבותינו. ולכן כתבתי זה לסכור פי הדוברים על הצדיקים עתק". הרמב"ם<sup>51</sup> סובר שאונקלוס בתרגומו השתדל להרחיק את ההגשמה, והרמב"ן חולק עליו וסובר שאונקלוס רמז לדרך האמת, ולכן הוא מאריך להוכיח זאת.<sup>52</sup> עוד סובר הרמב"ם שלשם "אהיה אשר אהיה" יש פירוש פילוסופי, ועניינו שהיו בני

מזב. מהר"ם אבוסאולה בסוף הפירוש לספר יצירה, ועוד

<sup>49</sup> ס' בדי הארון לר' שם טוב אבן גאון, עמ' כח

<sup>50</sup> בראשית א, א.

<sup>51</sup> מורה נבוכים א, כז.

<sup>52</sup> פירושו לבראשית מו, א.

<sup>47</sup> בכמה מקומות בפירושו, למשל שמות לג, יב על הראב"ע 'הבין בטוב שכלו בפסוקים... אבל לא יוכל לדעת האמת כי לא שמע ולא ינבא'

<sup>48</sup> דרשות ר"י אבן שועיב עניין ברכת כהנים דף כטב. עניין קריאת שמע דף לבד, ר' ש"ט אבן גאון בקיצור פירושו הנדפס בס' מאור ושמש

ישראל מסתפקים במציאות השם ובא משה להוכיח להם מציאותו. והרמב"ן כותב 'חלילה להם מזאת' ומפרש את עניינו על פי קבלה בביאור<sup>53</sup>. עוד סובר הרמב"ם שעניין הקרבנות להרחיק האלילות, והרמב"ן מאריך ומגלה את סודם על דרך האמת<sup>54</sup>. את סוד השעיר לעזאזל מגלה הרמב"ן בביאור יחסית ומתנצל "היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היווני" (הוא אריסטו)<sup>55</sup>.

## חלקו של הרמב"ן בפרושו על דרך האמת

מאחר ופירוש דרך האמת נמסר מדור לדור, עלינו להבין מה חלקו של הרמב"ן בפירוש. האם נאמר שפירוש דרך האמת אינו פירוש הרמב"ן, אלא פירוש קדמון המצוי בתוך כתבי הרמב"ן, ונכנהו **פירוש בן בלימה**, או שמא חלקים מתוך הפירוש הם מחידושו של הרמב"ן? לדעתי ניתן לראות אלו חלקים בפירוש קדומים: ר' שם טוב אבן גאון מספר ש"הרב ר' אברהם אב"ד ז"ל<sup>56</sup> כתב ראשי הפרקים בלבד וראיתים מפורסמים מילות מעולות לעורר בהם כל מקובל בכל מקום שימצא מילה מהן במקרא ובתלמוד יתעורר בו".<sup>57</sup> אם כן, הרי שר' אברהם אב"ד כתב ספר הכולל את מילות הצופן של קבלת דרך האמת. מכאן שהיו לפניו: א. כללי הצופן של דרך האמת, ב. פירוש הכללים, ג. שיטת הכתיבה הייחודית בה נכתב רק הצופן, כשהפירוש נמסר בעל פה. קבלת המילות המעולות נזכרת גם בדברי יתר המקובלים הקדמונים. כך כותב למשל ר' עזרא בפירוש שיר השירים "יש בספר הזה מלות אשר אין להם ספר להורות העניין, ועליהם יסוד הבניין והמשל. ויש מהם קיבלנו פירושם, ויש מהם מצאנו באגדות ובמדרשים, מפוזרים בדברי חכמים".<sup>58</sup>

אבל בעוד שעיקר הצופן והפירוש שלו נמסרו במסורת, הרי שפרטיו והדרך המדויקת לפרש את הפסוקים כוללים גם חידושים רבים של הרמב"ן. נוכל לראות כמה וכמה פעמים שהרמב"ן כותב שחידוש קבלי מסוים עלה בידו מתוך הבנתו בפסוקים או בספר הבהיר. אזכיר כאן כמה דוגמאות: בפירושו לפסוק "מִיָּדִי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשֵּׁם רָעָה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל"<sup>59</sup>, כותב רבינו פירוש קבלי ומסיים "כך העליתי העניין הזה ממדרשו של ר' נחוניא בן הקנה". גם את הפסוק "זֶה אֱלֹהֵי וְאֶנְהוּ"<sup>60</sup> מפרש רבינו על פי סוד ומסיים "ויתכן שירמוז 'זה' לשבע ספירות בחכמה". כלומר, הוא מעלה הצעת פירוש קבלית מסופקת. על סוד איסור עריות כותב הרמב"ן "אין בידינו דבר מקובל בזה, אבל כפי הסברה יש בענין סוד מסודות היצירה דבק בנפש והוא מכלל סוד העיבור".<sup>61</sup> תלמידי תלמידיו של הרמב"ן מצאו מגילת סתרים בה הרחיב בביאור סוד העריות<sup>62</sup>.

<sup>53</sup> שמות ג, יג.

<sup>54</sup> ויקרא א, ט.

<sup>55</sup> ויקרא טז, ח.

<sup>56</sup> בר' מט, כד.

<sup>57</sup> הוא בעל האשכול, חותנו של הראב"ד בעל

<sup>58</sup> שמות טו, ב.

ההשגות.

<sup>59</sup> ויקרא יח, ו.

<sup>60</sup> הנוסח המלא מובא באבוסאולה. נוסח מקוצר

<sup>61</sup> ספר בדי הארון, עמוד יט.

שלה מובא בכתר שם טוב.

אמנם, מצאנו גם מקרים בהם מסרב רבינו לפרש פסוק. כך במעשה בריאת הרקיע<sup>63</sup> כותב רבינו "אל תקווה ממני שאכתוב בו דבר שהענין הוא מסתרי התורה ואין הפסוקים צריכים לביאור הזה ... והפירוש אסור ליודעיו וכל שכן אלינו". ובפירושו לספר יצירה, על המשנה 'עשר ספירות בלי מה עשר שאין להן סוף עומק ראשית ועומק אחרית', כותב הרמב"ן 'איני מבין זאת הבבא וצריך עיון'. וכתב על זה הרמ"ק<sup>64</sup> "נראה מזה ענוותנותו של החסיד ע"ה שבחר לומר איני מבין מלסתור טעם קבלתו מפני דוחק משנה אחת". היו שרצו להוכיח מכאן שהרמב"ן לא מפרש דבר שלא קיבל במסורת. אמנם בפירוש מעשה בראשית נאמר שהפירוש אסור גם ליודעיו, כך שסיבת האיסור אינה חוסר הידיעה. גם בדברי הרמ"ק לא נאמר שרבינו נמנע מלחדש, אלא שנמנע מלחלוק על מסורת רבותיו, שהוא דבר שונה לחלוטין.

### דרך האמת מול דרך הפשט

ראינו שדרך האמת היא במהותה דרך דרש, שהרי היא מתייחסת למילות התורה באופן מדוקדק, אין בהן חסר או יתר, בעוד שדרך הפשט מפרשת שהתורה מוסיפה מילים כדרך הדיבור. ואכן, פעמים רבות מביא רבינו את דרך הפשט במקביל לדרך האמת. אבל הדבר אינו מוחלט: במקרים רבים מתפרש הפשט בדרך שתתאים לדרך האמת, ורק יודעי חן יבינו שזו כוונת רבינו. למשל, כותב הרמב"ן בפרשת שמיני על הפסוק 'זה הדבר אשר ציוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד השם'<sup>65</sup> שכאשר יקריבו ישראל את הקרבנות האמורים בפרשה יתגלה להם השם הנכבד. השם הנכבד לפי דרך האמת הוא כינוי למלכות, ובמקום אחר<sup>66</sup> כותב הרמב"ן שבני ישראל ראו רק את המלכות ולא מעבר לה. במקרים אחרים תובא דרך האמת כפירוש היחיד לדברי התורה. דוגמה בה כותב זאת רבינו במפורש היא בשיחה בין ה' ומשה בפרשת כי תשא, שם דוחה הרמב"ן את כל הפירושים שניתנו בדרך הפשט וכותב "אבל הפרשה הזאת אי אפשר להולמה למי שלא שמע בסתרי התורה"<sup>67</sup>.

ההסבר לכך הוא שלעתים באה התורה רק לרמוז את הסודות, ולא לספר סיפור רגיל. במקרים כאלו, הרובד היחיד בתורה הוא דרך האמת. במקרה זה התורה אינה כותבת רעיון רגיל שיש בו גם צופן, אלא רק צופן.

כמו כן, גם בפשט התורה משתקפת לעתים דרך האמת – גם בדרך בה בחרה התורה לכסות את דרך האמת היא רמזה את סודות הקבלה. גם הסיפור הרגיל עצמו, המתפרש כביכול בדרך פשטנית, כולל בתוכו רמזים עדינים לסודות דרך האמת.

<sup>66</sup> שמות יט, כ.

<sup>67</sup> שמות לג, טו.

<sup>63</sup> בראשית א, ו.

<sup>64</sup> פרדס רימונים שער ג, פרק ד.

<sup>65</sup> ויקרא ט, ו.

## הערות והארות

### הערות והארות על סדר הפסוקים

#### פרשת קדושים

##### קדושים תהיו

בחלקה הראשון של פרשת קדושים הצטוונו בפרשת הקדושה, הכוללת כ 50 - 60 מצוות שונות. רבות מן המצוות אינן ייחודיות לפרשתנו, אלא נכפלו במקומות שונים בתורה, בעיקר במשפטים ובכי תצא.

על פי דרך הגר"ל מינצברג<sup>1</sup> נראה להגדיר כך: המצוות שבפרשת משפטים ובעשרת הדברות הינם מצד החיוב המשפטי שלא להזיק את חברו. המצוות שבפרשת קדושים הינם מצד קדושת האדם עצמו. המצוות שבפרשת כי תצא [ושאר חומש דברים] הינם מצד החיוב לשקוד על תקנת חברו<sup>2</sup>.

בסעיפים הבאים נדגים לגבי מספר מצוות את העקרונות הנזכרים.

