



---

כתב עת למקרא

גיליון שלשה עשר

ספר דברים, מלכים, גלות ונחמה ♦ שנה ב' ♦ אב תש"פ

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

**כתב העת מקבל מודעות לפרסום**

**בדבר כנסים תורניים וספרים חדשים**

## תוכן עניינים

מאמר מערכת ..... 4

### שער ראשון: מאמרים על ספר דברים

אל תאמר בְּצִדְקָתִי – סיפורי המחשה באמצע נאום  
– הרב משה גרינהוט..... 6  
"כי תהיין לאיש שתי נשים..."

סמיכות פרשיות במקום וסמיכות פרשיות בעניין – הרב אלהן סמט..... 11  
בענין מצרי שלישי – הרב ישראל מאיר בריסקמן... 24

אלו ברכות וקללות נתנו על הר גריזים והר עיבל?  
– הרב ישעיה לוי..... 29

ההבדל בין מערכות הברכות והקללות שבתורת כהנים ובמשנה תורה – הרב נפתלי סופר..... 33

'שירת האזינו' – יחודה ומשמעותה  
– הרב חיים מצגר..... 39

### שער שלישי: מאמרים על הנ"ך

• גלות וגאולה בתהלים • ספר מלכים

תְּפִלָּה לְעֶנִי: הגלות והגאולה בפרק ק"ב בתהלים – הרב משה גינצלר..... 44

פרוזדאות ירבעם – הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ..... 57

### הערות והארות

הרב יעקב שהם \ הרב אברהם מנחם הורוויץ \ הרב חיים אשר ברמן \ הרב חיים מצגר \ הרב צבי

הלוי \ הרב ישראל הלפרין \ הרב ישראל מאיר בריסקמן..... 67

## מאמר מערכת

בסמוך לגזירה שנגזרה על אבותינו שלא יזכו לבוא אל הארץ בגלל אותה בכיית חינום בלילה ההוא, נאמר להם מיד: **"כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ מוֹשְׁבֵיכֶם אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם, וְעַשִּׂיתֶם אֲשֶׁה לָהּ... וְהִקְרִיב הַמִּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַה' מִנְחָה סֶלֶת..."** - כאילו לא נגזרה גזירה, כביכול הם תכף באים אל הארץ. הלא רק הרגע הודיעם משה שהם לא יזכו להיכנס, אלא רק בניהם. כביכול לא מהדהדת כאן העובדה כי ציווי זה אינו עומד על השומעים את משה אלא דור אחר. וכתב הרמב"ן: **"ואולי היה זה עתה, לנחמם ולהבטיחם, כי היו נואשים לאמר, מי יודע מה יהיה לאורך ימים לסוף ארבעים שנה, ואם יחטאו גם הבנים, ולכן ראה הקב"ה לנחמם, כי בצוותו אותם במצוות הארץ הבטיחם שגלוי לפניו שיבואו ויירשו אותה"**.

ואולי נרחיב ונדרוש, כי עצם ציווי המצווה ועיסוק בקיום התורה בצורתה השלימה היא הנחמה הגדולה ביותר ליהודי. גם אם חלקים מהתורה לא יבואו לידי מימוש בידינו, אין נחמה גדולה מעצם העיסוק בדבר ה' - בתורה ובמצוה. כך היה והוזה בכל שנות גלותינו, לא משנו מספר התורה, ומיגיעת תורותינו שבכתב ושבע"פ, וזה לנו למנחם ומשיב נפש.

בדור זה שעם ישראל מתחיל לשוב לנחלת ה', זוכים אנו גם למעט נחמה, אם זה ביישוב הדעת בעסק התורה ובריבוי בתי המדרש ודרכי לימוד שנתכנסו מכל תפוצות ישראל (עיין מגילה כט ע"א: תניא ר"א הקפר אומר עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י...), ואם בהתחלת קיום מצוותיה התלויות בארץ, דבר שלא זכו ישראל כמעט אלפיים שנה.

אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו. יהי"ר שיקוים בנו בצורה שלימה **"כִּי נָחֵם ה' צִיּוֹן נָחֵם כָּל חֲרַבְתֶּיהָ וַיִּשֶׂם מִדְבָּרָהּ כָּעֵדֶן וְעֶרְבָתָהּ כָּגֵן ה' שְׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה יִמְצָא בָּהּ תוֹדָה וְקוֹל זִמְרָה"**.

בסייעתא דשמיא, בקובץ 'פשטות המתחדשים' של חודש מנחם אב מצאנו דברי תורה מנחמים משיבי נפש. הרב אלחנן סמט במאמרו 'כי תהיינה לאיש - סמיכות פרשיות במקום ובעניין' עוסק בפשר סמיכות הפרשיות הפותחות את פרשת כי תצא, הן זו לזו והן למקראות אחרים.

הרב משה גרינהויט מפרש את מהות האמירה שלא בצדקתם יורשים ישראל את הארץ, באמצעות ביאור הסיפורים האגביים בדברי משה רבינו. הרב ישראל מאיר בריסקמן עוסק במצוות התורה על מצרי שלישי - **"בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'"**. הרב ישעיה לוי מיישב את המקראות ומבאר אלו ברכות וקללות בדיוק ניתנו על הר גריזים והר עיבל. הרב נפתלי סופר מזהה את מהות הקללות שבתורת כוהנים, מהות הקללות שבמשנה תורה והחילוק ביניהן. והרב חיים מצגר מבאר את ייחודה ותכונתה של שירת האזינו.

בשער הנ"ך שני מאמרים: אחד על התהלים, בו הרב משה גינצלר מבאר את מזמור 'תפילה לעני', העוסק בגלות ובתפילה לבניין בית המקדש, ובמעמדו הרוחני של הגולה מול הנמצא בזמן הבית. והרב יוסף מיכאל יוסקוביץ יו"ר אגודת מטמוני ארץ, אשר ידיו רב לו בנ"ך ובכרונולוגיית תקופות הנביאים, עוסק בעניין המשמרות שהושיב ירבעם למנוע עולי רגלים מירושלים, והתקיימותן לסירוגין על רצף הזמנים.

הגיליון הבא יופיע אי"ה בחודש תשרי תשפ"א הבעל"ט. הגיליון יהיה נסוב על ספר בראשית, מועדי תשרי וספר קהלת. ניתן לשלוח מאמרים לקובץ הנ"ל לא יאחר מכ"ה אלול תש"פ.

ישראל הלפרין עורך  
מייל המערכת: [pshatot@gmail.com](mailto:pshatot@gmail.com)

# שער ראשון

## מאמרים על ספר דברים



## אל תאמר בצדקתי

### סיפורי המחשה באמצע נאום

בפרשת עקב מזהיר משה רבינו את ישראל לפני כיבושם את ארץ ישראל:

אֵל תֹּאמַר בְּלִבִּי בְהִדְף ה' אֱלֹהֶיךָ אֹתָם מִלְּפָנֶיךָ לֵאמֹר בְּצִדְקָתִי הִבִּיאֲנִי ה' לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ  
הַזֹּאת: (דברים ט, ד)

כהוכחה לכך שלא צדקתם של ישראל מזכה אותם בירושת הארץ מובא מעשה חטא העגל. משה מגולל בפירוט רב את החטא והסליחה, אך בתוך הסיפור באים שני קטעים שאינם קשורים לרצף הסיפור.

בחלקו הראשון של סיפור מעשה העגל (בפרק ט):

וּבַתְּבַעְרָה וּבַמָּסָה וּבַקְבֵּרֶת הַתְּאֻוָּה מְקַצְפִּים הָיִיתָ אֶת ה': וּבְשָׁלַח ה' אֶתְכֶם מִקְדָּשׁ בְּרִנֵּעַ  
לֵאמֹר עָלוּ וּדְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם וְתִמְרוּ אֶת פִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְלֹא הָאֱמֻנָתָם לוֹ וְלֹא  
שְׁמֵעָתָם בְּקֹלוֹ: (דברים ט, כב-כג)

ובחלק השני של הסיפור (בפרק י):

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ מִבְּאֵרֶת בְּנֵי יַעֲקֹב מוֹסְרָה שָׁם מֵת אֶהֱרֹן וַיִּקְבֹּר שָׁם וַיִּכְהֶן אֶלְעָזָר בְּנוֹ תַּחֲתָיו:  
מִשָּׁם נָסְעוּ הַגִּדְגָּדָה וּמִן הַגִּדְגָּדָה יִטְבַּתָּה אֶרֶץ נַחֲלֵי מַיִם: (דברים י, ו-ז)

בשני המקרים נכנסו באמצע סיפור העגל סיפורים נוספים.

התוספת הראשונה יותר מובנת, לכאורה. באזכור החטוף של החטאים הנוספים מתמודד משה עם הטענה המתבקשת שחטא העגל הוא מעידה חד פעמית, שאינה מלמדת על כך שעם ישראל אינם צדיקים. פירוש זה נתמך גם בסיום:

מִמָּוִרִים הָיִיתָ עִם ה' מִיּוֹם דַּעֲתִי אֶתְכֶם: (דברים ט, כד)

התוספת השנייה צריכה יותר פירוש. מצד עצמה - מהו הסיפור האמור בה? מצד ההקשר - מה באה ללמד?

רש"י רמז בה חטא נוסף הקשור במיתת אהרן.

רמב"ן כתב:

וטעם הזכירו מיתת אהרן עתה במקום הזה כי אמר וְאֶתְפַּלֵּל גַּם בְּעַד אֶהֱרֹן בְּעֵת הַהוּא וְלֹא  
הִגִּיעוּ עוֹנֵשׁ הַשְּׁמֵד לֹא בְּגוֹפּוֹ וְלֹא בְּזַרְעוֹ כִּי לֹא מֵת עַד שְׁנַת הָאַרְבָּעִים שֶׁהָיָה זָקֵן וְשֶׁבַע  
יָמִים וְכֵהֵן בְּנוֹ תַּחֲתָיו.

לפירושו, התורה מתארת את הסליחה שסלח ה' לאהרן ואת תועלת תפילת משה שנזכרה כחלק ממעשה העגל. גם אבן עזרא רמז לפירוש זה.

על פירוש רש"י קשה שפרק י' אינו עוסק עוד בחטאים, אלא בנתינת הלוחות וסליחת ה', ולכן קשה שהתורה תשלב בו חטא (חדש!) ברמז.

לפירוש רמב"ן קשה שלדבריו התורה אינה מציינת את העיקר: שאהרן המשיך לשמש בכהונה שנים רבות<sup>1</sup>. על עיקר פירושו יש להעיר, שבאמת אין צורך בכלל לציין את כהונת אהרן. הרי חלפה רק חצי שנה ממיתת אהרן באחד לחמישי, כאמור במסעי, והשומעים זוכרים היטב את כהונתו. אילו הייתה התורה מפרטת את תפילת משה לסליחה לאהרן, כמו התפילה לסליחה לישראל, היה מובן יותר לציין אותה.

מלבד זאת עמדו ראשונים על הסתירה שבין פסוק ו לאמור בפרשת חוקת ומסעי, בשני פרטים.

א. היכן מת אהרן? בהר ההר (חקת מסעי) או במוסרה (עקב).

ב. מהו סדר המסעות? בארות בני יעקן ואז מוסרה (עקב), או מוסרות ואז בני יעקן (מסעי)<sup>2</sup>.

### ירושה מכוח העתיד

כדי להבין את השתלבות הסיפורים בפרשה יש לחזור ולברר את שורשה. מהי מטרת הידיעה ש'לא בצדקתך ובְיִשְׂרָאֵל לְבָבְךָ'<sup>3</sup>?

נראה שאם ישראל מקבלים את הארץ בצדקתם, הרי שהם זוכים בה בשם העבר, מכוח מעשיהם הטובים שכבר נעשו. ואילו אם 'לא בצדקתך', אלא ברשעת הגויים ומכוח שבועת האבות, הרי שלא עברם הוא המזכה להם.

בשם מה כן נוחלים ישראל את הארץ?

כבר העיר רמב"ן<sup>4</sup> שה' אומר שירושת הארץ היא גם "מֵאַהֲבַת ה' אֶתְכֶם"<sup>5</sup> וה' לא יאהב אלא את הטובים. אם כן צדקתם של ישראל כן גורמת להם שיזכו בארץ. תשובת רמב"ן המחלקת בין דור המדבר שאינם צדיקים (וממילא אינם אהובים) לכלל ישראל שהינם צדיקים ואהובים, קשה לעניות דעתי.

לכאורה היודעים ש'לא בצדקתם' יודעים שיש סיבה אחרת לקבלת הארץ, והיא הקשר העתידי. השבועה לאבות מתקיימת בירושת הבנים: את האבות הכיר וידע, ורצה להמשיך את הקשר,

<sup>1</sup> בדעת מקרא הביאו מרדכי"ה, שמכיון שהוזכר חטא אהרן, לא נאה לכתוב כהונתו אלא ברמז.

<sup>2</sup> רש"י שילב פתרון נקודה זו במסעות לכיוון ההפוך שהם חטא אחרי מיתת אהרן; אבן עזרא חילק את המקומות; רשב"ם כתב ש'בארות בני יעקן מוסרה' אינו מסע מבארות למוסרה, אלא 'מבארות בני יעקן הסמוכים למוסרה'. לפי זה מיתת אהרן היא בבני יעקן. אך אם כן 'נסעו' ו'משם נסעו' מציינ פעמיים את אותו מסע, וזה קשה; לפתרון רמב"ן ראה להלן.

<sup>3</sup> דברים ט, ה.

<sup>4</sup> פירושו לדברים ט, ד.

<sup>5</sup> דברים ז, ח.

להכיר ולידע את הבנים: "רק באֶבְתִּיךָ חֶשֶׁק ה' לְאַהֲבָה אוֹתָם וַיִּבְחַר בְּזֶרְעָם אַחֲרֵיהֶם בְּכֶם מִכָּל הָעַמִּים כִּיּוֹם הַזֶּה"<sup>6</sup>.

לפיכך, ה' חפץ בקשר הפעיל. וכך הוא אומר: "מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁאַל מַעֲמָךְ כִּי אִם לִירָאָה ... לָלֶכֶת בְּכָל דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ ... לְטוֹב לָךְ"<sup>7</sup>. היראה האהבה וההליכה בדרכיו הם הטובים לישראל. מכאן נובע שהקשר רציף ועיני ה' בה, ולפיכך אם ישמעו אל מצוותיו יחיו בארץ ואם לא ישמעו יאבדו מהרה.

תכלית הפרשה היא להבהיר שאין לישראל זכות ותביעה על הארץ. הם מקבלים אותה רק משום שבהתנחלם בה הם יממשו – מכאן ולהבא – את הברית עם האבות.

## ניסיון העוני והעושר

כדי להבהיר את הנקודה הזו נדרשה התוספת של 'ממרים הייתם'.

החטא שבעגל היה חטא של עזיבת ה', אבל לא נקשרה לדרישת שפע גשמי שחסר לישראל. לעומת זאת, החטאים הרגילים שהתורה מזהירה עליהם באים מכח מחסור או שפע, כפי שהתורה מתארת בכמה מקומות כמו "וְרָם לְבָבְךָ וְשָׁכַחְתָּ"<sup>8</sup>, "וַיִּשְׁמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְעֹט"<sup>9</sup>.

הפסוקים ה'תחובים' בנאום על העגל אינם באים להוכיח שהחטא אינו מעידה חד פעמית, אלא לפרש את 'לא בצדקתך' באופן שעתיד להתקיים אצל ישראל בארץ ישראל. בכל המקומות האמורים בתוספת זו חטאו ישראל בכך שבעת חסרון או ניסיון לא חיפשו אצל ה' את השפע הכלכלי, אלא מרדו בו. כך בתבערה כשהיו כמתאוננים, במסה כשחפשו מים, בקברות התאווה כששאלו בשר ובמרגלים כשלא האמינו לה' שהארץ טובה להם.

פסוקים אלו מלמדים על הכשלון שאליו הובילה המרידה בה', וממילא על התיקון שמתבקש שיהיה בארץ ישראל. כדי להיות ראויים לשבת בארץ נדרשים ישראל לפנות אל ה' כשייתן להם שפע, ולבקש אותו בעת חסרון.

וכנגד פסוקים אלו שני פסוקים מופיעים בהתפייסות ה' וסליחתו.

בפסוקים "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ מִבְּאֶרֶת בְּנֵי יַעֲקֹב ... יִטְבֹּתָה אֶרֶץ נַחֲלֵי מַיִם"<sup>10</sup>. מדגישה התורה שכשה' סלח לישראל הוא השפיע להם את טובו ומימיו, וכך יכלו לעבדו. זו גם דרכו איתם הלאה. אין ה' נותן להם ארץ טובה בצדקתם ומשאיר אותם להתנהל איתה, אלא נותן להם ארץ שענינו בה, וממשיך להשפיע עליהם בטובו מתוך הקשר החי והמתמשך.

<sup>6</sup> דברים י, טו.

<sup>7</sup> דברים י, יב-יג.

<sup>8</sup> דברים ח, יד.

<sup>9</sup> דברים לב, טו.

<sup>10</sup> דברים י, ו-ז.



המשפט "שם מת אהרן ויקבר שם ויכהן אלעזר בנו תחתיו"<sup>11</sup> אולי רומז לכפרת אהרן, אבל המפורש בו היא אי התלות של השפע לישראל והאהבה אליהם באדם מסוים<sup>12</sup>. אהרן מת בין בארות אלו לנחלי מים אלו, ונחלי האהבה הזורמים מאת ה' המשיכו לתת מים.

## יישוב סדר המסעות

אפשר שיש כאן גם פתרון לסתירת הכתובים בסדר המסעות, בשני חלקיה.

כבר הציע רמב"ן שמדובר בסיבוב באזור אחד, וחידש שבארות בני יעקן שונות מבני יעקן. אם נלך בכיוון של דבריו, נוכל להרחיבם מעט ולמצוא פירוש. כל המקומות ממוסרה עד הר ההר מצויים באותה סביבה, וכולם סובבים את הר ההר. רצף המסעות באזור הזה היה בעל אופי של שהייה וסיבוב בין המקומות הסמוכים, ולא של חניה ומסע מנקודה לנקודה. הסיבוב התקיים הלך ושוב בין המקומות ולא בכיוון אחד בלבד.

אם כן נוכל לפרש כך, התורה אומרת שנסעו מ"בְּאֶרֶת בְּנֵי יַעֲקֹן" ל"מוֹסְרָה". זהו שינוי קל מ"מִסְרֹת" שבמסעי, ושינוי זה מדגיש את הלשון האמורה בו כלשון ייסורים וחינוך<sup>13</sup>. וכך שיעור הכתוב: גם כשנסעו מהבארות למקום חינוכם וייסורם שבו מת אהרן ונקבר, עדיין המשיכו לנסוע במקומות המלאים מים, מבאר לנחלים.

לעומת זאת הפירוט במסעי הוא של סדר המקומות בקו לינארי, מתחילתם לסופם, בלי לחשב את הסיבובים החוזרים ונשנים. הנקודה הראשונה היא מוסרות והאחרונה הר ההר שבו נקבר אהרן.

העובדה שמדובר במסלול סיבובי באזור אחד, שבו נמצא גם הר ההר, מאפשרת להראות את המסר בצורה ברורה:

בני ישראל נסעו מבארות בני יעקן למוסרה, נתייסרו במיתת אהרן, ועדיין הוליכם ה' בארץ נחלי מים.

## דקדוק במיקום שילוב הפסוקים בפרשה

נתבאר שהתורה משלבת פרט מקביל לסיפור העיקרי, בשני חלקיו. הן בחלק התוכחה והן בחלק בחירת ה' בישראל.

<sup>11</sup> דברים י, ו.

<sup>12</sup> בניגוד לקשר הפשוט בחקת [שהוביל את חז"ל לומר שהבאר בזכות מרים, בבלי תענית ט, א.]: "וְתָמַת שֵׁם מֶרְיָם וְתִקְבֶּר שָׁם: וְלֹא הָיָה מִיָּם לַעֲדָה". התורה משתמשת באותו ביטוי "שם מת אהרן ויקבר שם", "וְתָמַת שֵׁם מֶרְיָם וְתִקְבֶּר שָׁם", כדי להגדיר שלמרות הדמיון בסיפור, אין דמיון בתוצאותיו.

נקודה זו היא חלק מההסבר של משה בפרשת דברים, שגם כשלא יהיה שם, מפני שה' התאנף בו, עדיין חפץ ה' בישראל ויושיע אותם.

<sup>13</sup> מוסרות כעול מופיעים בכמה מקומות במקרא, כישעיה נב; ירמיה ב; ה. למבואר הפסוק מכוון למשמעות של 'מוסר' כיסורים, המצויה בירמיה ומשלי.

בנוסף, יש ללמוד מהמקום בפרשה שהתורה משלבת את הפסוקים הנוספים.

השילוב בחלק התוכחות הוא אחרי שהתבטל החטא ולפני שהתרצה ה'. הוא מלמד שלא די בביטול החטא אלא צריך התרצות.

השילוב בחלק הסליחה הוא אחרי נתינת הלוחות, כלומר כשברית ה' נתונה להם. הביטוי לזה הוא במים שיש להם כשאהרן מת, ואח"כ בחירת שבט לוי שאצלו הברית קיימת עוד יותר עד שה' הוא נחלתו.

ושני אלו ממחישים יפה שמה שיש לה' עם ישראל אינו שהם בעלי זכות, אלא שהם בעלי ייעוד ובעלי ברית. לכן לא די בביטול החטא אלא יש צורך בריצוי וכינון מחודש של הקשר. כמו כן, ברית ה' עמם מתבטאת בנתינת הלוחות שנית, ולא בהיות אהרן בקרבם.

הרב אלהנן סמט

כפר עציון

## "כי תהיין לאיש שתי נשים..."

### סמיכות פרשיות במקום וסמיכות פרשיות בעניין

#### א. שלש פרשות סמוכות זו לזו בראש פרשת כי-תצא

בראש פרשת כי-תצא מופיעות שלוש פרשות הלכתיות העוסקות כולן בענייני משפחה:

כא, י – יד כי תצא למלחמה על איבך ... וראית פשביה אשת יפת תאר וחשקת בה ולקחת לה לאשה...  
והיה אם לא חפצת בה ושלחתה לנפשה ומכר לא תמכרנה בכסף לא תתעמר בה תחת אשר עניתה.

טו – יז כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה וילדו לו בנים האהובה והשנואה והיה הבן הבכור לשנואה...  
לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכר.  
כי את הבכר בן השנואה יפיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו כי הוא ראשית אנו לו משפט הבכרה.

יח – כא כי יהיה לאיש בן סוֹרֵר ומוֹרֵה איננו שמע בקול אביו ובקול אמו ויסרו אתו ולא ישמע אליהם. ותפשו בו אביו ואמו והוציאו אתו אל זקני עירו... ואמרו ... בגנו זה סוֹרֵר ומוֹרֵה איננו שמע בקולנו זולל וסבא. ורגמהו כל אנשי עירו באבנים...

ההקשר המשפחתי, המהווה מכנה משותף לשלוש פרשות אלו, ממש מזמין דרשת סמוכין, המשרשרת אותן זו לזו בהתאמה לציר כרונולוגי מתפתח ולמסר משותף לשלושתן. לשון אחר: מאחורי שלוש הפרשות אפשר כי מצוי 'סיפור משפחתי' ההולך ומסתבך, וכל פרשה מן השלוש נועדה להתמודד עם סיבוך כזה, ולהורות לאבי המשפחה כיצד לנהוג ביחס אליו. השורש המשותף לכל הסיבוכים הללו, אם אכן נאתר שורש כזה, רומז בודאי למסר הכללי של שלוש הפרשות.

## ב. דרשת הסמוכין בפירוש רש"י

רש"י אכן מעמידנו על קשר כזה בין הפרשות בפירושו לפסוק יא:

ולקחת לך לאשה – לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע. אם אין הקב"ה מתירה (-את אשת יפת תואר) ישאנה באיסור.

אבל אם נשאה – סופו להיות שונאה, שנאמר אחריו (פסוק טו) "כי תהיין לאיש... [והאחת שנואה]", וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה. לכך נסמכו פרשיות הללו.

מסמיכות פרשיות זו מוכיח רש"י את פירושו למילים "ולקחת לך לאשה" - "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע". פירוש זה אינו מתחייב מן המילים המתפרשות<sup>1</sup>, אלא מן ההקשר שבו מצויה פרשה זו, כמבוא לשתי הפרשות הבאות אחריה, שקריאתן כרצף אחד יוצרת תהליך הדרדרות שראשיתו בנישואי אשת יפת תואר. אם כן, דרשת הסמוכין עשויה ללמד אותנו שהיתר אשת יפת תואר הוא "כנגד יצר הרע" והותר רק בדוחק.

מסיבה זו אין רש"י עומד על סמיכות הפרשיות במקום המתבקש, כלומר בראש פרשת ירושת הבכור (על המילים "והאחת שנואה"), ובראש פרשת בן סורר ומורה, אלא מקדים זאת לראש פרשת אשת יפת תואר.

שיקול זה שאנו מייחסים לרש"י מובא בפירוש באגדת פרק חלק (סנהדרין קז, א) בדו-שיח בין חושי הארכי לדוד:

אמר (חושי לדוד): מאי טעמא קנסיבת יפת תואר?

אמר ליה: יפת תואר רחמנא שרייה!

אמר ליה: לא דרשת סמוכין, דסמיך ליה "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה" – כל הנושא יפת תואר יש לו בן סורר ומורה!?

אמנם פרשת בן סורר ומורה אינה סמוכה ישירות לפרשת אשת יפת תואר, אך רש"י השלים את דרשת הסמוכין בקשירת פרשת "כי תהיין לאיש שתי נשים" גם כן לפרשת אשת יפת תואר, וכך הופכות שתי הפרשות לשתי חוליות עוקבות הבאות בזו אחר זו, לאחר נשיאתה של אשת יפת תואר בניגוד לכוונת התורה.

מנין לקח רש"י את דרשת הסמוכין של "כי תהיין לאיש שתי נשים"? המקור הלשוני הקרוב ביותר לדברי רש"י הוא בספרי דברים ריד (מהדורת פינקלשטיין עמ' 247):

"והיה אם לא חפצת בה" – הכתוב מבשרך שאתה עתיד לשנאותה.

אפשר שרש"י פירש דרשה זו של הספרי כרומזת לפרשה הבאה, שבה נאמר בפירוש "והאחת שנואה" במקביל לדברי הספרי כאן "שאתה עתיד לשנאותה".

<sup>1</sup> בברייתא קידושין כא, ב לומדים זאת מן המילים "יפת תאר", אך גם בכך אין הוכחה.

ואף בפסיקתא זוטרתא לרבנו טוביה אנו מוצאים כדברי רש"י:

האחת אהובה והאחת שנאה – זו אהובה בנישואיה וזו שנאה בנישואיה: שמחמת שזו מן העממין, בא לשנאתה, וזו מישראל – בא לאהוב אותה. לכך נאמרו פרשיות הללו.

על כל פנים, 'הסיפור המשפחתי' שבו משתלבות שלוש הפרשות הללו ברור: אדם מישראל שהשתתף במלחמה נתן עיניו בשבויה יפת תואר, חשק בה לקחתה לו לאישה בניגוד ל'רוח התורה'. הוא מביאה אל ביתו ומוליד ממנה את בנו הבכור. לאחר זמן היא שנאה בעיניו, אולי מפני הפער הדתי והתרבותי בינו לבינה, והוא לוקח אישה (ישראלית) על פניה, שאף ממנה נולד לו בן. עתה הוא חפץ להעביר את זכויות הבכורה לבן הישראלית, והתורה מזהירה אותו שלא יעשה כן. בנה של אשת יפת התואר "הוא ראשית אנו, לו משפט הבכורה".

מגמת התורה בפרשת "כי תהיין לאיש", בהקשר שבו מצויה פרשה זו, היא אפוא להזהיר את הישראלי מניצול ההיתר הדחוק לקחת לו לאישה אשת יפת תואר נוכרית: הבונה את משפחתו על יסוד רעוע זה, עתיד להצטער על כך ברבות הימים. יחסו אל האישה יפת התואר יתהפך לבסוף, כאשר חשקו בה ייפסק, ואף העובדה שילדה לו את בנו הבכור יהיה לצנינים בעיניו, אך מעוות זה לא יוכל לתקון.

ראוי לציין, שיחד עם הביקורת והאיום שיש בפרשה הזאת ביחס ללקיחת יפת התואר, יש בפרשה זו גם הגנה על זכויותיה, או ביתר דיוק, על זכויות בנה הבכור לאביו. ברם במשפחה פוליגמית זכויות הבן הן גם זכויות אמו.

וכאן יש להקשות על פירושו של רש"י: הרי את שתי המגמות הללו, להזהיר את הישראלי מלשאת אשת יפת תואר, ויחד עם זאת להגן על זכויותיה, השיגה התורה כבר בפרשת אשת יפת תואר עצמה: במילים "והיה אם לא חפצת בה" - "הכתוב מבשרך שאתה עתיד לשנאותה", כדברי הספרי על פסוק זה, ואילו בהמשך מצווה הישראלי לשלחה לנפשה, "לא תתעמר בה תחת אשר עיניתה".

ובכן, נראה שהתורה מכוונת להזהיר משני שלבים בהתפתחות הקשר בין הישראלי ובין יפת התואר: בפרשה ראשונה מדובר בישראלי שהתפקח זמן קצר לאחר שהביא את יפת התואר אל ביתו, ואז הוא מגרשה בטרם נתערערה משפחתו. אולם גם זה שלא נתפקח בשלב כה מוקדם, ושמח באישה יפת התואר שהביא אל ביתו, יגלה בהמשך כי אשתו האהובה הפכה לשנואה. ומדוע אינו מגרשה, כמו רעהו שגילה דבר זה מוקדם יותר? התשובה היא, שהיא כבר ילדה לו בן, והאב אומר בליבו 'לאמו של בני בכורי אני מגרש?' (ראה בראשית רבה פרשה ע"א, ב). במקום לגרשה, הוא לוקח אישה ישראלית על פניה, וכך הוא מסתבך בתוך משפחתו סיבוך נוסף, ככתוב בפרשה.

אולם בזאת לא תמו הצרות במשפחתו של נושא יפת התואר: מפני היחסים המעורערים בין האיש לאשתו זאת, ואולי מפני המורשת התרבותית שעל-פיה חינכה את בנה, גדל בנה של האישה הזאת (אותו בכור שדובר עליו בפרשה הקודמת, ואולי בן אחר שנולד לה אחר כך), והופך להיות בן סורר ומורה, ואין מנוס אלא להביאו בפני זקני עירו ולהוציאו להורג. עד כדי

כך עלולות להגיע התוצאות של נישואין אלו, שבהם "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע". ועל כך ראוי לקרוא את הפסוק (משלי כח, יד) "אשרי אדם מפחד תמיד" – מתוצאות מעשיו הנמהרים, "ומקשה לבו – יפל ברעה" – ויילכד במעשיו אלו.

אם כן פירושו של רש"י הבהיר לנו את 'הסיפור' העומד מאחורי שלוש הפרשות, ואת מגמתן של פרשיות אלו, להזהיר אדם מישראל מפני בניית משפחתו על נישואים לאשת יפה תואר.

### ג. הצעת 'סיפור משפחתי' אחר כבסיס לדרשת סמוכין

ניתן להציע 'סיפור משפחתי' כמעט הפוך מזה שהציע רש"י, וסיפור זה יחשוף דגשים אחרים ומגמה שונה של כל פרשה ופרשה ושל שלוש הפרשות כאחת.

הישראלי החושק באשת יפת תואר שאותה ראה בשבייה איננו רווק. בעירו ובביתו מחכה לו אשתו הישראלית ואם ילדיו. אלא שאשתו זו כבר זקנה, ואפשר שיופיה שהיה לה בעת שלקחה זה לאישה, כבר הוכחש מחמת הריונות ולידות שעברה. והנה נותן האיש את עיניו בשבוייה צעירה ויפת תואר, והוא חושק בה לקחתה לאישה נוספת על פני אשתו. בחברה פוליגמית מעשים מעין אלו היו מעשים שבכל יום, אלא שכאן לקיחת האישה השנייה היא 'בהזדמנות': האיש בוחר בה מבין נשים רבות, ואינו צריך לשלם עליה מוהר.

אשת יפת התואר מצטרפת אפוא למשפחה הישראלית הקיימת, וזוכה ליחס מועדף מצד בעלה גם בהמשך חיי הנישואים שלה: היא האישה האהובה, ואילו האישה הישראלית הוותיקה ממנה היא האישה השנואה. והנה יולדת האישה הצעירה והיפה בן לבעלה. וכאן פועלת ה'פוליטיקה' הפנים משפחתית האופיינית למשפחות פוליגמיות: האישה הצעירה והאהובה מעוניינת שעדיפותה על פני רעותה המבוגרת, תתבטא אף ביחס לבנה, והיא לוחצת על בעלה להפוך את בנה, בן האהובה, לבכור. ואף הבעל נוטה לכך, שכן לבו לאשתו האהובה.

כאן נחלצת התורה להגן על הבכור האמיתי, בן השנואה, ואגב כך להגן גם על מעמדה של אמו בתוך המשפחה: "לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכר. כי את הבכר בן השנואה יכיר... כי הוא ראשית אנו, לו משפט הבכרה."

אולם אשת יפת התאר ובעלה האוהב אותה אינם מתיאשים ואינם מרפים: הם זוממים מזימה נוראה לסלק את הבן הבכור מירושתו ומהנהגת המשפחה בעתיד, לאחר מות האב. הם מעלילים עליו כי בן סורר ומורה הוא, וכי יש להורגו.

אף כאן נחלצת התורה להגן על הבן הבכור מפני המזימה: משפטו של בן סורר ומורה אינו מסור בידי אביו, אלא בידי זקני עירו, והוא תלוי בשיתוף פעולה בין האב לבין אמו הישראלית של בן זה: "ותפסו בו אביו ואמו והוציאו אותו אל זקני עירו... ואמרו...". והאם הישראלית השנואה והמקופחת, שבעלה מנסה לנשל אותה ממעמדה באמצעות עלילה על בנה, ודאי לא תיתן את ידה למזימה זו.



'סיפור משפחתי' זה אינו רואה בנשיאת יפת תואר, באשר היא אישה נוכרייה, את שורש הרע. אומנם הוספתה למשפחה הקיימת, והפיכת המשפחה על-ידי כך לפוליגמית, היא שורש הבעיות שבהמשך. אולם בעיות אלה עלולות לצוץ גם בהוספת אישה ישראלית צעירה למשפחה הקיימת.

מגמת שלוש הפרשות הללו היא אפוא להזהיר מפני ריבוי הנשים במקום שאין לכך הצדקה.<sup>2</sup> הדגמת הוספת אישה שנייה דווקא באמצעות אשת יפת תואר, נועדה להדגיש מקרה מצוי, שבו לקיחת האישה השנייה נובעת מהיותה "יפת תואר", והרקע לנישואין עמה הוא "וחשקת בה". המלחמה והניצחון בה, הכרוך בשביית נשים, הם הרקע לכך שאף גבר שלא חשב להוסיף אישה על אשתו, עלול להתפתות לעשות זאת, בראותו בשבייה אישה יפה, שלקיחתה אינה כרוכה בהוצאה כספית כלשהיא. ועל הוספת אישה על אשתו בנסיבות בלתי מוצדקות אלו, מזהירות הפרשות הבאות.

ואכן, אין בפשוטה של פרשת אשת יפת תואר הסתייגות של התורה ממעשה זה כשלעצמו, וכבר ראינו שהאגדה בפרק חלק ורש"י הוכיחו את הסתייגות התורה מכך רק על סמך דרשת הסמוכין המובאת בדבריהם.

אך לפי הדרך המוצעת עתה לדרשת הסמוכין, רווק שישא אשת יפת תואר אינו עלול להסתכן באותם סיכונים הבאים בפרשות הבאות, ורק גבר נשוי הוא המוזהר מפני ההסתבכות בנישואין השניים הללו.

הקושי בהצעתנו זו נוגע דווקא לפרשת בן סורר ומורה: פשוטה של פרשה זו הוא בהוקעת התופעה החמורה של קיומו של בן כזה, ובעידוד הבאתו לדין וענישתו. מי שמפקפק בכך יעיין במילים החותמות את הפרשה: "ובערת הרע מקרבך, וכל ישראל ישמעו ויראו." מגמה זו של פרשת בן סורר ומורה משתלבת יפה בדרשת הסמוכין של חז"ל ושל רש"י: הנושא אשת יפת תואר - "סופו להוליד ממנה בן סורר ומורה". אולם על פי הצעתנו, יש לומר כי מגמת פרשת בן סורר ומורה היא דווקא בהגבלות שמטילה התורה על האב, כדי למנוע הענשתו של בן סורר ומורה במקום שאין לכך הצדקה. ואומנם ישנם פרשנים חדשים שפירשו כך את הפרשה (בלא קשר לשאלת סמיכות הפרשיות), וישנם אחרים שייחסו דעה מעין זו לאותם מחז"ל שאמרו כי "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות", אולם דבריהם קשים הן בפשט הפרשה והן בביאור דברי חז"ל הללו.

אף על פי כן, אין להכחיש כי פרשה זו כוללת גם מגבלות רציניות על כוחו של האב לבדו להביא לענישת בנו כבן סורר ומורה. וניתן אפוא לראות בפרשה זו מגמה כפולה: בכללותה - הפרשה

<sup>2</sup> א. הצדקה יכולה להיות במקום שהאישה הראשונה חלתה ואינה מתפקדת, או כשהאישה הראשונה עקרה. אולם לקיחת אישה צעירה ויפה במקום שהאישה הראשונה מבוגרת ובת בנים היא מתכון לסיכונים טרגיים, כמתואר למעלה.

ב. וכך אכן דרשו חכמים את הפסוק "כי תהיין לאיש שתי נשים" - "בדרך ארץ הכתוב מדבר, שאם יהיה לו שתי נשים - סופו להיות אוהב אחת ושונא אחת" (מדרש תנאים עמוד 128 בשם רבי ישמעאל, ספרי דברים רטו).



מוקיעה את התנהגותו של בן סורר ומורה ותומכת בענישתו; בפרטיה היא משתלבת ב'סיפור המשפחתי' שהצענו, בהטילה מגבלות על כוחו של האב להשתמש בדיני התורה (הן בדין הבכור והן בדין בן סורר ומורה), כרצונו, לקידום מטרותיו השליליות.

## ד. דרשות הסמוכין הנידונות - בין פשט לדרש

האם דרשות סמוכין, מעין אלו שנידונו בסעיפים הקודמים, יכולות להיחשב כפשוטו של מקרא?

התשובה על כך היא, שאם אין בהן עיקום פשוטו של מקרא באחת הפרשיות, כדי להתאימה למסגרת הסמיכות, אין לטעון כנגדן שאינן פשוטו של מקרא.

עצם בקשת הטעם לסמיכות מצוות בתורה, היא בוודאי מתפקידיו של המפרש על פי הפשט, ומפרשי פשט אחדים עסקו בכך באופן שיטתי, כגון ראב"ע, חזקוני ומפרשים נוספים. אלא שבדרך כלל הסתפקו מפרשים אלו ברמת סמיכות נמוכה בהרבה מ'סיפור רקע' המקשר בין שתי פרשות הלכתיות בדרך המוצעת לעיל. לעתים הם מצאו מכנה משותף לשוני - סגנוני בין שתי מצוות סמוכות, ולעתים הם הצביעו על מוטיב משותף הקיים בשתייהן.

הנה לדוגמה פירושו של ראב"ע לפסוק טו בפרשת 'כי תהיין', פסוק שבו נזכרות שתי הנשים "האחת אהובה והאחת שנואה":

ונסמכה זו הפרשה ( -לפרשת יפת תואר) בעבור "וחשקת בה", ו"לא חפצת בה".

נראה כי כוונתו היא, שגם בפרשת אשת יפת תואר יש 'אישה אהובה' - "וחשקת בה", ויש 'אישה שנואה' - "והיה אם לא חפצת בה". אומנם באשת יפת תואר האהובה והשנואה היא אותה אישה עצמה בשני שלבים שונים של הקשר, ואילו בפרשה שאחריה אלו שתי נשים שונות, אולם מוטיב האהבה והשנואה של איש לאשתו מופיע בשתי הפרשות, ודי בכך כדי להסביר את סמיכותן.<sup>3</sup> על דברי ראב"ע הללו חוזר חזקוני, וסגנון דבריו ברור יותר:

כי תהיינה לאיש - נסמכה כאן, לפי שיש למעלה כיוצא בו: "וחשקת בה" "והיה אם לא חפצת בה".

יש להניח כי ראב"ע וחזקוני התייחסו לסמיכות התוכנית החזקה אותה הציע רש"י כסוג של 'דרש', שכן ניתן להסביר את הסמיכות בדרך צנועה יותר, ותפשת מרובה - לא תפשת.

ברם אין לטעון כי כל דרשת סמוכין המבוססת על סיפור רקע מתמשך, כגון זו של רש"י במקומנו, היא בגדר דרש: ישנן קבוצות מצוות שמאחוריהן סיפור מתמשך, והסבר זה הוא חד-משמעי. להדגמת דבר זה אין אנו צריכים להרחיק: בפרשות המלחמה בסוף פרשת שופטים (כ,

<sup>3</sup> ראב"ע הכיר את פירושו של רש"י, אך נמנע מלנמק את הסמיכות בדרכו, אלא בנימוק שיש בו רמת סמיכות 'נמוכה' בהרבה, אך כזו המאפיינת את דרכו של ראב"ע במקומות רבים בפירושו למצוות התורה. (מבאר דברי ראב"ע בחומש תורת חיים זיהה את דברי ראב"ע עם פירוש רש"י, ואין דבריו נראים. וראה גם את דברי ראב"ע לפסוק כ.)



א - כ) ובראש פרשת כי תצא (כא, א - ט - פרשת אשת יפת תואר) מתוארת המלחמה על כל שלביה: הפרשה הראשונה מתארת את ההתארגנות לקראת פרוץ המלחמה; הפרשה השנייה (י - יח) מתייחסת להטלת המצור, שהיא תחילת המלחמה בפועל: "כי תקרב אל עיר להלחם עליה..."; הפרשה השלישית (יט - כ) מתייחסת להתמשכות המצור "כי תצור אל עיר ימים רבים"; ואילו הפרשה הרביעית (לאחר הפסק פרשת עגלה ערופה) כא, א - ט - היא לאחר הניצחון ולקחת השבויים.<sup>4</sup>

## ה. הפרדת פרשת אשת יפת תואר מן הפרשות הבאות אחריה

הדברים האחרונים שכתבנו בעניין סמיכות ארבע פרשיות המלחמה בסוף פרשת שופטים ובראש פרשת כי תצא, מעוררים ספק נוסף ביחס לסמיכות שהציע רש"י (ושהצענו אנו בעקבותיו): פרשת אשת יפת תואר נפתחת בפסוק "כי תצא למלחמה על אויבך, ונתנו ה' א-לוהיך בידך ושביית שביו". פתיחה זו משייכת אותה באופן מובהק לפרשות המלחמה הקודמות, שהראשונה שבהן (כ', א) פותחת אף היא במילים "כי תצא למלחמה על אויבך". הניצחון על אויבך ושביית הנשים, זהו השלב האחרון בשלבי המלחמה המתוארים בשלוש הפרשות הקודמות. וכך כותב ראב"ע בביאורו לכ"א, י:

כי תצא - זו הפרשה דבקה עם "כי תצור אל עיר ימים רבים". (כ, יט).

האם דבריו כאן, אודות סמיכות פרשה זו לאחריה, ודבריו בהמשך בפסוק טו, "ונסמכה זו הפרשה (שתי נשים, אהובה ושנואה) בעבור 'וחשקת בה' ו'לא חפצת בה'" עולים בקנה אחד? כמובן אין סתירה בין הדברים, אולם יש לשים לב לסגנון השונה שבו משתמש ראב"ע להסבר הסמיכות בכל מקום: הקשר בין פרשת אשת יפת תואר לפרשת "כי תצור אל עיר" הוא "דבקה עם", ואילו הקשר של פרשת שתי נשים לקודמתה הוא "ונסמכה". כלומר, שייכותה המהותית של פרשת אשת יפת תואר היא לפרשות המלחמה הקודמות, ואילו הצבתה של פרשת שתי נשים אחר פרשת אשת יפת תואר היא הסמכת דומה לדומה בבחינה מסויימת, אך אין זו 'דבקות' פרשיות ממש.

והרי זה טעם נוסף לכך, שראב"ע לא קיבל את 'סיפור המסגרת' של רש"י, המדבק ממש את פרשת אשת יפת תואר לשתי הפרשות הבאות אחריה.

והנה פרשן נוסף, אשר ניתק את פרשת אשת יפת תואר ממה שבא לאחריה. אלה דברי ספורנו לפסוק טו בפרשתנו:

כי תהיין לאיש שתי נשים - אחר ניצחון המלחמה (המתואר בפרשת אשת יפת תואר), דיבר בענייני בני המדינה, והם עסקי הנשים, והבנים (הבן הבכור ובן סורר ומורה)

<sup>4</sup> וראה מה שכתבתי בספרי 'עיונים בפרשות השבוע' סדרה ראשונה לפרשת כי-תצא עמ' 367-370.

והמקנה (כב, א - השבת שור אחיך לבעליו) והתכשיטים (שם ה - לא יהיה כלי גבר על אישה), והציד (שם ו - שילוח הקן) והבניין (שם ח - כי תבנה בית), ועבודת האדמה (שם ט, כלאי הכרם), והמלבוש (שם יב - יג - שעטנז וציצית).

כלומר, לאחר פרשות המלחמה המתרחשות מחוץ למדינה, ועם השגת הניצחון, עוברת התורה לדון במצוות רבות המסדירות את 'ענייני בני המדינה' פנימה. סמיכות הפרשיות שמציין ספורנו, שונה לגמרי מזו של רש"י, לא רק בכך שהוא מנתק בין פרשת אשת יפת תואר לפרשות הבאות אחריה, אלא במכנה המשותף השונה שהוא נותן לכל המצוות הבאות בהמשך פרשת כי תצא: הסדרת ענייני בני המדינה בתחומים רבים ושונים.

## 1. פרשת 'שתי נשים' נסמכת אל קורות חייו של יעקב

אחר הדברים האלה, הבה נתבונן בפרשת "כי תהיין לאיש" כשלעצמה, לא כממשיכת פרשת אשת יפת תואר, ולא כמבוא לפרשת בן סורר ומורה. נגלה שפרשה זו נסמכת סמיכות עניינית לפרשה נוספת, הרחוקה ממנה במקום.

הפרשה הקצרה הזאת (כא, טו - יז) נחלקת לשלושה חלקים:

1. המבוא למצווה - התנאים שביחס אליהם חלה המצווה (פסוק טו)
2. המצווה עצמה - מצוות לא תעשה (פסוק טז) ומצוות עשה (יז)
3. הנמקת המצוות - "כי הוא ראשית אנו, לו משפט הבכרה" (יז)

קשה שלא לשים לב להד שמעוררת פרשה זו ביחס לקורותיו של יעקב, הן בסעיף 1 הן בסעיף 3: יעקב נושא שתי נשים, את לאה ואת רחל, וכך נאמר בבראשית כט, ל-לג:

ויבא גם אל רחל, ויאהב גם את רחל מלאה...

וירא ה' כי שנאה לאה, ויפתח את רחמה...

ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן

כי אמרה: כי ראה ה' בעניי, כי עתה יאהבני אישי.

ותהר עוד ותלד בן ותאמר: כי שמע השם כי שנאה אנוכי

ויתן לי גם את זה...

ובכן, ליעקב שתי נשים, האחת, רחל, אהובה, והאחת, לאה, שנאה.

הבן הבכור ראובן נולד לשנאה, ללאה, אולם בהמשך הסיפור יולדת אף האהובה שני בנים ליעקב, יוסף ובנימין.

אין עוד בכל המקרא 'אישה אהובה ואישה שנואה' מלבד בשני המקומות הללו.<sup>5</sup>  
ביום מותו של יעקב (יום המכונה בפרשתנו "ביום הנחילו את בניו"), מכנס יעקב את בניו ומברכם. לראובן הוא אומר:

בראשית מט, ג "ראובן, בכרי אתה, כחי וראשית אוני..."

ומילים אלו מזכירות לנו את האמור בפרשתנו ביחס לבכור "הוא ראשית אוני". השוואות אלו אינן יכולות להיות מקריות. ברור שפרשתנו נסמכת אל קורות חייו של יעקב, והרי זו 'סמיכות' מסוג אחר מזו שנידונה עד עתה: סמיכות לשונית ועניינית אמיצה בין שני מקומות רחוקים. במה נבדלת הפרשה ההלכתית מסיפור קורות חייו של יעקב? הוזה אומר, בסעיף 2 שלה, בגוף המצווה:

טז לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכר

יז כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו.

יעקב ביכר את יוסף בן רחל האהובה עוד בנעוריו של יוסף:

בראש' לז, ג וישראל אהב את יוסף מכל בניו... ועשה לו כתנת פסים.

סמוך למותו, קובע יעקב את מעמדו של יוסף כבכור האחים:

מח, ה ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה - לי הם אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי.

שם כא-כב ויאמר ישראל אל יוסף: הנה אנכי מת והיה א-להים עמכם והשיב אתכם אל ארץ אבותיכם, ואני נתתי לך שכר (-חלק) אחד על אחיך...

מעמדו של ראובן כבכור, לעומת זאת, ניטל ממנו, כפי שמשמע מדבריו הראשונים של יעקב "כראובן ושמעון יהיו לי", וכפי שנאמר בברכותיו של יעקב להלן:

מט, ג ראובן בכרי אתה, כחי וראשית אוני, יתר שאת ויתר עז.

ד פחז כמים - אל תותר, כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה.<sup>6</sup>

ובספר דברי הימים א, ה, א-ב מפורש הדבר שהבכורה הועברה מראובן אל יוסף:

<sup>5</sup> ישנה אישה אהובה בפני עצמה, וגם שנואה בפני עצמה, ואף אישה אהובה שהפכה שנואה (תמר ביחס לאמנון), אך שתי נשים שאחת אהובה ואחת שנואה - אין.

<sup>6</sup> פסוק ג מציין את מה שהיה ראובן ראוי להיות בהיותו בכור, ואילו פסוק ד בא לשלול ממנו יתרונות אלו, וכפי שרש"י מקשר בין הפסוקים: "ומי גרם לך להפסיד כל אלה - פחז כמים..." אונקלוס מתרגם את המילים "אל תותר" - "חולק יתיר לא תסב".

ובני ראובן בכור ישראל

כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל  
ולא להתייחס לבכרה. כי יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו, והבכרה ליוסף  
בני ראובן בכור ישראל חנוך ופלוא...

ובכן, נשאלת השאלה, כיצד עבר יעקב על מצוות הבכור שבתורה, ונתן ליוסף בן האהובה שני  
חלקים בנחלת הארץ, ואילו מראובן בן השנואה שלל את הבכורה והפכו לבן פשוט, על אף  
היותו 'ראשית אוננו'?

## ז. שני נסיונות ליישב את מעשהו של יעקב ודחייתם

נביא כאן שני פירושים המנסים ליישב זאת. בעל 'מדרש אגדה' (פרשן אלמוני שחי בימי  
הביניים, ור"ש בובר הוציא את ילקוט פירושיו והעניק לו את השם 'מדרש אגדה') כותב:

כי תהיין לאיש שתי נשים – אלו רחל ולאה

האחת אהובה – שנאמר "ויהאב גם את רחל מלאה"

והאחת שנואה – שנאמר "וירא ה' כי שנואה לאה"

והיה הבן הבכור לשנואה – זה ראובן שהיה בכור לאה

והיה ביום הנחילו את בניו – כשבא (יעקב) להנחיל ארץ ישראל בשעת מיתתו

לא יוכל לבכר את... – יוסף שהיה בן רחל במקום שהיה ראובן. אף על פי

שאמר "ואני נתתי לך שכר אחד על אחיך" – לא נקרא יוסף

בכור יעקב אלא ראובן.

כי את הבכור בן השנואה יכיר – שנאמר "ראובן בכרי אתה" – הכירו לכל כי הוא

ראשית אוננו, ולו, לראובן משפט הבכורה

ולא ליוסף משפט הבכורה, שנאמר (בדב"ה"י):

"כי יהודה גבר באחיו, ולנגיד ממנו, והבכורה ליוסף"

(ולפני כן נאמר) "ולא להתייחס לבכרה." – שלא נקרא

ליוסף 'בכור יעקב', כי אם ראובן, שנאמר (במדבר א' כ)

"ויהיו בני ראובן בכור ישראל."

טענתו של בעל 'מדרש אגדה' היא, כי גם לאחר שנלקחו מראובן זכויות שונות הראויות לבכור  
(המלוכה, שני חלקים בירושת הארץ), בכל זאת נותר ראובן הבכור המוכר לעניינים אחדים.  
דבר זה מוכח ממקומות רבים במקרא, שבהם מכונה ראובן 'בכור ישראל', ואף בספר דברי  
הימים עצמו, בפסקה המצוטטת הבאה למנות את בני ראובן, הפתיחה היא "ובני ראובן בכור  
ישראל". אחר כך בא מאמר מוסגר המנמק פתיחה זו: "כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו (-

אמנם) נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל (- לעניין שני חלקים בארץ) ולא להתייחס לבכרה (- אך דבר זה לא ניתן ליוסף- הייחוס של היותו בן בכור לאביו)".

דברי בעל 'מדרש אגדה' מבוססים על בראשית רבה פרשה פב (עמ' 989-990 במהדורת תיאודור אלבק):

אמר רבי סימון: קשה לפני הקדוש ברוך הוא לעקר שלשלת יוחסין ממקומן, הלא הוא דכתיב "ובני ראובן בכור ישראל, כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו ליוסף בן ישראל, ולא להתייחס לבכורה". אמור מעתה: בכורת ממון ניטלה ממנו, ולא בכורת יוחסין... רבי חגיי בשם רבי יצחק: אפילו בשעת קלקלה, אין מיחסין אלא לראובן, הלא הוא דכתיב (בראשית ל"ה, כב-כג) "ויהי בשכן ישראל [בארץ ההוא וילך ראובן וישכב...] ויהיו בני יעקב שנים עשר. בני לאה: בכור יעקב - ראובן."

דברים אלו, של בראשית רבה ושל בעל מדרש אגדה, אכן ממתנים את השאלה ששאלנו, אך אינם עונים עליה: יעקב אומנם 'הכיר' בראובן כבכורו וכראשית אונו לעניינים אחדים, אך את "משפט הבכורה" לתת לבכור "פי שניים בכל אשר ימצא לו", את זאת שלל מראובן והעביר ליוסף בן האהובה, היפך מצוות התורה!

פרשן נוסף שחש בשאלה זו וניסה לענות עליה הוא רבי עובדיה ספורנו:

"לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור - לא יעביר הבכורה מן הבן בשביל שנאת זו או אהבת זו. אבל אם יעשה זה בסיבת רשעת הבן הבכור, אז ראוי להעביר, כאמרם ז"ל: 'אם לא היה נוהג כשורה - זכור לטוב' (דעת רשב"ג במשנה בבא בתרא תה). וכן נראה שעשה יעקב אבינו, כאומרו: 'ובחללו יצועי אביו' (-שלא נהג כשורה) נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל".

ספורנו בונה את תשובתו על הבחנה **במניעים** של האב המעביר את הבכורה מבנו הבכור לבן אחר: מצות התורה אוסרת העברה כזו, רק כאשר המניעים קשורים באימהות של הבנים הללו, ולא בטיבם של הבנים עצמם. אך כאשר ההעברה נעשתה בגלל התנהגותו של הבכור "לא כשורה" - אז ראוי להעביר ממנו את הבכורה. את הבחנתו זו בונה ספורנו לכאורה על דין התלמוד. האם אכן זו ההלכה העולה מתורה שבעל פה?

נאמר במשנה שם:

הכותב את נכסיו לאחרים (-במתנה) והניח את בניו - מה שעשה עשוי, אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם לא היו בניו נוהגים כשורה –  
זכור לטוב.

מדובר באדם אשר 'עוקף' את דיני הירושה שבתורה, על ידי כך שנותן את כל נכסיו במתנה לאחרים, ובכך מונע שייפלו בירושה לבניו. אף על מעשה זה אומרים במשנה ש"אין רוח חכמים נוחה הימנו" ופירש רשב"ם: "כועסין עליו דקא עקר נחלה דאורייתא". ובסוגיית הגמרא קלג ע"ב שואלים: האם חכמים חולקים על רשב"ג, וסוברים שאף אם בניו אינם נוהגים כשורה – אין רוח חכמים נוחה הימנו, או שאינם חולקים עליו? מסקנת הגמרא היא שחכמים חולקים על רשב"ג, שהרי שמואל אמר לרב יהודה תלמידו: "שינא, לא תיהוי בי עבורי אחסנתא, ואפילו מברא בישא לברא טבא." [תרגום: לא תהיה במקום שבו מעביר האב נחלה, ואפילו מבן רע לבן טוב]. הפוסקים הראשונים (רשב"ם במקום, רמב"ם הלכות נחלות ו, יא ועוד) פסקו כחכמים נגד רשב"ג, וכדברי שמואל. נמצא שהסתמכותו של ספורנו על דברי רשב"ג אינה כפי ההלכה.

אלא שבאמת כל זה אינו נוגע לענייננו: במשנה זו ובסוגיית התלמוד שעליה מדובר באדם אשר עוקף את דיני הירושה על ידי כך שנותן את נכסיו במתנה לאחרים, ועל כן מה שעשה עשוי לכולי עלמא (רשב"ם: ומילתא דפשיטא היא).

אולם אדם המנסה לשנות את דיני הירושה עצמם ואת מעמדם של בניו בירושה, ליטול מן הבכור את בכורתו ולעשותו פשוט, ובן פשוט לעשותו בכור לעניין הירושה, זה אינו אפשרי כלל, כמבואר במשנה קודם לכן:

האומר: איש פלוני בני בכור – לא יטול פי שנים...  
לא אמר כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה.

ולא רק שאין דבריו קיימים, אלא שגם עבר על עשה ועל לאו שבתורה (ראה רמב"ם הלכות נחלות ו' א-ג ורמב"ן בביאורו לפסוקים בפרשתנו). וברור שאף בכור שחטא, אין להעביר ממנו את מעמדו כבכור לעניין הירושה.

יעקב לא עקף את דיני הירושה בכך שנתן מתנה לבני יוסף. הוא שינה את מעמדם החוקי של בניו ביחס לירושת ארץ ישראל: הוא נישל את ראובן מן הבכורה (כנרמז בברכתו לראובן, וכמפורש בדברי הימים) והפך את יוסף לבכור ("אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי", וכמפורש בדברי הימים "נתנה בכורתו לבני יוסף"). על כן דברי המשנה שממנה ציטט ספורנו אינם נוגעים כלל במעשהו של יעקב.

ושאלתנו למקומה חוזרת.

## ח. מעשי אבות ותורתם של בניהם

הפתרון לשאלתנו כרוך בהליכה בדרך שונה לגמרי מן הדרך שבה הלכו הפרשנים שהבאנו בסעיף הקודם. הדרך אשר נציע בזאת עוקרת את השאלה מעיקרה.



מצוות רבות בתורה הן תולדת מעשים אשר אירעו את אבותינו בתקופות שונות בעבר. רובן של מצוות אלו כרוכות בקורות אבותינו כשכבר היו לעם - ביציאת מצרים ובתקופת הנדודים במדבר. רובן גם נועדו להזכיר את חסדי ה' עמנו בתקופה המכוננת ההיא, אך יש מהן שנועדו להזכיר את מעשי העמים כלפינו (עמלק, המצרים, עמון ומואב), ויש מהן שנועדו להזכיר את מעשינו שלנו - את כישלונותינו, אשר הפכו למצוות עשה (כגון "זכור את אשר עשה ה' א-לוהיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים" דברים כד, ט) ולמצוות לא תעשה (כגון "לא תנסו את ה' א-לוהיכם כאשר ניסיתם במסה" דברים ו, טז). מצוות מן הסוג האחרון הזה, נועדו למנוע מעמנו, הבנים, לחזור על כישלונות אבותינו בתקופה ההיא.

והנה ישנן מצוות אחדות הקשורות לקורות האבות עצמם - אברהם יצחק ויעקב, ובניהם. אירועים שונים בחייהם של אבות האומה 'הולידו' מצוות אחדות בתורה שניתנה לבניהם. כך הוליד מאבקו הפלאי של יעקב עם המלאך במעבר יבוק את איסור אכילת גיד הנשה; ברית המילה שכרת ה' עם אברהם, היא הבסיס למצוות התורה לדורות על בניו של אברהם לימול.

בעיוננו לפרשות אחרי מות קדושים בסדרה השנייה של 'עיונים בפרשות השבוע' (עמ' 92-93) הצענו לראות באיסור נשיאת שתי אחיות תולדה של פרשת חיייו של יעקב. בנסיבות שבהן אירע הדבר, שאבינו יעקב נשא שתי אחיות, לא היה ליעקב מנוס מלעשות כן, וגם לא היה בכך איסור. אולם העימות הטרגי בין רחל ולאה, המתואר בפרקים כ"ט-ל' בספר בראשית, הוליד את הלקח המנוסח כמצוה לבניו של יעקב "ואשה אל אחתה לא תיקח לצרר" - לעשותן צרות זו לזו.

אף העדפת יעקב את יוסף בן רחל, אשתו האהובה של יעקב, והעברת הבכורה מראובן אל יוסף, השפיעה קשות על משפחתו של יעקב. אין צורך לדון כאן בשאלה האם היה צידוק למעשה זה של יעקב. אולם הלקח מפרשת חיייו של יעקב, המנוסח כמצוה לבניו הוא: אתה, בנו של יעקב, אם תיקלע למצב דומה לזה של אביך הזקן, וגם לך יהיו "שתי נשים, האחת אהובה והאחת שנואה", אל לך לשוב על מעשה אביך, ולבכר את בן האהובה הצעיר על פני בן השנואה הבכור. אל תערער את שלום המשפחה ואת חוקיה כפי שאירע במשפחת האבות. במסכת שבת דף י"ע"ב מובאת מימרא זו בשמו של רב:

לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים. שבשביל משקל שני סלעים  
מילת (-משקל האריג של כתונת הפסים של יוסף) שנתן יעקב  
ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר וירדו  
אבותינו למצרים.

והרמב"ם סיים את פרקו בהלכות נחלות, זה הפרק הדין בשאלת העברת הירושה מבניו של אדם:

ציוו חכמים שלא ישנה אדם בין הבנים בחייו, אפילו בדבר  
מועט, שלא יבואו לידי תחרות וקנאה כאחי יוסף עם יוסף.

סיפור קורותיהם של האבות נועד לשמש לנו - בניהם - בסיס לניהול חיינו על פי מצוותיה של תורה, אשר "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום".

הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

## בענין מצרי שלישי

א) "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו, בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'" (דברים כג, ח - ט). הנה סיפא דקרא הוא לאו הבא מכלל עשה, שלא להתחתן בהם אף אחר שהתגיירו, עד דור שלישי, וכדתנן ביבמות (עו, ב) מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלשה דורות. ע"כ.

וכמש"כ הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פי"ב הי"ט) וז"ל: מצרי ואדומי, אחד זכרים ואחד נקבות, דור ראשון ודור שני אסורין לבא בישראל, ודור שלישי מותר, שנאמר בנים אשר יולדו להם וגו'. עכ"ל.<sup>1</sup>

אמנם דעת הרמב"ם דאף רישא דקרא "לא תתעב אדומי וכו' לא תתעב מצרי" וגו' הן אזהרות בפני עצמן, שלא להמנע מלהתחתן בהם מדור שלישי ואילך, דהנה כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצוה נד) וז"ל: האזהרה שהזהרנו מלהרחיק זרע עשו אחר שנתגיירו, כלומר שאנו מוזהרים לבל נתרחק מלהתחתן בהם אחר שנתגיירו, והוא אמרו יתעלה "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא". עכ"ל. וכן לקמן שם (מצוה נה): האזהרה שהזהרנו מלהרחיק את המצרים ומלהתרחק מלהתחתן בהם אחר שנתגיירו, והוא אמרו יתעלה "לא תתעב מצרי". עכ"ל.

ונתבאר יותר במנין המצוות הקצר להרמב"ם, וז"ל: שלא להרחיק זרע עשו מן הקהל אלא עד שלשה דורות, שנא' "לא תתעב אדומי [וגו', בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'"]", שלא להרחיק מצרי מלבוא בקהל אלא עד שלושה דורות, שנאמר "לא תתעב מצרי" [וגו', בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'"]. עכ"ל. וכן בפרטי המצוות על סדר

<sup>1</sup> ואמנם הרמב"ם לא מנה מצוה זו במנין המצוות, ולכאורה היה לו למנותה בכלל העשין, כמו שמצינו בגמ' כתובות ל, א חייבי עשה - מצרי ואדומי, ופירש"י: מצרי ואדומי - בתוך שלשה דורות, דכתיב (דברים כג) דור שלישי יבא להם, דור שני לא, ולאו הבא מכלל עשה - עשה, עכ"ל, והובא ברמב"ם בפ"א מהל' אישות ה"ח וז"ל: ויש שאיסור ביאתן בעשה ואינו מחייבי לאוין וכו', מצרי ואדומי דור ראשון ודור שני, אחד זכרים ואחד נקבות, וכו' לפי שלא נאמר באלו לא יבוא או לא יקח, אלא מכלל שנאמר דור שלישי יבוא להם בקהל ה', אתה למד שדור ראשון ושני לא יבוא, וכו', ולאו הבא מכלל עשה הרי הוא כעשה. עכ"ל.

ומה שלא מנא, ביאר הגר"י פערלא בפירושו לספהמ"צ להרס"ג (ל"ת רסד, דף רצד, א בדפיו ד"ה ועדיין) שהרמב"ם לשיטתו במנין המצוות שאין למנות לאו הבא מכלל עשה שאין בו קום ועשה, כמש"כ במגילת אסתר על ספהמ"צ להרמב"ם (סוף השורש הראשון), וביתר ביאור בקנאת סופרים שם, יעו"ש, (וע"ע בדבריהם בשורש הששי), וז"ל הגר"פ שם: במנין הלאווין אינו נמנה כי אין הלאו שלו מפורש, ובמנין העשין אינו נמנה כי אין בו מצווה בקום עשה אלא בשב ואל תעשה. עכ"ל.



ההלכות לרמב"ם הלכות איסורי ביאה, וז"ל: שלא להרחיק דור שלישי מצרי מלבוא בקהל, שלא להרחיק דור שלישי אדומי מלבוא בקהל. עכ"ל.

והמבואר בשיטת הרמב"ם, שמלבד מה שהוזהרנו שלא להתחתן בהם עד דור שלישי, נאמרה עוד אזהרה, שלא להמנע מלהתחתן בהם מדור שלישי ואילך, והוא מה שנאמר ברישא דקרא שם "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו".

ודלא כדעת הרס"ג שלא מנה אזהרה זו באזהרות שלו, וביאר הגר"י פערלא בפירושו שם (ריש ל"ת רסד), דס"ל להרס"ג דאי"ז אזהרה, אלא רק שלילת חיוב להרחיק מן הקהל לעולם, דהיינו שבא הכתוב לומר שאין איסור להתחתן בהם מדור שלישי ואילך. עכת"ד הגר"י פ"ז"ל.

ואפשר שמקור שיטת הרמב"ם בזה, הוא ממה שאמרו בגמ' בבא קמא (צב, ב) אמר ליה רבא לרבה בר מרי מנא הא מילתא דאמרי אינשי בירא דשתית מיניה [רש"י: ששתית מינה כבר בצמא] לא תשדי ביה קלא [רש"י: כלומר דבר הנצרך לך פעם אחת, שוב לא תבזהו], א"ל דכתיב לא תתעב אדומי כי אחיך הוא ולא תתעב מצרי כי גר היית בארצו. ע"כ.

דמשמע שהוא אזהרה, ולא רק שלילת איסור, ודלא כהרס"ג.

(ב) והנה כבר תמהו האחרונים בעיקר שיטת הרמב"ם שאנו מוזהרים לבל נתרחק מלהתחתן באדומים ובמצרים מדור שלישי ואילך, דצ"ע בזה, דהנה זה ודאי לא יעלה על הדעת שחייבה התורה להתחתן בהם אחר דור שלישי, דאטו הממאן להתחתן בגרים הללו משום מעלת יחוס משפחתו, וכי יעבור על האיסור, אתמהא, וכבר מצינו בגמ' פסחים (קיב, ב) ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש את בניו, וכו', ואל תשב על מטת ארמית, איכא דאמרי וכו', ואיכא דאמרי דלא תינסב גיורתא. ע"כ.<sup>2</sup> ולא מסתבר שיצאו אדומים ומצרים מכלל כל הגרים לענין זה.

וא"כ איסור זה אין גדרו ברור, במה ייחשב שעבר אדם על האיסור. (וע' במש"כ בזה הגר"י פערלא בפירושו על ספר המצוות להרס"ג, ריש ל"ת רסד).

(ג) ואשר י"ל בזה, דהנה כל עיקר מצוה זו לא נצרכה אלא משום שיש סיבה מיוחדת שמחמתה היה ראוי להתרחק מלהתחתן בהם, שאל"כ מהיכ"ת לתעבם יותר משאר גרים, וכמו שפירש רש"י שם וז"ל: "לא תתעב אדומי" - לגמרי, (ר"ל אף לאחר דור שלישי), ואף על פי שראוי לך לתעבו שיצא בחרב לקראתך. עכ"ל.<sup>3</sup> [וכיו"ב לענין מצרי, שכתב שם וז"ל: "לא תתעב מצרי" - מכל וכל, אף על פי שזרקו זכריכם ליאור. עכ"ל].

<sup>2</sup> וכן מצינו בברכות ח, ב אמר להו רבא לבניה וכו' ואל תשבו על מטת ארמית וכו', איכא דאמרי וכו', ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא.

<sup>3</sup> והרמב"ן שם (פסוק ז) הוסיף וז"ל: וכן עשה עם אדום, וכו', והרחיקם שלשה דורות בעבור שיצאו לקראתנו בחרב ולא זכרו ברית אחים, עכ"ל.

וא"כ י"ל שאין עובר בזה אלא הנמנע מלהתחתן בהם מחמת סיבה זו, כלומר מחמת שהצרו לישראל, אבל הנמנע מלהתחתן בהם מחמת סיבה אחרת, לית לן בה, דלא גרע משאר גרים שאין חיוב להתחתן בהם.

והאירני הרה"ג ר' יעקב יהודה דאוויד שליט"א שאמנם כדברינו כן משמע מלשון הרמב"ם הנ"ל במנין המצוות הקצר, שכתב וז"ל: שלא להרחיק זרע עשו מן הקהל **אלא עד שלשה דורות וכו'**, עכ"ל.

אשר מבואר מדברי הרמב"ם, שאיסור הרחקתם מדור שלישי ואילך, בא כנגד חיוב הרחקתם עד שלשה דורות, כלומר שאחר שצויה הכתוב להרחיקם, הוסיף הכתוב לצוות שלא ננהג בהרחקה זו אלא עד שלשה דורות.

וא"כ משמע שההרחקה שהכתוב מדבר בה לענין איסור הרחקתם מדור שלישי ואילך, היא דוקא אותה הרחקה עצמה שדיבר בה הכתוב לענין חיוב הרחקתם עד שלשה דורות, והרי חיוב ההרחקה עד ג' דורות הוא ודאי מצד שהצרו לישראל, ונמצא שדוקא מי שימשיך אחר ג' דורות באותה הרחקה עצמה, דהיינו הרחקה על שהצרו לישראל, יעבור על איסור זה, משא"כ מי שירחיקם מטעם אחר, הרי אינו ענין לפרשה זו כלל. ודפח"ח.

(ד) אלא שבחינוך (מצוה תקסג) מבואר לא כן, שכן כתב וז"ל: שלא להרחיק זרע עשו אחר שיתגיירו, כלומר שלא נמנע מהתחתן עמהם, שאין בהם איסור כמו בעמון ומואב, אלא מותרין הם אחר שני דורות, ועל זה נאמר "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא וגו' בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'". ודור שלישי הוא בן בנו של הגר, וכו', ועובר על זה והסכים בדעתו שלא להתחתן בם אפילו אחר שני דורות **מצד שהצרו** [ו] **לישראל, או מצד שקבע בלבבו שנאה עמהם מפני שבאו מאומה אחרת**, עבר על לאו זה. ואין לוקין עליו לפי שאין בו מעשה. עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו, שבא לשלול הטענה שרק הנמנע מסיבה זו הוא בכלל האיסור, שכן כתב להדיא שאף הנמנע מלהתחתן בהם מפני שבאו מאומה אחרת, כלומר מחמת עצם היותם גרים, נמי אסור לענין בני עשו.