\*\*\*\*

##### אִישׁ אָמוּ וְאָבִיו תִּירָאוּ (ויקרא יט ג)

בעשרת הדברות הצטוונו על כיבוד אב ואם, ובפרשת קדושים הצטוונו על מורא אב ואם. כיבוד עיקרו במעשה חיצוני ומורא עיקרו בלב. החוב ה'משפטי' כלפי ההורים הינו לכבדם בכבוד המגיע להם, התביעה מן האדם עצמו היא שיהיה אדם בעל רגשות נכונים, ויירא בליבו מן אמו ואביו.

\*\*\*\*

##### לְעֹנִי וְלִגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם (שם י)

מצוות מתנות עניים נכתבו בקדושים ובאמור ובכי תצא. בקדושים ובאמור הלשון היא "לְעֹנִי וְלִגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם", בכי תצא הלשון היא "לִגֵּר לִיתוֹם וְלֹאֲלִמָּנָה יִהְיֶה" (דברים כד, יט - כא). בקדושים ובאמור ההדגשה הינה על העזיבה, שהאדם לא יהיה קמצן המחזיק בכל פירור ואינו נותן לעניים. בכי תצא ההדגשה הינה על הדאגה למסכנים, שצריך לדאוג שתהיה להם פרנסה.

\*\*\*\*

##### לֹא תִגְנוּבוּ וְלֹא תִכְחָשׁוּ וְלֹא תִשְׁקְרוּ אִישׁ בְּעֵמִיתוֹ (שם יא)

בעשרת הדברות הצטוונו בקצרה "לא תגנוב", שבפשוטו מדבר על גניבת ממון כמו כאן, וכפירוש ראב"ע. בעשרת הדברות תוכן הציווי הוא לא להזיק את חברו, בפרשת קדושים תוכן הציווי הוא שהאדם לא ישחית נפשו לגנוב. לפיכך מפרטת התורה כאן כמה סוגי גניבה, שכל אחד מהם הינו השחתה אחרת בנפש<sup>3</sup>.

הרב אליהו סולוביצ'יק במאמרו "הרבי ר' לייב" מספר כך:

"לתורתו של רבי לייב התוודעתי לפני שנים דרך חבר, שלבקשתו 'למדני תורתך על רגל אחת', שנה לו רבי לייב: "הרמב"ם אומר שאסור לגנוב כי הגניבה משבשת את סדרי העולם, ואני אומר שאסור לגנוב כי אתה ואני יודעים ומרגישים שאסור לגנוב, ואידך זיל גמור". במלים אחרות, נדמה שאפשר לומר שעיקר תורתו של רבי לייב מבוססת על אספקלריה שלו שצלם

<sup>3</sup> בדרך אחרת ניתן לפרש כי כל הפסוק של איסורי הגניבה בפרשתנו הינו הקדמה לפסוק שלאחריו: "וְלֹא תִשְׁבְּעוּ בְּשֵׁמִי לְשָׁקֵר וְחָלַלְתָּ אֶת שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְקֹוֹק", שכן בפסוק השני בולט ההקשר לענייני חומש ויקרא.

<sup>1</sup> בן מלך, בראשית א, מאמרי מבוא, מאמרים ג ד.

<sup>2</sup> ההגדרות מתאימות למצוות שבין אדם לחברו, ובאופן דומה יש להגדיר את המצוות שבין אדם למקום.



## רבעי – דין מעשר שני על כל הכרם

כתוב בתורה בפרשת ערלה ורבעי:

וְכִי תֵבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מֵאֵכֶל וְעֲרַלְתֶּם עֲרַלְתּוֹ אֶת פְּרִיו שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבִשְׁנָה הָרְבִיעִית יִהְיֶה כָּל פְּרִיו קֹדֶשׁ הַלְוִיִּם לָהּ: וּבִשְׁנָה הַחֲמִישִׁית תֹּאכְלוּ אֶת פְּרִיו לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

(ויקרא יט, כג – כה)

חז"ל דורשים גזרה שווה 'קדש' – 'קדש' למעשר שני, ודינים רבים נלמדים ממעשר לרבעי ולהיפך.

מצאתי בס"ד דיוק בפסוק הרומז לפי פשוטו לכך שרבעי הוא בעצם דין מעשר שני על כל הכרם / שדה.

בפסוק כ"ג כתוב 'פריו', בפסוק כ"ה כתוב 'פריו', ואילו בפסוק כ"ד כתוב 'כל פריו'.

הרי זה כאילו בא הכתוב לומר, ברור שבשנה הרביעית – כבכל שנה – חלק מהפרות הם קדש הלולים לה' (מדין מעשר שני), ולא באה תורה כאן כי אם לחדש שבשנה הרביעית, בשונה מן השנה החמישית והלאה – כל הפרות הם קודש הלולים לה'.

מדיוק זה ניתן להבין שדין מעשר שני ורבעי שווים לכל ענייניהם. וכל ההבדל הוא, שבעוד מעשר שני חל רק על עשירית מן הפירות, דין רבעי חל על כל הפירות.

הרב צבי ישי דמן

ירושלים

האלוקים שבאדם הוא רגשותיו ותחושותיו הפנימיות. התורה מכוונת את האדם לטפח את רגשותיו הנעלות, לשמור על טהרתם ולהקפיד על איזון תמידי ביניהם."

לדרכינו אלו ואלו דא"ח. בעשרת הדברות ובפרשת משפטים תוכן המצוות כדרך הרמב"ם, ואילו בפרשת קדושים תוכן המצוות כדרך ר' לייב.<sup>4</sup>

\*\*\*\*

## לא תלין פְּעֻלַּת שְׂכִיר אֶתָּה עַד בֹּקֶר (שם יג)

ובכי תצא: "בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא תָבוֹא עָלֶיךָ הַשֶּׁמֶשׁ כִּי עֲנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא נִשְׁאֵא אֶת נַפְשׁוֹ וְלֹא יִקְרָא עָלֶיךָ אֶל יָקוֹק וְהָיָה בְּךָ חֶטָּא" (כד טו). כאן ההדגשה שהאדם צריך להיות בעל מעלה שאינו יכול להלין אצלו שכר של הפועל, שם ההדגשה שצריך לדאוג לפועל המסכן ולשלם שכרו.

\*\*\*\*

## לא תִקְלָל חֹרֶשׁ (שם יד)

ואילו במשפטים: "אֱלֹהִים לֹא תִקְלָל וְנָשִׂיא בְּעַמָּה לֹא תֵאָר" (שמות כב כז). שם נאסרה העוולה הנעשית למתקלל, ואף הריסת סדרי המשפט על ידי הזלזול בכבוד הדיין והנשיא<sup>5</sup>. כאן נאסרה השחתת נפשו של המקלל, ולפיכך הודגש כי האיסור חל אף בחרש שאינו שומע ואינו ניזוק.

הרב חיים מצגר

רמת שלמה ירושלים

\*\*\*\*

## אמור

אִישׁ מִזֶּרְעֶךָ לְדֶרֶתְךָ אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מוֹם... (ויקרא כא, טז)

"דִּבֶּר אֶל אֶהֱרֵן וְאֶל בָּנָיו וַיִּנָּזְרוּ מִקֹּדֶשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..." (ויקרא כב, ב)

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אָמַר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אֶהֱרֵן..." (ויקרא כא, א)

"וַיִּדְבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דִּבֶּר אֶל אֶהֱרֵן לֵאמֹר

<sup>5</sup> "אֱלֹהִים לֹא תִקְלָל" מתפרש על דיין, כדעת ר' ישמעאל שהלכה כמותו (סנהדרין סו ע"א, רמב"ם סנהדרין פכ"ו ה"א).

<sup>4</sup> אין מכוונתנו להציב חכם בן דורנו אל מול הרמב"ם, אלא שבתיאור הנ"ל מצאנו המחשה לרעיונות השונים שמצאנו בתורה עצמה.



\*\*\*\*

**וְשׁוּר וְשָׂה שְׂרֹעַ וְקָלוּט נִדְבָה תַעֲשֶׂה אֹתוֹ וּלְנֶדֶר  
לֹא יִרְצָה (ויקרא כב כג)**

מקרא זה התפרש במסורת חז"ל<sup>2</sup> בדרך הדרש ולא בדרך הפשט. פשוטו של מקרא הוא ששרוע וקלוט הינם מומים קלים, ולפיכך כשרים לנדבת שלמים ופסולים רק לנדר. מדרש חז"ל הוא ששרוע וקלוט הינם ככל המומים<sup>3</sup>, ופסוקנו מתפרש שמותר להקדישם לבדק הבית [נדבה] ואסור להקדישם למזבח [נדר]. ראה רמב"ן שטרח למצוא כיצד הדרש יכול להתפרש [בדוחק] בפשט.

מדוע פשוטו של מקרא נכתב בצורה מטעה? במאמרנו בקובץ הקודם הראנו כי לעיתים המקרא מתפרש כפשוטו לשעתו וכמדרשו לדורות. ציינו כדוגמה את דברי הנצי"ב בפרשת שילוח מחנות (במדבר ה), וכעת נוסיף כי הנצי"ב ציין כדוגמה את פירוש הגר"א לעבודת יוה"כ (ויקרא טז).

תמיהתנו יכולה להתיישב על פי הדרך הנזכרת: בדור המדבר היה מעין חיוב להקריב קרבנות נדבה, בכך שנאסר לשחוט בהמה לבשר תאוה<sup>4</sup>. לפיכך לא החמירה התורה בדיני הנדבה והתירה להקריב שרוע וקלוט לנדבת שלמים. מה שאין כן לדורות אין כופים את האדם לנדוב קרבנות, ולפיכך אם בחר לנדוב צריך הוא להקדיש דווקא מן המובחר ולא שרוע וקלוט.

**הרב חיים מצגר  
רמת שלמה ירושלים**

יש לעיין דהפרשה הראשונה באמור מתחילה אמור אל הכהנים [בלי אהרן], והפרשה השניה [שפותחת ב"וידבר ה"] מתחילה ב"דבר אל אהרן איש מזרעך", והשלישית "דבר אל אהרן ואל בניו".