ולפי החינוך הדרא לדוכתה תמיהת האחרונים הנ"ל, שאיסור זה אין גדרו ברור, שהרי לא מסתבר שחייבה התורה להתחתן בהם אחר דור שלישי, ופשוט שמותר למאן להתחתן בגרים משום מעלת יחוס משפחה, וא"כ במה ייחשב שעבר אדם על האיסור.

(ה) אמנם על החינוך לשיטתו קושיא מעיקרא ליתא, שכן כבר עמד על זה החינוך (מצוה תקסד) וז"ל: ואל תשמע מדברינו שנהיה מצווים להתחתן עם המצרי או עם האדומי אחר שלשה דורות, שאין כוונת הכתוב לצוותנו להתחתן עמם חלילה, והמשפחות המיוחסות **שישראל לא ירדו ממעלתן להתחתן עמהם, אבל ימנענו הכתוב מהרחיק חיתונם בטענת איסור, ויודיענו שאין בהם איסור כלל**, וכמו שכתבתי למעלה בסמוך. עכ"ל.

[ובשו"ת חתם סופר (אהע"ז ח"א ס"ס קנא) כתב לחדש בזה בדעת הרמב"ם, שהוא אזהרה לבית דין, שהוזהרו שלא להורות בהם איסור חתנות לעולם,<sup>4</sup> עכת"ד].<sup>5</sup>

אשר לפ"ז תתיישב תמיהת האחרונים על הרמב"ם, כי אמנם לא נאסר להמנע מלהתחתן בהם משום מעלת יחוס משפחה, ורק שהוזהרו שלא נמנע מלהתחתן בהם בטענה שהתורה אסרתם לבוא בקהל. (כלומר שאף שהחמיר החינוך באזהרה זו, ונקט שנוהגת אף במי שמרחיקם מפני שבאו מאומה אחרת, ולא מחמת שהצרו לישראל, מ"מ היקל בענין אחר באזהרה זו, במה שנקט שאינה נוהגת אלא במי שמרחיקם בטענת איסור, כלומר שטוען שחיתונם אסור עלינו, ולא במי שמרחיקם רק מחמת רצונו העצמי).

ונראה שגדר זה שביאר החינוך במצוה זו, מקורו במה שנקט הכתוב בזה לשון "לא תתעב", שאין פירושו שלא נרחקם הרחקה בעלמא, אלא שלא נחשיבם כתועבה האסורה לנו.

וכמו שמצינו לענין לשון תועבה, בגמ' חולין (קיד, ב) מניין לבשר בחלב שאסור באכילה, שנאמר לא תאכל כל תועבה, כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, ע"כ, ופירש רש"י וז"ל: **כל שתיעבתי לך - כל שאסרתי לך**, לתעבו ולהתרחק ממנו, הרי הוא בבל תאכל - עולמית, בכל ענינין שהוא, בין שבא בעבירה ובין שלא בא בעבירה, כגון ע"י קטן או ע"י עובד כוכבים, מאחר שתיעבתי לך, אסור, והאי הרי תיעבתי לך להתרחק מבשולו שלא לבשלם יחד. עכ"ל.

הרי מבואר שתועבה בלשון תורה, היינו דבר האסור.

(ו) והנה כבר תמה הגר"י פערלא (בפירושו על ספר המצוות להרס"ג, ריש ל"ת רסד) על דברי החינוך הללו, למה יצטרך הכתוב להזהיר שלא לאסור דבר שמעולם לא אסרתו תורה. ע"כ הערתו.

<sup>4</sup> אך האירני הרה"ג ר' שמעון הכהן קאהן שליט"א שאין לפרש כן דברי החינוך [במה שכתב: ימנענו הכתוב מהרחיק חיתונם בטענת איסור, עכ"ל], כי לא משמע כן בלשון החינוך, שכתב (במצוה תקסג) וז"ל: ונוהג איסור זה שנמנענו מהרחיקם אחר שנתגייירו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות, ועובר על זה והסכים בדעתו שלא להתחתן במ אפילו אחר שני דורות מצד שהצר לישראל או מצד שקבע בלבבו שנאה עמהם מפני שבאו מאומה אחרת, עבר על לאו זה. עכ"ל.

אשר מכל זה משמע שהוא איסור על כל אדם מישראל, ולא אזהרה לב"ד.

<sup>5</sup> ולפי כל מה שנתבאר לעיל, יתיישב מה שיש להעיר דהנה אע"פ שמנה הרמב"ם אזהרה זו במנין המצוות, מ"מ לא הביאה בהלכותיו, ולכאורה הוא פלא.

ואשר י"ל בזה שמאחר שאין חיוב להתחתן בהם, אלא רק ימנענו הכתוב מהרחיק חיתונם בטענת איסור וכמש"כ החינוך, [או כמשנ"ת לעיל בדעת הרמב"ם באופן אחר, שהוזהרו שלא להרחיקם בסיבת מה שהצרו לנו], א"כ לא שייך בזה הלכה למעשה, דסו"ס אין בזה מעשה מסוים שאסרתו תורה, שהרי אין איסור להתחתן עמהם וגם לא חיוב להתחתן עמהם, ורק במנין המצוות שייך לצוות על דברים שבלב, שאף אם יימנע אדם מישראל מלהתחתן עמהם, עכ"פ לא תהיה המניעה בטענת איסור או בסיבת מה שהצרו לנו.

(ורק לפי מש"כ החת"ס הנ"ל בדעת הרמב"ם, שנאמרה בזה אזהרה לבית דין שלא להורות בהם איסור חתנות לעולם, הרי לפ"ז שייך יש בזה מעשה מסוים שאסרתו תורה, אך כבר נתבאר לעיל בהערה, שבלשון החינוך לא משמע כהחת"ס).

אמנם נראה שגם על זה כבר עמד החינוך, דהנה כתב החינוך (מצוה תקסג) וז"ל: שלא להרחיק זרע עשו אחר שיתגיירו, כלומר שלא נמנע מהתחתן עמהם, שאין בהם איסור כמו בעמון ומואב, אלא מותרין הם אחר שני דורות, וכו', שורש המצוה נגלה, כי הוא להודיענו שלא נתנהג באיסור עם זרע אדום ולא נרחיקם בקל וחומר מבני עמון, לומר עמון ומואב בשביל פעם אחת שלא קדמו אותנו בלחם ובמים הרחיקנו האל מהם, אדומיים ומצריים שצערנו את ישראל כמה, על אחת כמה וכמה, על כן באתנו האזהרה עליהם שלא להמנע מהתחתן בהם. כי השעבודין ששעבדו הם בנו גזרת השם היא עלינו ואין לנו לקבוע עליהם שנאה בלבבנו על כך, ואחינו יקראו בהתגיירים ובואם לחסות תחת כנפי השכינה. ובעמון ומואב טעם אחר על שנאתן, והוא ענין הנבלה הגדולה אשר מצאו את לבבם לעשות, הכל כמו שכתבתי למעלה בסמוך (מצוה תקסא). עכ"ל.

והמבואר בדבריו שהיה מקום להרחיקם לעולם בקל וחומר מבני עמון, וזהו שהזהירה תורה שלא להרחיקם בטענה זו.

ואשר י"ל שאין כונתו בזה לומר דברי דרוש בעלמא, אלא כונתו שלולי שהוזהרנו שלא להרחיקם לגמרי, הרי אמנם היה מקום לאוסרם לעולם מדינא, מק"ו מבני עמון, ולכן הוצרך הכתוב להזהיר מהרחיק חיתונם בטענת איסור, כדי להודיענו שבאמת אין בהם איסור כלל, ולאפוקי מהאי ק"ו.<sup>6</sup>

ובזה תתישב תמיהת הגר"י פערלא על החינוך.

<sup>6</sup> ואין להקשות שהרי כבר מפורש בסיפא דקרא "בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'", וא"כ אף לולא רישא דקרא ד"לא תתעב" וגו' ידעין שאינם אסורים לעולם, ומה מקום היה לאוסרם מק"ו, זה אינו, דכל המקרא הזה המשך אחד הוא, והכתוב "דור שלישי יבא להם" בא לשני ענינים, א' להגביל האזהרה שנאמרה ברישא דקרא שלא לאסור חיתונם, ולומר שעד ג' דורות שפיר יש לאסור חיתונם, ב' להגביל עצם איסור חיתונם דסיפא דקרא, כלומר דקמ"ל שרק עד ג' דורות נאסרו. ופשוט.

הרב ישעיה לוי

ירושלים

## אלו ברכות וקללות נתנו על הר גריזים והר עיבל?

### א. ארור בפרט וארור בכלל

אַרְוֹר לְקַח שְׁחָד לְהַכּוֹת נַפְשׁ דָּם נָקִי וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן. אַרְוֹר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן (דברים כז, כה-כו).

רש"י, כה: ראיתי ביסודו של רבי משה הדרשן, י"א ארורים יש כאן כנגד י"א שבטים. וכנגד שמעון לא כתב ארור, לפי שלא היה בלבו לברכו לפני מותו כשברך שאר השבטים, לכך לא רצה לקללו.

כו: אֲשֶׁר לֹא יָקִים – כאן כלל את כל התורה כולה וקבלוה עליהם באלה ובשבועה.

מסתבר שעיקר כוונת רש"י אינו להקשות מדוע פורטו אחד עשר ארורים ולא שנים עשר או כל מנין אחר, כי מי יימר שיוחד ארור אחד כנגד כל שבט. אבל הקושי האמתי הוא מדוע "אַרְוֹר אֲשֶׁר לֹא יָקִים וגו'" אינו מייתר את שלפניו, הלא כל הארורים הקודמים כלולים בו. על כך משיב רש"י ש"אַרְוֹר אֲשֶׁר לֹא יָקִים וגו'" אינו עוד קללה מכוונת אל יחיד מסתתר עובר על עבירה פרטית, אלא אלה הבאה לחיזוק הברית ואשר העם כולו מקבל על עצמו, ולפיכך אין לארור האחרון עניין עם הראשונים. לכן הבדילו בסוטה לז, א, את "ארור בכלל" מן "ארור בפרט"; ראה שם. ובלשונו של רש"י, "כאן כלל את כל התורה כולה וקבלוה עליהם באלה ובשבועה". לראייה מביא רש"י את יסודו של רבי משה הדרשן, ממנו נלמד שהארור המסיים אמנם עומד לעצמו ואינו נספר עם האחרים.

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

### ב. מה ענו הלויים ואמרו?

ולרש"י גם מגמה רחבה יותר. לדעתו, "וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ" (כו, יד) עד "אַרְוֹר אֲשֶׁר לֹא יָקִים" (רש"י כז, יב) ולא יותר, וכן משמע מפירושו לעיל יא, כט. אולם המקראות מוכיחים לכאורה שהלויים המשיכו ואמרו עד "וְהִתְמַכְּרְתֶּם שָׁם לְאִיבֵיךָ לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת וְאִין קָנָה" (כח, סח), כמו שמצדד רד"ק ליהושע ח, לג-לד. נאמר, "רָאָה אֲנֹכִי נָתַן לַפְּנִיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה" (יא,

(כו), הן "האמורות בהר גריזים ובהר עיבל" כמו שפירוש רש"י על אתר, שהרי על אלה נצטוו בסמוך, "וְהָיָה כִּי יָבִיֵאֵךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָתַתָּה אֶת הַבְּרָכָה עַל הָרִגְרִיזִים וְעַתָּה הַקִּלְלָה עַל הָרֵי עֵיבָל" (יא, כט). ועליהן נאמר, "אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה אֹתְכֶם הַיּוֹם" (יא, כז), הקבלה ברורה אל "וְהָיָה אִם שָׁמוּעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה אֹתְכֶם הַיּוֹם" (יא, כח), מקביל תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְסִרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה אֹתְכֶם הַיּוֹם" (יא, כח), מקביל אל "וְהָיָה אִם לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם" (כח, טו). והרי שהברכות על הר גריזים כוללות לא רק את הברוכים במשמע מכלל שנים עשר הארורים, אלא גם את ייעודי הטובות שבדברי הברית, ושנפתחו בלשונות ברכה מפורשות: "בְּרוּךְ אָתָּה בָּעִיר וּבְרוּךְ אָתָּה בְּשָׂדֶה, בְּרוּךְ פְּרִי בִטְנֶךָ וּגּו'" (כח, ג-ד). והקללות כוללות גם את העונשים שבדברי הברית מן "אָרוּר אָתָּה בָּעִיר" (כח, טז) ואילך.

ולהלן ל, א, "וְהָיָה כִּי יָבִאוּ עֲלֶיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקִּלְלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ", ואין ספק שהן הברכה והקללה שבישר הכתוב "רְאֵה אֲנֹכִי נָתַן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקִלְלָה", אותן שנועדו להר גריזים והר עיבל. והרי שהן "הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה", הטובות והרעות, הנפלאות וההתפוכות, המתוארות בארוכה בדברי הברית, אשר אדם מכירן בבואן עליו, ושם יזכה ויִנָּתֵן ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת כָּל הָאֱלֹת הָאֵלֶּה עַל אִיבֶיךָ וְעַל שְׁנֵאֶיךָ אֲשֶׁר רָדְפוּךָ" (ל, ז), לא 'ברוך' או "אָרוּר" סתמי אשר אין יודע איך יתממש או אם התממש. ושם בסמוך, "הַנִּסְתָּרֹת לָהּ" אֱלֹהֵינוּ וְהַנִּגְלֹת לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד עוֹלָם לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת" (כט, כח). בפשטות, "הַנִּסְתָּרֹת" כנגד י"ב הארורים, שכולם, חוץ מן "אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים" הכללי, חלים על דברים שבסתר, ואצל שנים מהם הוזכר ההסתר במפורש: "אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה פֶסֶל וּמַסֵּכָה... וְשֵׁם בִּסְתֵר" (כז, טו), ו"אָרוּר מִכָּה רַעְהוּ בִּסְתֵר" (כז, כד). אלה "לָהּ" אֱלֹהֵינוּ" לארר, ואנו הצדיקים העומדים מן הצד נענה רק אמר. "וְהַנִּגְלֹת" כנגד הציות והשמיעה "בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ" לִשְׁמֹר את אורחותינו הגלויות והציבוריות "לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתָיו", ומטלה "לָנוּ וּלְבָנֵינוּ" לבער את הרע מקרבנו ולערוב זה לזה "לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת". בנגלות תלויות "כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקִּלְלָה".

אבל רש"י פירש, כאמור, שהלויים לא השמיעו בהר גריזים ועיבל אלא את י"ב הארורים והברכות שמכללם. ונימוקו אמנם עמו, שכן לסוף פרשת הטובות והרעות נאמר, "אֵלֶּה דְּבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לְכַרֵּת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב, מִלִּבְד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחָרֵב" (כח, סט). ולהלן, "אִתָּם נִצְבִּים הַיּוֹם כָּלְכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם... לַעֲבֹר בְּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ וּבְאֲלָתוֹ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כָּרַת עִמָּךְ הַיּוֹם... וְלֹא אִתָּכֶם לְבַדְכֶם אֲנֹכִי כָרַת אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֵת הָאֵלֶּה הַזֹּאת, כִּי אֵת אֲשֶׁר יִשְׁנוּ פֹה עִמָּנוּ עַמְּד הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ וְאֵת אֲשֶׁר אֵינָנו פֹּה עִמָּנוּ הַיּוֹם" (כט, ט-יד). והרי שהיעודים, בניגוד ל"ב הארורים, לא נמסרו ללויים להשמיעם לעם בארץ ישראל אחר מות משה, אלא משה הועיד בהם עכשיו את ישראל, וכרת עליהם ברית בחייו.



## ג. פירוט מוקדם וקבלה מאוחרת

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

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

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

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

## ד. תיאור הברכות בספר יהושע

ומקרא מלא דיבר הכתוב. "וְכָל יִשְׂרָאֵל וְזַקְנָיו וְשֹׁטְרֵיהֶם וְשַׁפְטָיו עִמָּדִים מִזֶּה וּמִזֶּה לְאֶרֶון נֹגֵד הַפְּהִינִים הַלְוִיִּם נִשְׁאִי אֶרֶון בְּרִית ה' בְּגֵר כְּאֶזְרָח, חָצְיוֹ אֶל מוֹל הַר גְּרִזִּים וְהַחֲצִיֹּא אֶל מוֹל הַר עֵיבָל, כְּאִשֶּׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרֵךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בְּרֹאשׁוֹנָה" (יהושע ח, לג). זהו המעמד שבו "עֲנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ" (כז, יד) את שאמרו, והנה ברכה היא "לְבָרֵךְ אֶת הָעָם". אי אפשר לפרש שזו ברכת "בְּרוּךְ אַתָּה בָּעִיר" ואילך, כי בפסוק הבא ייאמר, "וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַבְּרָכָה וְהַקְלָלָה כְּכֹל הַכָּתוּב בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה" (יהושע ח, לד), והרי שיהושע קרא, מתוך הכתב, את הברכה "אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמָע" ואת הקללה "אִם לֹא תִשְׁמָע", ולא הלוויים אמרום בהפניית פנים כלפי העם. אלא, "צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה' לְבָרֵךְ אֶת הָעָם" בברכת 'בְּרוּךְ אֲשֶׁר יָקִים'. "וְאַחֲרֵי כֵן קָרָא" יהושע את דברי הברית להזכיר לישראל בפרוטרוט מה קיבלו זה עתה באלה ושבועה. אבל קודם לא יכול לקרוא, שלא להפסיק בין משה ללוויים, כי "אָמֵן" העם נועד לחול על דברי משה, שהם הרצאת הברית מפי הגבורה, ובהם נתקיים הציווי "לְכָרְתָּ" ברית "אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב", לא על דברי יהושע.



הרב נפתלי סופר

עיה"ק ירושלים תובב"א

## תכלה שנה וקללותיה

### ההבדל בין מערכות הברכות והקללות שבתורת כהנים ובמשנה תורה

#### ב' הפעמים שיש ברכות וקללות

פעמיים מצאנו בתורה מערכת של "ברכות וקללות". פעם אחת בשלהי ספר ויקרא - בפרשת בחוקותי, והפעם השניה בספר דברים - בפרשת כי תבא.

אם נבוא להשוות בין שתי מערכות אלו, נראה כי המכנה המשותף הכמעט יחיד הוא המבנה הכללי. בשתי הפעמים התורה פותחת בצרור ברכות אם ישראל ישמרו את המצוות, ולעומת זאת צרור קללות, אם לא ישמרו ישראל את המצוות.

לעומת זאת ישנם הבדלים רבים מאד בין שתי הפרשיות, באופי הברכות והקללות, אורכם, צורת הפניה [בבחוקותי בלשון רבים, ובכי תבוא בלשון יחיד] ועוד הבדלים רבים אשר כל לומד יבחין בהם.

במאמר זה לא נמנה את כל החילוקים, ואף לא נתיימר לפתור את כולם. אך ננסה להציע מהלך בדרך הפשט, אשר יכול לכאורה ליישב רבות מן התמיהות.

#### הרקע לברכות והקללות בשני המקומות

הבדל אחד שכן נעמוד עליו בשלב זה, הוא הרקע הכללי של הפרשיות.

בפרשת בחוקותי אין אסיפה מיוחדת של כלל ישראל לצורך הברכות והקללות, לא מוזכר "ברית", והברכות והקללות מופיעות כהמשך ישיר לפרשת בהר, אשר מקבצת בתוכה מקבץ מצוות שנצטוו ישראל בהר סיני [כגון שמיטה ויובל] ומיד לאחריה ממשיכה התורה במצוות ערכין, כאילו לא באו הברכות והקללות באמצע.

לעומת זאת בפרשת כי-תבא, הברכות והקללות מופיעות כהמשך ישיר לציווי על מעמד הברכות והקללות שיתקיים לאחר הכניסה לארץ - בהרים גריזים ועיבל, והפרשה מסיימת: "אֵלֶּה דְּבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לְכַתֹּב אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלִּבְדֹּ הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אֲתָם בְּחֶרֶב". מערכת הברכות והקללות מתמזגת היטב בתוך שרשרת האירועים והציוויים שחותמים את ארבעים שנות ישראל במדבר, ובעצם חותמים את תקופת מנהיגותו של משה רבינו.

מובן מאליו כי דוקא הברכות והקללות שבספר דברים מופיעים בצורתם הטבעית, ואילו המערכת שבסוף ספר ויקרא שמופיעה כאילו הייתה רשימה נוספת של מצוות ומשפטים, אומרת דרשני.

## על מה נאמרו הברכות והקללות

אנו רוצים להציע כי אכן ישנו חילוק מהותי ביותר בין שתי מערכות אלו. המערכת שבסוף התורה הינה מערכת של "ברית" על כל התורה שנצטוו ישראל, החל ממעמד הר סיני, ועד חתימת התורה בערבות מואב.

לעומת זאת, מערכת הברכות והקללות שבפרשת בחוקותי - על פי פשוטו של מקרא<sup>1</sup> - הינם המשך ישיר לפרשת בהר ולמצוות הקשורות בשמיטה ויובל. אמנם הפרשה מתחילה: "אם בקחתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם", פסוק כללי בהחלט, אך מהתבוננות בהמשך הפסוקים נראה כי כל הקללות אמורות כהמשך ישיר לפרשת בהר.

נתחיל בפתיחה לקללות: "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצוות האלה". מהן המצוות האלה? לשם השוואה, בספר דברים הפתיח לקללות הוא: "והיה אם לא תשמע בקול ה' אלהיך לשמר לעשות את כל מצותיו וחקתיו אשר אנכי מצוך היום". בהחלט מובן שלאחר שמשה חזר באזני ישראל על התורה בערבות מואב, הוא מאיים שאם לא ישמעו לכל אשר ציוו, יבוא עליהם הקללות.

אך מהם "המצוות האלה" אליהם מתייחסות הקללות בפרשת בחוקותי? לכאורה נראה שהכוונה הפשוטה היא למצוות האלה אשר נאמרו בסמוך בפרשת בהר.

יתירה מזו, הפסוק שחותם את הקללות הוא: "והארץ תעזוב מהם ותרחץ את שבתיה בקשמה מהם והם ירצו את עונם יען וביען במשפטי מאסו ואת חקתי געלה נפשם". אם המדובר הוא על קללות שבאות על עזיבה כללית של התורה, קשה עד מאד ליישב על הלב, מדוע דווקא עניין שמיטת הארץ קיבל כאן דגש חזק כל כך.

כעת ננסה לבחון את הפרשיות לאור הבנה זו.

## אופי הברכות והקללות

נתחיל בברכות שבפרשת בחוקותי. אי אפשר שלא לשים לב שהתוצאה של "אם בחוקותי תלכו" היא, שה"ארץ" מתברכת. "ונתנה הארץ יבולה... וישבתם לבטח בארצכם. ונתתי שלום בארץ... והשבתי חיה רעה מן הארץ, וחרב לא תעבור בארצכם". לאחר מכן יש תופת בנין בתוך "הארץ" של ריבוי ישראל, בניין ביהמ"ק, והשראת השכינה בישראל.

<sup>1</sup> שכן ידועה דרשת חז"ל שהביא רש"י: "אם בחוקותי תלכו" - שתהיו עמלים בתורה.

גם בקללות שבפרשת בחוקותי שעולות שלב אחרי שלב, למרות היות הקללות מגוונות בהחלט, לא קשה להבחין בקשר ההדוק ל"ארץ".

בשלב הראשון מופיע: "וְזָרַעְתֶּם לָרִיק זֶרְעֵכֶם וְאָכְלֶהוּ אֲיִבֵיכֶם"<sup>2</sup>. כאן עדיין נותנת הארץ פירות, אך לא לישראל אלא לאויבים.

השלב הבא הוא: "וְנָתַתִּי אֶת שְׁמִיכֶם בְּבָרָזַל וְאֶת אֲרָצְכֶם בְּנֶחֱשָׁה: וְתִם לָרִיק כְּחֶכֶם וְלֹא תִתֵּן אֲרָצְכֶם אֶת יְבוּלָהּ וְעֵץ הָאָרֶץ לֹא יִתֵּן פְּרִי"<sup>3</sup>. כבר אין הארץ מצמחת כלל.

השלב השלישי הוא: "וְהִשְׁלַחְתִּי בָכֶם אֶת חֵית הַשָּׂדֶה וְשִׁפְלָה אֶתְכֶם וְהִכְרִיתָה אֶת בְּהֶמְתְּכֶם וְהִמְעִיטָה אֶתְכֶם וְנִשְׁמָו דְּרָכֵיכֶם". לא רק שאין הארץ נותנת פירותיה, אלא אפילו ליישוב כבר אינה ראויה, כיון ש"חית השדה" משתלטת על האדמה, והדרכים נשמות<sup>4</sup>.

השלב הרביעי: וְהִבֵּאתִי עֲלֵיכֶם חֶרֶב נֶקֶמַת נֶקֶם בְּרִית וְנֶאֱסַפְתֶּם אֶל עָרֵיכֶם וְשִׁלַּחְתִּי דָבָר בְּתוֹכְכֶם וְנִתְּתֶם בְּיַד אוֹיֵב: בְּשִׁבְרֵי לָכֶם מִטָּה לָחֶם וְאָפוּ עֹשֶׂר נָשִׁים לַחֲמֶכֶם בְּתַנּוּר אֶחָד וְהִשְׁבִּיבוּ לַחֲמֶכֶם בְּמִשְׁקָל וְאָכְלֶתֶם וְלֹא תִשְׁבְּעוּ". לא רק שבדרכים אין אפשרות להסתובב, אלא אף תוך הערים כבר אין ראויות ליישוב.

והשלב האחרון הוא: "וְהִשְׁמַתִּי אֲנִי אֶת הָאָרֶץ וְשָׁמְמוּ עָלֶיהָ אֲיִבֵיכֶם הַיֹּשְׁבִּים בָּהּ: וְאֶתְכֶם אֶזְרָה בְּגוֹיִם וְהִרִיקְתִּי אַחֲרֵיכֶם חֶרֶב וְהִיתָה אֲרָצְכֶם שְׁמָמָה וְעָרֵיכֶם יִהְיוּ חֲרָבָה". הארץ מקיאה באופן סופי את יושביה שלא השכילו לתת לה מנוחה כמצוות האלוקים.

לעומת זאת הקללות בספר דברים - אשר כאמור הינם חלק מהברית הכללית על קיום כל התורה - הינם בצורה כללית הרבה יותר, ומתייחסות ישירות לאדם החוטא: אָרוּר אֲתָה בָּעִיר וְאָרוּר אֲתָה בַּשָּׂדֶה... יִכָּבֶה ה'... יִתֵּן ה' אֶת מִטֵּר אֲרָצְךָ אֶבֶק וְעָפָר" וכן על זה הדרך. בפרשה זו אין האדמה מתקללת, אלא אדרבה, התורה מדגישה כי: "וְרַע רַב תּוֹצִיָּא הַשָּׂדֶה", "יִיתִים יִהְיוּ לָךְ בְּכָל גְּבוּלָךְ", אלא שהאויבים ובעלי החיים יהיו אלו שייהנו מפרי הארץ<sup>5</sup>.

## מטרת הברכות והקללות

אם כנים הדברים, מובן ג"כ השינוי הבולט שיש בסיום שתי הפרשיות בתיאור הטרגדיה שתפקוד את ישראל.

<sup>2</sup> גם החלק השני של הקללה: "וְהִפְקַדְתִּי עֲלֵיכֶם בְּהֵלָה אֶת הַשְּׁחָפֹת וְאֶת הַקְּדַחַת מְכַלּוֹת עֵינַיִם וּמְדִיכַת נֶפֶשׁ", זה אותו סוג פורענות. כמש"כ רש"י שהנושא הוא שהאדם מצפה שיקל החולי וסוף שלא נרפא. והוא כמו אדם הזורע וממתין לצמיחה, אך אויביו אוכלים את תבואתו. וראה ב"העמק דבר שביאר איך בכל

<sup>3</sup> גם תחילת הפסוק: "וְשִׁבְרְתִּי אֶת גְּאוֹן עֲצֵכֶם" נקשר לסופו, כיון ש'ברכת התבואה תלוי בקרבנות' [נצי"ב].

<sup>4</sup> חית השדה קשורה בקשר ישיר לישיבת ישראל בארצם כמש"כ (דברים ז, כב): "לֹא תוֹכֵל כִּלְתֶּם מִהָרְגָה פֶּן-תִּרְכָּה עָלֶיךָ חֵית הַשָּׂדֶה".

<sup>5</sup> ואף בשלב היותר קל: "והיו שמיר וגו'" שאין האדמה מצמיחה כלל - שהוא יותר קל מהצמחה לצורך האויבים [מוכח כן מקדימות קללה זו, וכידוע הקללות הם בסדר עולה, ולא זו אף זו] הרי התורה מדגישה: "שמיר... והארץ אשר תחתיך", אין זו קללה על הארץ באופן כללי, אלא על האדם החוטא.

בפרשת בחוקותי, סיום הקללות הוא: "וְהָאָרֶץ תַּעֲזֹב מֵהֶם וְתָרַץ אֶת שְׁבִתְתֶיהָ בְּהִשָּׁמָה מֵהֶם וְהֵם יִרְצוּ אֶת עֹנֶם יַעַן וּבִיַּעַן בְּמִשְׁפָּטִי מֵאֲסוּ וְאֶת חֻקְתִּי גָעְלָה נַפְשָׁם".

אך מיד לאחר שהארץ נעזבת מהם ויכולה לשבות, כבר הושגה המטרה, "וְאֵף גַּם זֹאת בְּהִיּוֹתָם בְּאָרֶץ אֲבִי־הֶם לֹא מֵאֲסָתִים וְלֹא גָעְלָתִים לְכָל־תָּם לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתָּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם: וְזִכְרָתִי לָהֶם בְּרִית רַאשֵׁנִים אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְעֵינֵי הַגּוֹיִם לְהִיּוֹת לָהֶם לֵאלֹהִים אֲנִי ה'".

לעומת זאת בפרשת כי תבא, אף לאחר שגולים ישראל מארצם, לא תמה בכך הפורענות. אף לאחר ש-"וְהִפִּיצָהּ ה' בְּכָל הָעַמִּים", ממשיכה הקללה: "וּבְגוֹיִם הָהֵם לֹא תִרְגֹּעַ וְלֹא יִהְיֶה מְנוּחַ לְכַף רִגְלָהּ וְנָתַן ה' לָהּ שֵׁם לֵב רָגֹז וְכִלְיוֹן עֵינַיִם וְדָאֲבוֹן נָפֶשׁ". כיון שאם אין ישראל שומרים את המצוות, אף כאשר גורשו מארצם לא הושגה המטרה, והם ימשיכו לסבול, עד: "וְהִשִּׁיבָהּ ה' מִצְרַיִם בְּאֲנִיּוֹת... וְהִתְמַכְּרָתָם שֵׁם לֹא־יִבֶּיךָ לְעַבְדִּים וְלִשְׁפָחוֹת וְאֵין קָנָה". המסר ברור, אם למרות כל הקללות לא תשובו למוטב, עדיף היה שתישארו עבדים לפרעה במצרים, ולמצב זה תשובו.

### פרטים נוספים שמתבארים

יתכן להוסיף שזוהי הסיבה שבפרשת בחוקותי לא מופיעות הברכות והקללות כסדר בפני עצמו, אלא במרוצת הפסוקים כהמשך ישיר לפרשיות שמיטה ויובל. כיון שאין כאן ברית של ברכות וקללות, אלא כמו שמופיעים בפרשת משפטים דיני המזיק את חבירו, כך מופיעים כאן דיני המבטל את מצוות השמיטה והיובל, שעונשו בידי שמים. אין זו פרשה כללית, אלא חלק בלתי נפרד מפרשת בהר.

מעתה יבואר היטב מה שאמרו בגמרא (מגילה לא:): "עזרא תיקן להן לישראל, שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבמשנה תורה קודם ר"ה. מאי טעמא? אמר אביי ואיתימא ריש לקיש: כדי שתכלה השנה וקללותיה. בשלמא שבמשנה תורה איכא כדי שתכלה שנה וקללותיה. אלא שבתורת כהנים, אטו עצרת ראש השנה היא?! אין, עצרת נמי ראש השנה היא, דתנן: ובעצרת על פירות האילן"<sup>6</sup>.

ולכאורה אין הדבר מובן, מדוע קשורים הקללות שבתורת כהנים לדין על פירות האילן, יותר ממה שקשורים לדין על המים. אמנם לפי דברינו מבואר היטב, שלפני יום הדין על פירות האילן, בו נקבע מה יהא היחס של ישראל ואדמתם, קורין את הקללות שנוגעות למי שמבטל את מצוות שביתת הארץ. לעומת ראש השנה שבו נידון האדם על כל מעשיו, ומתאים לקרוא קודם לכן את הקללות שבמשנה תורה, שמתייחסות לכלל מעשיו של האדם.

מעתה מובן ג"כ מדוע הברכות והקללות בספר ויקרא מופיעות בלשון רבים, משא"כ בספר דברים. כיון שבספר ויקרא הברכות והקללות הם פועל יוצא מקיום השמיטה והיובל או אי קיומם. מצוות אלו מעצם מהותם הם מצוות לאומיות ששייכות יותר לכללות האומה. לכן אם

<sup>6</sup> ואף שבפסח נידונין על התבואה, הרי ארץ ישראל נשתבחה בפירותיה, ומבואר שם בגמ' שחיטה מין אילן, וע"כ מביאים שתי הלחם.

כלל ישראל שומרים סדרים אלו, נשמר היחס התקין בין ישראל לאדמתם, ואם ישראל מפירים את האיזון האלו, לא יכולה הארץ להכילם.

משא"כ בספר דברים, הברכות והקללות מתייחסות לקיום או אי קיום התורה. בנושא זה שייך בהחלט שיבואו עונשים רק על איש או משפחה שחטאו לה', ולא על כלל ישראל, כמו שמפורש לקמן בפרשת ניצבים: "פֶּן יֵשׁ בְּכֶם אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ שְׁבֵט אֲשֶׁר לָבְבוּ פָנָה הַיּוֹם מֵעַם ה' אֱלֹהֵינוּ... כִּי אִזּוֹ יַעֲשֶׂן אִף ה' וְקִנְאָתוֹ בְּאִישׁ הָהוּא וְרִבְצָה בּוֹ כָּל הָאֲלֹהִים הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַזֶּה". הרי שקללות אלו בהחלט יכולות לחול רק על חלק מהאומה.

ואף בברכות הוא הדין. הברכות שבבחוקותי, הינם ברכות לכלל האומה [לשון הרמב"ן: ואלה הברכות בתשלומיהן לא תהיינה רק בהיות כל ישראל עושין רצון אביהם, ובנין שמים וארץ שלם על מכוונת]. משא"כ הברכות שבכי-תבא, מתקיימות בכל יחיד מישראל שעושה את מצוות ה' הכתובות בספר התורה הזה.<sup>7</sup>

## מקור לדברים

ולסיום אומר כי אמנם לא מצאתי אחד מהראשונים או האחרונים שיאמר כדברי. ואולם מצאתי מקור חזק ביותר למהלך המוצע, מדברי אחד התנאים. ולהבנת הענין אקדים הקדמה קצרה.

בסוף פרשת משפטים [פרק כד] מופיעה פרשת: "וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֶה אֵלַי יְיָ", ושם מסופר על בניית המזבח הקראת ספר הברית באזני העם, וכריתת הברית.

מחלוקת גדולה ניטשת בין מפרשי המקרא, אימתי התרחש המתואר בפרשה זו. לא נרחיב עתה בעניין, ורק נאמר כי שיטת רש"י היא, שכל הפרשה אירעה קודם מתן תורה.<sup>8</sup> דברי רש"י מבוססים על המכילתא בפרשת יתרו [יט, י] שם הובאו שיטת תנאים רבים כי הקמת המזבח וכל הפרשה המופיעה במשפטים, אירעה ביום החמישי לביאת ישראל למדבר סיני.<sup>9</sup>

בתוך כדי הדברים, מבארים התנאים במכילתא גם את הפסוק: "וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם" – המופיע במשפטים, ונחלקו תנאים מה היה כתוב באותו "ספר הברית" שקרא משה באזניהם. וכך מובא שם: 'רבי ישמעאל אומר: בתחילת העניין מה הוא אומר: "[וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר וגו']<sup>10</sup> ושבתה הארץ שבת לה', שש שנים תזרע שדך" – שמטים ויובלות ברכות וקללות. בסוף העניין מה הוא אומר: "אלה החוקים והמשפטים והתורות", אמרו מקבלין אנו' וכו', עיין שם.