ונראה לבאר את השינוי כך: דהראשונה מדברת רק לבניו כיון דנתייחד דיבור אליו בהמשך והכהן הגדול מאחיו. והשניה מדברת אליו 'איש מזרעך' ולא כוללת אותו, כיון דהוא לא היה בו המומים האלה וחלקם שייכים רק כשנולד איתם, לכן מתייחס רק לדורות הבאים. והשלישית, נוגעת גם לאהרן שלא לאכול קדשים בטומאה, נאמר כמובן 'לאהרן ולבניו'.

עוד נראה, שסדר הפרשיות הוא בדרך לא זו אף זו. דמתחילה נאמר שלא להיטמא דאין זה מכבוד הכהונה להיטמא למתים. ואח"כ לא לישא נשים פסולות, דזה תוספת דרגה. ואח"כ לא להקריב כשיש בו מום, דהוא לא עשה איזה עול רק נולד כך או שנחלה בהמשך חייו, ואפ"ה לא יקריב. ואח"כ דין שלא לאכול בטומאה ואע"פ דאין הטומאה חסרון בעצם דיכול ליטהר מזה, אפ"ה כביכול מאבד את כהונתו בימי טומאתו.

בסדר המומים: כתב הרמב"ן<sup>1</sup> דהמומים נאמרו בדרך לא זו אף זו, ע"ש. ונראה להוסיף על דבריו את הפרשה 'של שור או כשב וכו' דהתחדש שם פסלות בזמן היינו הדין של שמונה ימים והדין של אותו ואת בנו, והדין של תודה נראה שנכתב כאן כאחד מדיני הזמן של הקרבן.

**הרב שמעון אייזנברג  
ישיבת מיר**

## בהר

'ביום ההוא' נדרשו להלכה בידי חז"ל (חולין קלט ע"א, ערכין כד ע"א), אולם הדרש אינו מסביר מדוע הדגשת יום ההערכה נכתבה דווקא לגבי שדה מקנה.

**וְנָתַן אֶת הָעֶרְכָּךְ בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לָהּ (ויקרא כז כג)**

בגאולת שדה מקנה מודגש כי הפדיון צריך להתבצע 'ביום ההוא' – ביום ההערכה. התיבות

<sup>1</sup> כב, כג.

<sup>2</sup> תו"כ כאן, צוטט במסכת תמורה דף ז ע"ב וברש"י כאן.

<sup>3</sup> ואדרבה, במסכת תמורה דף יז ע"א איתא שמסברא יש

חומרא מיוחדת לשרוע וקלוט שהינם פסול הגוף.  
<sup>4</sup> כפשוטו של מקרא ויקרא יז ודברים יב, וכדעת ר' ישמעאל חולין טז ע"ב.

## שבועות תשע"ז מילון

אין הדבר כן. שהרי שדה אחוזה נפדה לפי מחיר קבוע של זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף, ומחיר זה נחלק לפי שנות היובל – מחיר קצוב לכל שנה. אין המחיר מתחלף מיום ליום, אלא קצוב לכל השנה, ואין הפרש בין הפודה בחשון לפודה בסיוון. וכך שנינו במסכת ערכין (פ"ז מ"א): "אין מחשבין חדשים להקדש".

הרב חיים מצגר  
רמת שלמה ירושלים

נראה כי שדה מקנה הוא הדבר שמחירו עשוי להיות שונה מיום ליום. הלא היובל מתקרב והולך, ובכל יום יורד מחיר השדה. עקב כך הזהירה התורה לתת את הפדיון מיד ביום ההערכה.

שמא תאמר, אף שדה אחוזה מחירו יורד מיום ליום, ומדוע לא הזהיר התורה לתת דמיו 'ביום ההוא'?

### ספר במדבר

ככלי שרת של הכלי הראשי ומתייחסים לאביהם, בשולחן כתיב "קערותיו וכפותיו"1 וכו', במנורה כתיב "גביעיה כפתריה"2 וכו' ובמזבח כתיב "ועיני ומזרקתיו"3 וכו', עיי"ש.

ויש לבאר דבשעת העשייה של הכלים, ודאי שכל תשמישי הכלים מתייחסים לאביהם, אבל בשעת המסעות פרשו על השולחן בגד תכלת, ועליו נתנו את שאר כלי השולחן ועליהם פרשו בגד תולעת שני, וכן במזבח הנחושת פרשו עליו בגד ארגמן, ועליו נתנו את שאר כלי המזבח, ולכן עתה אינם מתייחסים לאביהם כיון שמופרדים הם.

ואילו במנורה מבואר בפסוק שכיסו את המנורה בבגד תכלת יחד עם כל כליה, ולכן מיוחסים כלי המנורה אחר המנורה, מפני שאינם מנותקים ממנה.

אבל היא גופא צריך ביאור, מדוע במנורה דווקא היו עמה כל כליה אפילו בשעת המסעות.

וראה בכתוב בפרשת עשיית המנורה שמפורש "כבר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה"4, הנה שעשו גם את כליה מאותו הכיכר, וא"כ ממילא יש חיבור ביניהם וכאחד ייחשבו. וכ"כ עיי"ש ברש"י. אמנם עיין רמב"ן (שם) שדן בזה האם כל כלי המנורה היו הככר.

הגאון ר' נחמן טוקר זצ"ל  
ראש ישיבת חברון – כנסת ישראל

### כלי שרת של כלי המשכן

"ועל שלחן הפנים יפרשו בגד תכלת ונתנו עליו את הקערת ואת הכפת ואת המנקית ואת קשות הנסך... ופרשו עליהם בגד תולעת שני" (במדבר ד, ז)

"ולקחו בגד תכלת וכסו את מנרת המאור ואת נרתיה ואת מלקחיה ואת מחתתיה ואת כל כלי שמנה..." (ט)

"ועל מזבח הזהב יפרשו בגד תכלת וכסו אותו במכסה עור תחש... ולקחו את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקדש ונתנו אל בגד תכלת וכסו אותם במכסה עור תחש ונתנו על המוט". (יא-יב)

את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן: ונתנו עליו וכו' את המחלת את המזלגת ואת היזעים ואת המזרקת כל כלי המזבח" (יג-יד)

הנה מבוארים עניני נשיאת המשכן, ומצינו הבדל בנשיאת כלי השרת של חלק מן הכלים, דבכלי השולחן מתוארים הכלים בפני עצמם 'את הקערות ואת הכפות' וכו', וכן במזבח הנחושת 'את המזלגות ואת היזעים' וכו', ואילו במנורה בהזכרת שמות הכלים מתייחסים הם למנורה 'ואת נרתיה ואת מלקחיה' וכו', וצ"ב מאי שנא.

ובאמת בפרשת תרומה בציווי העשייה של הכלים, כשמוזכרים הכלים אין שינוי בין הכלים, ובשולחן ומנורה ומזבח הנחושת מוזכרים הכלים

<sup>1</sup> שמות כה, כט.

<sup>2</sup> שם לא.

<sup>3</sup> שם כז, ג.

<sup>4</sup> שם כה, לט.

## סדר פרשיות במדבר נשוא בהעלותך

הפרשיות הראשונות בספר במדבר אינן מסודרות בסדר כרונולוגי. החלק הראשון של החומש פותח בא' אייר, במניין בני ישראל ובחלוקת דגליהם, ממשיך במניין הלויים ותפקידיהם, ומסיים בקבוצה של חמש מצוות: שילוח מחנות, גזל הגר, סוטה, נזיר ברכת כהנים. החלק השני של החומש חוזר לא' ניסן, בחנוכת המשכן על ידי נשיאי ישראל, ממשיך בתיאור נבואת משה הנשמעת אליו מבין הכרובים, ומסיים בקבוצה של שלוש מצוות: העלאת הנרות, טיהור הלויים וכפרתם בקרבן, פסח ראשון ושני.

נראה כי שני החלקים מתארים את שכינת הקב"ה בעמו כמלך בגדוד ואת תוצאותיה של מציאות זו, כל חלק מכיוון שונה. החלק הראשון מתאר את צידו של הקב"ה הבא לשכון בעמו ומסדרם סביב אליו, נותן להם תפקידים וממנה להם נשיאים.

החלק השני מתאר את צידם של ישראל אשר נשיאיהם באים כנציגי העם להקריב קרבן לפני ה', וזוכים שתתגלה שכינתו אל משה נביאם מבין שני הכרובים.

מעתה מובן מדוע הסדר אינו כרונולוגי: אין משמעות לנשיאים כנציגי העם לפני שהקב"ה יסכים למינויים כנציגי העם. רק לאחר שהסכים הקב"ה לראותם כנשיאים התגלה שחנוכתם נחשבת כחנוכת העם.

המדקדק ימצא כיצד המצוות שבכל חלק מקבילות לרעיון המרכזי שבו, ולא נוכל להרחיב בעניין במסגרת זו.

נעיר רק כי שלושת המצוות שבסיום החלק השני הינן בסדר כהן לוי ישראל: העלאת הנרות, טיהור הלויים והקרבת הפסח.

**הרב חיים מצגר**  
רמת שלמה ירושלים

## שבועות

## רמז לברית מתן תורה

עצרת יום שניתנה בו תורה, אולם במקרא לא נתפרש, וגם לא מצינו פרט בהלכות החג שמתייחס למתן התורה. נראה לרמזו בו:

נצטוו ישראל להביא עם הביכורים זבחי שלמי ציבור. ואם נעיין היכן הקריבו עוד שלמים בציבור. הרי נמצא בג' מקומות: בחנוכת המשכן בפרשת שמיני, בברית שבס"פ משפטים כתוב וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים. ובהר עיבל ככתוב בפ' כי תבא והעלית עליו עולות לה' אלקיך וזבחת שלמים ואכלת שם ושמתח לפני ה' אלקיך.

ולבדם אין שלמים בציבור בשום זמן נוסף.

וכאן השלמים ושתי הלחם הם מגוף היום, שהרי נאמרו בפ' אמור ולא בפ' פנחס עם קרבנות המוספים.