הרי שלשיטת רבי ישמעאל, קודם מתן תורה נאמרו למשה פרשיות בהר ובחוקותי [מלבד פרשת ערכין] ואותם כתב ב"ספר הברית" והקריא לישראל, ועליהם נכרת הברית ונזרק חצי

<sup>7</sup> י"ל כן מסברא דמידה טובה מרחמה ממידת פורענות, ואם הקללות נאמרו לגבי יחידים, מסתמא אף הברכות.

<sup>8</sup> החולקים העיקריים הם הרמב"ן ואב"ע, שהעדיפו לפרש שהמקראות סדורים בסדר כרונולוגי.

<sup>9</sup> הרמב"ן מעמיד את דבריו על שיטת חד מ"ד במכילתא שם. ועיין בהעמק דבר שחולק על הבנת הרמב"ן באותו מ"ד.

<sup>10</sup> התוספת מהגהות הגר"א.

הדם שבאגנות. יוצא אפוא שלשיטת רבי ישמעאל, בשעה שנאמרו לישראל הברכות והקללות שבבחוקותי, לא נצטוו עדיין אלא על "שמיטין ויובלות", ולכאורה מוכח כדברינו שאכן על שמיטין ויובלות בלבד, נאמרו ברכות וקללות שבתורת כהנים. ואף לשאר התנאים אפשר לומר שאמנם לא על שמיטין ויובלות נכרתה הברית האמורה לפני מתן תורה, אך עדיין יתכן בהחלט שיסכימו עם היסוד שבדברי רבי ישמעאל, שברכות וקללות שבפרשת בחוקותי, נאמרו על שמיטין ויובלות שבפרשת בהר.

הרב חיים מצגר

אחיסמך, לוד

## ‘שירת האזינו’ – יחודה ומשמעותה

שירת האזינו תופסת מקום ייחודי ונכבד בספר התורה. לקראת חתימת ספר התורה ופרידת משה מעם ישראל קורא הקב"ה למשה ויהושע לאהל מועד ומצווה ללמד לבני ישראל את שירת האזינו. השירה אינה עומדת לכשעצמה, אלא מצורפות אליה הקדמה (לא, טז – ל) וחתימה (לב, מד – מז), המדגישות את חשיבותה ומלמדות את משמעותה.

חשיבותה של השירה מתבטאת אף במצווה המיוחדת:

“וְעַתָּה כְּתֹבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁמְרָהּ בְּפִיהֶם” (לא יט)

ופירש רש"י:

“השירה הזאת – האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו”.

נכון שלהלכה מתפרשת מצוות הכתיבה כמצווה על כתיבת ספר תורה שלם (סנהדרין כא ע"ב). אך גם בדרך זו ניכרת מעלת שירת האזינו, שדווקא בזמן אמירת השירה נמסרה לישראל מצוות כתיבת ספר תורה. נוסף עוד כי מדברי הרמב"ם משמע שעיקר מצוות כתיבת ספר תורה הינה הרחבה של מצוות כתיבת שירת האזינו, וזה לשונו:

“מצוות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו” (הלכות ס"ת ז א, וראה שאג"א סימן לד')

מאידך, פרשת האזינו עומדת לעצמה כיחידה עצמאית נפרדת משאר מצוותיה ופרשיותיה של תורה. בפרשת וילך מתואר כיצד משה כותב את התורה ומוסרה לכהנים וזקני ישראל, ורק לאחר מכן מוסיף לו הקב"ה את פרשת האזינו, והוצרך משה להוסיפה בתורה ולמסרה שוב ללוויים. לא זאת אלא שאף מצוות 'הקהל' נאמרה קודם לפרשת האזינו – במעמד המסירה הראשונה, ואפשר שאין פרשת האזינו נכללת בה<sup>1</sup>.

מה תוכנה של שירת האזינו? מה חשיבותה? מה ייחודה?

ומדוע נאמרה בסגנון שירה? הלא עיקרה פורענות! לא עוד אלא שאונקלוס תרגם 'שירה' – 'תושבחתא'!

ובכלל, מה חידשה השירה על פני פרשיות התוכחה הקודמות, בבחוקותי ובכי תבוא?

<sup>1</sup> במשנה בסוטה סוף פרק ז נמסר שאין המלך קורא את כל התורה אלא פרשיות מסוימות. בתורה שבכתב לא התפרש שקוראים דווקא פרשיות אלו, ואף בתלמוד ובמדרשים לא מצאתי דרשה המלמדת שקוראים דווקא פרשיות אלו. כנראה מסר הכתוב לחכמים להבין איזה פרשיות הן עיקריות ועליהן נאמרה מצוות הקהל, או שיכולים חכמים לבחור באלו פרשיות לקיים מצוות הקהל. אמנם לכאורה זה נאמר דווקא על פרשיות שנאמרו ונכתבו עד מצוות הקהל, ולא על פרשת האזינו שנאמרה ונכתבה אחר כך, ולא שייך לקרוא לקיום מצוות הקהל.



פרשיות התוכחה הקודמות משמשות כזירוז לקיום התורה. מזהירות הן על שמירת המצוות, ומתריעות מפני העונש העתיד לבוא על החוטאים. בשונה מכך, פרשת האזינו אינה מזהירה מן החטא, אלא מודיעה שגם כאשר הקב"ה מסתיר פניו ועם ישראל נראה משולח ונעזב למקרי הטבע, הרי הקב"ה הוא עושה כל וממנו הכל. הסתר הפנים הינו מושג חדש שלא הופיע בתורה עד עתה, ובו עוסקת השירה.

כאמור בהקדמת השירה - פרשת וילך:

"וַחֲרָה אִפִּי בּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא וְעִזְבֹתִים וְהִסְתַּתֵּתִי פָנַי מֵהֶם... וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהִי בְּקִרְבִּי מִצְאוֹנִי הָרַעוּת הָאֵלֶּה: וְאֲנֹכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא... וְעַתָּה כְּתֹבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלִמְדוּהָ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שִׁימָה בְּפִיהֶם לְמַעַן תִּהְיֶה לִּי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל". (לא, יז - יט)

ובשירה עצמה נאמר:

"וַיֹּאמֶר אֶסְתִּירָה פָנַי מֵהֶם אֶרְאֶה מָה אַחֲרֵיתָם" (לב, כ)

הרי לנו ששירת האזינו מהווה עדות שגם כאשר יהיה מצב של הסתר פנים ויאמר עם ישראל שאין אלוהיו בקרבו, הנה באמת הקב"ה בקרבנו הוא, אלא שמסתיר פניו ממנו בחטאינו.

פסוקי הסתר הפנים בולטים במיוחד בהשוואה לפסוק ההפוך שבקללות בחוקותי: "וְנָתַתִּי פָנַי בָּכֶם וְנִגְפָתְכֶם לַפָּנִי אֵיבֵיכֶם..." (ויקרא כו יז). ובדומה לו אומר דוד: "פָּנַי ה' בְּעֵשִׂי רָע לְהַכְרִית מֵאֶרֶץ זָכְרָם" (תהלים לד יז). הרי שעונש אינו בדווקא הסתר פנים, אלא אדרבה, גילוי פנים של זעם להענשת החוטאים. עונש כזה הוא עונש הבא בצורה מדודה, להשיב גמול לחוטא כחטאו. עתים שהחטאים הגדישו את הסאה, ואזי הקב"ה מעניש בעזיבה והסתר פנים, עד אשר נראה כי עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה. "אֵין לָךְ שְׁעָה קֶשֶׁה בְּעוֹלָם מֵאוֹתָה שְׁעָה שֶׁאִמַּר לוֹ הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא לְמֹשֶׁה: וְאֲנֹכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא" (ירושלמי סנהדרין, פי"א ה"ב).

לדור שכזה מיועדת השירה, לידע להודיע ולהוודע שאפילו בהסתרה שבתוך הסתרה הרי הקב"ה לבדו הוא העומד מאחורי הדברים הקשים העוברים על עם ישראל.

היות שהפרשה מיועדת ללמד על העתיד ולא למניעה מן החטא אין היא כתובה בדרך תנאי ו'אם' כשאר תוכחות התורה, אלא בדרך נבואה עתידית, לומר שכך עתיד להיות - עתידים לחטוא ועתידים להיענש בהסתר פנים<sup>2</sup>.

כעת נבין את מעמדה המיוחד של השירה. מחד התבצר לה מקום של כבוד בחתימת התורה, והינה עיקר למצוות כתיבת ספר תורה. ומאידך, אין היא המשך רציף של המצוות והאזהרות, אלא יחידה נפרדת העומדת בפני עצמה, ואין היא נכללת במצוות הקהל המיועדת "לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלְמַעַן יִלְמְדוּ וְיִרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם, וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת" (לא יב).

<sup>2</sup> אפשר גם שהעלם התנאי הינו חלק מהסתר הפנים, שבשעת הפורענות לא ניכר הקשר הישיר בינה לבין החטא.



הדברים נכונים על פי האמור בהקדמת השירה – פרשת וילך. שם מקדים הקב"ה ומסביר למשה ויהושע את מטרת השירה – עדות בזמן הסתר הפנים. למרבית ההפתעה, באחרית דבר שלאחר השירה מנמק משה את השירה במטרה שונה:

"וַיִּבֶל מֹשֶׁה לְדַבֵּר אֶת-כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל-כָּל-יִשְׂרָאֵל; וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שִׁמּוּ לְבַבְכֶּם לְכָל-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אֲנִי מַעֲדִיד בְּכֶם הַיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲזוּם אֶת-בְּנֵיכֶם לְשִׁמּוֹר לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת: כִּי לֹא-דָבָר רֶק הוּא מִכֶּם כִּי-הוּא חַיִּיכֶם וּבְדָבָר הַזֶּה תֵּאָרִיכוּ יָמִים עַל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת-הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:" (דברים לב, מה – מז).

הרי שמטרת השירה הינה זירוז לקיום המצוות, כהמשך וסיום לכלל דברי המוסר שבחומש דברים.

תופעה זו של א-סימטריה [- אי התאמה] בין ההקדמה לאחרית דבר הינה תופעה מצויה בתורה באופנים שונים.

ראה לדוגמה בשירה עצמה. פתיחתה עוסקת ביושר הנהגת ה':

"הַצֹּרֶר תִּמְנִים פַּעַלְוּ כִּי כָל-דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֵל אֲמוֹנָה וְאִין עֲזָל צְדִיק וַיֵּשֶׁר הוּא" (פסוק ד),

וחתימתה עוסקת ביכולתו הבלעדית של ה':

"רָאָן עֲתִידָה כִּי אֲנִי הוּא וְאִין אֱלֹהִים עִמּוֹדִי אֲנִי אֲמִית וְאַחֲרֶיהָ מְחַלְעִתִּי וְאֲנִי אֲרַפָּא וְאִין מִיָּדִי מִצִּיל".

דוגמאות נוספות יובאו בהערה<sup>3</sup>.

אף כאן, פסוקי אחרית הדבר מפי משה אינם חזרה על ההקדמה שנאמרה במעמד הנבואה בפרשת וילך, אלא מטרה נוספת – כנראה משנית – לשירת האזינו.

אפשר עוד שפסוקי אחרית הדבר אינם מתייחסים בפרטות לשירת האזינו [כפירוש הספורנו], אלא מסכמים באופן כללי את מוסרי משה בחומש דברים.

נותר לנו לברר עוד פרט אחד:

שירת האזינו לא נמסרה בפני עצמה, אלא נמסרה כחלק ממעמד ציווי וזירוז יהושע. כאמור:

<sup>3</sup> א. פרשת נדרים פותחת בעיקרון הנדר: "זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק: אִישׁ כִּי-יֵדֵר נָדָר לֵה' אִוְ-הִשָּׁבַע שְׁבַעָה לְאִסָּר אִסָּר עַל-נַפְשׁוֹ לֹא יִחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל-הֵיצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה" (במדבר ל, ב – ג). ומסכמת ביחסי איש ואשה, אב ובת: "אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוֹק אֶת-מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין-אָב לְבָתּוֹ בְּנִעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ" (שם יז).

ב. פסוקי האמונה "כִּי שְׁאֵל-נָא לִימִים רַאשֵׁימ... הַשָּׁמַע עִם קוֹל אֱלֹהִים... אוּל הַנִּסָּה אֱלֹהִים לְבֹא לְקַחַת לוֹ גֹּז'..." (דברים ד, לב – לד), הובאו בהקשר של הוכחה לגאולה העתידה ושמירת הברית: "כִּי אֵל רַחוּם ה' אֱלֹהֶיךָ לֹא יִרְפֶּךָ וְלֹא יִשְׁחִיתֶךָ וְלֹא יִשְׁכַּח אֶת-בְּרִית אֲבֹתֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם" (שם לא). אולם מייד לאחריהם משה ממשיך במסקנה על האמונה ביכולת ה' הבלעדית: "אִתָּה הָרָאָת לְדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מַלְבָּדוֹ" (שם לה).

"קרא את־יהושע והתיצבו באהל מועד ואצננו וילך משה־יהושע ויתיצבו באהל מועד... ויאמר ה' אל־משה... ועתה כתבו לכם את־השירה הזאת... ויצא את־יהושע בן־נון ויאמר חזק ואמץ..."<sup>4</sup>

מדוע צורפו השירה והזירוז למעמד אחד?

רש"ר הירש (לא כב) מסביר כי יהושע צריך לדעת את דרגתו הרוחנית של העם, בכדי שיוכל להנהיגו כראוי לו.

הדברים מנמקים רק מדוע היה יהושע שותף לנבואה, ואינם מנמקים מדוע היה יהושע שותף ללימוד השירה לבני ישראל. כמסופר בסיום השירה: "וַיִּבֶא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת־כָּל־דְּבָרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת בְּאָזְנוֹ הָעָם הוּא וְיֹהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹון" (לב מד). אף בכתובת השירה ייתכן שהשתתף יהושע, כאמור: "וְעַתָּה כְּתֹבוּ לָכֶם אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת", ופירשו בכור שור ורמב"ן שלשון הרבים מתייחסת למשה ויהושע [בשונה מראב"ע שפירש שהכוונה למשה וכל מבין לכתוב]. וזקוקים אנו לחפש הקשר בין מינוי יהושע למסירת פרשת האזינו.<sup>5</sup>

שירת האזינו והקדמתה אינן עוסקות במצוות וזירוז קיומן כשאר נבואת משה, אלא בנבואת העתיד, כדרכם של נביאים. נבואה שכזו מתאימה להיות חוליה מקשרת במעמד חילוף התפקידים בין משה ליהושע. שניהם יחד קיבלו את השירה ולימודה לבני ישראל.

בדרך דרוש יש להוסיף שמשה הוא בבחינת גילוי פנים ויהושע הוא בבחינה ששייך בה הסתר פנים, שהרי כן נאמר "פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה" (ב"ב עה ע"א), ובלבנה שייך מצב שהיא נסתרת ואין השמש מאירה אליה. לפיכך מתאימה נבואת הגילוי שבהסתר להיאמר מפי משה ויהושע.

ויהי רצון שנזכה לאור פני מלך, כאמור:

"וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם בְּהַגְלֹתִי אֹתָם אֶל הַגּוֹיִם וּבְנִסְתֵּימָם עַל אֲדָמָתָם וְלֹא אוֹתִיר עוֹד מֵהֶם שֵׁם: וְלֹא אֶסְתִּיר עוֹד פָּנֵי מֵהֶם אֲשֶׁר שִׁפְכְּתִי אֶת רוּחִי עַל בֵּית יִשְׂרָאֵל נָאִם אֲדֹנָיִי ה' (יחזקאל לט, כח – כט).

<sup>4</sup> רש"ר הירש מצביע על כך שאף מינוי שבעים הזקנים בפרשת בהעלותך נעשה באמצעות נבואה שנאמרה למשה בנוכחותם, ואזי נאצלה מרוח משה עליהם. עם זאת, נראה לנכון לחפש הקשר בין תוכן הנבואה ובין מינוי יהושע.

<sup>5</sup> יצוין כי זירוז יהושע מופיע כאן בשנית בפרשתנו, וכבר בתחילת הפרשה ציווה משה את יהושע. עולה כי פרשתנו בנויה משתי מערכות מקבילות ותואמות. בכל מערכת יש בשורה על פטירת משה, זירוז ליהושע, כתיבת ספר התורה ומסירתו, ומצווה על שימור התורה לדורות. במערכת הראשונה משה הוא המדבר: מזרז את העם ומזכיר להם שיהושע הוא המנהיג הבא, מזרז את יהושע, כותב את התורה ומוסרה ללוויים ולזקני ישראל, ומלמד את מצוות הקהל. במערכת השנייה הקב"ה הוא המדבר: שולח את משה לקרוא ליהושע ולהתייצב עמו באהל מועד, מוסר את תוכן פרשת האזינו, מצווה על הכתיבה שנדרשת על מצוות כתיבת ס"ת [ומשה כותב ומלמד], ומזרז את יהושע. משה חותם את התורה עד תומה, מוסרה ללוויים, שולחם להקהיל את הזקנים והשוטרים, ומלמדם את פרשת האזינו.

# שער שלישי

## מאמרים על הנ"ך



• גלות וגאולה בתהילים

• ספר מלכים

## תְּפִלָּה לְעֲנִי: הגלות והגאולה בפרק ק"ב בתהילים

לגלות יהודה וחורבן בית ראשון מוקדשים מגילת איכה, חלקים נכבדים מספר ירמיהו, ופרקים מיחזקאל וסוף ספר מלכים. אולם גם בספר תהילים, בו נמסכים יחד כיסופים ומלחמות, יאוש ותקווה, גלות וגאולה, מעורבים פרקי גלות רבים, שנאמרו על גלות יהודה. כבר קדמונינו נחלקו אם בנבואה נאמרו מזמורים אלו בימי דוד או שמא אכן נכתבו רק בגלות עצמה, ואף חז"ל לא הכריעו בעניין; אולם אין חולק על כך שעניינם של פרקים רבים מספר תהילים הוא הגלות, והם מהווים חלק בלתי-נפרד מן המקראות העוסקים בחורבן ובגלות.

בספר תהילים נמצאות כאחת-עשרה יחידות או חטיבות של מזמורי גלות. במאמר זה אבקש לעסוק במזמור גלות ייחודי, פרק ק"ב שבתהילים: "תְּפִלָּה לְעֲנִי". ננסה לעמוד על כוונת המזמור ועניינו, להבין מדוע מודגשים בו פרטים מסויימים הנוגעים לגלות או לגאולה ולעומתם חסרים לכאורה רעיונות אחרים, ולהתבונן כיצד יש לנו להתחנן אל ה' שיגאלנו מגלותנו.

### נושא המזמור

מתי נכתב מזמור ק"ב? אין תאריך, אין ציון, אין חתימת מחבר.

המזמור פותח רק בתיבות "תפילה לעני". החתימות בראשי המזמורים של ס' תהילים משתמעות תמיד לאחד משני פנים: יש מהן שהן חתימת המחבר עצמו, ויש מהן המשמשות כנושא המזמור. "מזמור לאסף", על דרך משל, נושא ללא ספק את חתימת מחברו, אסף – ואילו "מזמור שיר ליום השבת" על פי פשט היא כותרת המכוונת לנושא המזמור. במזמורים רבים מתחבטים המפרשים בפירושה המדויק של כותרת המזמור (ואפילו ב"מזמור שיר ליום השבת" דרשו חז"ל<sup>1</sup> שיום השבת הוא שאמר מזמור זה), ואף במזמור ק"ב ניתן להבין את הכותרת בשני האופנים – ייתכן שהכוונה היא שה"עני" הוא המחבר, וייתכן גם שה"עני" אינו אלא נושא המזמור<sup>2</sup>. לשם הנוחות בלבד, להלן נשתמש בלשון המבוססת על האפשרות הראשונה ומקבלת את העני ככותב המזמור, אולם אין בלשון זו כוונה לשלול את האפשרות השנייה.

<sup>1</sup> כן תיקנו אנשי כנה"ג, "ויום השביעי משבח, ואומר מזמור שיר ליום השבת", בשחרית של שבת. וע"ע מש"כ בזהר חדש פר' בראשית, במדרש הנעלם עה"פ 'אלה תולדות השמיים והארץ': "ואפילו יומו של השבת ממש משבח לו, הה"ד 'מזמור שיר ליום השבת'." ועד"ז מצינו בסדר רבא דבראשית רבה (קובץ בתי מדרשות ח"א עמ' שס"ט, וע"ש עמ' כ"ו-כ"ז), והביאו למדרש זה אף הרוקח והכלבו והארחות חיים ועוד גבי שחרית דשבת.

<sup>2</sup> מובן מאליו שנידון זה קשור לספק אודות זמן כתיבתם הכללי של מזמורי הגלות שבתהילים, ואין כאן המקום להאריך בזה.

בין אם מדובר בחתימה ובין אם אין זו אלא כותרת, המשך הפרק מתאר בהרחבה את עניותו של כותב המזמור או של מושא המזמור: עניות זו, המעוטפת צרות וייסורים<sup>3</sup>, מורכבת משבי וכליאה (כתחינתו לה' "לְשִׁמְעַ אֲנֶקֶת אֶסִּיר, לְפָתַח בְּנֵי תְמוּתָהּ") הבאים לאחר חורבן ירושלים (כמבואר מחזונו לעתיד "כִּי בָנָה ה' צִיּוֹן"), והגליה מארץ יהודה (תקוות ה'עני' היא להשתחרר משביו כדי "לְסַפֵּר בְּצִיּוֹן שֵׁם ה' וּתְהַלְתוּ בִירוּשָׁלַם") שלוותה בטלטולי דרך מפרכים ("עֲנֵה בְּדֶרֶךְ כְּחִי"); שונאיו של ה'עני' לועגים לו ("כָּל הַיּוֹם חָרְפוֹנִי אוֹיְבֵי, מְהוֹלְלֵי בִי נִשְׁבָּעוּ"), והוא רואה את עצמו כאדם שאין לו כל עתיד והמשכיות, כ"עֲרֶעֶר" (וע"ד ה"ערער בערבה" אותו מנגיד ירמיהו (י"ז ח') לעץ השתול אשר "לא יָמִישׁ מַעֲשׂוֹת פָּרִי").

אם כן, מזמור זה עוסק, או נכתב על ידי, גולה יהודי שהוגלה מציון למרחקים. מאז היות ישראל לעם, הוגלו בנ"י מאדמתם רק החל מזמן מלכי אשור והלאה; מלכי אשור פגעו רק בעשרת השבטים שבממלכת ישראל, ואילו מחבר או מושא המזמור הוא בן ארץ יהודה, ומשכך ברור כי המדובר כאן בגולה יהודי שהוגלה בבלה – אם בגלות יהויכין, אם בגלות צדקיהו.

המלבי"ם בכמה מקומות (ישעיה כ"ו ו', תהילים פ"ב ג'-ד', ובספרו יאיר אור ערך עני) יורד, כדרכו, לעומק החילוק שבין המילים הנרדפות 'עני', 'אביון', 'דל' ו'רש', ומבאר כי בניגוד ל"דל", שיש לו מחסור בממון או בבריאות או בדעת, "עני" מציין עוני הנפש ושפלות הרוח, אינו רוֹדֵף אחר תאוה וכבוד; ... שם 'עני' מציין תמיד שהוא צדיק ושפל רוח". עניות היא לא רק חֶסֶר, אלא גם תכונה נפשית. להלן ננסה לבאר מעט מדוע בוחר כותב המזמור לתאר את עצמו כעני דווקא, ולא למשל כדל.

אבלותו האישית של העני כרוכה בקשר הדוק עם האבלות הלאומית: בתחילה מתאר המשורר את יגונו העמוק, את בדידותו ואת אויביו הלועגים לו, ומייד הוא עובר לתאר את ציון וירושלים החרבות. גם גאולתו האישית, פדייתו משביו, מתוארת אצלו בד בבד עם גאולת יהודה.

כנראה שאין זה מקרה שמחבר המזמור חתום עליו בכינוי בלבד ולא בשמו האמיתי. המשורר רואה את עצמו כקולה של ארץ יהודה, כשליח הציבור המשמיע את זעקת בני עמו. אין חשיבות לשמו הפרטי, ולכן הוא משמיט אותו – אולם מאידך, אינו מותיר את שירו בלא חתימה כלל כבמזמורים רבים אחרים: חשיבות רבה נודעת לציון עניו וסבלו, כמייצגם של בני יהודה העניים כולם. ה"עני", לפיכך, הוא אמנם המשורר או מושא המזמור, אולם במשתמע גם כנסת ישראל כולה. אף רש"י, בפירושו לתחילת המזמור, כתב: "תפלה לעני - ישראל שהם עם עני". רש"י לא הכריע בשאלה האם כותרת המזמור היא חתימה לו או נושא, בניגוד לפירושו במזמורים אחרים<sup>4</sup>, אולם מבין שיטי המזמור למד ולימד כי ה'עני' הנידון הוא עמ"י כולו.

<sup>3</sup> עיטוף הוא ל' חולשה, כדפירש הראב"ע בראשית ל' מ"ב, וכמש"כ הרד"ק (יונה ב' ח') כי "זה הלשון נאמר על רוב הצרה, שתקצר נפש האדם בו"; ומשתמעת בו בייחוד ל' הכנעה, כמו דפירש"י ישעיהו נ"ז ט"ז.

<sup>4</sup> ראו למשל פירושו לתהילים ע"ב א'.

## צורת המזמור

מזמור ק"ב מחולק לשלושה חלקים. בחלק הראשון (פס' א'-י"ב) מתאר המשורר את סבלו ויגונו; בשני (פס' י"ג-כ"ג) הוא מביע את תקוותו ותפילתו לגאולה הקרובה לבוא; ולבסוף באים כמה פסוקים סתומים (כ"ד-כ"ט) שבהם שוב מסופר על עניו של הכותב, וסמוך לו בא תיאור גדולת הקב"ה ולצדו שוב הבעת תקווה בישועה השלימה.

סבלותיו של הכותב מתוארים מכל הצדדים, והוא מפרט הן את קורותיו והן את רגשותיו למולן; את מצבו הוא מסכם באמרו "יָמֵי כָצֵל נָטוּי", וכדפירש"י: "כצל נטוי לעת ערב, כשהצללים נוטים; ו[מ]כשחשיכה אין ניכרים, אלא כלים והולכים". הוא צופה כי לא נותרו לו עוד ימים רבים לחיות, כשה' "קָצַר יָמֵי" – וזאת למרות שבעצם הוא עומד עתה רק "בְּחֻצֵי יָמֵי", וייעודו עוד לא נשלם.

כשהוא מזכיר את הגאולה העתידה לבוא קורא המשורר לעמו "עַם נִבְרָא": העם שכבר אבד ובטל מן העולם, כביכול נברא כעת מחדש, יש מאין, בשובו לכור מחצבתו. בשירת האזינו נוקט משה ביטוי דומה: "אֲנִי אָמִית וְאַחֲיָה", מבטיח הקב"ה לאחר שניתכות על בני סבלות הגלות. כביכול בגלות מצא עם ישראל את מותו המוחלט, ואיננו – והגאולה תחייהו מחדש<sup>5</sup>. בדומה לכך ננקטת כאן הלשון "לְשֹׁמֵעַ אֲנֶקֶת אָסִיר, לְפֶתַח בְּנֵי תְמוּתָה": פס' זה מבוסס על פס' דומה במזמור של אסף, "תָּבוֹא לְפָנַי אֲנֶקֶת אָסִיר, כְּגֹדֶל זְרוּעֶךָ הוֹתֵר בְּנֵי תְמוּתָה" (תהילים ע"ט י"א), וביסוד הכינוי "בני תמותה" מונחת תפיסה הרואה את כל בני האדם כניצבים אל פתחו של המוות, "בני המוות" (וע"ע רש"ר הירש בפירושו למקומות אלו). דווקא את אותם האנשים, העומדים על סף מוות, יגאל ה' וישיבם לחיים מחדש.

מוטיב מעניין במזמור הוא הזיכרון החי של להבות האש ששרפו את כל אשר לעני, עד שהוא מקונן כי בכל חייו "אָפַר כְּלָחֶם אֶכְלֵתִי", הולעטתי באפר השריפות מדי יום, עד שהגיעו הדברים לכדי כך ש"כָּלוּ בְעֶשֶׂן יָמֵי", ועשן השריפות כיסה באופל את ימיי שכלו ונשרפו בלהט ענני הלהבות<sup>6</sup>. הדימוי "עֲצָמוֹתַי כְּמוֹקֵד נִחְרוּ" הוא שיאה של מטפורה זו, כאשר הוא רואה את עצמו ובשרו כמדורה עשנה, מאכלת, שעוד רגע ואיננה. דימויים אלו מכוונים בראש ובראשונה

<sup>5</sup> וכעין הסבר לדבר יל"פ ע"פ דברי החבר בספר הכוזרי (מאמר ד' אות כ"ג) המדמה את גלות ישראל לזריעת גרעין עץ: גרעין הפרי (=בנ"י) מושלך אל בור באדמה (=הגלות), ושם הוא נרקב עד ש"לא יישאר לו שום רושם מוחש, כפי מה שידומה למביט אליו": ודווקא אז הוא פורח ומוציא חוטר וענף, וצומח לעץ גדול (ורמז לכך יכול לשמש עץ הערער של פרקנו). הגלות כביכול מעלימה לחלוטין את בנ"י, מכלה אותם מן העולם – והגאולה נמשלת, לפיכך, לתחיית המתים ולבריאה מחדש ממש. אולם אין אלו שני מצבים שאינם קשורים כלל זל"ז, אלא – לפי פירושו הנפלא של החבר – שני שלבים של תהליך שהראשון שבהם הוא בסיס לשני.

<sup>6</sup> ראב"ע פירש, שהוא "דרך משל, כאילו ימיו הושמו כעשן, כדרך 'כלו כעשן כלו' (תהילים ל"ז כ)". אלא שבפס' כאן לא כתיב "כעשן" אלא "בעשן" ממש, בבי"ת, שמשמעו אחר לחלוטין, ולכן קשה לפרש כן; והנידון אינו דומה לראיה כלל, כיוון ששם (בפרק ל"ז) כתיב "וְאֶיכָּי ה' – כִּיקֶר כָּרִים כָּלוּ בְעֶשֶׂן, כָּלוּ", ומשמעו שאויבי ה' כלו (וזהו 'כלו' בתרא) כמו יקר כרים הנשרף בעשן (ועליו קאי 'כלו' קמא), וא"כ שם הוא שריפה בעשן ממש, וז"פ (וכן הדגיש שם הראב"ע עצמו, ע"ש). ולפי פירושו, אף כאן מדובר בשריפה בעשן ממש, וא"ש היטב.



לשריפת ירושלים הגדולה של נבוזראדן שר טבחים, ש"את כל בתי ירושלים... שָׂרַף בְּאֵשׁ" (מ"ב כ"ה ט', ירמיהו נ"ב י"ג); והם מחזקים את דימויו של ה'עני' כירושלים עצמה, המקוננת על שריפתה.

לאחר הצגת סבלו קורא המשורר: בעוד שאני "יְמִי כְּצֵל נְטוּי", "אֶתָּה ה' לְעוֹלָם תֵּשֵׁב". גולי ירושלים כמעט ואבדו מן העולם, אך בונה ירושלים חי וקיים; כאשר עולמו של הגולה קורס סביבו, הוא מוצא את העוגן הקבוע היחיד שלו באלוקיו. בתוך ים של ייאוש ואי-וודאות, רק הקב"ה נותר יציב ואיתן – והוא שיגאל את ירושלים. ומתוך כך עובר המשורר לתאר את חסדי ה' ואת הגאולה: ה' עתיד עוד לבנות את יהודה, להוציא את בני מבור גלותם, לגאלם ולהעלותם לירושלים. דברים אלו נאמרים כולם בלשון עבר, כאילו כבר אירעו, למרות שבסיום המזמור מבואר שהמשורר עודנו נתון בצרתו. ה'עני' בטוח כל כך בגאולה, עד שהוא רואה אותה בעיני רוחו כאילו כבר נתקיימה. ושיאה של הגאולה הוא כבוד שמו של ה' – "בְּהִקְבֹץ עַמִּים יַחְדָּו, וּמִמְלָכוֹת לַעֲבֹד אֶת ה'".

ה'עני' רואה את גאולתו זו כמוכרחת – "כִּי עַתָּה לְחֻנָּה, כִּי בָא מוֹעֵד": ברור לו שכבר הגיע זמן הגאולה, כיוון שבני ישראל כבר סבלו די והותר עד שכמעט ואין הם יכולים לעמוד עוד בצרות. דווקא מתוך הכרתו במרירות הגלות מבין המחבר שאין ספק שישועה קרובה לבוא. רש"י מציין כאן לשירת משה בפרשת האזינו, המנבאת כי בסופה של הגלות "יִדְּיֵן ה' עֲמוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְּנָחֶם, כִּי יֵרָאֶה כִּי אֶזְלַת יָד וְאֶפֶס עֲצוּר וְעֶזּוֹב; ... אֲנִי אָמִית וְאֶחֱיָה, מִחֲצָתִי וְאֲנִי אֶרְפָּא" (דברים ל"ב ל"ו-ל"ט). גם משה מבטיח כי כאשר יראה ה' שכשל כוח סבלם של בני, ירפאם ממכתם ויגאלם.

ושוב, משום מה, שב ה'עני' לגולל את צרותיו בגלותו, ואחריהן הוא שוטח תפילתו: "א-לי, אֵל תַּעֲלֵנִי בְּחֵצֵי יָמִי, [והרי אתה] בְּדוֹר דּוֹרִים שְׁנוֹתֶיךָ. לְפָנֶיךָ הָאֶרֶץ יִסְדָּתָהּ, וּמַעֲשֵׂה יְדֶיךָ שָׁמַיִם; הֵמָּה יֵאָבְדוּ וְאַתָּה תַעֲמֹד, וְכָלֶם כְּבָגֶד יִבְלוּ, כָּלִבּוֹשׁ תַּחֲלִיפֶם וְיִחַלְפוּ – וְאַתָּה הוּא וּשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתָּמוּ". תחושה קשה מהדהדת ממילים אלו. לשום דבר על פני האדמה אין חשיבות מהותית, כלל-עולמית. האדמה תתבקע, הרקיע יתמוטט, העולם כולה יבלה מזוקן ויקרוס תחתיו – "וְאַתָּה הוּא וּשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתָּמוּ". אולם קטע זה טעון ביאור – מדוע לאחר תיאור הגאולה שב המחבר ומתחנן לישועה, ומדוע הוא מדגיש כאן את גדולת ה'.