והמשותף לברית משפטים והר עיבל הוא ששם נכרתת הברית בין ה' לישראל, והרי שבכל מעמד כריתת ברית אוכלים שלמים. כדרכו של עולם שאוכלים סעודה משותפת כשעושים חוזה, וכמב' אצל יצחק ואבימלך [ואולי גם אצל אברהם זה בכלל נתינת צאן ובקר לאבימלך]. וסעודה משותפת עם ה' היא לשמוח לפניו בזבחי שלמים, שהבעלים אוכלים משולחן גבוה את שהם עצמם הביאו לאותו שולחן. [ואמנם שלמי ציבור קדשי קדשים הם ובחגיגה ו. א' ששלמים שקרבו בברית חורב הם שלמי חגיגה, אולם אלו פרטי הלכות בשלמים של הציבור, אבל העיקרון שהציבור הקריב שלמים שווה בכולם].

וא"כ בחג השבועות שמקריבים זבחי שלמי ציבור, הרי הקרבן הוא על ברית זו, והיינו על מתן התורה.

**הרב משה גרינהויט**  
ירושלים

## נביאים וכתובים

הרב בנימין פלדמן\*

ירושלים

### כי נאמן שמואל לנביא לה'

#### סיפורו של שמואל וסיפורם של בני עלי

ספר שמואל פותח בשני עניינים שונים. האחד הוא סיפור הולדתו וגידולו של שמואל הנביא, והשני הוא תיאור מעשיהם של בני עלי והנבואה הקשה שקיבל עלי בעקבות מעשים אלה.

בהשקפה ראשונה נראה שאין קשר בין שני העניינים. יש כאן תיאור קורותיו של שמואל הנביא מחד, אותו שמואל שעתיד להיות חולית המעבר בין תקופת השופטים לתקופת המלוכה בישראל. מאידך, יש לנו תיאור המעשה של עלי ובניו, והפורענות שקיבל בית עלי.

#### כריכת שני הסיפורים יחד

אולם כשנתבונן במקראות נגלה דבר פלא. תיאור נבואת איש האלהים על בית עלי מונח באמצע סיפור תולדות חיי שמואל. הספר פותח עם תיאור הולדתו של שמואל והבאתו לשילה. לאחר מכן עובר הנביא למעשה בני עלי. לאחר שהנביא מתאר את הנהגת בני עלי, עוד באותה פרשה ממש הוא מסיים:

וּשְׁמוּאֵל מִשְׁרַת אֶת פָּנָיו ה' נָעַר חָגוֹר אֶפֻּד בָּדָ: (שמואל א ב, יח)<sup>1</sup>

בפרשה הבאה עוסק הנביא בתיאור דברי עלי לבניו, ומסיים באופן מפתיע:

וְהַנָּעַר שְׁמוּאֵל הָלַךְ וְגִדְּלָ וְטוֹב גָּם עִם ה' וְגַם עִם אֲנָשִׁים: (שמואל א ב, כו)

ה'". נראה אם כן שיש כאן הדגשה ברורה של הזה לעומת זה של שמואל לעומת בני עלי. ויובן על פי מה שיבואר בע"ה.

\* לתגובות: [Torah240@gmail.com](mailto:Torah240@gmail.com)  
<sup>1</sup> בפסוק שלפני זה כתוב "ותהי חטאת הנערים גדולה מאד את פני ה'": (ב, יז), ובפסוק שלנו, סמוך מיד לאחריו, כתוב "ושמואל משרת את פני

שוב יש לנו הדגשה ברורה, שלעומת בני עלי שזלזלו בקדשים וגם זלזלו באנשים הצובאים על פתח משכן שילה, הנער שמואל הוא ההיפך, טוב עם ה' ועם אנשים. מדוע מוצא הכתוב לנכון להדגיש את הפער שבין שמואל לבני עלי?

ובאמת גם לולי העובדה שהפסוקים כורכים את שני העניינים ביחד, יש להתבונן במאורעות עצמם. היתכן שיש כאן מקרה, שבדיוק בשעה ששמואל הנביא מובא למשכן, חטאו בני עלי? כדי להבין עניין זה ביתר עומק יש להתבונן בעיקר עניינו של שמואל הנביא.

### שמואל הנביא: השורש למלכות בית דוד ולבית המקדש

עיקר עניינו של שמואל הנביא ברור שהיה לייסד ולכונן את המלכות בישראל. את תפילתה סיימה חנה בפסוק

ה' יַחַתּוּ מְרִיבֹו עֲלֹו [מְרִיבֹו עֲלֹו] בְּשָׁמַיִם יִרְעֶם ה' יִדִּין אֶפְסִי אֶרֶץ וְיָתֵן עֲלֹו לְמַלְכֹו וְיָרֶם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: (שמואל א ב, י)

ופירש הרד"ק "אם אמרה זה בדרך הנבואה, רמזה בזה שעל ידי שמואל בנה יהיה מלך בישראל והוא ימשחנו." כי ראתה חנה ברוח הקודש שזהו עיקר תפקידו של שמואל בנה.

וראה בהקדמת הר"י אברבנאל לספר שמואל, שעמד על השאלה מדוע נקרא הספר 'שמואל', למרות שהוא כולל ענייניהם של שאול ודוד. וביאר שם ששאל ודוד הם מעשה ידיו של שמואל ומתייחסים אליו כבנים אל האב. דהיינו שהיחס שבין שמואל לשאול ודוד הוא לא רק שבמקרה נבחר הוא למשוח אותם למלוכה, אלא זה היה עיקר עניינו ותפקידו בחיים, וכל מעשיהם מתייחסים אליו.<sup>2</sup>

והנה מלכות בית דוד, שהיא המלכות הסופית בישראל, הייתה השורש לבית המקדש, שנבחר מקומה על ידי דוד ונבנה על ידי שלמה בנו. כפי שכתוב בגמרא: 'שלש מצוות נצטוו

<sup>2</sup> ואפשר שמפני זה נצטער שמואל כל כך על לקיחת המלכות משאול המלך. כמו שכתוב "ויחר לשמואל ויזעק אל ה' כל הלילה" (ש"א טו, יא). כמו כן כתוב "ולא יסף שמואל לראות את שאול עד יום מותו כי התאבל אל שאול" (שם פסוק לה). כי כן היה זה עיקר ענינו למלוך מלך בישראל, והמלכת שאול היתה עניין עיקרי בתפקידו. ויש להציע כאן עוד עניין באימה ובריאה. הנה ידוע מה שאמרו חז"ל שכיון שכשחיפשו שאול ונערו את הרואה, אמר שמואל "אנכי הרואה" (שם ט, יט), נענש על זה, שכשבא למשוח את דוד אמר לו הקב"ה "אל תבט אל מראהו ... כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב" (שם טז, ז). ואולי ניתן להציע, שהואיל וכל ענייניהם של שאול ודוד נמשכים ממש משמואל

הנביא ומתייחסים אליו כבנים לאב, כמ"ש מהרי"א, הנה אותו חסרון שהיה בשמואל אז, לפי מדריגתו, שייחס לעצמו חשיבות של אנכי הרואה, היה מן הגורמים לכשלון מלכות שאול. שהיה חסר בהתבטלות לרצון ה', כמו שכתוב "הנה שמוע מזבח טוב..." (שם טו, כב). וכשבא למשוח את דוד, כשנאמר לו "אל תבט אל מראה ... האדם יראה לעינים", היינו שבזה היה תיקון למה שאמר אנכי הרואה. והשיג עתה שהאדם יראה לעינים, ושכל כח ראייתו רק מכח הקב"ה. ולכן פגם דק זה לא היה קיים בשעה שמשח את דוד, ולכן דוד באמת הנהיג מלכותו בשלימות הביטול להקב"ה, וכפי שנאמר עליו "איש כלבב" (ש"א יג, יד). והכל מסתעף ממצבו של שמואל הנביא, שהכל נמשך ממנו, ואם שגיתי ה' יכפר בעדי.

ישראל בכניסתן לארץ, להכרית זרעו של עמלק, למנות להם מלך ולבנות בית המקדש<sup>3</sup>. כינון המלכות ובנין בית המקדש, שני תאומה צביה הם בכינון מלכות ה' בישראל. וכפי שאנו רואים שקדושת ירושלים קשורה ותלויה במלכות בית דוד כפי שבא לידי ביטוי במקראות רבות, וכפי שהאריך בזה בספר 'חידושי מרן רי"ז הלוי' על תהלים<sup>4</sup>.

שני הדברים האלה – מלך ובית המקדש – הן הנה הדברים שחסרו בתקופת השופטים. "בְּיָמֵינוּ הָיָה אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הִיָּשֵׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה"<sup>5</sup>, "וְאַהֲיָה מִתְּהַלֵּךְ בְּאַהֲלָל..."<sup>6</sup>. העם לא היה מאוגד על ידי מלך לעבוד את ה' בשלימות. כמו כן המשכן, שהיה מעון ארעי לשכינה, לא תפס את מקומו הראוי בקרב בני ישראל [כפי שאנו רואים שזלזלו בעלייה לרגל, עד שהוצרך אלקנה אבי שמואל לסובב בערי ישראל לזרום לעלות למשכן שילה].

זהו המצב שעמד בפני ישראל בתקופת לידת שמואל. השלב הבא בכינון מהותם של כלל ישראל כלל שני חלקים: בנין בית המקדש, דהיינו קביעות השכינה במקום אחד, ומינוי מלך. וכל זה היה צריך להעשות על ידי שמואל הנביא. שמואל הנביא הוא זה שמשח את שאול, שלימים נכשל במלכותו ונלקחה ממנו, ואחר משח את דוד שלימים כונן את מלכותו לעולמי עד, נתן את נפשו על מציאת מקום המקדש וקדושת המקדש נקשרה לעולם בכסאו. לא זו בלבד ששמואל הוא זה שמשח את דוד שלאחר מכן זרע את הזרעים של בית המקדש, אלא שהוא היה מעורב באופן פעיל בהכשרת בנין בית המקדש, כמבואר בגמרא, שבאותו לילה שברח דוד מפני שאול ישב עם שמואל ועסקו בנויו של עולם, דהיינו שישבו וביררו את מקום המקדש, ומסר שמואל לדוד באותו לילה מה שאין תלמיד ותיק למד בשבעים שנה<sup>7</sup>. הוא הי גם זה שמסר לדוד את מגילת המקדש, כמבואר בילקוט שמעוני<sup>8</sup>.