## עיקרי שיטתו של מזמור ק"ב

עיון מדוקדק במזמור ס"ט בתהילים, "לְמַנְצֶחַ עַל שׁוֹשְׁנִים לְדָוִד", מעלה כי מזמור ק"ב כתוב בצורה דומה מאוד למזמור ס"ט. זהות של שני מזמורים בתהילים אינה נדירה, אולם כמעט תמיד מדובר במזמורים זהים או דומים של אותו המשורר (דוגמאות לכך הם צמדי המזמורים י"ד-נ"ג, או מזמורים ס'-ק"ח הזהים בחלקם השני). צמדים אלו מהווים למעשה שתי גירסאות דומות של אותו המזמור, ועל כולם חתום שמו של מחברם, דוד המע"ה. מצאנו גם מזמורים שונים המהווים יחידה אחת, כמו נ"ז-נ"ח או מ"ב-מ"ג (שאף ייתכן שרק בשוגג חולקו לשני פרקים שונים). אולם כאן המקרה שונה: פרק ס"ט נכתב ע"י דוד והוא עוסק בצרותיו האישיות



של דוד, ואילו פרק ק"ב נכתב בידי גולה יהודי מגולי בבל המתאר את צרות העם כולו – ואף על פי כן, ניתן להבחין בנקודות דמיון רבות ביניהם:

מזמור ק"ב	מזמור ס"ט
תִּפְלֶה לְעַנִּי כִּי יַעֲטֹף וּלְפָנַי ה' יִשְׁפָּךְ שִׁיחוֹ:	וְאֲנִי תִפְלֵתִי לָךְ ה' עַת רְצוֹן: ... וְאֲנִי עָנִי וְכוּאֵב:
אַל תִּסְתֵּר פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי בְיוֹם צָר לִי הִטָּה אֵלַי אֲזִנְךָ בְיוֹם אֶקְרָא מִהֵרָה עֲנֵנִי:	וְאַל תִּסְתֵּר פָּנֶיךָ מֵעֲבֹדְךָ כִּי צָר לִי מִהֵרָה עֲנֵנִי:
כִּי כָלוּ בַעֲשָׁן יָמַי וְעֲצָמוֹתַי כְּמוֹקֵד נִחְרוּ:	יִגְעָתִי בְקָרְאִי נִחַר גְּרוֹנִי כָלוּ עֵינַי:
דְּמִיתִי לִקְאֵת מִדְּבַר הָיִיתִי כְּכֹס חֲרִבוֹת: שִׁקְדָתִי וְאַהֲיָה כְּצִפּוֹר בּוֹדֵד עַל גֵּג:	מוֹזֵר הָיִיתִי לְאָחִי וְנִכְרִי לִבְנֵי אִמִּי:
כָּל הַיּוֹם חֲרַפּוֹנִי אוֹיְבֵי מְהוֹלְלִי בִּי נִשְׁבָּעוּ:	עֲצָמוֹ מִצְמִיתִי אִיבֵי שָׁקֶר, כִּי קִנְאֵת בֵּיתְךָ אֲכַלְתָּנִי וְחֲרָפוֹת חוֹרְפֶיךָ נָפְלוּ עָלַי, וְאַבְכָּה בְּצוֹם נִפְשִׁי וְתַהֲי לְחֲרָפוֹת לִי: וְאַתָּנָה לְבוּשִׁי שָׁק וְאַהֲי לָהֶם לְמִשָּׁל, יִשְׁיחוּ בִּי יֹשְׁבֵי שָׁעַר וְנִגְיִנוֹת שׁוֹתֵי שָׁכָר:
פָּנָה אֶל תִּפְלַת הָעֲרָעָר וְלֹא בָזָה אֶת תִּפְלָתָם: לִשְׁמַע אֲנֶקֶת אֲסִיר לִפְתַּח בְּנֵי תְמוֹתָהּ:	כִּי שָׁמַע אֶל אֲבִיוֹנִים ה' וְאֶת אֲסִירָיו לֹא בָזָה:
אַתָּה תָּקוּם תִּרְחַם צִיּוֹן כִּי עַת לְחַנְּנָהּ כִּי בָּא מוֹעֵד, כִּי בָנָה ה' צִיּוֹן:	כִּי אֱלֹהִים יוֹשִׁיעַ צִיּוֹן וַיְבַנֶּה עָרֵי יְהוּדָה וַיֵּשְׁבוּ שָׁם וִירְשׁוּהָ:
וְעַם נִבְרָא יִהְיֶה לָּהּ. לְסַפֵּר בְּצִיּוֹן שֵׁם ה' וְתִהְיֶה לְבִירוֹשָׁלַם: בְּהִקְבֹּץ עַמִּים יִחָדּוּ וּמִמְלָכוֹת לַעֲבֹד אֶת ה':	אֶהְלֶלָה שֵׁם אֱלֹהִים בְּשִׁיר וְאֶגְדְּלֶנּוּ בְּתוֹדָה: יִהְיֶה לָלוּהוּ שְׁמִים וְאָרֶץ יָמִים וְכָל רִמְשׁ בָּם:
וַיִּירָאוּ גוֹיִם אֶת שֵׁם ה' וְכָל מַלְכֵי הָאָרֶץ אֶת כְּבוֹדָךְ:	רָאוּ עַנּוּיִם יִשְׁמְחוּ דִרְשֵׁי אֱלֹהִים וַיַּחֲי לְבַבְכֶּם:
בְּנֵי עֲבָדֶיךָ יִשְׁכֹּנוּ וְזָרַע לְפָנֶיךָ יִכּוֹן:	וְזָרַע עֲבָדֶיךָ יִנְחָלוּהָ וְאַהֲבִי שְׁמוֹ יִשְׁכְּנוּ בָּהּ: <sup>7</sup>

<sup>7</sup> וע"ע ישעיהו ס"ה ט': "והוצאתי מִיֶּעֱקֹב זֶרַע וּמִיִּהוּדָה יוֹרֵשׁ הָרַי, וִירְשׁוּהָ בְּחִירִי וְעֲבָדִי יִשְׁכְּנוּ שָׁמָּה".

דווקא על בסיס הדמיון ביניהם, מודגשים גם השינויים שבין שני המזמורים.

• במזמור ס"ט מספר דוד על חטאיו: "אלהים אתה ידעת לאולתי, ואשמותי ממך לא נכחדו". מאידך הוא גם מדגיש שלמרות הכול הוא צדיק ("אשר לא גזלתי אֶז אָשִׁיב"), וכשיושעו ה' "ראו עֲנִיִּים יִשְׁמְחוּ, דְּרָשִׁי אֱלֹהִים וַיְחִי לְבַבְכֶּם". בהנגדה לכך, אויביו הם רשעים ("תִּנָּה עֶזְךָ עַל עֲוֹנֵם"). ומאידך, במזמור ק"ב אין רמז לרשע וצדק.

• במזמור ס"ט מאריך דוד בתחינות לה' שירדוף וישמיד את אויביו: "יְהִי שְׁלַחֲנָם לִפְנֵיהֶם לִפְחַ וְלִשְׁלֹמִים לְמוֹקֶשׁ, תַּחֲשֹׁכְנָה עֵינֵיהֶם מִרְאוֹת וּמִתְנִיָּהֶם תְּמִיד הַמַּעַד, שִׁפְךָ עֲלֵיהֶם זַעֲמָךְ וַחֲרוֹן אַפֶּךָ יִשִּׁיגֵם, תִּהְיֶי טִירְתָּם נִשְׁמָה בְּאֶהְלִיהֶם אֵל יְהִי יֹשֵׁב... תִּנָּה עֶזְךָ עַל עֲוֹנֵם וְאַל יָבֹאוּ בְּצַדִּיקְתָּךְ, יִמְחוּ מִסֶּפֶר חַיִּים וְעַם צַדִּיקִים אֵל יִכְתְּבוּ". גם לנושא זה אין כל מקום בפרק ק"ב.

• משוררו של מזמור ק"ב מאריך מאוד בתיאור גדולת ה' ונצחיותו, נושא הנעדר כליל ממזמור ס"ט: "וְאַתָּה ה' לְעוֹלָם תֵּשֵׁב וְזִכְרְךָ לְדֹר וָדֹר... לִפְנֵי הָאָרֶץ יִסְדֶּתָּ וּמַעֲשֶׂה יְדֶיךָ שָׁמַיִם, הִמָּה יֵאָבְדוּ וְאַתָּה תַעֲמֹד וְכֹלם כִּבְגָד יִבְלוּ, כָּלבוֹשׁ תַּחֲלִיפֵם וַיַּחֲלֶפּוּ, וְאַתָּה הוּא וּשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתָּמוּ".

שתי הנקודות הראשונות אופייניות מאוד: דוד, במובהק, עוסק הרבה יותר משאר משוררי תהילים בנושאי שכר ועונש על חטאים ומצוות, ומרבה לבקש שיפיל ה' את אויביו. למרות שנושאים אלו מעסיקים בעיקר את דוד, הדן תדיר במכשוליו ובעליותיו, בחטאיו או בחסידותו, במידת דינו של הקב"ה או במידת חסדו – עדיין מפליאה העובדה שבפרק ק"ב אין זכר לנושאים אלו. דוד מונה תמיד את עוונותיו, אסף שוטח תמיד את מרידותו על מריים של בנ"י, אבל ה'עני' אינו מזכיר מאומה מכל זה. תמוהה מאוד אף העובדה שהוא אינו מבקש על מפלת אויביו, כמו חבריו הגולים המבקשים בפרק קל"ז שינקום השי"ת באדום ובבבל: "זִכֹּר ה' לְבִנְיָ אָדוֹם אֶת יוֹם יְרוּשָׁלַם, הָאֲמָרִים עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ. בֵּת בָּבֶל הִשְׁדֹּדָה, אֲשֶׁרִי שִׁישָׁלֵם לָךְ אֶת גְּמוּלָךְ שְׁגִמְלָתָ לָנוּ". במזמור ק"ב אין זכר לכל זה.

מזמורנו מפרט את כל תחלואי סבלו של הגולה, אולם אין בו שום רמז לסיבת הסבל; ברור לו שזעמו של ה' הוא שהביאו למצב ביש זה – "מִפְּנֵי זַעֲמָךְ וְקִצְפֶּךָ, כִּי נִשְׁאַתְנִי וַתִּשְׁלִיכֵנִי", אולם הצרה היא מוחלטת, עובדה מוגמרת, והגאולה והפדיון אינן באות מכוח תשובה או מעשים טובים.

שלושת הנושאים המפורטים לעיל, שבהם מתייחד מזמור ק"ב משאר מזמורי תהילים, שלובים זה בזה ללא הִתָּר: מחבר המזמור אינו עוסק בשכר ועונש, ומשכך אין מקום לגלות הבאה בשל חטאים או לנקמה שתונחת על שונאי הצדיקים בשל חטאיהם, כפי שאין מקום לגאולה הבאה בעקבות מעשים טובים. אולם מדוע באמת אין המזמור עוסק בשכר ועונש?

## "הִנֵּה אֲנִיחֵנוּ הַיּוֹם עֲבָדִים"

ייתכן כי התשובה לכך מתגלה רק בפסוק האחרון של הפרק: "בְּנֵי עֲבָדֶיךָ יִשְׁכּוּנוּ, וְזָרַעַם לְפָנֶיךָ יִכּוֹן". גולי בבל הם בני "עבדיך", הם אינם במדרגת 'בנים' למקום אלא 'עבדיו' גרידא, לאחר שחטאו לאביהם; והם ימצאו "משכן", מקום מגורים ארעי, בא"י. אף לפני כן נאמר "כִּי רָצוּ עֲבָדֶיךָ אֶת אֲבִנֶיךָ": המשורר מכנה את בני הנזופים רק בשם "עבדים". מדוע?

כבר פעמיים הזכרנו למעלה את שירת האזינו, וייתכן שגם בנושא זה מתבסס עליה מחבר המזמור בכוונה תחילה. בשירת האזינו נפרש מהלך שלם של התרחקות עם ישראל מהקב"ה, והחילוק בין בנים לעבדים תופס בו מקום מרכזי: בתחילת השירה נאמר: "שָׁחַת לוֹ לֹא בָנָיו מוֹמָם, ... הֲלוֹא הוּא אֲבִיךָ קִנָּה, ... וַיֵּרָא ה' וַיִּנָּאץ מִכַּעַס בָּנָיו וּבְנִתָיו, ... כִּי דֹר תִּהְפָּכֶת הַמָּה, בָּנִים לֹא אֱמָן בָּם". בני"הם בנים משחיתים, וה', אביהם, מענישם ומביא עליהם את מוראות הגלות. אך כאשר מגיעים מים עד נפש, וזעמו של ה' כמעט כילה את עם ישראל כולו – ניחם ה' על הרעה, "כִּי יִדִּין ה' עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנַחֵם, ... כִּי דָם עֲבָדָיו יִקּוּם". כעת מודגש כי בני"הם אינם עוד במדרגת "בנים", כי אם "עבדים".

המעין בספרי הנביאים יגלה דבר מופלא: הכינוי "עבדים" לבני"הם אינו נקרא עליהם לעולם בשעה שהם יושבים על אדמתם, אלא אך ורק בהיותם בארץ אויביהם. בספר ירמיהו, הפעמים היחידות בהם קרויים בני"הם בשם "עבדים" הן בפסוק הכפול "וְאַתָּה אֶל תִּירָא עֲבָדֵי יַעֲקֹב, ... כִּי הִנְנִי מוֹשִׁיעַךָ מִכָּחֹק וְאֶת זֶרְעֶךָ מֵאֶרֶץ שָׁבִים" (ירמיהו ל' י', מ"ו כ"ז), ובפסוק שלאחריו, "אַתָּה אֶל תִּירָא עֲבָדֵי יַעֲקֹב נָא, ה' כִּי אַתָּה אָנִי, כִּי אַעֲשֶׂה כָלָה בְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדְחַתִּיךָ שָׁמָּה" (שם מ"ו כ"ח); פסוקים אלו מוסבים כמובן על הגלות, ורק בהם נמצא הכינוי "עבד". אף ביחזקאל מוצאים אנו כינוי זה רק בפסוקים "בְּקִבְצֵי אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל מִן הָעַמִּים אֲשֶׁר נָפְצוּ בָם, ... וַיָּשְׁבוּ עַל אֲדָמָתָם אֲשֶׁר נָתַתִּי לְעֲבָדֵי לִיעֶקֶב" (יחזקאל כ"ח כ"ה), ובפסוק דומה שם בפל"ז; ואף שניהם עוסקים בגלות. ואילו בספר ישעיהו קרויים בני"הם בתואר "עבדי ה'" רק מפרק מ"א ואילך, כאשר הסיבה לכך ברורה – בחלקו השני של ספר ישעיהו מתייחסות רוב הנבואות לגלות בבל, ולפיכך קרויים בו בני"הם "עבדים", כינוי שאינו נמצא ולו פעם אחת עד לפרק מ"א.

במיוחד בולט הדבר אצל עזרא ונחמיה, אשר קוראים פעמים רבות לעצמם ולעמם בשם "עבדים" (למשל עזרא ט' ח'-ט', נחמיה א' ו'-י"א, ב' כ' ועוד). נחמיה אף מוסיף ומגלה לנו את פשר השימוש בלשון זו דווקא, וקורא אל שבי ציון (נחמיה ט' ל"ד-ל"ז): "וְאַבְתִּינוּ לֹא עָשׂוּ תוֹרָתְךָ וְלֹא הִקְשִׁיבוּ אֶל מִצְוֹתֶיךָ וְלַעֲדוֹתֶיךָ אֲשֶׁר הֵעִידְתָּ בָהֶם, וְהֵם בְּמַלְכוּתָם וּבְטוֹבָה הָרַב אֲשֶׁר נָתַתָּ לָהֶם וּבְאֶרֶץ הָרִחְבָּה וְהַשְׁמָנָה אֲשֶׁר נָתַתָּ לְפָנֵיהֶם לֹא עֲבָדוּךָ, וְלֹא שָׁבוּ מִמַּעַלְלֵיהֶם הָרָעִים. הִנֵּה אֲנִיחֵנוּ הַיּוֹם עֲבָדִים, וְהָאֶרֶץ אֲשֶׁר נָתַתָּה לְאַבְתִּינוּ לְאָכַל אֶת פְּרִיָּהּ וְאֶת טוֹבָהּ – הִנֵּה אֲנִיחֵנוּ עֲבָדִים עֲלֶיהָ, וְתַבּוּאָתָהּ מִרְבָּה לְמַלְכִּים אֲשֶׁר נָתַתָּה עָלֵינוּ בְּחַטֹּאוֹתֵינוּ; וְעַל גּוֹיֵתֵינוּ מִשְׁלִים וּבְבִהְמָתָנוּ כְּרָצוֹנָם, וּבִצְרָה גְדֹלָה אֲנִיחֵנוּ".

נחמיה מבאר כי בהיות בני ישראל בארצם פנו עורף לה' ומיאנו לעבדו, ומידה כנגד מידה הענישם ה' ונתנם לעבדים לגויי הארצות. הם סירבו לעבוד את ה', ולכן הוכרחו לעבוד את

מלכי הארץ בעל כרחם. כנראה שמסיבה זו מדגיש נחמיה תדיר כי בני "הם עבדיך ועמך" (נחמיה א' י'), וכעת שבו מדרכם הרעה ומוכנים הם לעבוד את ה' בכל ליבם ומאודם, כעבד את רבו. עולה מכאן כי בחינת העבד מקושרת תמיד להסתר פנים, ובייחוד לגלות.

ההבדל המהותי שבין בן לעבד הוא שהעבד אינו מסוגל לעמוד על דעת רבו, בניגוד לבן המבין גם את הכוונה שמאחורי ציוויי אביו<sup>8</sup>. כאשר מרים ואהרן מדברים במשה, מתגלה אליהם ה' וגוער בהם: "לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא; ... ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה?". במדרש אגדה (בובר) שם מבואר כי ההדגשה החוזרת ונשנית כאן על המילה "עבדי" באה לומר, כי משה "אינו פוחת מדבריי ואינו מוסיף", ולכן המהרהר אחר מעשיו כאילו הרהר אחר הקב"ה עצמו. העבד אינו יכול להוסיף או לפחות מציווי רבו, בניגוד לבן שהדברים מסורים לשיקול דעתו<sup>9</sup>.

המרחק בין בן לאביו קטן לאין שיעור מהמרחק בין העבד לאדונו. הבן הוא דגם מוקטן של אביו, כרעא דאבוה, וכבשר מבשרו הוא יכול לחקור אחר מעשיו וכוונותיו של אביו; אולם לעבד אין כל חלק באדונו, ופקודת האדון צו מקודש היא לו. כאשר האדון גומר בדעתו להעניש את עבדו, העבד אינו יכול לשער מדוע בא עליו עונש זה: הוא יודע שהעונש נחת עליו בשל כעסו של אדונו, אולם אין לו השגה בסיבת וטעם הדברים. וככל שהעבד מכיר בגדולת אדונו, מתברר לו שאין לו פתחון פה להשיב על גזירות רבו.

בהיות עם ישראל בארץ הקודש היו הם כבנים לאביהם. אולם בגלות התרחקו ממנו, כאשר ניבא משה בשירת האזינו, והפכו ל"עבדיו": וה'עני', כותב המזמור, מגולי בבל הוא. דוד היה כבן לאביו, ועל כל מכה ומכה שבאה עליו ידע תמיד במה חטא, במה שגה, במה אשמים שונאיו ובמה יש לו פתחון פה להשיב. אולם ה'עני' היושב בגולה יודע שמעמדו הוא כעבד לה', והוא אינו יכול להסמיק את עצמו להצביע על משגה זה או אחר שגרם לגלות, או על מעשה מסויים שיביא לגאולה – בדיוק כפי שאינו יכול לבקש מרבו שישמיד את אויביו. הוא יודע רק שהמכה באה עליו "מפני זעמך וקצףך, כי נשאתני ותשליכני": הוא מכיר בעונשו של האדון, ולא מתיימר לרדת לסוף דעתו של רבו<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> 'בן' הוא כמובן משורש בנין (וכמש"כ בבראשית ט"ז ב', "בא נא אל שפחתי אולי אבנה מקנה", וכדפירשו שם רד"ק וראב"ע ורלב"ג, וכן בבראשית ל' ג' ובמפרשים), וגם 'בינה' שרשה זהה, כיוון שעניינה הבנת דבר מתוך דבר אחר (עי' רש"י שמות ל"א ג') העומד כבניין על גבי הדבר הראשון. [ואף בתורת הנסתר הבינה בונה את החכמה, את ההברקה הראשונית, ומעמידה אותה במקומה בצורה יציבה, כבניין (וע"כ נקראת בשם אמא, "אם לבינה").]

<sup>9</sup> ולא בכדי דווקא רבי שמעון בר יוחאי, שעבודתו בהייתה בבחינת "בן" למקום (עי' למשל אור יקר להרמ"ק בראשית כרך ג' דף רל"ה צ' ב'), והוא דס"ל ד"כל ישראל בני מלכים הן" (ב"מ קיג:), הוא הדורש בכל מקום טעמא דקרא.

<sup>10</sup> ואיכא למ"ד בגמ' (ב"ב טו.), "רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: איוב מעולי גולה היה". איוב טען לחוסר צדק במידותיו של הקב"ה, והתשובה לה הוא זוכה מפי הקב"ה עצמו, בסוף הספר, היא שה' גדול מעל לכל הבנה אנושית, ואין כל אפשרות לדעת את דרכיו. איוב נכנע לפני הקב"ה, ומשיב: "לכן הגדתי ולא אבין, נפלאות מסני ולא אדע". אכן, אין אפשרות לרדת לחקר הנהגתו. איוב זוכה לתשובה של עבד ה': אין להבין את הנהגות ה' בעולם. לפי דעה זו, איוב מעולי בבל היה, וממילא יובן שאף הוא היה בין אותם ה"עבדים" היושבים בגולה. לפי"ז תובן היטב ההדגשה הבאה בסוף הספר, כאשר גוער השי"ת ברעי איוב: "לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב, ... ולכן אל עבדי איוב והעליתם עולה

מסיבה זו מציגה את עצמה כנסת ישראל במזמור בשם 'עני': כבר ביאר המלבי"ם כי עניות כוללת בתוכה גם "שפלות הרוח" והכנעה עצמית, ודבר זה גופו מתבטא כאן במזמור – כאשר ישראל מצויים במדרגת עבדים, הרי הם מכירים בעצמם שאינם כדאים לעמוד על דעת קונם, ושפלות רוחם ניכרת כבר בכינוי 'עני' אותו הם קוראים על עצמם בהכנעתם.

מתוך כך מבוארות שלוש הנקודות המרכזיות במזמור ק"ב: העדרם הבולט של העוונות והרהורי התשובה ושל בקשות הנקמה באויבי ה' נובע מאי-יכלתנו לעמוד על דעת ה' ולהבין במה טעינו או מי אשם במצב, ומקור ההדגשה של גדולת ה' במזמור הוא הכרת העבד בגדולתו האינסופית של רבו שאין להרהר אחריה (ועי' עוד לקמן). במצב כזה של "עבדים", אין הגאולה באה מתוך חזרה בתשובה או פעולה כלשהי מצד העבד, אלא רק מתוך רחמי הקב"ה, כפי שמפורש גם בשירת האזינו שהישועה תבוא רק מתוך ש"ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם".

## סיבות הגאולה בתורת העבד

ואף על פי כן, גם לעבד יש סיבות טובות להיגאל. בתיאור סבלותיו של הגולה, בחלק הראשון שבמזמור, הוא מתעכב על שלושה עניינים: א. צערו וכאבו הרב, כמוזכר פעמים רבות; ב. לעגם של אויביו: "כָּל הַיּוֹם חָרְפוֹנִי אוֹיְבֵי, מִהוֹלְלֵי בִי נִשְׁבְּעוּ"; ג. בדידותו: "דְּמִיתִי לְקֶאֱת מְדַבֵּר הָיִיתִי כְּכּוֹס חֲרָבוֹת, שִׁקְדָּתִי וְאַהֲיָה כְּצִפּוֹר בּוֹדֵד עַל גֵּג". הוא מדגיש כי הוא אינו מוצא את מקומו בגולה.

בתוך דברים קשים אלו מוצאים הגולים נחמה על מצבם. במה יכול העבד לצפות לישועת אדונו? בחלקו השני של המזמור מונה ה'עני' מספר סיבות שבשלהן ירחם עליו ה', וכולן מבוארות כמין חומר על פי הקדמת דבריו הראשונים.

א. "כִּי עַתָּה לַחֲנָנֶה, כִּי בָא מוֹעֵד". המשורר האריך לתאר את יגונו הרב, עד שלמעשה הוא הריק כבר את כוס הרעה עד תומה ומיצה את שמריה. כבר הזכרנו כי זו גם ההבטחה שבשירת האזינו: "כִּי יִדִּין ה' עָמוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנַחֵם, כִּי יֵרָאֶה כִּי אֶזְלַת יָד וְאַפָּס עָצוֹר וְעָזוֹב"; ברית כרותה לנו שכאשר יראה ה' שכשל כוח סבלם של ישראל, יגאלם מצרותם – ודבר זה יארע לעבד בין אם יהיה זכאי ובין אם יהיה חייב. קושי השעבוד מקצר את הגלות – בהכרח.

בנוסף, בן יכול לגלות מעל שולחן אביו, אולם העבד – קניינו של רבו הוא, ועל רבו לפדותו משביו. האדון אינו יכול להתנות תנאים לשחרורו של העבד לא רק מחמת שהעבד אינו בר-הכי, אלא גם מכיוון שרבו הוא, ולפיכך הוא מחוייב אליו<sup>11</sup>. בשני פיוטי תפילה קדומים לימים נוראים נאמרו דברים אלו ממש: "אם כבנים – רחמנו כרחם אב על בנים, ואם כעבדים – עינינו לך תלויות עד שתחננו" (היום הרת עולם); "בְּרָא כְּדִ הָיִיתִי

כְּעַדְכֶם, וְאִיּוֹב עֲבָדִי יִתְפַּלֵּל עֲלֵיכֶם, ... כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדִּי אִיּוֹב". ארבע פעמים משבח כאן השי"ת את איוב וקוראו 'עבד', כיוון שאיוב קיבל על עצמו את תשובתו של ה', והבין כי אין לו השגה בטעמי הבריאה.  
<sup>11</sup> ועי' רמב"ם הל' עבדים פ"ח.

– אָבוהי לָקִיָּה, אָבוהי דְּחַיִּיס אָסִי לְכַאֲבִיָּה. עֲבָדָא דְּמָרִיד – נָפִיק בְּקוֹלָר, מָרָה תָּאִיב וְתַבִּיר קוֹלָרִיָּה" (מחי ומסי). אם בנים הננו, תלויים אנו ברחמיו של הקב"ה ומחכים שיחוס עלינו; אולם אם עבדים אנחנו – אין לנו אלא לצפות עד שיבוא מועד שחרורנו, שבוודאי יגיע בבוא הזמן, משום שאין הוא כפוף לכל תנאי שהוא. כאשר יבוא המועד בו תגבר הגלות על העבד, ידין ה' עמו ויחון את ציון.

ב. "וַיִּירָאוּ גוֹיִם אֶת שֵׁם ה', וְכָל מַלְכֵי הָאָרֶץ אֶת כְּבוֹדָה". על ידי בניין ירושלים יתגדל ויתקדש בעולם שמו של ה', שכעת הוא מושפל ונלעג; בבניין ציון ה' "נִרְאָה בְּכְבוֹדוֹ", בחוש. לכן מקדים ה'עני' ומספר על אויביו ושונאיו הלועגים לו: כאן הוא מייצג שוב את כנסת ישראל כולה, כאשר הלועג לו מחלל למעשה את שמו של הקב"ה עצמו. מאידך, עם הישועה יעלו בני "לְסַפֵּר בְּצִיּוֹן שֵׁם ה', וְתִהְיֶה לָנוּ בִּירוּשָׁלַם", וכך לפאר את שמו ית' בעולם.

הראב"ע מפרש על דרך זו גם את הפס' "וְאֵתָּה ה' לְעוֹלָם תֵּשֵׁב וְזָכְרָה לְדֹר וָדֹר, אֵתָּה תִּקּוֹם תִּרְחֹם צִיּוֹן" וכו': הקב"ה "יושב" ברקיע, כלומר: מצוי שם בלא שינוי ובלא תנועה – אולם בארץ נהרס כסא כבודו, היא ירושלים, ועליו "לקום" ולגלות את כבודו בארץ בבניין ציון כדי להגיע לשלימות כבודו, כביכול<sup>12</sup>.

ג. "כִּי רָצוּ עֲבָדֶיךָ אֶת אַבְנִיָּה, וְאֵת עֶפְרָה יַחְנֶנּוּ". רבי יהודה הלוי בחר לסיים את ספרו הגדול, 'הכוזרי', בהחלטת החבר היהודי לעלות לארץ ישראל. את החלטתו מנמק החבר לפני מלך כוזר במילים הבאות (בסוף מאמר ה'): "בהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום ההוא הקדוש, ינחץ הענין המיוחל שכר גדול וגמול רב, כמ"ש: 'אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד, כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו'. ר"ל, כי ירושלים אמנם תבנה [רק] כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף, עד שיחוננו אבניה ועפרה".

ריה"ל למד מפס' זה כי הכיסופין לארץ ירושלים הם מעוררי הגאולה; בלא תחינת הגולים לעלות לירושלים, לא תוכל הישועה לבוא. ריה"ל כותב באותו המקום כי ב"כוונה [לעלות לא"י] בלתי מעשה – תאבד התוחלת [ואין בו תועלת]; אלא במה שאי אפשר, [במצב כזה תהיה תועלת, כי אז] המצאת הכוונה והתוודות על הימנע המעשה מועיל קצת תועלת, כהתוודותנו בתפלתנו באמרנו 'ומפני חטאינו' והדומה לזה".

משורר המזמור אמנם כבול לגולה וסובל סבל מר, ובניגוד לחבר – אין באפשרותו להגשים את חלומו ולעלות ארצה; אולם הוא מכיר בכך שבאין יכולת לעשות מעשה ממשי, ה"התוודות על הימנע המעשה מועיל קצת תועלת", ועל כן הוא פורש את כמיהתו לשוב לציון. מסיבה זו הוא האריך קודם לכן בתיאור בדידותו: הוא אינו כאותם זקני ישראל בני דורו הדבקים בארצות הגולה עליהם מתנבא יחזקאל (פרק כ') את נבואת

<sup>12</sup> אך עיי' רד"ק מה שהעיר על טעותו לכאורה של הראב"ע בפס' זה.



זעמו, ולא כאותם הזדים בני דורו שרצונם רק להימלט אל הגולה ולא לשוב ליהודה אותם מוכיח ירמיהו (מ"ב-מ"ד) בשצף קצף – בניגוד להם, הוא חש בגולה זר ומנוכר, ואף שסביבו בונים רבים מאחיו בתים וכרמים, הוא מביט סביב ומדמה את סביבתו למדבר וחורבות. הוא משתוקק באמת ובתמים לשוב לא"י, ובגלות הרגשתו היא כאילו הוא עומד לבדו, בלא התקשרות לשום אדם או ארץ. דווקא הרגשה זו היא שגורמת לו לקוות לזכות ולראות בבניין ירושלים: גם הוא יודע ש"כשיכספו בנ"י לירושלים תכלית הכוסף", כפי שנכסף הוא, אז באמת יזכו ויראו בבניינה.

רגש זה של ציפייה ותקווה לשוב לציון אינו דווקא געגוע לפארו של בית המקדש, לתשעת קבי יופייה של ירושלים, לחילה ומגדליה: הכיסופין מכוונים אפילו, ואולי בעיקר, כלפי אבניה ועפרה הפשוטים של יהודה. אפילו עפרה ואבניה של ארץ הקודש, שלכאורה אינם שונים מאלו של בבל, נחשקים ונכספים על ידי הגולים, כמות שהם.

שלושה דברים אלו רקועים יחדיו כיהלומים בשרשרת זהב של תקווה וציפייה לישועה. העבד אינו עומד על דעת רבו, ואינו הולך בגדולות ובנפלאות ממנו; אולם הוא יודע היטב את סבלו העצום, וזועק: עד מתי? איננו בקיאים בחשבוננו של עולם, אולם לאחר סבל כה גדול – כיצד עוד לא סר עווננו וכופרה חטאתנו? ועוד – גם כאשר העבד אינו יודע כיצד לפייס את רבו, ברור לו כי במצב זה מתבזה כבוד ה', והוא מתחנן: "עשה למענך, אם לא למעננו". וכבר האריך הנפה"ח (שער ב' פי"א-י"ב) במעלת "המשתף שם שמיים בצערו", שמתפלל מתוך צערו ומבקש רק בעבור הצער של מעלה, שהרי "עמו אנוכי בצרה".

והיסוד השלישי במשנתו של מחבר מזמור ק"ב, יסוד המואר באור יקרות ע"פ ביאורו של ריה"ל, הוא התקווה. רבינו הרמח"ל, ב"דרוש בעניין הקיווי" (נדפס בתוך אוצרות רמח"ל בהוצאת הגה"צ ר' חיים פרידלנדר (תשמ"ו), עמ' רמ"ו), כתב כי התקווה היא המקיימת את העולם: "לישועתך קיוויתי ה' – ראשית הבריאה בתקווה, שכל התחתונים מצפים לשפעת העליונים על ידי תפלה או שיר. כתיב 'בראשית ברא אלוקים', אין ראשית אלא תקווה". ב'תפילה לעני' מבואר שהתקווה היא גם יסוד הגאולה. באופן ריאלי יודע העבד שסיכוייו להיגאל אפסיים, כערער בערבה; אולם מעבר לכך ברור לו שהקב"ה יכול וחפץ לגאול אותו, למעלה מטעם ודעת. העבד אינו יכול לעשות כל פעולה ממשית כדי לחתור אל הישועה, אולם דבר אחד עוד נתון ברשותו: הוא יכול לכסוף ולהשתוקק לישועה, ורגש זה בלבד "מועיל קצת תועלת".

מרתק למצוא ששלושת היסודות הללו מנוסחים בצורה תמציתית ובהירה בפרק קכ"ג בתהילים, ביחס ישיר לבנ"י במצבם כעבדים. "שיר המעלות, אליך נשאתי את עיני הישבי בשמים. הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם, כעיני שפחה אל יד גברתה – כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיחננו. חננו ה' חננו, כי רב שבענו בוז; רפת שבעה לך נפשנו הלעג השאננים, הבוז לגאונים".



מזמור קכ"ג מתאר את בנ"י במצב של "עֲבָדִים אֶל יְד אֲדוֹנֵיהֶם", בבחינת העבדות, ומפרט את תקוותם לישועה: ראשית – סבלם הגדול, שנית – הלעג המופנה אליהם משכניהם, ושלישית – "אֵלֶיךָ נִשְׁאַתִּי אֶת עֵינֵי הַיֹּשֵׁבִי בַשָּׁמַיִם, ... כֵּן עֵינֵינוּ אֶל ה' אֱלֹהֵינוּ עַד שִׁחְנֶנּוּ": אף כאן נאמר כי התקווה כשלעצמה, הציפייה העיוורת בלא היומרות לעמוד על כבשוננו של עולם, היא המפרנסת את העבד בסבלו.

## עבד מלך כמלך

לעיל עמדנו על כך שלאחר שני חלקיו הראשונים של המזמור (תיאור קושי הגלות והתפילה לגאולה) בא חלק נוסף, שעניינו אינו מחזור כל צרכו, ולכאן צ"ב מדוע שב כאן המחבר ומתאר את עניו, ומהי השייכות לגדולת ה'.

על פי האמור לעיל, נראה לפרש כי בחלק הראשון התעכב ה'עני' על סבלו, ועליו ביסס את תפילתו המנומקת, שהובילה אותו לראות כבר בעיני רוחו את הגאולה הקרובה לבוא, "כִּי בָנָה ה' צִיּוֹן נִרְאָה בְּכְבוֹדוֹ, ... בְּהִקְבֹּץ עַמִּים יַחְדּוֹ וּמִמְלָכוֹת לַעֲבֹד אֶת ה'"; אולם הוא יודע כי כעבד, שאינו עומד על דעת רבו, אין ערובה בישועה לכך שלא יהיה חורבן נוסף. ייתכן ששוב יתמוטט עליו עולמו, והוא ישוב לגלותו (כפי שאכן אירע בפועל<sup>13</sup>). אי-ידיעת הסיבה לישועה גוררת גם אי-ודאות עד מתי יימשכו ימי הטובה. לכן הוא מוסיף ומבקש: "עֲנֵה בְּדֶרֶךְ כְּחִי, קַצֵּר יָמֵי. אֲמַר: אֱלֹהֵי, אֵל תַּעֲלֵנִי בַּחֲצֵי יָמֵי, בְּדוֹר דּוֹרִים שְׁנוֹתֶיךָ; לִפְנֵים הָאֲרֶץ יִסְדָּתָ וּמַעֲשֶׂה יְדֶיךָ שָׁמַיִם, הִמָּה יֵאבְדוּ וְאַתָּה תַעֲמֹד וְכָלם כַּבֵּד יָבִלּוּ, כָּלבוֹשׁ תַּחְלִיפֵם וַיַּחֲלֹפוּ – וְאַתָּה הוּא וְשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתָּמוּ". הגלות התישה כוחם של ישראל, ומי יודע אם יעמדו בגלות נוספת?

ועל כן צועד כאן המשורר בכיוון חדש, נוטש את הנימוקים בהם נקט עד עתה, ופותח ואומר: הארץ משתנה ללא הרף, בת חלוף היא. עם ישראל עומד על האדמה, ולפיכך נתון גם הוא לתהפוכות – וסכנת הגלות עודנה עומדת לפתחו. אולם בהשי"ת אין השתנות, וכפי שביאר הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"א פי"א) את המקראות שבכאן: "ומזה הענין האחרון נאמר עליו יתעלה 'אתה ה' לעולם תשב' – הנצחי העומד אשר לא ישתנה ב[שום] פנים מאפני השינוי, ולא שינוי עצם, ואין לו שום ענין זולת עצמו שישתנה בו, ולא ישתנה יחוסו לזולתו, כי אין יחס בינו ובין זולתו שישתנה בו היחס ההוא, כמו שיתבאר; ובזה ישלם היותו בלתי משתנה כלל".