כל עצמו של שמואל הוא שורש לבנין בית המקדש, ולתיקון בית ישראל על מכונו על ידי מלך ובית המקדש. נמצא שכל סיפורו האישי של שמואל הנביא הוא בעצם סיפורם של יסוד ושורש המלכות בישראל ובנין בית המקדש. עיקר תפקידו של שמואל הוא למשוך את דוד [כמו שרואים בתפילת חנה וירם קרן משיחו], והיינו שורש מלכות בית דוד. ועל ידי זה גופא יש לנו שורש לבנין בית המקדש, שנבנה על ידי שדוד המלך נדב לבו לזה כמבואר במקראות<sup>9</sup>.

שבנביאים אחר משה רבינו היה שמואל. כמו כן מובא בשם האר"י בתחילת שער רוח"ק, דנבואת שמואל למעלה מכל הנביאים ולמטה רק משל משה רבינו. [וכתוב משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו. ואמרו חז"ל (ברכות לא:) שקול כמשה ואהרן]. וכן רואים אנו שהנבואה יצאתה לשמואל מבית קודש הקדשים, כמ"ש המפרשים (ש"א ג, ג), דבר שלא מצינו בנביאים אחרים. כי כן שמואל היה צריך להוריד לעולם את שורש בית המקדש על ידי המלכת המלך, ולזה נצרכה דרגה גדולה מאד של נבואה.

<sup>3</sup> סנהדרין כא, עמוד ב.

<sup>4</sup> פרק ל.

<sup>5</sup> שופטים כא, כה.

<sup>6</sup> שמואל ב ז, ו.

<sup>7</sup> זבחים נד, עמוד ב.

<sup>8</sup> דברי הימים סימן תתרפא.

<sup>9</sup> ואפשר שמפני זה היה שמואל צריך להיות נביא בדרגה שלא מצינו דוגמתה אחרי משה רבינו. בספר משבצות זהב מביא את דברי הרד"ק על הפסוק "אם יעמוד משה ושמואל לפני אין נפשי אל העם הזה" (ירמיה טו, א). ופירש הרד"ק 'וזכר משה ושמואל שהיו ליום ונביאים והגדול



## סילוק בית עלי מן הכהונה – עם תחילת בנין בית המקדש

ומעתה נחזור לענין כהונת בית עלי. הנה הנבואה האיומה על בית עלי התקבלה מהקב"ה כבר עכשיו, אולם בפועל לא באה לידי ביטוי עד שעלה אביתר מן הכהונה, וגם זה לא באופן סופי, עד שנמשח צדוק ביום חינוך בית המקדש. כמו שכתוב "וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ לִפְנֵי יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא בְּשִׁמְחָה גְדוֹלָה וַיִּמְלִיכוּ שָׁנִית לְשִׁלְמָה בֶּן דָּוִיד וַיִּמְשְׁחוּ לַיהוָה לְנָגִיד וּלְצִדּוֹק לְכֹהֵן" <sup>10</sup>. וכפי שכתב הרד"ק, שאף שנכנס צדוק לכהונה באותו יום שיצא דוד מפני אבשלום, מכל מקום לא נמשח לכהן עד שנבנה בית המקדש <sup>11</sup>.

מדוע לא סולקו בני עלי מן הכהונה באופן סופי (כלומר על ידי משיחת צדוק) עד יום חינוך בית המקדש?

לא הרי המשכן שהוא דירת עראי לשכינה, כהרי בית עולמים. מעיקרי ענייניו של בית המקדש הרי היה שכבוד ה' ישתקף מהמקום הנבחר. אם עד עתה, במשכן שילה ובנוב וגבעון, היו בני עלי יכולים לשרת במקדש לפני ה', הרי שבבית המקדש כבר אינם ראויים ונדחים הם מהזכות לשרת שם.

וזה מבואר בכתובים, שהרי נאמר:

וְהָקִימְתִּי לִי כֹהֵן נֶאֱמָן כְּאֲשֶׁר בִּלְבָבִי וּבְנִפְשִׁי יַעֲשֶׂה וּבְנִיתִי לוֹ בֵּית נֶאֱמָן וְהִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי מִשְׁיְׁחִי כָּל הַיָּמִים: (שמואל א ב, לה)

ופירש מהר"י קרא שזה מוסב על בית המקדש, ורמז הוא לחורבן משכן שילה. "נאמנות" פירושה שהנאמן הוא כל כולו מוקדש לדבר, כלומר שבית המקדש הוא בית נאמן, ודרוש שיהיה בו כהן נאמן לאלקיו. וכתוב עוד שם "והתהלך לפני משיחי", כלומר שהכהן ישרת עם המלך הנמשח מאת ה' להציג את מלכותו בעולם.

[מיתת עלי ובניו היתה באותו יום של חורבן משכן שילה, אולי מפני שמשכן שילה היה סוג של השראת השכינה ארעית, ולזה התאימו עלי ובניו. וביום שנחרב המושג הזה של השראת השכינה באופן כזה, מתו גם הכהנים המתאימים לזה. <sup>12</sup>]

## לידתו של שמואל והגעתו למשכן שילה: שורש תקופת בית המקדש

אפשר לומר שאף על פי המימוש בפועל היה רק בבנין בית המקדש, הרי שמשבא שמואל כבר החל להתנוצץ עניין בית המקדש. כנראה שהחסרון היה כבר לפני שהתחילו לחטוא בפועל, אבל לעומת שורש קדושת בית המקדש שניכרה בנוכחותו של שמואל, יצא הפגם מהכח אל הפועל, וניכר זלזולם של בני עלי בקודש בעליל. החטא בא לידי ביטוי מיד עם הנחת השורש לבית המקדש, והתוצאות באו לידי ביטוי ביום חינוך בית המקדש עצמו.

<sup>12</sup> נוב וגבעון היו רק בתור מעבר בין משכן שילה לבית עולמים.

<sup>10</sup> דברי הימים א כט, כב.  
<sup>11</sup> פירושו לשמואל ב טו, כד.



סיפורו של שמואל וסיפורם של עלי ובניו כרוכים ירדו מן השמים. סיפורו של שמואל הוא סיפורו של תיקון ישראל על ידי התאחדותם סביב למלך צדיק שיאגד אותם לעבודת ה', וסביב לבית אשר יבחר ה' לשכן שמו שם. סיפורם של בני עלי הוא סיפורו של סוף התקופה, שבה למרות שיש שופט ויש משכן, חסר באופן מהותי בשני הדברים.

### קללת בני עלי ביד אלקנה אבי שמואל, וביד שמואל עצמו

וראה זה פלא, הנה הנביא שבא להביא את דבר ה' לעלי על בניו ועל ביתו, היה לא אחר מאלקנה אביו של שמואל, כמובא ברש"י<sup>13</sup>, ובוודאי אין זה מקרה. ולפי מה שנתבאר מובן היטב, כי כן עיקר הבשורה לבית עלי הייתה שמתחיל להיות מהלך חדש בישראל, מהלך שבו הם אינם מתאימים עוד לשאת בתפקיד. מהלך זה מובל על ידי שמואל הנביא, שהוא עצמו המשך ישיר לאלקנה שדרש את כבוד ה' בעלייה לרגל. ומי מתאים לבשר את הבשורה יותר מאלקנה עצמו.

ולא עוד אלא שהקב"ה בא אל שמואל הנביא בעצמו לחזור על הנבואה על בית עלי. וכבר עמד מהר"י אברבנאל מדוע הוצרכה עוד נבואה על אותו עניין. ועיין שם שביאר שעלי היה מסופק אם נבואת האיש שבא ובישר לו הייתה נבואה אמיתית או שאין אלו אלא דברי עצמו. אולם לפי דרכינו יש לומר שכיון ששמואל הוא זה שמוביל את כל השינוי הכלול בנבואה זו, היה מן הראוי שהנבואה תעבור דרכו. תחלה עברה דרך אביו שהיה שורש אליו, ואחר עברה דרך שמואל עצמו.

### יסוד חטאם של בית עלי, והפכו אצל דוד המלך מייסד בית המקדש

עיקר החטא של בית עלי היה, כמו שמפורש בפסוק, "וַתִּכְבֹּד אֶת בְּנֵיהָ מִמֶּנִּי"<sup>14</sup>. כל עניינם של הכהנים הוא להיות כל כולם משרתי ה', שכל עצמיותם נתונה לכבוד ה' על ידי עבודתו במקדש, "הַעֲמָדִים שָׁם לִפְנֵי ה'"<sup>15</sup>. ולכן עלי, שכיבד את בניו יותר מהקב"ה, לא שייך לכהונה האמיתית.<sup>16</sup> לכן בנבואה שעל ידי אלקנה נאמר "וְהָקִימְתִּי לִי כֹהֵן נֶאֱמָן כַּאֲשֶׁר בְּלִבִּי וּבְנַפְשִׁי יַעֲשֶׂה"<sup>17</sup>, כלומר שהכהן האמיתי והנאמן הוא זה שכל מעשיו משקפים אך ורק את רצון ה'.

וכשנתבונן נראה שזהו כל עניינו של דוד המלך. בנבואת שמואל לדוד נאמר "איש כלבבו".<sup>18</sup> הפגם שמצא הקב"ה בשאול היה בכך שלא ביטל את עצמו לגמרי לרצונו, כמו שכתוב "הִנֵּה שָׁמַע מְזִבַּח טוֹב ... כִּי כִּי חָטֵאת קָסָם מְרִי"<sup>19</sup>. מלכות ישראל צריכה להיות כזו שכל כולה מיוסדת על קיום וביצוע רצון ה', היפך מהמצב המתואר במילים "בְּיָמֵם הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיֵּשֶׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה"<sup>20</sup>. ודוד המלך אומר על עצמו "וְנִקְלָתִי עוֹד מִזֹּאת וְהָיִיתִי

<sup>13</sup> פירושו לשמואל א ב, כז.

<sup>14</sup> שמואל א ב, כט.

<sup>15</sup> דברים יח, ז.

<sup>16</sup> כמו כן זוהי טענה וקפידא גדולה על הכהנים,

כמו שאומר מלאכי "לְכֶם הַכֹּהֲנִים בּוֹזֵי שְׁמִי"

(מלאכי א, ו); וכן בפסחים נו עמוד א, שיצאה בת

קול על ההוא דהוה כריך שיראי על ידיו ועובד.

<sup>17</sup> שמואל א ב, לה.

<sup>18</sup> שמואל א יג, יד.

<sup>19</sup> שמואל א טו, כב.

<sup>20</sup> שופטים כא, כה.

שָׁפֵל בְּעֵינָי<sup>21</sup>. ולכן בא בית המקדש על ידו, כי זהו עצם ענין בית המקדש, שכל מהותו הוא השתקפות כבוד ה'<sup>22</sup>.

## שמואל הנביא המושאל לה' שורש למהלך המתוקן

השורש לכל זה הוא שמואל הנביא. הוא זה שהוקדש מלידתו לעבודת ה', ואשר כל מעשיו משקפים אך ורק רצון ה' וכבודו. עליו הכתוב אומר:

וַיֵּדַע כָּל יִשְׂרָאֵל מִדֶּן וְעַד בָּאֵר שָׁבַע כִּי נֶאֱמַן שְׁמוּאֵל לְנָבִיא לַיהוָה: (שמואל א ב, כ)

לא רק שהוא נביא, אלא שהוא נאמן לנביא, כלומר שאין לו מאומה זולת מה שעובר דרכו דבר ה'. הוא זה שמהווה בסיס למלכות בית דוד ובסופו של דבר לבניין בית המקדש [בית נאמן] ולהעמדת כהן נאמן. הוא זה שיכול למסור את מיקומו המדויק של בית המקדש, משום שכל עניינו של בית המקדש משתקף מדמותו. תחילת המעבר מהמצב של איש הישר בעיניו יעשה, בלי מלך המכוון את ישראל לאביהם שבשמים, בלי בית המקדש לרכז את כל מעיינם של ישראל סביב עבודת ה', למצב המחודש של מלכות בית דוד המשקפת את מלכות ה', ושל בית המקדש מקום השראת השכינה הסופית והקבועה, שורשה בלידתו של שמואל ובהגעתו למשכן שילה.

<sup>21</sup> כבוד ה' כל אחד בתחום שלו. וכשיהיה משיח ה' כבר צריך כהן שיתאים לכך, ובית עלי כבר הוכחו כבלתי מתאימים לתפקיד זה.

<sup>22</sup> שמואל ב ו, כב.  
<sup>22</sup> וזהו ג"כ שאומר "וְהָתְהַלֵּךְ לִפְנֵי מְשִׁיחִי", כי עניין הכהונה ועניין המלוכה שניהם לשקף את

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש כולל יד אהרן

## הערות במעשי דוד ושאל

### ביאת דוד לבית שאל

בספר שמואל<sup>1</sup> אנו קוראים על מעשה דוד הנמשח ע"י שמואל בסתר, מפחד שאל המלך שה' הסיר את מלכותו ממנו ונתנה לרעו הטוב ממנו. משנמשח דוד, צולחת עליו אותה רוח ה' אשר סרה באותה העת מעם שאל. וכשרוחו הרעה מבעתת את שאל, נקרא דוד [דווקא], ובא אל בית שאל המלך להפיג את רוחו הרעה ולחלוק עם שאל את רוחו הטובה שסרה מעם שאל אל דוד.

בהמשך<sup>2</sup> אנו קוראים על מערכת ישראל למול פלישתים, כשגלית איש הבינים יוצא לקראתם בהצעתו להילחם אחד על אחד, ובני ישראל נבוכים מהצעתו. אז מתואר איך דוד יוצא, אחר משא ומתן עם שאל, למלחמתו עם גלית ומנצח בה.

והנה, אחר תיאור מלחמתו של דוד בגלית ונצחונו, בא מקרא זה המתמיה כל לב:

וּכְרָאוֹת שָׁאוּל אֶת דָּוִד יֵצֵא לְקִרְיַת הַפְּלִשְׁתִּי אֲמַר אֶל אֲבִנֵּר שֶׁר הַצָּבָא בֶּן מִי זֶה הַנָּעַר אֲבִנֵּר וַיֹּאמֶר אֲבִנֵּר חַי נַפְשֶׁךָ הַמֶּלֶךְ אִם יִדְעָתִי: וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ שְׂאֵל אֶתָּה בֶּן מִי זֶה הָעֶלֶם: וּכְשׁוֹב דָּוִד מִהַכּוֹת אֶת הַפְּלִשְׁתִּי וַיִּקַּח אֹתוֹ אֲבִנֵּר וַיִּבְאֵהוּ לִפְנֵי שָׁאוּל וְרֹאשׁ הַפְּלִשְׁתִּי בְּיָדוֹ: וַיֹּאמֶר אֵלָיו שָׁאוּל בֶּן מִי אַתָּה הַנָּעַר וַיֹּאמֶר דָּוִד בֶּן עֲבֶדְךָ יִשִּׁי בֵּית הַלְּחָמִי: (שמואל א יז, נה)

וכל הקורא יתמה, האיך יתכן ששאל אינו יודע מיהו דוד המנגן לו בכל הימים וכבר היה מודע לו ולבית אביו, כמפורש לעיל שהוא ששלח לישי<sup>3</sup>. ואם נימא רוחו הרעה הייתה בעוכריו [כאשר יאמרו מקצת מפרשים], עדין יקשה על אבנר, האיך לא יידע שר הצבא מיהו נער שעשועיו של המלך. ועוד, מדוע כשצווה אבנר על ידי המלך לשאול בשמו אינו שואל אותו, ורק אחר כך כשבא עם ראשו הכרות של גלית הוא מביא אותו אל המלך שישאלו. וגם למה לא שאלו המלך בעצמו מתחילה אם לא יידע מיהו, רק דרך אבנר.

וחז"ל וכל המפרשים האריכו למעניתם ואענה גם חלקי, וייכלל בכך גם עומק דברי חז"ל שהביאם רש"י על אתר.

ויש להקדים לכך נקודה בולטת בעיקר צורת המלחמה בין ישראל לגויים שסביבם. שנראה בכמה מקומות שגם אחרי שכבר לא היו סומכים על הנהגה ניסית והיו צריכים ללחום בחרבם, עדין לא היו לוחמים כדרך הגויים ברכב ברזל. אלא דרכם שהיו באים תמיד במארב ובתחבולות, כאשר רואים אצל מלחמת יהונתן בפלישתים ובעוד מקומות. ובנקודה הזאת

<sup>1</sup> סימן טז.

<sup>2</sup> סימן יז.

<sup>3</sup> וכבר תמהו בזה חז"ל, 'אתמול הוה משלח לאמר לישי (שם טז) "יעמד נא דוד לפני כי מצא חן בעיני" ועכשיו הוא שואל עליו?!' (רות רבה א, ט).

כאילו תפס אותם גלית שאינם מוכנים באמת למלחמת פנים אל פנים, בIODעם שאין בהם כוח וגבורה כדרך אומות העולם, ואינם יודעים להילחם באמת אלא על ידי תכסיסים ומארבים. ואכן בני ישראל נבוכו מאד מהצעתו, שלא היה בהם כוח וגבורה לעמוד מולו.

עד שבא דוד, שאכן היו בו העוז והגבורה שלא היו מקובלים בכלל ישראל, משאול המלך ה'בִּינְיָמִינִי' בכל הווייתו ועד אחרון העם. וכידוע עוז זה בא לו לדוד מפני היותו נין ונכד לאִמָּה של מלכות, רות בתו של עגלון מלך מואב<sup>4</sup>. ועדין אנחנו רואים את החילוק בינו לבין גלית, כי אינו בא אליו לבוש שריון ואינו עושה את מלחמתו בכוח הזרוע, אלא כל כוחו ברוח הגבורה שלבש ובמלחמת בזק מהירה.

והנה יחסו של שאול לדוד, קודם ששמע את הנשים המשחקות ואומרות 'הִכָּה שָׁאוּל בְּאַלְפָיו וְדָוִד בְּרֶבֶבֶתָיו', הוא לכאורה חיובי. ולאחר שהיכה את גלית הוא עוד מתעצם לקחת אותו אל ביתו ולבלי הניח לו לשוב אל אביו, וממנה אותו על אנשי המלחמה. ומצד שני נראה שהוא חושש ממנו ואינו יודע מה טומן הוא בחובו, [שהרי לא מסתבר שרק מה ששמע מהנשים גרם לו מהפך כזה]. ומסתבר מאד שהסיפור הזה של שאלת שאול על דוד הובא דווקא אחר מעשה הניצחון ולא לפניו, כי הניצחון הוא שהביא את המהפך ביחס<sup>5</sup>. ומעשה זה משמש הן הקדמה ליחס שאול לדוד והן הקדמה ליחסו של יהונתן אליו, כמתואר שמהיום ההוא נקשרה נפשו בנפש דוד.

ולכן נראה ששאלת שאול לאבנר שר צבאו, על דוד, לא הייתה רק 'בן מי העלם הזה', אלא מבטאת את החשש ואת התמיהה הזאת.

אולם נראה עוד, שכאמור היה זה חסר תקדים בעם ישראל להילחם כך, כדרך הערלים, פנים מול פנים [דו – קרב]. ולכן הבין שאול שיש במקורו של דוד דבר סתר, ולכך שאל מי הוא הנער הזה. ואבנר השיב שאכן אינו יודע טיב יחסו, ושאל בקשו שיברר – מיהו העלם [נעלם] הזה<sup>6</sup>.

וכשהגיע דוד עם הראש הכרות בידו, בא אבנר להראותו לשאול. כאומר ראה האם דרך ישראל לו, וכי היכן מצאת בן ישראל שילך עם ראש כרות בידו, הלא סימן מובהק הוא שאכן בדמו מעורב דם אשר שלא מזרע ישראל המה. אמנם תשובת דוד האמיצה והנכוחה, לא כי, אלא בן ישי אני, טהור ביחסי אני מהמשפחות המיוחסות בישראל ומשבט יהודה. והתשובה הזאת התמה, לעומת חרדת שאול המנסה לנתק אותו מכאן והלאה מבית אביו ולהכניס אותו אלא מלכותו, היא שקושרת את נפש יהונתן עם דוד בברית נצח.

## דוד הנרדף

יש להבין באופן כללי את מהות העניין של המרדף אחר דוד והיאך הוא מתחבר למלכותו דווקא. האם יש כוונה שילמד קצת איך להיות נרדף שעל ידי כן אלהים יבקש את הנרדף, ולמה אירע לו כזאת.