זו האפשרות היחידה להימלט מהגלות, לא בצורה חד-פעמית אלא בצורה מוחלטת. "וְאַתָּה הוּא וְשְׁנוֹתֶיךָ לֹא יִתָּמוּ": ההידבקות בה' מבטיחה קיום ועמידה מוחלטת בפני כל הסערות. הקב"ה אינו כפוף לחוקי הטבע, ויכול לבטלם. אף עבדיו החוסים בצילו נאחזים בטובה זו, וזוכים לקיום של "למעלה מן השמש". "תנא, עבד מלך כמלך" (שבועות מז:). הבטל לגבי המלך חשוב כמלך עצמו (ומידה זו מרובה בעבד יתר על הבן). לעיל עמדנו על כך שגדולת ה' משמשת

<sup>13</sup> אולי גם יש לראות בלשון "חֲצֵי יָמֵי" נבואה על ימי ביהמ"ק הראשון והשני, שעמדו כל אחד כ-400 שנה בקירוב, וגולי בכל נטועים היו בתוֹךְ, בין זה לזה; בתקופה זו העם היהודי עודנו "בְּחֲצֵי יָמֵינוּ", בין תקופת זוהר אחת למשנה, וייעודו עוד לא הוגשם במלואו.

למשורר כהסבר מדוע אין לנו תפיסה והשגה בו ואין להרהר אחר מידותיו; אולם בסיומו של המזמור הופך המחבר את גדולת ה' לא רק להסבר לגלות, אלא גם לסימן גאולה. גדולת ה' היא גם הבטחה לזמניותה של הגלות, ולנצחון הטוב.

עבדות מובילה לחוסר ביטחון – העבד אינו בטוח במאומה, עולמו בלתי-יציב; הדבר היחיד שהעבד יכול להיתלות בו, היחיד שידוע לו בוודאות, הוא גדולת אדונו. וכאשר האדון חזק, עבדו יכול להרגיש עצמו בטוח. חוסר ביטחון מקורו אך ורק בדאגה ובפחד מפני שינויים, וכאשר מבינים אנו שהשי"ת נמצא מעל לכל השינויים, אין עוד מקום לחשוש משינוי. שום טלטלה שבעולם לא תיצור שינוי בהשי"ת, ועל כן גם עבדיו בטוחים לחלוטין.

בפרק קל"ה בתהילים (שייתכן שאף הוא מזמור גלות), נאמר: "ה' שִׁמְךָ לְעוֹלָם, ה' זְכָרְךָ לְדֹר וָדֹר. כִּי יִדִּין ה' עַמּוֹ, וְעַל עֲבָדָיו יִתְנַחֵם". הפסוק האחרון, השאול משירת האזינו, הוא מן השלב שבו בנ"י חשובים כעבדים – ואף כאן, נצחיותו וגדולתו של ה' הן שמנחמות את הגולים בעניים.

למעשה, תפיסה זו גורמת למהפך בכל הווייתו של העבד. ההכרה בגדולת הבורא מביאה לעבד הבנה ומעמד כשל בן לאביו. מתוך דברים אלו מגיע המשורר אל שיאו של המזמור, ואומר: "בְּנִי עֲבָדֶיךָ יִשְׁכּוֹנוּ, וְזֶרַע לְפָנֶיךָ יִכּוֹן". בפסוק זה, האחרון במזמור, מנשבת רוח חדשה – הגולים, עבדי ה', ימצאו אמנם רק "משכן" ארעי בא"י, אולם "זֶרַע לְפָנֶיךָ יִכּוֹן" – צאצאיהם כבר יכוננו חיים חדשים ויציבים בארצם, בזכות ולא בחסד. כאן מתעלה המשורר על נקודת מבטו הענייה, ורואה את עתידו באור חדש: לא עוד ערער בערבה, אלא אב לדורות איתנים ולעתיד מבטיח. לא עוד 'עני', אלא עשיר בדעת. אם המזמור כולו מבקש חסד וחנינה, הרי הפסוק האחרון כבר נוגע-לא-נוגע בזכות.

הרב יוסף מיכאל יוסקוביץ<sup>1</sup>

יו"ר אגודת 'מטמוני ארץ'

## פרוזדאות ירבעם

בחז"ל מסופר, כי ט"ו באב, ועימו יום הכיפורים, הם שני המועדים ש"לא היו כמותן לישראל"<sup>2</sup>. אחד מן הטעמים לשמחה הגדולה מובא בשם עולא, והוא שבאותו היום בוטלו המשמרות שהעמיד ירבעם בן נבט מלך ישראל במטרה למנוע מישראל לעלות לרגל לירושלים<sup>3</sup>.

במאמר זה, נסקור את סדר השתלשלות העניינים להעמדת המשמרות ('פרוזדאות' בלשון חז"ל – המילה הלטינית למשמרות), ונראה כי עיתים עיתים היו: מן הזמנים שהיו משמרות, ומן הזמנים שהן לא התקיימו. ואף על פי שהמשמרות התקיימו רק לסירוגין, מסתבר כי היום טוב נתקן ביום שבו הן בוטלו סופית על ידי הושע בן אלה. אגב אורחא ניגע בסוגיות נוספות בעניין יחסיהם של ממלכות יהודה וישראל.

### ימי השופטים

נפתח ברקע קצר. בתקופת השופטים היו בני ישראל מפולגים ומפורדים זה מזה. כל שבט חי לעצמו, והיו מהשבטים שאף התפלגו לרסיסי שבטים.

דוגמא להתפרדות בתוך השבטים עצמם ניתן לראות בשימוש בביטוי 'שבט' ביחס למשפחה אחת, לאחר מלחמת פילגש בגבעה: "וַיֹּאמְרוּ מִי אֶחָד מִשְׁבְּטֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר לֹא עָלָה אֶל ה' הַמִּצֵּפָה וְהִנֵּה לֹא בָּא אִישׁ אֶל הַמִּחְנֶה מִיְּבִישׁ גִּלְעָד אֶל הַקָּהָל"<sup>4</sup>.

יותר מכל ממחיש את הפירוד בין השבטים ומלחמותיהם זה בזה דברי דבורה בשירתה:

מִנֵּי אֶפְרַיִם שָׁרָשׁ בְּעַמְלֹק אַחֲרָיָה בְנִימִין בְּעַמְמִיָּה מְנִי מְכִיר יִרְדּוֹ מְחַקְקִים וּמִזְבֹּלָן מְשִׁכִּים  
בְּשֶׁבֶט סִפְרָ: וְשָׂרִי בִישָׁשְׁכָר עִם דְּבִרָה וַיִּשְׁשָׁכָר כֹּן בָּרַק בְּעַמְקֵי שְׁלַח בְּרִגְלָיו בְּפִלְגֹת דָּאוֹבָן  
גְּדִלִים חֲקָקִי לֵב: לָמָּה יִשְׁבֶּת בֵּין הַמִּשְׁפָּתִים לִשְׁמֹעַ שְׁרָקוֹת עֲדָרִים לְפִלְגֹת דָּאוֹבָן גְּדִלִים  
חֲקָרִי לֵב: גִּלְעָד בְּעֶבֶר הִירְדּוֹן שָׁכֵן וְדָן לָמָּה יִגּוֹר אֲנִיּוֹת אֲשֶׁר יֹשֵׁב לְחוּף יַמִּים וְעַל מִפְרָצָיו  
יִשְׁכֹּן: זָבִלֹן עִם חֲרָף נָפְשׁוֹ לָמוֹת וְנִפְתָּלִי עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה: (שופטים ה, יד-יח)

<sup>1</sup> המאמר עתיד להתפרסם כחלק מספרו של המחבר 'למועד מועדים וחצו', על סדר הזמנים במקרא, שיראה אור בקרוב.

לתגובות: ymy81196@gmail.com

<sup>2</sup> תענית כו, ב.

<sup>3</sup> שם ל, ב - לא, א.

<sup>4</sup> שופטים כא, ח.

חלקים ממנשה נעשו לשבט בפני עצמו ומכונים 'מכיר'. כמו כן, בעת המלחמה שבטים שונים מתעלמים מאחיהם המחרפים את נפשם למות. פירוש של רש"י מחמיר אף יותר במחלוקתם: "בפִּלְגוֹת רְאוּבֵן - אבל בחילוקי ליבו של ראובן רבו חֲקִיקֵי לֵב 'נכלי ליבא' - ערמומית. ומה היא ערמומית, ישב לו בין משפתי המלחמה לשמוע מי נוצח ויהיה עמו." דהיינו שהסכימה דעתו להילחם באחיו.

עם מפולג ומסוכסך הוא חלומו של כל אויב, וכך בתקופת השופטים היו בני ישראל טרף קל לעמי האיזור. לאורך השנים שיעבדו עמים שונים חלקים משבטי ישראל. הנהגת השופטים הייתה פתרון חלקי ולא מספק, כי אף שופט לא שלט על כל ישראל, ולעיתים היו שופטים שפעלו במקביל לשופטים אחרים.<sup>5</sup> בנוסף, לאחר מות השופט נוצר ואקום שלטוני, ששוב היה מנוצל על ידי עמי האיזור.

## ממלכת ישראל המאוחדת

בשלב מסויים, מאסו בני ישראל במצב זה ופנו לשמואל בדרישה נחרצת למנות עליהם מלך.<sup>6</sup> מינוי המלך הוכיח את עצמו כבר בשלב הראשון, כשהגיע נחש העמוני וביקש לנקר את עין ימינם של אנשי יבש גלעד. שאל שלח את הקריאה אל הדגל בכל גבול ישראל, ובעזרת שלוש מאות ושלושים אלף לוחמים שהתקבצו מכל שבטי ישראל, ניצח את העמונים על נקלה.<sup>7</sup>

הממלכה המאוחדת השתמרה בידי דוד שהמשיך למלוך על כל שנים עשר שבטי ישראל. כשכל העם מאוחד בהנהגתו, נלחם דוד בפלשתים והכניעם, הכה את העמונים והמואבים, אדום וארם, ועוד. ממלכתו השתרעה על כל עבר הירדן, סוריה המורחבת, ועד אדום בדרום.

היתה זו הזדמנות היסטורית. מצרים הייתה מפולגת במלחמות אזרחים, סכסוכים ופילוגים, וסיימה מאות שנים של שחיקה מתמדת. המדינה שהיתה 'גבירת ממלכות' ושיעבדה את העמים שממזרח לה, לא הייתה עוד רלוונטית ככוח אימפריאלי, תחת שלטון השושלת העשרים ואחת. למעט איזכור אגבי בתיאור גבורתו של בניהו בן יהוידע ("והוא הִכָּה אֶת אִישׁ מִצְרָיִם"<sup>8</sup>), לא נזכרת כלל מצרים בימי דוד.

## אויבי הממלכה מתאחדים

באמצע ימי שלמה התרחשה במצרים מיני-הפיכה שלטונית, שהעלתה לשלטון את השושלת העשרים ושתים. בראש השושלת החדשה עמד שושנק הראשון, איש עוצמתי ורב פעלים, שהיה נחוש להשיב את מצרים לימי זוהרה. לשם כך גייס שושנק (הנקרא במקרא שישק), את

<sup>5</sup> ראה במבואי לשופטים מהדורת עוז והדר-אור לישירים שהארכתי בעניין זה מדברי חז"ל והמפרשים (כגון בועז שהיה שופט אף שלחלק מהדיעות איננו אבצן, ולפי זה שימש כשופט במקביל לאחד השופטים).

<sup>6</sup> שמואל א, ח.

<sup>7</sup> שמואל א, יא.

<sup>8</sup> שמואל ב כג, כא.

כל מי שיכול להיות מטרד לממלכת ישראל. כך גייס שושנק את הוד האדומי שעמו נשלט בידי ישראל ואת רזון בן אלידע הארמי שגם עמו הוכה קשות על ידי דוד. הגיוס החשוב ביותר היה של ירבעם בן נבט האפרתי, באמצעותו ביקש שושנק לגרום למלחמת אזרחים בישראל, שבסיומה תיפול ארץ ישראל כולה כפרי בשל לידיה.

## הפיצול הגדול

ההזדמנות לא איחרה לבוא. לאחר מות שלמה שלח פרעה שישק את ירבעם בן נבט, בן חסותו, לעלות לארץ ולפלג את הממלכה. שלב ראשון זה מוכתר בהצלחה מלאה, וממלכת ישראל המאוחדת הופכת לנחלת ההיסטוריה.

הכתוב בדברי הימים מתאר את תגובת רחבעם, וסופה:

וַיָּבֹא רַחֲבֵעַם יְרוּשָׁלַם וַיִּקְהֵל אֶת בֵּית יְהוּדָה וּבְנֵימָן מֵאָה וּשְׁמוֹנִים אֲלֵף בָּחוּר עֹשֶׂה מְלָחָמָה לְהִלָּחֵם עִם יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב אֶת הַמְּמִלְכָּה לְרַחֲבֵעַם: וַיְהִי דְבַר ה' אֶל שְׁמַעְיָהוּ אִישׁ הָאֱלֹהִים לֵאמֹר: אָמַר אֶל רַחֲבֵעַם בֶּן שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יְהוּדָה וְאֵל כָּל יִשְׂרָאֵל בְּיְהוּדָה וּבְנֵימָן לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה' לֹא תַעֲלֹו וְלֹא תִלָּחֲמוּ עִם אֲחֵיכֶם שׁוֹבֵי אִישׁ לְבֵיתוֹ כִּי מֵאֲתִי נִהְיָה הַדָּבָר הַזֶּה וַיִּשְׁמְעוּ אֶת דְּבָרֵי ה' וַיָּשֻׁבוּ מִלִּכְתּוֹת אֶל יְרַבְעָם: (דברי הימים ב יא, א-ד)

אלא שמנגד מפורש בכתוב:

וּמִלָּחְמָה הָיְתָה בֵּין רַחֲבֵעַם וּבֵין יְרַבְעָם כָּל הַיָּמִים: (מלכים א יד, ל<sup>9</sup>)

והסתירה בולטת לעין.

בכלל, כל הקורא את הסיפור הזה עומד נפעם מבחירתם של רחבעם ויהודה לאבד את רוב הממלכה בגלל דבר ה'. אלא שרושם זה עומד בסתירה גלויה לתיאור חטאיהם של יהודה בימי רחבעם, המפורשים בספר מלכים<sup>10</sup>. סתירה זו דורשת הסבר.

בהמשך התיאור בדברי הימים<sup>11</sup> מסופר על התקבצות הלוויים והכהנים ממלכת ישראל אל ממלכת יהודה.

וַאֲחֵרֵיהֶם מִכָּל שְׂבָטֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּתְּנִים אֶת לְבָבָם לְבַקֵּשׁ אֶת ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בָּאוּ יְרוּשָׁלַם לְזִבּוֹחַ לַה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם: וַיַּחֲזְקוּ אֶת מְלָכוֹת יְהוּדָה וַיֵּאֱמָצוּ אֶת רַחֲבֵעַם בֶּן שְׁלֹמֹה לְשָׁנִים שְׁלוֹשׁ כִּי הָלְכוּ בְּדֶרֶךְ דָּוִד וּשְׁלֹמֹה לְשָׁנִים שְׁלוֹשׁ: (דברי הימים ב יא, טז-יז)

<sup>9</sup> וכן בדברי הימים ב יב, טו.

<sup>10</sup> מלכים א יד, כא-כד.

<sup>11</sup> דברי הימים ב יא, יג-יג.

בהמשך לכך מספרים חז"ל כי ירבעם הושיב פרדיסאות (משמרות) על הדרכים כדי למנוע את ישראל לעלות לירושלים<sup>12</sup>, מהלך זה היה מתבקש מבחינה פוליטית, לאור העובדה שרבים מיראי ה' עלו לירושלים ונספחו למלכות יהודה.

## מסעו של שישק

בשנה החמישית למלכות רחבעם עלה עליו שישק מלך מצרים וביצע את זממו:

וַיִּקַּח אֶת אֶצְרוֹת בֵּית ה' וְאֶת אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֶת הַכֶּלֶל לָקַח וַיִּקַּח אֶת כָּל מִגְנֵי הַזֹּהָב  
אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה: (מלכים א' יד, כו)

למרות המכה הקשה, התאושש רחבעם והשתחרר מעולו של שישק:

"וַיִּתְחַזַּק הַמֶּלֶךְ רַחְבֶּעַם בִּירוּשָׁלַם וַיִּמְלֹךְ"<sup>13</sup>.

במאמרי על מלכות שלמה<sup>14</sup> הארכתי להוכיח כי חטאו של שלמה וגמולו (השטנים שהעמיד ה' למלכותו, יחד עם מות חותנו מלך מצרים ועליית שישק שתמך בנלחמים בו), היו בין שנת עשרים וחמש לשלושים למלכותו. הבאתי לכך סיוע מהזיהוי המקובל במחקר של שושנק הראשון עם שישק המקראי. והנה, שושנק מלך מעל עשרים שנה, ומסעו לארץ ישראל היה בשנותיו האחרונות. כמובן שמיד לאחר מות שישק-שושנק פרק רחבעם את עולו, כמתואר בפסוקים.

כאן המקום להתייחס ל'כתובת שישק' – כתובת ארכיאולוגית בה מספר שישק על מסע כיבושו בארץ ישראל. לכאורה הכתובת מתאימה למסופר במקרא, אבל כשנעיין נראה שהדברים אינם כה פשוטים. בכתובת מצויינות ערים רבות בארץ ישראל שנכבשו במסעו של שישק, אך ירושלים איננה נזכרת ביניהם. יתר על כן, רוב הערים הנזכרות הן בצפון הארץ – ערי ממלכת ירבעם.

תשובה לשאלה זו נתן הרב פרופסור יהודה אליצור במאמרו המבריק 'פלישת שישק במקרא: היסטוריוסופיה נבואית מול מציאות'<sup>15</sup>.

הבה נקרא שוב בתשומת לב את תיאור עליית שישק על ירושלים בדברי הימים:

וַיִּלְכֹּד אֶת עָרֵי הַמִּצְרוֹת אֲשֶׁר לַיהוּדָה וַיָּבֵא עַד יְרוּשָׁלַם: וַשְּׁמַעְיָה הַנָּבִיא בָּא אֶל רַחְבֶּעַם  
וַשְּׁרֵי יְהוּדָה אֲשֶׁר נֶאֱסָפוּ אֶל יְרוּשָׁלַם מִפְּנֵי שִׁישֶׁק וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה אָמַר ה' אֱתֶם עֲזַבְתֶּם אֹתִי  
וְאֵף אֲנִי עֲזַבְתִּי אֶתְכֶם בְּיַד שִׁישֶׁק: וַיִּכְנְעוּ שְׂרֵי יִשְׂרָאֵל וְהַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ צָדִיק ה': וּבָרְאוֹת ה'  
כִּי נִכְנְעוּ הָיָה דָּבָר ה' אֶל שְׁמַעְיָה לֵאמֹר נִכְנְעוּ לֹא אֲשַׁחֲיֶתֶם וְנִתַּתִּי לָהֶם כְּמַעַט לַפְּלִיטָה

<sup>12</sup> ירושלמי תענית ד, ד; ועוד.

<sup>13</sup> דברי הימים ב' יב, יג; [גם במלכים מתואר איך שיקם רחבעם את כבודו והחליף את מגיני הזהב במגיני נחושת].

<sup>14</sup> פשוטות המתחדשים יב (סיוון תש"פ), עמ' 90.

<sup>15</sup> [המאמר](#) באתר 'דעת'.





ולא תתן חמתי בירושלם ביד שישק: כי יהיו לו לעבדים וידעו עבודתי ועבודת ממלכות הארצות: ויעל שישק מלך מצרים על ירושלם ויקח את אצרות בית ה' ואת אצרות בית המלך את הכל לקח ויקח את מגני הזהב אשר עשה שלמה: (דברי הימים ב יב, ד-ט)

מה שאנו רואים, כי בניגוד למצופה, שישק לא היכה את ירושלים, אלא לקח את שללה והסתלק.

מדוע השתנתה התכנית והצטמצמה לכדי נטילת שלל?

ועוד, מדוע היכה שישק את ערי ירבעם, בעל בריתו עד לא מזמן?

לחשיבות העניין, אעתיק כאן מקצת מלשוננו של אליצור:

נראים הדברים כי ירבעם לא היה מוכן מלכתחילה להרחיק לכת כשישק. אמנם היה עוין את בית דוד וביקש לפרוק את עולו, אך לא על מנת לשעבד את הארץ למצרים. עם שובו של ירבעם לארץ אחר מות שלמה גברה, לפי כל הסימנים, הסתייגותו מתכנית ההשמדה המצרית. הסכנה של מלחמת אחים נמנעה, הנביאים כוננו שביתת נשק בין בית דוד לבין מלכות השבטים. שוב לא הייתה יהודה בעיני ירבעם אויב ורודף, ומצרים לא הייתה עוד מצילה ומושיעה, כי אם להיפך. ירבעם בן נבט סירב לשתף פעולה עם שישק. ירושלים ניצלה, בלשון ההיסטוריון, בזכות ירבעם. משראה שישק הפולש שלא נעשתה עצתו וכי בן חסותו ירבעם 'בגד בו', חרה אפו והמבצע שנועד להשמיד את בית דוד ולהחריב את ירושלים, הפך מסע עונשין נזעם נגד ירבעם וממלכתו.

עד כאן עיקרי מהלכו של פרופסור יהודה אליצור. וכאן, יש להוסיף עוד מהזווית היהודאית:

## דמותו של אביה

דמותו של רחבעם כפי שעולה מן המקרא, היא של מלך שאופיו לא מתאים למלוכה. הוא איננו יודע להתגמש בעת הצורך, מבכר את עצת הילדים ובעל חולשות נוספות.

היו ליהודה את כל הסיבות שבעולם להימחק טוטאלית: מלך כושל, ברית עויינת בין כל עמי האיזור, ומרד של רוב העם שעומד להילחם בהם. אלא שכאן נכנסה לתמונה דמותו של אביה-אבים, בנו של רחבעם. ייתכן שהתשובה נמצאת בתיאור הקצר של מלכות אביה בכתוב:

ובשנת שמונה עשרה למלך ירבעם בן-נבט מלך אבים על-יהודה: שלש שנים מלך בירושלם ושם אמו מעכה בת-אבישלום: וילך בכל-חטאות אביו אשר-עשה לפניו ולא-היה לבבו שלם עם-ה' אלהיו כל-בב דוד אביו: כי למען דוד נתן ה' אלהיו לו ניר בירושלם להקים את-בנו אחריו ולהעמיד את-ירושלם: ... ומלחמה היתה בין-ירבעם ובין ירבעם פלימי חיו: ויתר דברי אבים וכל-אשר עשה הלא-א-הם כתובים על-ספר דברי הימים למלכי יהודה ומלחמה היתה בין אבים ובין ירבעם: וישב אבים עם-אבתיו ויקברו אתו בעיר דוד וימלך אסא בנו תחתיו: (מלכים א טו, א-ח)



בתוך תיאור מלכות אביה נכנסת האמירה שלמען דוד השאיר ה' את זרעו מולך בירושלים, אמירה שלכאורה מתאימה יותר לימי רחבעם, בהם התפלגה הממלכה. על פילוג הממלכה מתאים לומר שגם המעט שנותר לא היה אמור להיוותר, אלא בזכות הברית שכרת ה' עם דוד. האיזכור של הברית דווקא בימי אביה דורש הסבר. עוד יותר קשה בהמשך, איזכור מלחמתו של רחבעם עם ירבעם בתוך ימי אביה.

נראה שעירוב מלכויות האב והבן איננו מקרי. ייתכן שהוא נובע מכך שאביה היה חוד החנית במלחמה בירבעם אף בחיי אביו, ואולי אף שימש כמלך בפועל, כשרחבעם נותר רק מלך לשם כבוד.

וכאן נשים לב לעוד סתירה שבין מלכים לדברי הימים בתיאור מלכותם של רחבעם ואביה. בעוד במלכים הם מתוארים כחוטאים גמורים, הרי שבדברי הימים מסופר כי הצדיקים מכל מלכות ישראל עברו ליהודה וירושלים, מלכות רחבעם ואביה, על מנת לעבוד את ה'. גם נאומו של אביה במלחמתו בירבעם מראה לכאורה על מלך נאמן לאלוהיו שמצהיר "ה' אֱלֹהֵינוּ וְלֹא עֲזָבָנוּ"<sup>16</sup>.

בשביל ליישב את כל השאלות, נשים לב לפסוק מפתח:

וַיְהִי כִּהְיוּ מַלְכוּת רַחְבֶּעַם וּכְחֻזְקָתוֹ עֲזָב אֶת־תּוֹרַת ה' וְכָל־יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ: (דברי הימים ב יב, א)

כאמור, אביה הוא שניהל למעשה את המלוכה. בכל הנוגע לנאמנותו לה' ציונו של אביה יהיה נמוך ביותר, אך בתפקידו כמלך ללחום את מלחמות עמו, הרי שהישגיו מרשימים ביותר. הוא הפך מדינה קורסת שאויביה סובבים לה, למדינה עוצמתית ומוקפת בעלי ברית.

המניע של רחבעם ואביה לעזוב את המלחמה בירבעם לא היה הנאמנות לציווי ה' ביד נביאיו, אלא חישוב פרגמטי של עזרתו של שישק לירבעם. חששו של רחבעם משישק התבטא גם בביצורים הרבים המתוארים בכתוב<sup>17</sup>, שנבנו להגן מפני הסכנה שקרבה מדרום.

אביה הבין את המצב לאשורו, והיה ברור לו כי ממלכת יהודה זקוקה כעת לתמיכתם של נביאי ה'. לשם כך הוא נענה לדברי שמעיה ופרש מן המלחמה, וכבוננוס הוא הצליח בכך לסכסך בין שישק לירבעם, כפי שהבאנו לעיל מדברי הרב יהודה אליצור. לעומת זאת, כאשר שישק תקף את ירבעם, רחבעם ואביה לא נקפו אצבע להצילו, ומסתמא אף בירכו על שזכו ונעשית מלאכתם בידי אחרים.

בשלב השני עמל אביה לפרק את הבריתות המרכיבות את הקואליציה נגד יהודה, באמצעות כריתת בריתות עם השכנים. עדות לכך ניתן למצוא בדברי בנו של אביה, אסא, שאומר לְבֶן־הַדָּד בֶּן־טַבְרִמָּן בֶּן־חִזְיוֹן, מֶלֶךְ אֲרָם: "בְּרִית בֵּינִי וּבֵינְךָ בֵּין אָבִי וּבֵין אָבִיךָ"<sup>18</sup>. הצלחתו של נין המלך

<sup>16</sup> דברי הימים ב יג, י. וראה להלן באורך.

<sup>17</sup> דברי הימים ב יא, ו-יב.

<sup>18</sup> מלכים א טו, יט.

שנלחם כה רבות בארמים להפוך לבעל בריתם, היא הישג ראוי לציון. עליה לבדה מגיע לאביה את מלוא ההכרה כמלך מוצלח (מבחינה חומרית).

זוהי גם התשובה לסתירה בין הכתובים שמספרים על מלחמה בין רחבעם לירבעם, לפסוקים שמספרים על נסיגת רחבעם מתכניות המלחמה. בשלב הראשון אכן ביטל רחבעם את תכנית המלחמה, אך משהוסר האיום העיקרי עם מות שישק, ולאחר הצלחת קרב הבלימה המדיני, פתחה מלכות יהודה בסדרת מלחמות עקובה מדם נגד ירבעם, שמטרתה להשיב את ישראל כולה לשליטת בית דוד.

כאן ניתן לראות שוב את חכמתו של אביה ואת יכולתו לגייס לצידו את יראי ה'. הוא הבין כי נקודת התורפה של ירבעם היא עגלי הזהב אשר עשה, וסטייתו מתורת ישראל. הוא צפה בהתמרמרות הגדולה בקרב נאמני ה' מבני עשרת השבטים, וכשיצא למערכה בירבעם, הוא פונה ישירות לאנשי עשרת השבטים:

הֲלֹא לָכֶם לָדַעַת כִּי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נָתַן מִמְלָכָה לְדָוִיד עַל־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם לוֹ וּלְבָנָיו בְּרִית מִלְחָ: ... וְעַתָּה אַתֶּם אֹמְרִים לְהִתְחַזֵּק לִפְנֵי מִמְלַכְתָּ ה' בְּיַד בְּנֵי דָוִיד וְאַתֶּם הֶמוֹן רָב וְעַמְכֶּם עֲגָלֵי זָהָב אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יִרְבְּעָם לְאֱלֹהִים: הֲלֹא הִדַּחְתֶּם אֶת־כֹּהֲנֵי ה' אֶת־בְּנֵי אֶהֱרֹן וְהַלֹּוִים וַתַּעֲשׂוּ לָכֶם כֹּהֲנִים כְּעַמִּי הָאֲרָצוֹת כָּל־הַבָּא לְמִלָּא יָדוּ בַּפֶּר בּוֹרֶקֶר וְאֵילָם שִׁבְעָה וְהָיָה כֹהֵן לֹא אֱלֹהִים: וְאַנְחֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ וְלֹא עֲזָבָנוּ וְכֹהֲנִים מְשֻׁרְתִּים לָהּ בְּנֵי אֶהֱרֹן וְהַלֹּוִים בְּמִלְאֲכָתָ: וּמִקְטָרִים לָהּ עֹלֹת בַּבֶּקֶר־בַּבֶּקֶר וּבַעֲרֹב־בַּעֲרֹב וּקְטֹרֶת־סַמִּים וּמַעֲרֹכַת לֶחֶם עַל־הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר וּמִנֹּחֶת הַזֶּהָב וְנִרְתִּיָּה לְבָעַר בַּעֲרֹב בַּעֲרֹב כִּי־שֹׁמְרִים אֲנֵחֵנוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתֶּם עֲזַבְתֶּם אֹתוֹ: וְהִנֵּה עִמָּנוּ בְּרָאשׁ הָאֱלֹהִים וְכֹהֲנָיו וְחַצְצֹרוֹת הַתְּרוּעָה לְהַרְיֵעַ עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲל־תִּלָּחֲמוּ עִם־ה' אֱלֹהֵי־אַבְתִּיכֶם כִּי־לֹא תִצְלִיחוּ: (דברי הימים ב יג, ד-יב)

נאמו של אביה יוצר רושם של מלך נאמן לאלוהיו, וזהו הרושם שביקש אביה לנטוע אנשי ממלכת ישראל. ואכן, רבים מיראי ה' בקרב עשרת השבטים, נטשו את המלחמה, נלחמו ללא מוטיבציה, או אף עברו לצידו של אביה. המלחמה הסתיימה בנצחון ברור של אביה:

וַיִּכְנְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בָּעֵת הַהִיא וַיֹּאמְצוּ בְנֵי יְהוּדָה כִּי נִשְׁעֲנוּ עַל־ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם: וַיִּרְדֹּף אֲבִיָּה אַחֲרֵי יִרְבְּעָם וַיִּלְכֹּד מִמֶּנּוּ עָרִים אֶת־בֵּית־אֵל וְאֶת־בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת־יִשְׁנָה וְאֶת־בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת־עַפְרֹון [עַפְרֹון] וּבְנֹתֶיהָ: וְלֹא־עָצַר כַּח־יִרְבְּעָם עוֹד בִּימֵי אֲבִיהוּ וַיִּגְפְּהוּ ה' וַיָּמָת: (דברי הימים ב יג, יח-כ)

כאמור, אביה לא היה ממלכי יהודה הכשרים, ושימושו בתורה היה לצרכיו בלבד. כשכבש את בית אל הוא לא העלה בדעתו לבער את העגל, עליו הכביר מילים רבות כל כך לפני המלחמה.

הראנו כי מחשבון המקראות עולה שאביה לא היה מלך כשר, ושהוא השתמש בתורה כקרדוס לחפור בו. כעת ניתן לראות דוגמא לעומק הבנתם של חז"ל בכתובים ובצפונותיהם. בירושלמי ניתנו כמה טעמים למותו המוקדם של אביה:

רבי יוחנן אמר על שחישד [=בייש] את ירבעם ברבים [בנאומו]. ריש לקיש אמר על שביזה [בנאומו] את אחיה השילוני וכינהו בני בליעל. ורבנן אמרין על ידי שבאת עבודה זרה של בית אל לידו ולא ביערה<sup>19</sup>.

והנה, כל הקורא את דבריהם משתומם, וכי מה חטא הוא לבייש את ירבעם על עוון עבודה זרה? אבל לדברינו הדברים מאירים. חכמים ירדו לסוף דעתו וראו שתוכחתו הייתה לשם ניגוח בלבד ולא מתוך התנגדות אמיתית למעשה העגלים, ולפיכך 'חזר הדין' שביישו ברבים לחינם. נשוב לסיום המלחמה, בה נאמר על ירבעם "וַיִּגְפְּהוּ ה' וַיָּמָת"<sup>20</sup>.

ירבעם מת בימי אסא בן אביה, כך שהסיום המתאר את מות ירבעם תמוה מאד. ובמיוחד לרש"י מבאר: לא שמת מיד, אלא הולך וחסר בעבור המלחמות. כך גם יש לדייק מלשון הפסוק: בימי אביה לא עצר יותר כח, ולאחר מכן ניגף ומת. המפלה הגדולה של ירבעם גרמה שנשטש את שכם בה מלך תחילה, ואנו מוצאים את אשתו שבה מאחיה השילוני, שהתנבא על מות בנה אביה, לעיר תרצה<sup>21</sup>. יתכן עוד, כי הוא נמלט אל עבר הירדן לעיר פנואל, ודבר זה נרמז במלכים: "וַיָּבֶן יִרְבֵּעַם אֶת־שֶׁכֶם בְּהַר אֶפְרַיִם וַיָּשֶׁב בָּהּ וַיֵּצֵא מִשָּׁם וַיָּבֶן אֶת־פְּנוּאֵל"<sup>22</sup>.

כשהלכה אשת ירבעם לאחיה על דבר בנה, אמר לה הנביא כי הוא ימות,

וּסְפְדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וְקָבְרוּ אֹתוֹ כִּי זֶה לְבָדּוֹ יָבֹא לְיִרְבֵּעַם אֵל קָבֵר יַעֲזֹר נִמְצָא בּוֹ דָּבָר טוֹב  
אֵל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּבֵית יִרְבֵּעַם: (מלכים א יד, יג)

חז"ל אומרים על כך: מאי דבר טוב? רבי זירא ורבי חנינא בר פפא; חד אמר: שביטל משמרתו ועלה לרגל, וחד אמר: שביטל פרדסאות שהושיב ירבעם אביו על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל<sup>23</sup>.

ביטול משמרתו יובן יותר מאשר ביטול כלל המשמרות, שהרי הוא לא הספיק למלוך. אך בהחלט יתכן, כי ירבעם ש"איננו עוצר כח" ו"ניגף מאת ה'" היה חולה פיזית או נפשית, מה שגרם לבנו להנהיג את הממלכה בחייו ולקבל את ההחלטה להפסיק את המשמרות. מהעובדה שאחיה השילוני משבחו ניתן אולי ללמוד שעשה זאת מתוך יראת ה', אך לצד זה יתכן שגם היכולת להציב משמרות נחלשה מאד בעקבות המפלה הנוראה והערים הרבות שנכבשו.

<sup>19</sup> ירושלמי יבמות טז, ג.

<sup>20</sup> דברי הימים ב יג, כ.

<sup>21</sup> וראה במאמרי על אביה ואסא שיפורסם בהמשך א"ה, בו העליתי הצעה כי ירבעם כן מת בח"י אביה, עיין שם.

<sup>22</sup> מלכים א יב, כה.

<sup>23</sup> מועד קטן כח, ב.

## דמותו של אסא

ביטול המשמרות שציינו חז"ל מוכח מהכתובים עצמם. אביה מלך על יהודה שלוש שנים בלבד, ואחריו עלה למלוכה בנו אסא, שהיה צדיק יותר ממנו. בימיו כבר בטלו המשמרות והתאפשרה העלייה לירושלים, כעולה מהכתוב:

וַיִּקְבֹּץ אֶת כָּל יְהוּדָה וּבְנֵימִן וְהַגָּרִים עִמָּהֶם מֵאֲפֵרַיִם וּמִנִּשֶׁה וּמִשְׁמְעוֹן כִּי נָפְלוּ עָלָיו מִיִּשְׂרָאֵל לָרֹב בְּרֹאֲתָם כִּי ה' אֱלֹהָיו עִמּוֹ: (דברי הימים ב טו, ט)

ממלכת יהודה הלכה והתעצמה, ובתוך מספר שנים יכולה לאחד שוב את כל ישראל תחת מלכות בית דוד<sup>24</sup>.