<sup>4</sup> קורה כאן. וכן מבואר ברות רבה שם, עיין שם.  
<sup>5</sup> מעין דברי חז"ל ביבמות עו עמוד ב – עז עמוד א, אחר טענות דואג האדומי.

<sup>4</sup> וברות רבה (ב, ט) מבואר שגלית מבני ערפה היה.

<sup>5</sup> שהתחיל עוד קודם, מחמת החשש שהתחיל להיות לו משעה שיצא לקרב זה והבין שמשו

ונראה בחוש למתבונן שיש כאן מעין הלוך ושוב בהנהגת שאול, כ'מיטב' רוחו הרעה המתעתעת בו. וכשתוקפת אותו רוחו הזאת מתחיל הוא לעשות פעולות עד שבפירושו הוא מתנכל להרגו, ושוב חוזר חלילה, מזכירים לו ונזכר, פעם על ידי יהונתן ופעם על ידי דוד בעצמו, וחוזר בו ושוב מתחיל. ובכל פעם, לפחות בהתחלה, זה מתחיל מרוח רעה, ובסוף סרה מאיתו על ידי דוד או יהונתן או כשבא עד מקום שמואל והחל להתנבאות. כך שזה נראה מעין מטולטלת כזו של רוח רעה וטובה.

ויש לעיין, שנראה כי כל זה מתנהל למעלה מהשכל, ומעין רוח עליון מבעתתו ופועל. ולא מצינו שנענש על רדפו את דוד, אבל מצינו שיהונתן אומר לו שבוודאי לא יצלח, וגם שאול יודע כן. וזה מפליא שהוא נעשה כעין מוכרח על דעת עליון לכל העניין. ויש אומרים שחשבו למורד במלכות, אבל אין זה מספיק. ויש להבין מה העניין בזה.

והנה חלק נכבד מספר תהילות דוד סובב לזה. ונראה שהוא בחינה של מעלה שיהיה כך להירדף, ושה' יאהבו כי לא יזיח דעתו, וייהפך לבבו לירא ואוהב ומאמין ובוטח. ומאת ה' הייתה זאת גם לאפשר למלכות שאול להתקיים עד הסוף שנמנה לה. ומבחינתו יש איזה צדק כנראה ברודפו את דוד, אף שאין אנו מבינים היאך רשאי בזה. ומאידך ברית יהונתן היא ברית מופלאה של אהבה, שנקשרה דווקא בעת שאמר דוד 'אני בן ישי הלחמי'. ודווקא אז קשר יהונתן נפשו וגורלו עם דוד בשעה זו, שהרגיש באמירה טבעית זו את כל מלכות יהודה באה, וכי צריך לקשור עמה גורלו. ואף שאול הרגיש בזה בתחילה, אף שחשש ורצה לכבוש אותו עמו כדי לנצחו.

ועיקר עניין נרדפות דוד הוא מלכות המשיח, שמעיקרא חשוכא ולבסוף נהורא. וכדרך כל הבריאה, גם עניין יהודה הוא תמיד בתחילה בחושך, כמו יהודה ותמר, רות ובוועז. וכן דוד ממכלאות הצאן יצא למלוך, ונרדף עד הצוואר, והכל בהשכל לתת המלוכה להולכים בחושך ראו אור גדול.

### מעשה נבל הכרמלי

בסוף ספר שמואל מצינו את מעשה נבל הכרמלי בסמוך לרדיפות שאול את דוד. ויש להבין היכן עומד סיפורו של נבל זה ומה השייכות שלו לכל העניין, שלכאורה הוא מקרה פרטי ומה באו לספר בזה.

והנה עיקר סיפורי דוד הנרדף כבר הבאנו שהוא שלב הבניה של מלכות דוד, שדווקא מתוך הנרדפות תצא המלוכה. אבל יש בזה עוד כוונה, לבנות את מלכות דוד דווקא מתוך האיפוק והכבוד למלוכה, שעל ידי זה בונה דוד את הכבוד למלכות. דוד נראה כאן ההפך משאול. שאול מתייחס בפליאה שלא הרגו דוד, ודוד מיצר אף על כריתת כנף שאול, כי הוא משיח ה'. דבר זה מוסיף קומה לעצם המלוכה, במה שאינו שומע לאבישי והוא מכבד את המלכות.

ונראה שסיפור נבל מבקש לבנות עוד קומה נוספת בעניין זה. דוד אינו חושב לשתוק על מעשהו של נבל, בחושבו כי מעשהו מצדיק נקמה מצידו. אולם הוא שומע בקול אביגיל אשת נבל ומתאפק, ואומר לה ברוכה את וברוך טעמך. באיפוק הזה, שאמנם אינו כלפי מלך אלא כלפי אזרח מישאל, מאציל על עצמו דוד כוח נוסף. האיפוק הזה הוא עצמו מידת המלכות, (וכמו שראינו דבר זה שימש את דוד גם בבוא היום כשקללו שמעי בן גרא).

## מכתבים למערכת

הרב מאיר שמחה נוימן

מודיעין עילית

### תגובה למאמר

**'כרונולוגיה בספר שמואל'** [מאת הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ פשוטות המתחדשים ה']

בגיליון ה' הופיע מאמר מאת הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ, בעניין סדר האירועים שבספר שמואל. ברצוני לסייעו מחד ולהקשות עליו מאידך.

במה שהציע שהרעב המסופר בסוף ספר שמואל התרחש בתחילת מלכות דוד על כל ישראל, יש לסייעו משני מקורות:

א. אחר מלחמת שאול בפלישתים שמע דוד את מעשה יושבי יבש גלעד שלקחו את עצמות שאול וקברום<sup>1</sup>. בסוף הספר, מסופר שאחר הוקעת שבעת בני שאול בידי הגבעונים שמע דוד שרצפה בת איה שמרה על גופותיהם, והלך ולקח מיושבי יבש גלעד את עצמות שאול ויהונתן וקברם יחד עם עצמות המוקעים בארץ בנימין<sup>2</sup>. והנה, לפי ההבנה הפשוטה שמעשה הוקעת בני שאול היה לקראת סוף ימי דוד, אינו מובן. שהרי אם ראה צורך לקחת את עצמות שאול ויהונתן לקבורה, מדוע לא עשה זאת עד עכשיו. אבל לפי דברי הכותב ניחא, שמעשה זה היה בתחילת מלכותו על כל ישראל, ורק אז שלט על הגלעד ויכול היה לפעול שם. ואילו בזמן מלכותו בחברון לא מלך על הגלעד, אלא איש בושט בעזרת אבנר<sup>3</sup>.

ב. כשיצא דוד מירושלים, בעקבות מרד אבשלום, קלל אותו שמעי בן גרא ואמר לו בין היתר "הַשִּׁיב עֲלֶיךָ ה' כָּל דְּמֵי בֵּית שָׁאוּל"<sup>4</sup>. ולכאורה לא מובן למי כוונתו, שהרי עד אז לא הרג דוד אף אחד מבית שאול. ויש שפירשו כוונתו לאיש בושט, שהריגתו נסבבה בגלל דוד, כיון שרכב ובענה סברו שדוד רוצה להורגו<sup>5</sup>. וזה דוחק, משום שדוד גילה דעתו ברבים שלא הייתה דעתו נוחה ממעשה זה<sup>6</sup>. אבל לפי דברי הכותב ניחא, שמעשה זה היה אחר שהוקיע דוד את שבעת בני שאול, ואליהם התכוון שמעי.

במה שהציע שמרד אבשלום היה בסוף ימי דוד, ומה שנאמר "וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים שָׁנָה"<sup>7</sup> היינו מקץ ארבעים שנה למלכות דוד, יש להקשות משלשה מקורות:

א. בתחילת ספר מלכים מתוארת דמותו של דוד בסוף ימיו. דמותו שם היא של אדם זקן אשר עבדיו מכסים אותו בבגדים, הוא מרגיש שקרבו ימיו למות וממנה את בנו למלך בחייו. נראה גם שהוא מנהל את ענייני הממלכה מחדר משכבו, לשם בא אליו כל בעל דברים<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> שמואל ב, פרק ד.

<sup>6</sup> שם.

<sup>7</sup> שמואל ב טו, י.

<sup>8</sup> מלכים א, פרק א.

<sup>1</sup> שמואל ב ב, ד.

<sup>2</sup> שמואל ב כא, יא-יד.

<sup>3</sup> שמואל ב ב, ט.

<sup>4</sup> שמואל ב טז, ח.

מנגד, בזמן מרד אבשלום מנהל דוד את המערכה ביד רמה, הולך בראש אנשיו מירושלים למחנים אשר מעבר לירדן, וחושי הארכי אומר עליו לאבשלום שהוא גיבור ואיש מלחמה<sup>9</sup>.

עוד קשה, שבתחילת מלכים מתואר שאמרה בת שבע לדוד שעיני כל ישראל עליו להגיד להם מי ישב על כסאו אחריו<sup>10</sup>. ואם היה סמוך למרד אבשלום, הרי באותו זמן כלל לא היו עיני כל ישראל עליו, אלא אבשלום מרד בו ו"הָיָה לָב אִישׁ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי אֲבִשְׁלוֹם"<sup>11</sup>. וכן בכל העניין שם נראה שרוב עם ישראל היו עם אבשלום, ומיד אחרי שנהרג וקבלו בני ישראל על עצמם בחזרה את מלכות דוד, היה זה משום ש"אֲבִשְׁלוֹם אֲשֶׁר מִשְׁחָנוּ עָלֵינוּ מֵת בְּמִלְחָמָה"<sup>12</sup>. ועוד, שמיד לאחר מכן כשמרד שבע בן בכרי בדוד נאמר, "וַיַּעַל כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל מֵאַחֲרֵי דָוִד אַחֲרֵי שֶׁבַע בֶּן בְּכָרִי"<sup>13</sup> ורק איש יהודה דבקו במלכם.