את הסכנה הזו זיהה בעשא מלך ישראל והחליט לחדש את המשמרות:

וַיַּעַל בַּעֲשָׂא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עַל יְהוּדָה וַיָּבִן אֶת הָרְמָה לְבִלְתִּי תֵּת יָצָא וְבָא לְאֶסָּא מֶלֶךְ יְהוּדָה: (מלכים א טו, יז)

בעשא כרת ברית עם מלך ארם<sup>25</sup>, שחש אף הוא מאויים בשנית מהתעצמותה של יהודה. אך אסא שלח שוחד למלך ארם, וגם מלחמה זו הסתיימה בנצחונה של יהודה, תוך שאסא כובש ערים נוספות מישראל.

במצב זה שוב בטלו המשמרות, ועל אחת כמה וכמה שהן לא התקיימו בשנות המלחמות הפנימיות בישראל, וכן בשנות הברית בין יהושפט וביתו לבית עמרי. מרד יהוא בן נמשי סיים את ברית הממלכות, ומאז והלאה חזרו כנראה המשמרות בצורה זו או אחרת.

המלך האחרון שמלך על עשרת השבטים היה הושע בן אלה. הוא לא היה בנו של פקח בן רמליהו שמלך לפניו, אלא מרד בו לאחר מרידתו של פקח בתגלת פלאסר מלך אשור<sup>26</sup>. תגלת בכתובותיו טוען כי הוא שהמליך את הושע. יתכן שהוא אכן סייע למרידתו, ויתכן כי זוהי התפארות שווא. מכל מקום, בשלב זה נכנע הושע למלך אשור.

מלכותו של הושע מתוארת בכתוב באופן מעורב:

בְּשָׁנָת שְׁתַּיִם עָשְׂרָה לְאַחֲזָא מֶלֶךְ יְהוּדָה מֶלֶךְ הוֹשֵׁעַ בֶּן־אֵלָה בְּשִׁמְרוֹן עַל־יִשְׂרָאֵל תִּשְׁעֵי שָׁנִים: וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינָיו ה' רַק לֹא כַּמֶּלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לִפְנָיו: (מלכים ב יז, א-ב)

בביאור ההסתייגות 'רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו' אמרו חז"ל כי הושע ביטל את המשמרות שהעמיד ירבעם בן נבט<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> ראה סדר עולם רבה פרק טז, שאמרו כי נגזר משמים שבימי אסא תשוב כל הממלכה לבית דוד, אבל הוא קלקל בחטאו.

<sup>25</sup> מלכים א טו, יט.

<sup>26</sup> מלכים ב טו, כט-ל.

<sup>27</sup> גיטין פח, ב.

פירוש זה מוכח מדברי הכתובים במקום נוסף. כשחזקיהו נעשה מלך, בימי הושע מלך ישראל, מספר הכתוב כי הוא שלח שליחים לבני עשרת השבטים וקרא להם לעלות ולהקריב קרבן פסח בירושלים<sup>28</sup>. כמובן שדבר זה לא היה מתאפשר אם לא שבוטלו המשמרות.

חז"ל<sup>29</sup> תמחו מדוע דווקא בעת ביטול המשמרות גלו עשרת השבטים, והשיבו כי על אף שבטלו המשמרות לא עלו ישראל לרגל (כך מפורש בדברי הימים כשמתואר היחס שזכו לו שלוחי חזקיהו: "וַיְהִי מִשְׁחִיקִים עֲלֵיהֶם וּמִלְעָגִים בָּם"), והיות שכבר לא יכלו ישראל לתלות את חטאם במלכיהם, נחתם גזר דינם.

יתכן להוסיף, כי גם כאן לא היו כוונותיו של הושע טהורות לחלוטין, אלא היה זה כורח המציאות בעקבות המלחמות הפנימיות<sup>30</sup> וחולשת ממלכתו. וכן משמע מלשונם שם, שאמרו שהיה עליו להורות לישראל לעלות לרגל ולא עשה כן.

עשרת השבטים גלו ולא שבו עד היום הזה<sup>31</sup>. ביום שנקבע ליום טוב על ביטול המשמרות, נתפלל ונחכה לקיום הנבואות העתידות:

וְנִקְבְּצוּ בְּנֵי יְהוּדָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יַחְדָּו וְשָׁמוּ לָהֶם רֹאשׁ אֶחָד וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ כִּי גָדוֹל יוֹם יִזְרְעָאֵל: (הושע ב ב)

דָּבַר אֱלֹהִים כֹּה־אָמַר אֲדֹנֵי אֱלֹהִים הִנֵּה אֲנִי לִקְחַת אֶת־עַצְי יוֹסֵף אֲשֶׁר בְּיַד־אֲפֹרִים וְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל [חֲבֵרָיו] וְנָתַתִּי אוֹתָם עָלָיו אֶת־עַצְי יְהוּדָה וְעַשִׂיתָם לְעַצְי אֶחָד וְהָיוּ אֶחָד בְּיָדִי: וְהָיוּ הָעַצִּים אֲשֶׁר־תִּכְתֹּב עֲלֵיהֶם בְּיָדְךָ לְעֵינֵיהֶם: וְדָבַר אֲלֵיהֶם כֹּה־אָמַר אֲדֹנֵי אֱלֹהִים הִנֵּה אֲנִי לִקְחַת אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּין הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִלְכוּ־שָׁם וְקִבַּעְתִּי אֹתָם מִסָּבִיב וְהִבֵּאתִי אוֹתָם אֶל־אֲדָמָתָם: וְעַשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בְּאָרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל וּמִלֶּךָ אֶחָד יִהְיֶה לְכֹלָם לְמֶלֶךְ וְלֹא [יְהִי־] עוֹד לְשָׁנֵי גוֹיִם וְלֹא יִחָצוּ עוֹד לְשִׁתִּי מִמְּלָכוֹת עוֹד: (יחזקאל לז יט-כב).

<sup>28</sup> דברי הימים ב, פרק ל.

<sup>29</sup> גיטין שם.

<sup>30</sup> ראה מלכים ב, פרק טו.

<sup>31</sup> מלכד מעטים שהשיב ירמיהו, כנזכר במגילה יד, ב; ערכין לג, א.

# הערות והארות

## הערות והארות

### פרשת דברים

**וַנִּקַּח בְּעֵת הַהוּא אֶת הָאָרֶץ מִיַּד שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי  
אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִנַּחַל אֲרֵנִי עַד הַר חֶרְמוֹן: (דברים  
ג ח)**

בספר במדבר לא מוזכר כלל כיבוש החרמון. היה  
ייתכן לפרש את הפסוק כאן (ולקמן ד מח) בדרך 'עד  
ולא עד בכלל', אך בספר יהושע (יג יא) מסופר  
שמשוה כבר כבש את כל הר חרמון.

אפשר שלא היתה חשיבות לכיבושו, הן מצד  
המלחמה והן מצד הכיבוש, שכן יתכן שלא היה  
ראוי למגורים לא לאמורי ולא לישראל, ולפיכך לא  
הוזכר בחומש במדבר.

#### הרב חיים מצגר

אחיסמך, לוד

\* \* \*

#### וְשִׁטְרִים לְשִׁבְטֵיכֶם (א, טו)

(א) פירש רש"י ע"פ הספרי: אלו הכופתין והמכין  
ברצועה על פי הדיינין, עכ"ל.

ולפ"ז יתכן לפרש, שלשון "שבטיכם" נדרש על דרך  
לשון הכתוב בשמות (כא, כ) "וכי יכה איש את עבדו  
או את אמתו בשבט" וגו', כלומר שהכתוב "שוטרים  
לשבטיכם" פירושו שוטרים המכים בשבט  
וברצועה. [וכן מצינו לקמן (כט, ט) שנאמר  
"ראשיכם שבטיכם" ופירש הספורנו וז"ל: ראשיכם  
שהם שבטיכם, שבטי המושלים, והם הנשיאים  
והשרים אשר בידם שבט המושל. עכ"ל].<sup>1</sup>

#### הבשן.

דרכו של אונקלוס בתרגום מקומות הוא, שבדרך  
כלל משאיר אותם כשםם ולא מתרגמם. כך למשל  
'שכם' ו'חברון' מועתקים כלשונם, ואפילו שמות  
מקומות שמשמעם ידוע כמו 'בית אל' מועתקים  
בתרגומו אות באות.

לעומת זאת את המילה 'בשן', מקום מלכותו של  
עוג מלך הבשן, טורח האונקלוס לתרגמו - 'מתנן'.  
ונראה שאפשר ללמוד מתרגומו את פשר השם  
'בשן'.

כידוע אדמת הבשן הינה מהסוג המכונה בימינו  
'אדמת בזלת', שצבעה כהה מאוד, ונראית כמו  
שרופה. בנוסף לכך אדמת הבזלת מצויה תמיד  
במקומות שבהם קיימים הרי געש פעילים ושאינם.  
בצירוף שני אלו נוכל לבאר ש'בשן', הוא מקום  
הנתון 'בעשן', גם מבחינת הר הגעש שהיה קיים בו,  
וגם מבחינת האדמה שנראית כהה ומעושנת.

ולפיכך גם תרגם האונקלוס את ה'בשן' כ'מתנן',  
מכיוון שאין מדובר בשם של מקום גרידא, אלא זהו  
שם לצורת האדמה הקיימת שם, ועל כן מן הראוי  
לתרגם גם את המשמעות, וכמו שהמונחים 'הר'  
וכיכר מתורגמים ל'טורא' ול'מישרא', כך גם הבשן  
שמתאר סוג של אדמה מתורגם כמשמעותו.

ותרגומו הוא 'מתנן', דהיינו 'מעושן'. שהרי 'תנן'  
בארמית של אונקלוס פירושו עשן, 'תנור  
עשן'='תנור דתנן'.

#### הרב יעקב שהם

מודיעין עלית

צחות לשון נופל על לשון, כגון בשופטים י, ד "ויהי לו  
שלשים בנים רוכבים על שלשים ערים ושלשים ערים  
להם", ופירש: "ערים - עולין, סוסים בחורים. ושלשים

<sup>1</sup> ואף ששבטיכם דרישא דקרא ["ואקח את ראשי שבטיכם"  
וגו'] הוא ודאי כפשוטו, מלשון שבטי ישראל, כן היא דרך  
הכתוב לכפול אותה מילה במשמעות אחרת, משום דרך





ראשי גליות שבבבל שרודים את העם בשבט, עכ"ל, וכעי"ז פירש הרמב"ן וז"ל: שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו, כי מלכות ישראל המושל עליהם ממנו יהיה, ולא ימשול אחד מאחיו עליו. עכ"ל. וכן מצינו בבמדבר כד, יז "וקם שבט מישראל" וגו', ופירש רש"י: וקם שבט - מלך רודה ומושל, עכ"ל.

וכן משמע בתרגום אונקלוס, שתרגם לשון שבט של הכאה, באותו אופן שתרגם לשון שבט של ממשלה, ששניהם תרגם בלשון שלטון, דהנה עה"כ בבראשית שם "לא יסור שבט מיהודה" וגו', תרגם אונקלוס: לא יעדי עבד שולטן מדבית יהודה, וכעי"ז עה"כ בשמות שם "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט" וגו', תרגם: וארי ימחי גבר ית עבדיה או ית אמתיה בשולטן.

ועוד סמך לזה, דהנה נאמר בשמואל (ב' ז, ז): "בכל אשר התהלכתי בכל בני ישראל הדבר דברתי את אחד שבטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי את ישראל לאמר למה לא בניתם לי בית ארזים", ואילו בפסוק המקביל בדברי הימים (א' יז, ו) נאמר: "בכל אשר התהלכתי בכל ישראל הדבר דברתי את אחד שפטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי לאמר למה לא בניתם לי בית ארזים".

ופירש הרד"ק בשמואל שם: "את אחד שבטי ישראל" - שופטי ישראל ומלכם, כמו "לא יסור שבט מיהודה", כמו שאמר "אשר צויתי לרעות את עמי ישראל", והשופט או המלך הוא הרועה, וכן במקומו בדברי הימים "את אחד שופטי ישראל", עכ"ל, ובדברי הימים שם כתב הרד"ק: "את אחד שופטי ישראל" - במקומו בספר שמואל "את אחד שבטי ישראל", כי השופט והראש נקרא שבט, כמו "לא יסור שבט מיהודה", "שבט מישור שבט מלכות". עכ"ל.

(ואמנם גם מצד האותיות הרי שבטים ושפטים אין ביניהם אלא בי"ת ופ"א, שהן מן האותיות המתחלפות).

(ב) וכעי"ז מצינו ברש"י בפרשת נשא, (במדבר ז, ב) עה"כ "ויקריבו נשיאי ישראל ראשי בית אבותם הם נשיאי המטות" וגו', שפירש רש"י ע"פ הספרי: הם נשיאי המטות - שהיו שוטרים עליהם במצרים והיו מוכים עליהם, שנאמר (שמות ה, יד) ויוכו שוטרי בני ישראל וגו',<sup>2</sup> עכ"ל.

ובביאור דברי רש"י שם כתב בספר ביאורי מהרא"י לבעל תרומת הדשן וז"ל: פירוש כיון דכתיב כבר "נשיאי ישראל", מה צריך למיכתב "הם נשיאי המטות", אלא ר"ל "נשיאי המטות" - אלה שנעשו ע"י המטות והמקלות של נוגשי פרעה שהכו בהם. עכ"ל.

כלומר שלשון "מטות" נדרש על דרך לשון הכתוב בשמות (ז, יז) "הנה אנכי מכה במטה אשר בידי" וגו', ובישעיהו (י, ה) "הוי אשור שבט אפי ומטה הוא בידם זעמי", והכתוב "נשיאי המטות" פירושו נשיאים שנתמנו ע"י שהיו מוכים עליהם במטות ומקלות.<sup>3</sup>

(ג) וביסוד הדרשות הללו, [לדרוש הפסוקים הנ"ל ד"ושוטרים לשבטיכם" ו"נשיאי המטות" על שבט ומטה שמכים בהם, אף שלפי פשוטו הרי בשני המקומות הללו הכתוב מדבר בשבטי ישראל], נראה שכל עיקר שמות "שבט" ו"מטה" שנקראו בהן שבטי ישראל, הריהם מלשון הכתוב ביחזקאל (פרק יט פסוק יד) "מטה עוז שבט למשול" וגו', שהמושל והשופט יש בידם מטה ושבט להכות ולרדות בהם את העם.

ומה שנקראו כן שבטי ישראל, יש לפרש שכל השבט נקרא על שם המושל בו, וכעין מה שכל הארץ נקראת "מלכות" ע"ש שהמלך מולך עליה, וכמו שמצינו באסתר (ג, ו) "ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש" וגו'.

והרי המושל נקרא "שבט", [משום שבידו השבט והמטה לרדות בהם], וכמו שמצינו בבראשית מט, י "לא יסור שבט מיהודה" וגו', ופירש רש"י: אלו

עירים להם - ושלשים ערים בלא חומה להם, לכך נקראו עירים, לשון עירות. עכ"ל.

<sup>2</sup> וע"ע רש"י שמות ה, יד ובמדבר יא, טז.

<sup>3</sup> מטה ומקל היינו הך, כדכתיב בירמיהו מח, יז "איכה נשבר מטה עז מקל תפארה", וכמו שמצינו בשבת קלט, א מאי

דכתיב שבר ה' מטה רשעים שבט משלים שבר ה', מטה רשעים אלו הדיינים שנעשו מקל לחזניהם. וכן בילקוט (שמות קעא) ואת המטה הזה תקח בידך, א"ל הקב"ה משה אם אין אתה רוצה לעשות את שליחותי, מקל זה עושה שליחותי, ע"כ.

אשר ישה ברעהו" וגו', ופירש האבן עזרא: **משה** - במשקל 'מטה', והוא שם לפי דעתי, (ר"ל שם דבר ולא פועל), וכו', והטעם, מי שהדבר ברשותו. עכ"ל.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

\* \* \*

(ד) ומה שנקראו שבטי ישראל גם "מטות", אף שלא מצינו שהמושל נקרא "מטה", י"ל משום דמ"מ השבט והמטה מילים נרדפות הן, ושתייהן ביד המושל הן, כמו שמצינו בכתוב ביחזקאל הנ"ל "מטה עוז שבט למשול" וגו'.

ואמנם מצינו לשון דומה ל"מטה" שפירושו מושל ושולט, והוא בדברים (טו, ב) "כל בעל משה ידו

## פרשת ואתחנן

(ג) אמנם לפ"ז קצת צ"ע מהכתוב בתהלים (קטו, ד - ז): "עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם, וכו', ידיהם ולא ימישון רגליהם ולא יהלכו" וגו', הרי שגינה הכתוב הע"ז במה שהיא חסרה חוש המישוש.

וכבר העיר על זה רבנו בחיי למה בתורה לא נזכר חסרון חוש המישוש בגנות ע"ז, ואילו בתהילים נזכרה גם היא. (ויעו"ש מה שביאר בזה).

(ד) ונראה ששם אין הכתוב מדבר בעצם אפסות הע"ז שאין בה התכונות הללו, אלא בא לומר שצורת אדם שעושים בפסלי ע"ז, אינה אלא לשוא ולבטלה, שהרי כל צורות אברי האדם שבהם, אין בהם כח לפעול את המעשים והחושים המיוחדים לכל אבר ואבר, וכמו שפירט הכתוב שם: "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו אף להם ולא יריחון, ידיהם ולא ימישון רגליהם ולא יהלכו לא יהגו בגרונם".

ועוד י"ל שמה שהזכיר שם הכתוב גם חסרון חוש המישוש, הוא משום סוף הענין שאמר שם (ח) "כמוהם יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם". דהנה הגם שחוש המישוש חרפה הוא לנו, מ"מ זה פשוט שקללה היא לאדם שיחסר ממנו החוש הזה.

(ה) אמנם כל זה אתי שפיר רק לשיטת הרמב"ם שחוש המישוש יש בו גנות, אשר לפ"ז נמצא שאין גנות בחסרוננו, ולכן לא הזכירו הכתוב כאן עם שאר החושים וכמשנ"ת.

אבל הרמב"ן בספרו דעת הקדושה (פ"ב) חלק על הרמב"ם הנ"ל, וכתב שחוש המישוש מצד עצמו אין בו שום גנות וחרפה, אלא הוא כשאר החושים והאברים שכולם עשאו הבורא טובים ומתוקנים,

וְעַבְדָּתָם שֵׁם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עֵץ וְאֶבֶן אֲשֶׁר לֹא יֵרָאוּ וְלֹא יִשְׁמְעוּ וְלֹא יֵאָכְלוּ וְלֹא יֵרִיחוּ (ד, כח)

(א) יש להעיר דהנה הכתוב מנה כאן ארבעה מתוך חמשה חושי האדם, שהם, הראות והשמע והטעם והריח, והשמיט החוש החמישי, הוא חוש המישוש. הלא דבר הוא.

וכבר עמד על זה באבן עזרא וז"ל: הזכיר הארבעה הרגשות, ואין צורך להזכיר החמישית, כי היא עבה מכולם, וכו'. עכ"ל. ודבריו צ"ב. (וע"ע מה שכתב בזה רבנו בחיי).

(ב) והנראה ליישב בזה, ע"פ מש"כ הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ט) וז"ל: ואין מוסר זה מחמת התורה בלבד, אלא הדבר כך גם אצל הפילוסופים, וכבר הודעתך דברי אריסטו בלשונו, אמר: החוש הזה, שהוא חרפה לנו. כלומר חוש המישוש, הגורם להחשבת המאכל והתשמיש. וקורא בספריו לבני אדם המחשיבים את התשמיש ואכילת המטעמים - 'השפלים', והאריך בבזיונם והזלזול בהם. עכ"ל.

והנה כאן הרי בא הכתוב לגנות את העבודה זרה, ולכן לא מנה אלא שאר החושים, שגנאי הוא למי שאין לו אותם, משא"כ חוש המישוש, הרי אדרבה חרפה הוא לנו, וא"כ אין שום גנאי למי שאין לו אותו.

ואולי ליישוב זה רמז האבן עזרא בפירושו הנ"ל, שההרגשה החמישית, דהיינו חוש המישוש, הרי היא עבה ומגושמת מכל ההרגשות, ולכן אין גנות במי שאין לו אותה ההרגשה. (שוב ראיתי שכ"כ בספר מקור חיים על האבן עזרא).



(פסוק זה לא מופיע בעשרת הדיברות שבפרשת יתרו).

מקובל כי שבת היא זכר ליציאת מצרים. וכן פירשו ראשונים רבים.

ויש לציין כי לא מפורש להדיא בשום מקום בתורה ששבתת ישראל היא זכר ליציאת מצרים. ואפשר כי אף הנאמר בעשרת הדיברות שבמשנה תורה - "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" וגו' - אזיל רק על שבתת העבד והאמה, בשביל שלא ירע עיני האדון בשבתת העבדים, והוא מצד התחשבות בעבדים (ובנוסח אחר 'זכר לשעבוד מצרים', ולא 'זכר ליציאת מצרים').

וכן משמע מהכתוב במצוות הענקה. שהלשון שם זהה, אע"פ שגוף מצוות הענקה איננו זכר ליציאת מצרים:

"הַעֲנִיק תַּעֲנִיק לוֹ מִצֶּאֱנָהּ וּמִגֶּרְנָהּ וּמִקֶּבֶה אֲשֶׁר בִּרְכָהּ ה' אֱלֹהֶיהָ תִתֵּן לוֹ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדֶּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אֲנֹכִי מִצְוֶה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם" (דברים טו, יד-טו)

ומה שאומרים בנוסח הקידוש "זכר ליציאת מצרים" מבואר באבודרהם דזה אזיל על שאר המועדים (וקאי על "תחילה למקראי קודש") ולא על שבת, וכן בפירוש הראשון בטור או"ח רע"א.

וכן מה שאמרו בפסחים (ק"ז): - "אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא (דברים טז, ג) למען תזכור את יום וכתוב התם (שמות כ, ז) זכור את יום השבת לקדשו", אכן יעויין במהרש"א שם: "קצת קשה דבשבת גופיה בדברות שניות כתיב וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו' ואפשר לומר דזכירת יציאת מצרים קאמר דנילף מג"ש להזכיר בקידוש, אבל בדברות שניות לא כתיב רק זכירת עבודת מצרים, אבל מדברי התוס' נראה דיציאת מצרים היינו נמי עבודת מצרים ודו"ק".

(שמעתי מאמו"ר שליט"א)

הרב ישראל הלפרין  
עורך

\*\*\*

ורק שאם האדם משתמש בהם לחטא, הרי פעולת האדם יש בה גנות, אבל לא עצם החוש או האבר.

וא"כ לשיטת הרמב"ן עדיין צ"ע בעיקר הערת האבן עזרא למה לא הזכיר הכתוב כאן חוש המישוש עם שאר החושים.

(ו) והנראה בזה, ע"פ מה שכתב הרמב"ן כאן וז"ל: וטעם "ולא יאכלון ולא יריחון" וכו', כנגד כבוד עליון, לומר אשר לא יראו בצרת עובדיהם, ולא ישמעון תפלתם, "ולא יאכלון" - שלא תצא אש מלפניהם ותאכל את קרבנותם, "ולא יריחון" - בריח ניחוחיהם, וכו'. עכ"ל.

וביאור דבריו, שהיה קשה לו למה הזכיר הכתוב חסרון אכילה וריח, והרי לכאורה ענינים הללו אין האלהות צריכה להם, ומה גנות הוא לה בחסרונם. (והיה לו להזכיר רק "לא יראון ולא ישמעון", לומר שאיננו אלוה ולא יראה בעני עובדיו ולא ישמע תפלתם ומצרתם לא יושיעם, וכמש"כ הרמב"ן שם בתחילת דבריו, יעוי"ש).

ועל זה תירץ הרמב"ן, שהזכיר הכתוב כל הענינים שמצינו שהכבוד העליון [דהיינו השכינה] מתגלה בהם לעובדי ה', ובכלל זה ירידת האש מן השמים לאכול הקרבנות והרחת ריח הניחוח שבהם, ובא לגנות הע"ז שאין בה כל אלו.

(ז) ובזה תתיישב גם הערת האבן עזרא הנ"ל על שלא הזכיר הכתוב חוש המישוש.

דהנה לפי מה שביאר הרמב"ן הנ"ל, כל ענין הכתוב כאן הוא להראות פחיתות הע"ז כנגד הכבוד העליון, וא"כ נמצא שחוש המישוש אינו ממין הענין, שהרי לא מצינו שנזכרו בתורה לגבי השכינה, אלא ארבעת החושים האחרים ולא חוש המישוש.

הרב ישראל מאיר בריסקמן

ליקווד

\*\*\*

"...לִמְעַן יִנֹּחַ עֲבָדְךָ וְאַמְתֶּךָ כְּמוֹךָ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְאָךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשֵּׁם בֵּית חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה עַל כֵּן עֲוֹף ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת". (ה, יד)

## פרשת עקב

מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך, לשמר את מצות ה' ואת חקתיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך, הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה, רק באבתיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה".

ופירש הרמב"ן שם: "מה ה' אלהיך שואל מעמך" - נמשך אל "לטוב לך", יאמר, איננו שואל מעמך דבר שיהיה לצרכו, אלא לצורךך, כטעם "אם צדקת מה תתן לו" (איוב לה, ז), רק הכל הוא לטוב לך. ואמר הטעם כי "לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה", וכולם נותנים כבוד לשמו, איננו צריך לך. עכ"ל.<sup>3</sup>

ואשר לפ"ז יש לפרש כל המשך הפסוקים הנ"ל, שכל הנהגות ה' הללו הן תולדות מזה שכל כונתו לטוב לך ולא לטובת עצמו.

דהנה הרי "לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה", ואיננו צריך לך, ועל כרחך שאינו מצוך היום אלא לטוב לך, ש"רק באבתיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה", כלומר שכל עיקר בחירתו בכם לצוותכם, הוא רק מחמת אהבתו את אבותיכם, שעל כן בחר בזרעם אחריהם בכם, לצוותכם לטוב לכם.

וה"נ הרי הוא "אלהי האלהים ואדני האדונים האל הגדול הגבור והנורא", תקיף ובעל היכולת ובעל

פי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגָּבֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יֵשָׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שָׂחָד, עוֹשֶׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאַלְמָנָה וְאַהֲבָה גֵר לְתֶת לוֹ לֶחֶם וְשִׁמְלָה. (י, יז יח)

א) יש להבין מה השייכות בין כל הנהגות ה' הללו, דהנה ברישא דקרא "אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד, עושה משפט יתום ואלמנה", הרי הכתוב מדבר בהנהגת הצדק והמשפט, [וכמו שפירש הרמב"ן: "אשר לא ישא פנים" לגדולי בני אדם בריבם עם קטניהם, "ולא יקח שוחד" מעשיריהם בריבם עם דל, כי הוא "עושה משפט יתום ואלמנה" מן הגדולים (העושים אותם), וקבע את קובעיהם נפש], ואילו סיפא דקרא דכתיב "ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", מיירי בהנהגת החסד והצדקה, ומה ענין זה אצל זה. וכבר עמד בזה רש"י שם. (שעל כן כתב רש"י וז"ל: "עושה משפט יתום ואלמנה" - הרי גבורה, ואצל גבורתו אתה מוצא ענותנותו - "ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", וכו'. עכ"ל. כלומר שבדוקא עירב הכתוב ענין המשפט שהוא ממידת הגבורה עם ענין החסד שהוא ממידת הענוה, לומר לך שכל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה אתה מוצא ענותנותו<sup>1</sup>).

וגם כל התארים שזכרו ברישא דקרא צ"ב מה ענינם לכאן<sup>2</sup>. (ויעויין במפרשים).

ב) ונראה לפרש שכל זה המשך הענין שלפניו, דהנה כך נאמר לעיל (שם, יב - טז): "ועתה ישראל

<sup>3</sup> (וכ"ה בדעת זקנים שם, [ותירצו בזה קושיית הגמ' בברכות לג, ב ואמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמר (דברים י, יב) ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה, אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא, והא"ר חנינא משום ר' שמעון בן יוחי אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים שנאמר (ישעיהו לג, ו) יראת ה' היא אוצרו וכו'], וז"ל: ועתה ישראל מה ה' אלהיך - אטו דבר קטן הוא זה, וי"ל דאקרא דלבתריה קאי לשמור את מצות ה' וגו' לטוב לך, כלומר אינו שואל ממך דבר זה כי אם לטוב לך להנאתך ולהרבות לך שכר. ומיהו רבותינו הקשו כן וכו'. עכ"ל.

<sup>1</sup> כן נקט המהרש"א במגילה לא, א בדעת רש"י כאן, שמידת הגבורה היא בכתוב עושה משפט יתום ואלמנה, ורק הכתוב ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה הוא מידת הענוה, וכדמשמע בלשון רש"י שכתב: "עושה משפט יתום ואלמנה" - הרי גבורה, עכ"ל, וכ"מ ברא"ם בדעת רש"י עי"ש, ודלא כמשמעות הסוגיא במגילה שם שמידת הגבורה היא בכתוב בתורה (דברים י, יז) כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים, ואילו הכתוב עושה משפט יתום ואלמנה הוא הענוה.

<sup>2</sup> והוא בכלל הערת הגמ' במגילה לא, א לפי פשטות הסוגיא שם, שמכח הערה זו דרשה הגמ' שכל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה אתה מוצא ענותנותו. (ע' בהערה הקודמת).



הלב וקישוי העורף הם מחמת שאדם מסרב בטבעו לקבל עול של אחר המשעבדו לצורכו [של המשעבד], ואינו חפץ לשמור מצוותיו שהוא מצווה לטובתו [של המצוה], וא"כ מאחר שנודע לכם שה' איננו שואל מעמכם דבר שיהיה לצרכו ולטובתו, אלא רק לצורככם ולטובתכם, א"כ שוב אין סיבה לערלת הלב ולקישוי העורף.

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

הכוחות כולם, ואינו צריך לאחרים כלל, ואשר על כן "לא ישא פנים" למי שיש בו צורך, "ולא יקח שחד" ממי שיש בידו להנות אחרים, ולא יעזור רק למי שבידו להשיב טובה, אלא אדרבה, "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", אף שהם חלשים וחסרי כל.

ג) ולפ"ז מה שהפסיק הענין בציווי (שם, טז) "ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד", יש לפרש שהוא ג"כ המשך אותו הענין, די"ל שכל ענין ערלת

## פרשת ראה

על כך, והיינו שכונת הכתוב לומר שהגם שהבטיח שלא יהיה בהם אביון בשמרם כל המצוה, מ"מ יש צורך לצוות על הצדקה, כי לא יהיו כל הדורות כל ימי עולם כולם שומרים כל המצוה עד שלא נצטרך כלל לצוות על האביון, כי אולי בקצת הימים ימצא אביון, ועל כן אנכי מצוך על הצדקה, משום הזמנים שיהיו בהם אביונים.

ג) אמנם עוד הביא הרמב"ן שם שיש שפירשו פירוש אחר בפסוק "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" וגו', וז"ל: מפרשים אמרו שלא יחדל האביון מקרב הארץ באחד מכל הזמנים, (ר"ל שבאף אחד מן הזמנים לא יחדל אביון מקרב הארץ), **כי לעולם יהיה אביון בארץ**, שגלוי היה לפניו שלא יעשו מה שאמר להם "כי לא יהיה בך אביון, אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך לשמור לעשות את כל המצוה". עכ"ל.

ולפי דעת המפרשים הללו, שוב צ"ע במה שנאמר **"על כן אנכי מצוך"** וגו', למה תלה טעם הציווי על הצדקה - במה שלעולם יהיו אביונים בכל הדורות, וכי אם רק במקצת מן הזמנים יהיו אביונים, אין צורך לצוות על הצדקה.

ד) והנראה בזה, דהנה עה"כ שם "על כן אנכי מצוך" לאמר פתח תפתח את ירך" וגו', פירש רש"י: "לאמר" - עצה לטובתך אני משיאך. עכ"ל.

ויש להבין ענין הטובה שבעצה זו.

**כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוך לאמר פתוח תפתח את ירך לאחיך לעניך וגו' (טו, יא)**

א) פירש רש"י: "על כן" - מפני כן. עכ"ל.

והקשה הכלי יקר לעיל (שם, ד) וז"ל: מה שאמרו בפסוק "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" וכו' קשה מה נתינת טעם הוא, שאמר **"על כן אנכי מצוך"** [לאמר] פתוח תפתח, מאי קמ"ל, פשיטא, שאם אין עני, למי יתן. עכ"ל.

ב) ונראה שענין זה מתיישב מתוך דברי הרמב"ן, דהנה עה"כ שם "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" וגו', פירש הרמב"ן וז"ל: והנכון שיאמר, שלא יחדל אביון, שיהיה נמנע ולא ימצא עוד לעולם. והזכיר זה, בעבור שהבטיח שלא יהיה בהם אביון בשמרם כל המצוה, (לעיל שם, ד - ה): **אפס כי לא יהיה בך אביון וגו'**, רק אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך לשמר לעשות את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום", אמר, אבל ידעתי כי לא יהיו כל הדורות כל ימי עולם כולם שומרים כל המצוה עד שלא נצטרך כלל לצוות על האביון, **כי אולי בקצת הימים ימצא אביון, ואני מצוך עליו אם ימצא**. עכ"ל.

אשר לפ"ז תתיישב נתינת הטעם שאמר **"על כן אנכי מצוך"** וגו', די"ל שאינו נתינת טעם לעצם המצוה, [דא"כ קשה מה נתינת טעם הוא, פשיטא, שאם אין עני, למי יתן, וכמו שהקשה הכלי יקר הנ"ל], אלא הוא נתינת טעם לכך שראתה התורה צורך לצוות



וכן הוא בספרי (דברים פיסקא קטז), מאחיק האביון - אם אין אתה נותן לו סופך ליטול הימנו, ע"כ, וכע"ז במדרש תנחומא פרשת משפטים (סימן טו), א"ר שילא, בא וראה מה כתיב, "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון", מה הוא "מאחיק", לא כתיב "מעני", אלא "מאחיק", ששניכם שוים, ואל תגרום לעצמך שתעשה כמותו. ע"כ.<sup>2</sup>

ובזה יתיישב מה שתלה הכתוב טעם הציווי על הצדקה - במה שלעולם יהיו אביונים בכל הדורות.

ה) ועוד נראה בזה, שהתורה באה להוציא מלבם של טועים המשתמטים מליתן צדקה לעניים באמתלא שכן היא טובת העניים, שלא יתנו להם, כי אם יתרגלו העניים להתפרנס מן הצדקה, שוב לא ישתדלו להתפרנס מיגיע כפיהם, וישארו לעולם עניים הנצרכים לבריות, משא"כ אם ימנעו בני אדם מליתן להם צדקה, הרי על כרחם יצטרכו העניים לעמול בעצמם לפרנסתם, וע"ז יצאו מעניותם, ושוב לא יהיו עניים בקרב הארץ.

וע"ז אמרה תורה "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", כלומר דע לך שגזירה היא שלעולם יהיו עניים בכל דור, (כפירוש הרמב"ן בשם המפרשים הנ"ל), וא"כ לא תתבטל העניות מן העולם בשום תחבולה, בין אם יתנו להם ובין אם לאו, "על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ירך וגו', כלומר שמאחר שכבר אין לך אמתלא לקפוץ את ירך לטובת העניים, מפני כן אנכי מצוך לפתוח את ירך להם.

וגם לפ"ז יתיישב מה שתלה הכתוב טעם הציווי על הצדקה - במה שלעולם יהיו אביונים בכל הדורות.

## הרב ישראל מאיר בריסקמן

לייקווד

עוד צ"ע היכן נרמזה טובה זו בכתוב, ואין לומר שכונת רש"י למה שנאמר לעיל (שם, י) "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ירך", דאם איתא, היה לו לרש"י לומר כן על הכתוב לעיל שם.

ואשר יראה לפרש בזה, שהפסוק "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" וגו', בא לפרש את הפסוק הקודם (שם, י) "נתון תתן לו וכו' כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ירך", לומר שהברכה שנזכרה לעיל, אינה באה ליתרון עשירות בלבד, שא"כ נמצא שהנמנע מן הצדקה, אין לו אלא מניעת רווח, [אבל אין בזה הפסד ממש, כי עדיין יוכל להיות אדם בינוני, שאינו עשיר אך גם אינו עני], אלא עיקר ענין הברכה ההיא, הוא הצלה מן העניות,<sup>1</sup> וכמו שיתבאר לקמן, ונמצא שהנמנע מן הצדקה גורם לעצמו הפסד ועניות גמורה.