תמוה מאד לומר שדוד ומעמדו השתנו כל כך בזמן כה קצר. ואף אם נדחוק מעט את הלשון 'מקץ ארבעים שנה' ונאמר שמרד אבשלום התחיל בתחילת שנת הארבעים, ונמצא שיש שנה וחצי בין תחילת מרד אבשלום למיתת דוד (שהרי שנות מלכות דוד היו ארבעים שנה וששה חדשים), עדיין יקשה בעיני הפער הנ"ל, משום שמרד אבשלום לא התחיל והסתיים ביום אחד. ואתאר בקצרה כמה מהאירועים מאז שהלך אבשלום לחברון, שעל זה נאמר שהיה מקץ ארבעים שנה: אבשלום הלך לחברון בתואנה שיש לו נדר לשלם שם, ובשלב זה לא ידע העם מאומה מתוכניותיו ואפילו מאתים האנשים שהלכו עמו לא ידעו כל דבר; במקביל שלח אבשלום מרגלים בכל שבטי ישראל, שכאשר ישמעו את קול השופר יאמרו 'מלך אבשלום בחברון'. וודאי לא הייתה כוונתו לתקוע בשופר באותו יום אלא אחר זמן שישמעו כולם את התוכנית; אחר כך קשר אבשלום עם אחיתופל "וַיְהִי הַקֶּשֶׁר אֲמֹן וְהָעָם הוֹלֵךְ וְרַב אֶת אֲבִשְׁלוֹם"<sup>14</sup>, וגם זה נשמע תיאור של תהליך שלקח זמן; אחר כך בא המגיד לומר לדוד שלב איש ישראל אחרי אבשלום, ולכן החליט דוד לצאת מירושלים מפחד אבשלום. ברור שההבנה אחרי מי לב איש ישראל אינה באה מיד, וכל שכן ההבנה שזו סיבה לברוח מירושלים; אחר כך התווכחו אחיתופל וחושי הארכי מהי הדרך הנכונה מצד אבשלום לרדוף אחרי דוד, והתקבלה עצת חושי שלא לרדוף באותו לילה, אלא "הָאָסַף וְאָסַף עָלֶיךָ כָּל יִשְׂרָאֵל מִדֶּן וְעַד בְּאֵר שֶׁבַע כְּחוֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לָרֹב..."<sup>15</sup>. והיינו להמתין שכל ישראל יתאספו אל אבשלום ורק אז יצאו להלחם בדוד, וזה כמובן לוקח זמן; אחר שנהרג אבשלום שלח דוד לצדוק ואביתר שידברו את זקני יהודה שיבואו להשיב את המלך אל ביתו, "וַיֵּט אֶת לִבָּב כָּל אִישׁ יְהוּדָה..."<sup>16</sup>. בפועל העבירו את המלך את הירדן כל עם יהודה וגם חצי עם ישראל, וכל זה נשמע תיאור של תהליך שלקח זמן. תחילה עד שבאו כל איש יהודה להשיב את המלך, ואז טקס שלם של העברתו את הירדן במעמד חצי עם ישראל; אחר כך התחיל מרד שבע בן בכרי, וכשהגיע דוד לירושלים שלח את עמשא להזעיק את איש יהודה בשלשה ימים. עמשא איחר מהמועד הנ"ל, ואז שלח דוד את יואב ואבישי שעברו בכל שבטי ישראל, עשו מצור על אבלה ושפכו סוללה, וברור שכל זה לקח הרבה זמן. איני קובע כמה זמן לקחו כל האירועים האלה, אבל נראה לי שזהו לו"ז מדי צפוף מכדי להכניס בתוך שנה וחצי גם את כל זה וגם את זקנת דוד, החיפוש אחר אבישג השונמית, נסיון ההמלכה של אדוניהו והמלכת שלמה, שגם אלו ודאי לא קרו ביום אחד.

<sup>9</sup> שמואל ב יז, ח-י.

<sup>10</sup> מלכים א א, כ.

<sup>11</sup> שמואל ב טו, יג.

<sup>12</sup> שמואל ב יט, יא.

<sup>13</sup> שמואל ב כ, ב.

<sup>14</sup> שמואל ב טו, ח.

<sup>15</sup> שמואל ב יז, יא.

<sup>16</sup> שמואל ב יט, טו.



ב. כשחזר דוד לירושלים אחרי מרד אבשלום, לקח את עשרת הפלגשים שאליהם בא אבשלום "וַיָּתֵנָם בֵּית מִשְׁמֶרֶת וַיְכַלְכֵּלם ... וַתִּהְיֶינָה צָרָרוֹת עַד יוֹם מָתָן אֱלֻמָּנוֹת חַיִּיתָ" <sup>17</sup>. ולא כל כך משמע שמדובר על שנה אחת בערך מאז שחזר דוד לירושלים, אלא על זמן רב.

ג. הכותב מניח שפער השנים בין דוד לדור אמור להיות כעשרים שנה, וכיון שמוכח שבסוף ימי דוד כבר היה לשלמה בן, צריך לומר ששלמה היה אז כבן עשרים שנה, ואם כן צריך לומר שמעשה בת שבע היה כעשרים ושתים שנה קודם מיתת דוד, שהרי קודם נולד מבת שבע בן ראשון שמת ואחר כך נולד שלמה. והנה בנביא מתואר רצף האירועים ממעשה בת שבע עד מרד אבשלום: מיד אחר מעשה בת שבע וסיום המלחמה מול בני עמון נאמר "וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן" מעשה אמנון ותמר <sup>18</sup>, ובעקבותיו הרג אבשלום את אמנון, ולכן ברח לגשור ושהה שם שלש שנים. אחר כך חזר לירושלים ושהה שם שנתיים, ולא ראה את פני דוד אביו. ונראה שמיד אחר כך ביקש מאביו ללכת לחברון לשלם את נדרו, ואז התחיל המרד. ואמנם אין הכרע כמה זמן לקחו כל האירועים הנ"ל, אבל קצת קשה בעיני לפרוס אותם על פני עשרים ושנים שנה.

גם במה שהציע שהמניין שמנה דוד את בני ישראל היה בתחילת מלכותו, יש לי מקום עיון. משום שמספר בני ישראל בכניסתם לארץ היה 600,000 יוצא צבא, ועל זה נאמר בתורה "כִּי אַתֶּם הֶמְעָט מִכָּל הָעַמִּים" <sup>19</sup>. ובמפקד דוד היה מניינם 1.3 מליון איש שולף חרב לפי ספר שמואל ו-1.57 מליון לפי ספר דברי הימים. ונראה שאין זה ריבוי גדול במשך ארבע מאות שנה, שלא התרבו אפילו פי שלש. ואילו בתחילת ימי שלמה נאמר "וַיְהוּדָה וַיִּשְׂרָאֵל רַבִּים כַּחֲלוֹל אֲשֶׁר עַל הַיָּם לְרֹב" <sup>20</sup>. וקצת נראה שעד ימי שלמה התרבו במידה ניכרת, עד שניתן היה להיאמר עליהם לשון זו. ולפי זה צריך לומר שמפקד דוד היה בתחילת מלכותו, ומאז הספיקו להתרבות עוד.

## תגובת כותב המאמר

הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ

יו"ר אגודת מטמוני ארץ

ראשית, יישר כח על הראיות היפות שהביא לדברי. על הראיה השנייה ניתן להעיר, כי מאידך אפשר לדייק מהכתוב גם להיפך, שהרי הוא אומר: "הַשֵּׁיב עֲלֶיךָ ה' כָּל דְּמֵי בֵּית שְׁאוּל אֲשֶׁר מְלַכְתָּ תַּחֲתָיו" <sup>21</sup> - ולא הזכיר שהרגתם. משמע שאשם רק בגרמא, והיינו בהריגת איש בוש. ואשיב לקושיותיו על הסמכת מרד אבשלום לסוף ימי דוד:

א. לגבי חולשתו של דוד לעומת גבורתו במלחמה, התרשמותי האישית היא שלא נראה כי דוד המלך ניהל את הקרב ביד רמה כפי שתיארתם, וההיפך הוא הנכון. על כל פנים, ראה בדברי הימים א' פרקים כג-כט באיזו גבורה התנהל דוד לאחר המלכת שלמה, כך שיתכן שחולשת הגוף שלו הייתה זמנית, או על כל פנים לא השפיעה על התנהלותו.

<sup>20</sup> מלכים א ד, כ.

<sup>21</sup> שמואל ב טז, ח.

<sup>17</sup> שמואל ב כ, ג.

<sup>18</sup> שמואל ב יג, א.

<sup>19</sup> דברים ז, ז.

## שבועות תשע"ז מיליון ז

לעניין מעמדו של דוד, הנה מרד שבע בן בכרי הוא לדעתי ראייה לסתור. כי אף שעזבו העם את דוד, עם כל זה מתיאור מלחמת יואב בשבע בן בכרי, ומהעובדה כי אנשי העיר אליה ברח לא ידעו כלל (!) כי בעירם נמצא מורד במלכות, עולה כי לא היה זה מרד רציני, אלא יותר הורדת ההתלהבות מהמלכתו המחודשת של דוד.

ב. לגבי קושייתו מהפילגשים, ראשית, נאמר "עד יום מָתָן", ולא יום מות דוד. שנית, ארבעים שנות דוד לא נגמרים בהכרח בפטירתו, אלא כבר בהמלכת שלמה בחייו. כך שכל המאורעות שהיו לאחר המלכת שלמה והמתוארים כאמור בדברי הימים<sup>22</sup> ארכו אף הם זמן מה.

ג. מה שהקשה מרצף האירועים ממעשה בת שבע עד מרד אבשלום, הנה כל האירועים עד בוא אבשלום לדוד עצמו, מתוארכים בכתוב במפורש בכשמונה שנים. מעבר לכך, כל אלו השנים היו השנים בהן השקיע אבשלום בהמרדת העם תחת דוד. עם זאת, אני מסכים שיש דוחק מסוים בדבריי, ויתכן לומר כי הארבעים שנה הן סיכום של סיום המלחמה, וזה יתרץ גם שאלותיו הקודמות.

לגבי מה שהקשה על איחור המפקד לסוף ימי דוד, הרי זו ראייה לסתור. שהרי אם בארבע מאות שנה אין זה ריבוי מיוחד שראוי לכתוב לציינו, קל וחומר אם נאריך את הזמן אף יותר.

<sup>22</sup> דברי הימים א פרקים כג-כט.