וזהו שאמר הכתוב "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", כלומר שלעולם בכל דור יהיו אביונים, (וכמו שפירש הרמב"ן הנ"ל בשם המפרשים), שנמצא שכל אדם עלול הוא שתתקיים הגזירה בו והוא יהיה מאותם האביונים שבכל דור, "על כן אנכי מצוך" וגו' - עצה לטובתך אני משיאך, שע"י שתתן צדקה, תתברך בברכת הנכסים המובטחת בפסוק הקודם, וממילא תציל עצמך מגזירת "כי לא יחדל אביון" וגו', ששוב לא תתקיים גזירה זו בך, אלא באחרים.

והוא כענין מה שמצינו ברש"י לעיל (שם, ז) עה"כ "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון", שפירש וז"ל: מאחיק האביון - אם לא תתן לו, סופך להיות אחיו של אביון [בעניות]. עכ"ל.

יברכך ה' אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ירך", א"ר נחמן ב"ר ראה מה כתיב נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל (דברים טו), כי בעבור, או למען, או בשביל, או תחת הדבר הזה לא נאמר, אלא בגלל, אני עשיתי אותך עשיר ואותו עני אם אין אתה נותן לו אני הופך את הגלגל ואעשה אותך עני ואותו עשיר, למה, כי אלהים שופט זה ישפיל זה ירים (תהלים עה), ע"כ.

כלומר שלשון "כי בגלל" וגו' משמע שכבר מעיקרא כשעשיתי אותך עשיר, היה זה כדי שתתן צדקה, וממילא אם לא תתן, בטלה הסיבה ובטל המסובב, ותחזור להיות עני.

<sup>1</sup> וכ"מ בכלי יקר שברכה זו עיקרה הצלה מן העניות, וז"ל: "כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' - רז"ל (שבת קנא, ב) למדו מן לשון "בגלל", שגלגל הוא שחוזר בעולם. ורבים תמחו על הלשון, כי "בגלל" אינו לשון גלגל, שהרי גימ"ל אחת חסירה.

ואומר אני שכוונתם ז"ל לפרש בגלל מלשון "וגללו את האבן" (בראשית כט, ג) ור"ל כשיתגלגל העוני בין האנשים מזה לזה כמנהגו, אז יברכך ה' ויגרום שלא יתגלגל ולא יתנפל עליך בנפול על אנשים, וממילא שמעיין שהדבר מתגלגל בעולם כגלגל שכל נותן סופו להיות מקבל. עכ"ל. ועוד אמרו במדרש תנחומא שם (סימן טו), עה"כ (טו, י) "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה

## פרשת שופטים

במלך, כי לה' לבדו הגדולה והרוממות, ולו לבדו התהלה ובו יתהלל האדם. כענין המבואר על יד המלך שלמה (משלי טז) תועבת השם כל גבה לב, וכתיב (ירמיה ט כג) כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי וגו'. עכ"ל.

ובפשטות מבואר בכתוב שענין זה של מניעת המלך מגאות ורוממות הלב, הוא מכלל טעם מצות ס"ת של מלך.

וצ"ב מה ענין זה לזה, שנאמר שימנע עצמו מן הגאות, ע"י שיכתוב לו ס"ת ויהא עמו ויקרא בו כל ימי חייו.<sup>1</sup>

(ב) עוד יש להעיר, שלכאורה נזכרו בפסוק זה שני ענינים נפרדים, א' "לבלתי רום לבבו מאחיו", ב' "ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל".

וצ"ע למה הוצרך הכתוב ליתן שני טעמים שונים למצוה זו.

(ג) עוד יש להעיר על הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת שס"ה) שכתב וז"ל: האזהרה שהזהיר המלך מלהרבות ממון מיוחד לעצמו, והוא אמרו יתעלה "וכסף וזהב לא ירבה לו מאד", וכו', וכבר באר ה' יתעלה בכתוב טעם מצוות אלו, כלומר "לא ירבה לו סוסים, ולא ירבה לו נשים, וכסף וזהב לא ירבה לו מאד", ולפי שנודע טעמן הגיעו בהן לידי ביטול כמפורסם מענין שלמה ע"ה, על אף גודל מעלתו במדע ובחכמה ושהוא ידידיה וגו'. עכ"ל.

אשר דבריו צ"ע, דבשלמא לאו ד"לא ירבה לו סוסים" טעמו מפורש בכתוב "ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וכו' אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד", וכן לאו ד"ולא ירבה לו נשים" מפורש טעמו בכתוב "ולא יסור לבבו", אבל לאו ד"וכסף וזהב לא ירבה לו מאד" לכאורה סתם הכתוב ולא פירש טעמו, שהרי מיד אחריו כבר נאמרה מצוה אחרת, לכתוב לו ס"ת, כדכתיב "והיה

וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם מאת זבחי הזבח אם שור אם שׂה ונתן לפהו הזרע והלחיים והקבה.

הפסוק 'מצוטט' בספר שמואל, בחטא בני עלי:

"ומשפט הכהנים את העם כל איש זבח זבח ובא נער הכהן... כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן בו... גם בטרם יקטרון את החלב..." (ש"א ב, יג - טו).

אלא שהפסוק כאן עוסק במתנות כהונה מבהמת חולין שממנה זוכים הכהנים זכייה ממונית [משפט] בזרוע לחיים וקיבה, והפסוק בשמואל עוסק במתנות כהונה מבהמת קדשים, חזה ושוק שעליהם נאמר 'משלחן גבוה קא זכו' (ביצה כא ע"א ועוד), ומדוע נקראו 'משפט'?

נראה שזהו גופא המסר שמלמדנו בעל ספר שמואל: בני עלי טעו בכך שהתייחסו למתנות הכהונה מבהמת הקדשים כ'משפט', ולא השכילו להבין שמשלחן גבוה קא זכו. טעות זו היא שגרמה להם לחטוא בלקיחה בכח ובהקדמת הלקיחה להקרבת החלב.

הרב צבי הלוי

\* \* \*

והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלֹהיו לשמור את כל דברי התורה הזאת וגו' לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל (יז, יט - כ)

(א) כתב הרמב"ן וז"ל: לבלתי רום לבבו מאחיו - נרמז בכאן בתורה איסור הגאות, כי הכתוב ימנע את המלך מגאות ורוממות הלב, וכל שכן האחרים שאינן ראויים לכך, כי בראוי להתרומם ולהתגדל, יזהירונו להיות לבבו שפל ככל אחיו הקטנים ממנו. כי הגאווה מדה מגונה ונמאסת אצל האלהים אפילו

<sup>1</sup> והוא אומר כי באמצעות קריאת התורה לא ירום לבבו וגו', וכנגד היראה אמר לפני זה "למען ילמד ליראה". עכ"ל.

<sup>1</sup> והאור החיים פירש בזה וז"ל: "לבלתי רום לבבו" - פירוש על דרך אומרם ז"ל (אבות פ"ו מ"א) ומלכשתו ענוה ויראה,



והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת וגו', לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" וגו', מתפרש כאילו כתוב: "וכסף וזהב לא ירבה לו מאד לבלתי רום לבבו מאחיו, והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו', והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת וגו', ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" וגו'.<sup>4</sup>

ונמצא שלא ד"וכסף וזהב לא ירבה לו מאד" טעמו מפורש בכתוב "לבלתי רום לבבו מאחיו", ובה יתיישבו היטב דברי הרמב"ם הנ"ל.

ה) ונראה לי סמך נפלא לפירוש החזקוני, דהנה נאמר לעיל (ח, יג - יד) "**וכסף וזהב ירבה לך** וכל אשר לך ירבה, ורם לבבך" וגו'.

הרי מפורש שריבוי כסף וזהב גורם שירום לבבו, וזה ממש כלשון הכתוב בפרשה זו לפירוש החזקוני: "**וכסף וזהב לא ירבה לו מאד**" - "**לבלתי רום לבבו**" וגו'.

ו) ולפירוש החזקוני יתיישב מה שהערנו לעיל מה ענין מצות ספר תורה של מלך אצל מניעתו מן

כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר" וגו'.<sup>2</sup>

ד) והנראה בזה, שהרמב"ם פירש הכתוב "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" כפירוש החזקוני, שכתב וז"ל: "לבלתי רום לבבו מאחיו" - היינו טעמא ל"כסף וזהב לא ירבה לו", "ולבלתי סור מן המצוה" - היינו טעמא ל"והיתה עמו וקרא בו". עכ"ל.<sup>3</sup>

וביאור דבריו, דהנה לעיל (שם, יז) נאמר "ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד", הרי שפירש הכתוב טעם לאיסור ריבוי נשים ["ולא יסור לבבו"], ולא פירש טעם לאיסור ריבוי כסף וזהב, ולכן יש לפרש שמה שנאמר (שם, כ) "לבלתי רום לבבו מאחיו" אלעיל קאי, והוא טעם לאיסור הנזכר לעיל "וכסף וזהב לא ירבה לו", אף שהפסיק הכתוב ביניהם במצוה אחרת של ס"ת של מלך.

אשר לפ"ז נמצא שהמקרא נחלק לשני חלקים, באופן דרישא דסיפא קאי ארישא דרישא, וסיפא דסיפא קאי אסיפא דרישא, כלומר שמה שנאמר "וכסף וזהב לא ירבה לו מאד, והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו',

ירבה לו מאד", הרי גם בזה סיבת המכשול היתה מה שאמרו בבבלי לענין ב' מצוות האחרות, כלומר שנתגלה טעמן, ועל זה צ"ע היכן נתגלה טעמה של מצוה זו.

וכ"פ הר"י בכור שור ודעת זקנים והרא"ש.<sup>3</sup>

וכמו שמצינו ברמב"ן שמות (כד, יב) עה"כ ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם, וז"ל: ו"אשר כתבתי" יחזור על הלוחות, ו"להורותם" על התורה והמצוה. ושיעור הכתוב: "ואתנה לך את לוחות האבן אשר כתבתי, והתורה והמצוה להורותם". עכ"ל. (ומה שהוצרך לפרש כן משום שהרי רק הלוחות נכתבו ע"י ה'). והעירוני שכע"ז מצינו ברש"י עה"כ (שמות כה, ז) אבני שהם ואבני מלאים לאפד ולחשן, שפירש וז"ל: אבני שהם לאפוד, ואבני המלואים לחשן, עכ"ל. (וע"ע בספר הכתב והקבלה (שמות יב, טו) שפירש כמה פסוקים בתורה על דרך זו).

ומצאתי עוד סמך לזה, מהכתוב בתהלים קיג, ה - ו: מי כה' אלהינו המגביה לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ. וכתב האבן עזרא: אמר רבי משה וכו' כי כן הפירוש, המגביה לשבת בשמים, המשפילי לראות בארץ, וכמוהו אבני שוהם לאפוד ואבני מילואים לחשן. עכ"ל. וכ"כ הרד"ק שם: ויש מפרשים, המגביה לשבת, בשמים, ומשפילי לראות, בארץ. עכ"ל. (וכע"ז במדבר כה, יב - יג לפירוש הספורנו והרלב"ג).

ואמנם בגמ' סנהדרין כא, ב לא מצינו כן אלא לענין ב' מצוות הראשונות הנ"ל, שכן אמרו שם, ואמר ר' יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם, כתיב (דברים יז, יז) לא ירבה לו נשים אמר שלמה אני ארבה ולא אסור וכתוב (מלכים א יא, ד) ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו, וכתוב (דברים יז, טז) לא ירבה לו סוסים ואמר שלמה אני ארבה ולא אשיב וכתוב (מלכים א י, כט) ותצא מרכבה ממצרים בשש וגו'. ע"כ.

הרי שלפי הבבלי לא נכשל שלמה אלא בשתי מצוות, א' "לא ירבה לו נשים", ב' "לא ירבה לו סוסים", משום שטעמן מפורש בתורה.

אך מקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי שם (פ"ב ה"ו), ששם מבואר שנכשל גם במצות "כסף וזהב לא ירבה לו מאד", שכן אמרו שם, אמר רבי אחא, אמר שלמה שלשה דברים ששחקה עליהן מידת הדין חילולתם, לא ירבה לו נשים וכתוב והמלך שלמה אהב נשים נכריות וכו', לא ירבה לו סוסים וכתוב ויהי לשלמה ארבעים אלף אורות סוסים למרכב וכו', וכסף וזהב לא ירבה לו מאוד וכתוב ויתן המלך את הכסף בירושלם כאבנים וכו'. ע"כ.

אלא שעל עצם דברי הירושלמי לא קשה, כי לא אמרו שם שהוא מפני שטעמן מפורש בתורה, אבל הרמב"ם נקט שגם להירושלמי שנכשל שלמה גם במצות "כסף וזהב לא



מה טעמא, ושמרו את משמרתני אני ה', אני הוא ששימרתני מצותיה של תורה תחילה. ע"כ.<sup>7</sup>

וזהו שנאמר "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה" וגו', כלומר שלא ירום לבבו מאחיו לסבור שמאחר שהוא מלך שוב אינו משועבד למצוות התורה, כי יחשוב שאינה מחייבת אלא את המון העם, וממילא יסור מן המצוה.

ט) וזהו יתיישב מה שהערנו לעיל מה ענין מצות ספר תורה של מלך אצל מניעתו מן הגאות, כי לפי מה שנתבאר נמצא שכל עיקר ענין הגאות כאן אינו אלא שיחשוב שהוא פטור מן המצוות, וכמשנ"ת, וזה טעם מה שנצטוו המלך "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמור את כל דברי התורה הזאת" וגו', שבוזה ילמד שגם הוא חייב במצוות ככל אחיו.

ובזה גם יתיישב מה שהערנו לעיל למה הוצרך הכתוב ליתן שני טעמים שונים למצוה זו, כי לפי מה שנתבאר נמצא ששני הטעמים ענין אחד הם, שע"י שירום לבבו מאחיו ויחשוב בלבו שהוא פטור מן המצוות, ממילא יסור מן המצוה בפועל.

שור"ר כע"ז באור החיים לקמן (יח, א - ב) שכתב וז"ל: "לא יהיה לכהנים וכו' [אשי ה' ונחלתו יאכלון]" וכו', וטעם סמיכות מצוה זו (של מתנות כהונה) למצות המלך, לומר שהמלך שוה לעם במצוות האמורים בענין, לתת להם מתנותיהם, ולא ירום לבבו מאחיו לבלתי סור מן המצוה שמצוה ה' לכללות ישראל. עכ"ל.<sup>8</sup>

הרב ישראל מאיר בריסקמן  
ליקווד

הגאות, כי לפירושו נמצא שאמנם אינו ענין זה לזה, אלא מניעת הגאות היא בזה שלא ירבה לו כסף וזהב.

וגם יתיישב בזה מה שהערנו למה הוצרך הכתוב ליתן שני טעמים שונים למצוה זו, כי לפירושו נמצא שאמנם לא נתן הכתוב אלא טעם אחד למצוה זו [דהיינו "ולבלתי סור מן המצוה" וגו'], ואילו הטעם האחר אינו אלא טעם לאיסור ריבוי כסף וזהב הנזכר לעיל.

ז) אך עדיין צ"ע לפי הנראה מפשטות הכתוב שמניעת הגאות היא טעם למצות ס"ת של מלך.

וכ"כ האבן עזרא (שמות כ, א) וז"ל: וטעם "וקרא בו" (דברים יז, יט) - "לבלתי רום לבבו מאחיו". (שם, שם, כ). עכ"ל.

(והאבן עזרא כאן פירש בזה וז"ל: "לבלתי רום לבבו [מאחיו]" - אם היה חפשי מהמצוות, עכ"ל, ונראה בביאור דבריו, שע"י שהוא מקבל עליו מלכות שמים ומקיים המצוות ככל העם, שוב לא יבוא להתגאות עליהם, שהרי גם הוא עבד השם כמותם, משא"כ אם היה פורק עול מלכות שמים ופוסט עצמו מן המצוות, היה מתגאה על העם שהם עבדים והוא חפשי).

ח) והנראה בזה, שתכלית המצוה היא כדי שלא יטעה המלך לחשוב שהוא "מעל החוק"<sup>5</sup>, וכמו שמצינו בירושלמי ראש השנה (פרק א הלכה ג) אמר רבי לעזר, "פרא בסיליוס (לגבי המלך) - או נומוס (החוק) או גריפיס" (אינו כתוב),<sup>6</sup> בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה, רצה, מקיימה, רצו (ט"ס וצ"ל רצה), אחרים מקיימים אותה, אבל הקב"ה אינו כן, אלא גוזר גזירה ומקיימה תחילה,

<sup>5</sup> "Above the law".

<sup>6</sup> לשון יוונית הוא, והוא משפט ממשפטי יוון, ופירושו שהמלך הוא מעל החוק, והחוק אינו מחייב אותו.

<sup>7</sup> וכע"ז במדרש ויקרא רבה (לה, ג) אמר ר' אלעזר, בנוהג שבעולם, מלך בשר ודם גוזר גזירה, אם רצה לקיימה הרי הוא מקיימה, ואם לאו, סוף שמקיימה ע"י אחרים, אבל הקב"ה אינו כן, אלא גוזר גזירה, הוא מקיימה תחלה, הה"ד (ויקרא יט) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה', אני הוא שקיימתי מצות עמידת זקן תחלה, וכו'. ע"כ.

<sup>8</sup> וכתב הרמב"ן בויקרא (ד, כב) וז"ל: וטעם "אשר נשיא יחטא ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו [אשר לא תעשינה]" - לומר כי אע"פ שהוא המלך האדון שאין עליו מורא בשר ודם, יש לו לירא מה' אלהיו כי הוא אדוני האדונים, וכן "למען ילמד ליראה את ה' אלהיו" (דברים יז,

יט, דהיינו האמור בפרשה זו במצות ספר תורה של מלך), כלומר שישים אל לבו כי יש עליו עליון שהוא אלהיו אשר בידו נפשו וממלכתו. עכ"ל.

ובגמ' ברכות (לד, א - ב) תנו רבנן, אלו ברכות שאדם שוחה בהן, באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה. אמר רבי יצחק בר נחמני, לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יהושע בן לוי, הדיט - כמו שאמרנו, וכו', המלך - כיון שכרע שוב אינו זוקף, שנאמר ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרע על ברכיו. ע"כ.

ופירש רש"י (ד"ה כהן גדול) וז"ל: כל מה שהוא גדול ביותר, צריך להכניע ולהשפיל עצמו. עכ"ל.

## פרשת כי תצא

לרחל וללאה וגו', ויאמר להן וגו', ואתנה ידעתן כי בכל כחי עבדתי את אביכן, ואביכן התל בי והחלף את משכורתי עשרת מונים ולא נתנו אלהים להרע עמדי, אם כה יאמר נקדים יהיה שכרך וילדו כל הצאן נקדים ואם כה יאמר עקדים יהיה שכרך וילדו כל הצאן עקדים, ויצל אלהים את מקנה אביכם ויתן לי".

אשר גם שם יש להבין מה ענין הכתוב "ולא נתנו אלהים להרע עמדי" וכו', אצל טענת יעקב על לבן, והרי אדרבה, אילו היה עולה ביד לבן להרע לו בפועל, הרי טענת יעקב היתה חזקה אף יותר.

וכבר עמד על זה הר"י בכור שור שם, ופירש בזה וז"ל: ואם תאמרו לא הרע לך, כי בכל זאת הצלחת, זהו בעל כרחו ולא ברצונו היה, כי ברצונו הרע לי, אלא שהקב"ה לא נתנו להרע לי, אלא היה מטיב לי. עכ"ל. (וע"רשב"ם שם, ה שפירש הענין באופן אחר).

ונמצא שכל עיקר מה שהזכיר יעקב שלא נתן אלקים ללבן להרע לו, היה זה כדי לחזק טענתו על לבן, שאם יאמרו רחל ולאה סו"ס לא הרע לך אבינו, שהרי הצלחת, על זה אמר יעקב שלבן מצידו לא בא אלא להרע לו, ואם היה הדבר תלוי ברצונו, הרי אמנם היה מרע לו בפועל, וכל עיקר מה שלא הרע בפועל, אי"ז אלא מפני שהקב"ה מנעו בעל כרחו מלהרע.

ד) אשר לפ"ז י"ל כן גם בנידון דידן, דהנה היה מקום לשואל לשאול, הרי בפועל בלעם לא קילל את ישראל אלא אדרבה בירכם, כמפורש בפרשת בלק, וא"כ למה תתחייב מזה הרחקת שוכריו לדורות, וע"ז מפרש הכתוב שבלעם מצידו לא בא אלא לקלל, ואם היה הדבר תלוי ברצונו הרי אמנם היה מקלל בפועל, וכל עיקר מה שלא קילל בפועל, אינו אלא מפני שהקב"ה לא אבה לשמוע אליו, והקב"ה הוא שהפך את הקללה לברכה מאהבתו את ישראל, בעל כרחם של בלעם ושוכריו, והואיל והם מצידם באו לקלל, על כן יש להרחיקם.<sup>1</sup>

ולא אבה ה' אלהיך לשמוע אל בלעם ויהפוך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלהיך (כג, ז)

א) פסוק זה נאמר בהמשך לטעמי מצוות הרחקת עמוני ומואבי, שכך נאמר (שם, ד - ז) "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם, על דבר אשר לא קדמו וכו' ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך, ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלהיך, לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימך לעולם".

ויש להבין מה ענין הכתוב "ויהפוך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה" וגו' אצל טעמי מצוות הללו, והא אדרבה, אילו לא היתה קללת בלעם נהפכת לברכה, הרי היה זה מחייב אף יותר את הרחקת העמוני והמואבי, שהביאו על ישראל קללה בפועל ח"ו.

ב) וכיו"ב מצינו בנחמיה (יג, א - ג) דכתיב "ביום ההוא נקרא בספר משה באזני העם ונמצא כתוב בו אשר לא יבוא עמוני ומואבי בקהל האלהים עד עולם, כי לא קדמו וכו' וישכר עליו את בלעם לקללו ויהפוך אלהינו הקללה לברכה, ויהי כשמעם את התורה ויבדילו כל ערב מישראל". [רש"י: כל ערב - כל תערובות העכו"ם, כמו וגם ערב רב עלה אתם (שמות יב), עכ"ל. מצודת דוד: כל ערב - כל תערובות מבני עמון ומואב].

ושם יש לתמוה עוד יותר, שהרי כל עיקר ענין הקריאה בתורה שם היה להבדיל את תערובות בני עמון ומואב מישראל, וא"כ למה הזכיר הכתוב ענין הפיכת הקללה לברכה.

וכבר עמד על זה במצודות שם, ויישב בדוחק, וז"ל: "ויהפוך" וגו' - גם זה קראו בתורה, ולפי שלא רצה לעמוד בדבר רע, לזה אמר גם "ויהפוך" וגו'. עכ"ל.

ג) והנראה בזה, בהקדם מה שנאמר בפרשת וישלח (בראשית לא, ד - ט) לענין לבן, "וישלח יעקב ויקרא

(קה, א) תנא, הוא בעור (ובהגהות יעב"ץ: בלעם בן בעור), וכו', הוא לבן הארמי. בעור - שבא על בעיר, וכו', ומה שמו

<sup>1</sup> ונמצא שמעשה אבות סימן לבנים, שבעין מה שאירע ליעקב עם לבן, אירע לבניו עם בלעם, והרי אמרו בגמ' סנהדרין



בלעם" וגו'. אך יתכן שכונתו ליישב הצורך בפסוק זה, וכמו שנתבאר לעיל.<sup>2</sup>

**הרב ישראל מאיר בריסקמן**

לייקווד

והנה האבן עזרא שם כתב וז"ל: שהיה בלב בלעם לקלל, ולא עזבו ה'. עכ"ל. ואפשר שלא בא אלא לפרש תוכן הכתוב "ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל

## פרשת כי תבא

**לֹא עֲבַרְתִּי מִמִּצְוֹתֶיךָ וְלֹא שָׁכַחְתִּי (דברים כו, יג)**

פירש רש"י: "לא עברתי ממצוותיך להפריש ממין על שאינו מינו, ולא שכחתי מלברךך על הפרשת מעשרות."

ויש לידע מנין למד רש"י שהשכחה הולכת דווקא על הברכה.

ועיין לעיל (ח י-יד), בפרשה של ברכת המזון "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ: הַשָּׁמֶר לָךְ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ וְכו', פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבַעְתָּ וּבָתִּיתָ טוֹבִים תִּבְנֶה וְיִשְׁבַּחְתָּ וְכו', וְרַם לִבְבְּךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ".

ומבואר בכתוב שיש חשש גדול שמא עם ישראל ישכח את ה' כאשר יכנס לארץ, וזאת כתוצאה מהאכילה, מהבתים, ומכל הטובה שהוא עומד לקבל, והדרך להיזהר מהשכחה היא הברכה, 'ואכלת ושבעת וברכת', כי על ידי הברכה אנו מזכירים שהמזון וכל שאר הטובות שאנו מקבלים כולם מידי ה', ובזאת סר חשש השכחה.

ואם ברכת המזון כך, יש לומר שגם ברכת המצוות נועדה בכדי שלא לשכוח שהמצוות אינן מעשים גרידא, או חלילה תורה לאומית בלבד, ומצינו בחז"ל שביארו שהארץ אבדה על שלא בירכו בתורה תחילה, והכוונה בזה שלמדו את התורה אך לא ראו בה מעשה מקודש המקשר אותם לקב"ה.

ולשם כך נועדה ברכת המצוות בכדי שלא נשכח שהמצוות והתורה באו לקדש אותנו בקדושתו יתברך.

ולפיכך מבאר רש"י, לא עברתי ממצוותיך – אלו המצוות עצמן, ולא שכחתי – מלברךך על הפרשת מעשרות. לא עשיתי את המצוות שלא מתוך ההבנה שאלו הן מצוות ה', אלא זכרתי בשעת עשייתן שהן נועדו לקדש אותנו ולרומם אותנו למעלה העליונה.

**הרב יעקב שהם**

מודיעין עלית

\* \* \*

אשר לפ"ז יתכן שבין לענין עמון ומואב ובין לענין לבן, הרי יסוד הטענה עליהם הוא משום שמחשבתם הרעה נחשבת כמעשה, וכמבואר בירושלמי בדין גויים. [ורש"י לקמן (כו, ה) כתב כן להדיא לענין לבן, וז"ל: ארמי אבד אבי - לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחרי יעקב, ובשביל שחישב לעשות, חשב לו המקום כאילו עשה, שאומות העולם חושב להם הקב"ה מחשבה כמעשה. עכ"ל. וכ"ה במדרש שוחר טוב (ל, ד) אבל בנכרי, אם חשב לעשות רעה אפילו לא עשאה, הקב"ה חושבה כאילו עשאה, שנאמר "ארמי אובד אבי" (דברים כו, ה), וכי איבד לבן ליעקב, אלא על ידי שחשב לאבדו חישוב לו הקב"ה כאילו איבדו. וכו'. ע"כ].

- לבן הארמי שמו. ע"כ. ובפירוש הרא"ש סוף פרשת ויצאכתב וז"ל: ואמר חכמינו ז"ל בלעם זה לבן, ומבני בניו היה. עכ"ל. ובליקוטי תורה להאריז"ל בפרשת בלק כתב וז"ל: וכבר הודעתך כי לבן גילגול בלעם וכו', ולהיות כי בלעם הוא לבן עצמו, ובלבן כתיב וכו'. עכ"ל.

<sup>2</sup> ואפשר שיסוד הענין בזה הוא במה שאמר בירושלמי פאה (פרק א הלכה ב) מחשבה טובה המקום מצרפה למעשה, מחשבה רעה אין המקום מצרפה למעשה, וכו', הדא דתימא בישראל, אבל בגוים, חילופין, מחשבה טובה אין הקב"ה מצרפה, מחשבה רעה הקב"ה מצרפה, וכו', מחשבה רעה הקב"ה מצרפה – [למען יכרת איש מהר עשון] מקטל, מחמס אחיר יעקב, (עובדיה א, ט – י), וכי הרגו, אלא מלמד שחשב עליו להורגו והעלה עליו הכתוב כאילו הרגו. ע"כ.

לזקנים מתאים לצוות על כתיבת התורה על האבנים, שכן זקני העם הם כאבנים חיות, עדות חיה וקיימת על מסירת התורה מדור לדור.

לכהנים הלויים מתאים לזרז "היום הזה נהיית לעם לה' אלוקיך", שכן זהו תפקידם של הכהנים, לקרב את העם לאלוקיו.

## הרב חיים מצגר

אחיסמך, לוד

וַיַּעַז מֹשֶׁה וְזָקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָעָם לֵאמֹר שְׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אֲנֹכִי מַצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם (דברים כז א)

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הִסָּבֶת וְשָׁמַע יִשְׂרָאֵל... (כז ט)

בסיום המצוות מצרף משה עימו את הזקנים והכהנים הלויים לזרז את ישראל על שמירת המצוות.

תוכן כל אחת מן הפרשיות מתאימה לאומריה.

## פרשת האזינו

ד"ר שלמה מאנדלקרן בקונקורדנציה שלו, בערכו על "בגידה", כתב בזה"ל: "עיקר הוראתו כיסוי וחיפוי, כשם בָּגַד, והושאל לענין העלמת הדבר והמחשבה לרמות את זולתו, וכן פועל מַעַל מן מַעִיל", עכ"ל הנוגע לעניינינו.

אם כן הדבר, אז כמו שבגד הוליד בגידה, ומעיל הוליד מעילה, מסתבר מאוד כי גם כסות תוליד 'כשיתה', וכמו שנאמר 'שמנת עבית בגדת' ואכן מתאים עם בעיטה.

ורק רציתי להוסיף, כי בשעה שמאנדלקרן ביארו לכיסוי וחיפוי, והבוגד והמועל מתכסה ומעלים את דבר רמותו את הזולת, הייתי מציע פירוש קצת שונה: כי האדון כאילו נותן בגד לעבדו ואיש לאשתו, והבוגד והמועל פושט בגדי עבדותו ופושטת טליתו של בעלה, וזהו כוונת בוגד ומועל, פושט הבגד והמעיל, וכשית פשיטת הכסות, והבן.

## הרב אברהם מנחם הורוויץ

ניו יורק

\* \* \*

## תגובה והוספה (הרב חיים אשר ברמן)

דבר נאה האיר הרב הורוויץ שליט"א, באומרו כי תבת 'כשית', אשר פירש האבן עזרא, כי 'טעמה כמו בעטת', תואם הוא את הקבלת בגד-בגידה מעיל-מעילה, ודפח"ח.

מה נאה הוא הדבר, כי שורש הקבלה זו, מקורו בדברי האבן עזרא בעצמו! את הפסוק 'נפש כי

## "שְׁמֶנֶת עֵבֶית פְּשִׁית" (דברים לב, טו)

בביאור מילת "פְּשִׁית" רבו המפרשים, ורש"י כתב, כמו "כסות", כעין "כי כֶּסֶה פָּנָיו בְּחֻלָּבוֹ" (איוב טו, כז), כאדם ששמן מבפנים, וכפליו נכפלים מבחוץ. תוכן דבריו, כי מתוך עובי ושומן כרסו, הרי החלב מכוסה בעוד חלב. ולפי"ז שמנת עבית כסית, שלשתן לדבר אחד נתכוונו, שומן עובי וכסוי של חלב הבטן.

האבן עזרא הביא פירוש הנ"ל, ועוד הביא פירוש כמו "תְּעִיתִי כְּשֶׁה אֲבָד" (תהילים קיט, קעו), היינו נעשיתי כשה אובד, ודחאו האבע"ז, וסיים "והנכון בעיני שאין למלה הזאת אח, וטעמה כמו בעטת", עכ"ל.

היינו בעוד שרש"י מתאימו עם "שְׁמֶנֶת עֵבֶית", האבע"ז מציע כי יש להתאימו עם רישא דקרא "וַיִּשְׁמֵן יִשְׁרוֹן וַיִּבְעֹט", כי כל שירת האזינו כפולה, ומאחרי שנשמן ישורון גרם שיבעט, כן שְׁמֶנֶת עֵבֶית גרם לפְּשִׁית, גם טעמה בעיטה, רק שלא מצא הרב אבן עזרא אח במקרא שכשית יורה על בעיטה.

ואף על פי שיפה כתב שיש מקום להתאימו עם בעיטה, אבל מאחר שלא מצא לה סמך לא נתקבלו דבריו אצל הבלשנים. ובספר דעת מקרא פירש כדעת רש"י מלשון כיסוי החלב, ואף לא חש להזכיר כלל דעתו של האבן עזרא בזה.

אבל איש בשורה אנכי היום, כי בעזרת אל עליון עלה בידי לתמוך בדעת הרב אבן עזרא, ומצאתי מקום גדול לפרש כדבריו, וכדלהלן:





אלא אדרבה - כענין בעיטה שהיא חטא בגלוי ממש, ואם כן אין זה שייך לעצם הקבלת החטאים כנגד המלבושים. וכיוצא בזה יש להעיר גם כלפי ההקבלות שהוסיף גאון הלשון רב"צ לובצקי זצ"ל [חלוק-מחלוקת, חליפה-חלף לו, מחלצה-חליצה]. לגוף דברי האבן עזרא, שפירש 'כשית' לשון מריבה ובעיטה, טרחתי לחפש מקור דומה. אתכבד להציע לפני הלומדים שיחיו, את לשון התוספתא 'שני עניים שהיו מתכשין על העימור' (פאה ב' ב'), והן אמנם כי קרוב הדבר לפרשו לשון כתישה במכתשת, וכמו שהוא בירושלמי (ד' ב') 'מתכתשין', או בגירסת צוקרמנדל 'מכתשין', אך ראה נא בפירוש הר"ש (ד' ג') שהביא מהירושלמי 'שנים שהיו מתכשין על העומר', והוא מתאים עם מה שפירש האבן עזרא 'כשית' לשון מריבה, ואולי הוא לשון כסיסה ושבירה [והגר"א הגיה בדברי הר"ש, וגרס מתכתשין].

ואכפול ברכה ושלוש.

חיים אשר ברמן

תמעול מעל' (ויקרא ה' ט"ו), מפרש האבן עזרא 'דבר שנתכסה עליו, מגזרת מעיל'.

ואגב, מרמיזתו הקצרה של הראב"ע למדנו כי הטעם שנקראת מעילה על שם המעיל הוא מפני שהיא 'דבר שנתכסה עליו', שהבוגד והמועל מסתיר את החטא כמו שהוא מתעטף ומתכסה בדבר אחר, כדביאר שם באורך המלבי"ם (אות שמ"ו), ולא כמו הביאור שכתב הרב הורוויץ. אציין כי רש"ר הירש שם כתב פירוש נוסף בטעם הקבלה זו, ע"ש [לעצם ההקבלה, יש להוסיף גם את 'גלימא' שפירשו עניינה בשבת ע"ז ב' 'שנעשה בו כגולם', וכבר העירו כי גם הרמאות נקראת כן, 'יכול יגלום עליו' (ב"ק ק"ג ג' ב', כפי' התו' שם). והנה לנו עוד לשון של רמאות שנרמזת בכינוי של לבוש].

ומעתה יש להעיר בעצם הדברים, דהואיל והבגידה והמעילה נרמזו בבגד והמעיל כדי להורות על כך שהפושע מכסה מעשיו ובוגד ומועל בסתר [כפירוש האבן עזרא בויקרא, ולא כהצעת ראמ"ה שליט"א], מעתה כמובן אין לזה שייכות לענין 'כשית' - שאותו פירש הראב"ע לא כחטא נסתר -

## פרשת וזאת הברכה

הפסוק שלפנינו הינו חלק מחתימת התורה, לומר שמה שמת ונעלם, והמצוות שנמסרו על ידו חתומות ללא אפשרות שינוי. בכך מצטרף הפסוק לפסוקים האחרונים בתורה: "ולא קם נביא עוד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה...". לומר לך, משה הינו הנביא היחיד שמוסמך לקבל תורה ומצוות משמים, וכמוהו לא יקום עוד.

הרב חיים מצגר

אחיסמך, לוד

וְלֹא יָדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה (לב ו)

ומדוע?

נראה כי קבורת של משה יכלה להיות כלי בידי המדמים לשנות את התורה. יכל כל תועה לעלות לקברו של משה ולטעון שנשמט משה התגלתה אליו ומסרה לו 'עדכונים' חדשים לתורה. לפיכך העלים הקב"ה מקום קבורת משה.