תנ״ך · אחרונים

פירושי רד"צ הופמן על שמות

רבי דוד צבי הופמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושי רד"צ הופמן על שמות

רבי דוד צבי הופמן

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/פירושי-רדצ-הופמן-על-שמות/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

מבוא 4

פרק א 5

פרק ב 14

פרק ג 25

פרק ד 38

פרק ה 51

פרק ו 57

פרק ז 70

פרק ח 80

פרק ט 88

פרק י 96

פרק יא 103

פרק יב 106

פרק יג 136

פרק יד 150

פרק טו 157

פרק טז 159

פרק יז 168

פרק יח 175

פרק יט 185

פרק כ 210

פרק כא 269

פרק כב 326

פרק כג 358

פרק כד 375

מבוא

כשם שספר בראשית מתחיל בתיאור בריאת העולם והמין האנושי, כך מתחיל ספר שמות בתיאור בריאתו של עם ישראל. ואכן, בצדק אפשר לכנות את הפיכתם של בני ישראל לעם, 'בריאה' בידי הקב"ה, שכן חסרו עד אז אצל בני ישראל כל אותם התנאים שבכוחם להפוך ריבוי של פרטים לעם, ויש אפוא גם כאן משום בריאה חדשה.

במובן מסוים מהווה ספר בראשית את המבוא לכלל חמשת חומשי התורה, ואילו עצם ספר החוקים מתחיל רק בספר שמות. אמנם, גם בתחילתו של ספר זה אין אנו מוצאים אלא סיפור היסטוריה, אלא שסיפור זה הוא יסודו של החוק התורתי, חוק אשר לא יובן בלעדי סיפור זה. ואין זה שרק מפני שלמצוות פרטיות רבות משמשות תולדות יציאת מצרים יסוד. החוק התורתי בכללו מיוסד על הקביעה, שעל־ידי גאולתו ממצרים הפך ישראל לעם ה', כלומר, חויב בזה להיות כרוזו של ה' עלי אדמות, חויב לתקן עולם במלכות ש־די. ומכאן גם פירוט היתר שבו מסופרות תולדותיה של יציאה זו, פירוט שאין דומה לו בכל כתבי הקודש, ומכאן גם ההדגשה הרבה שבה מראה, כיצד פעלה יד ה' במאורע זה, כיצד נעשה בו הכל על ידיו ית' ושום דבר לא נעשה בידי אדם, ויתרה מזו, כיצד נעשה הכול בניגוד לרצונם של בני תמותה, או לפחות - שלא ברצונם.

את מרכזו של ספר שמות מהווה אותו החלק אשר ככל הנראה נקרא בתורה עצמה בשם "ספר הברית"[1], דהיינו הפרקים יט־כד, שבהם מתוארים מתן התורה בהר סיני וכריתת הברית בין ה' וישראל. לחלק מרכזי־עיקרי זה של הספר מתוספים - לפניו תיאורי יציאת מצרים כמעין מבוא, ולאחריו - ציווי הקמת המשכן וביצועו של ציווי זה כתולדה ישירה של כריתת הברית. לפי זה כולל ספר שמות שלושה חלקים עיקריים אלה:

א. שעבוד בני ישראל במצרים וגאולתם משם - א, א - טו, כא;

ב. מתן תורה בסיני וכריתת הברית - יט, א - כד, יח;

ג. תיאורו של אוהל מועד (הציווי והביצוע) - כה, א - לא, יז, והפרקים לה - מ.

[1] כד, ז (המ').

אל אלה מתוספים עוד שני פרקים, קצרים יותר, שהם בבחינת תיאור מאורעות בודדים, התוכן שבין הפרקים: טו, כב - יח, כז מספר כמה מאורעות שאירעו בתקופה שבין יציאת מצרים ומתן תורה, אילו התוכן שבין הפרקים לא, יח - לד, לה מספר, כיצד הפרו ישראל את הברית שכרתו בחורב, ואיך נתחדשה ברית זו בחסדו ית'.

פרק א

פסוק א

(א) שיעבוד בני ישראל במצרים וגאולתם משם (א, א - טו, כא)

א. השיעבוד במצרים (א, א - ו, א)

א שיעבוד בני ישראל במצרים (א, א־כב)

כאשר הודיע הקב"ה לאברהם על גלותם של צאצאיו, הזכיר לו שתי דרגות של סבל, האחת - "גר יהיה זרעך", והאחרת - "ועבדום וענו אותם"[2]. פרקו הראשון של ספר שמות מספר, כיצד נתקיימה הודעה נבואה זו. הדור הראשון לא סבל אלא גירות. כל עוד חיו יוסף ואחיו, אמנם היו בני ישראל גרים בארץ לא־להם, אך עול שיעבוד לא הוטל עליהם. מצב זה נמשך עד בערך מאה שנה לפני הגאולה. רק משמתו יוסף ואחיו וכל הדור ההוא, ומלך חדש קם למצרים, מלך אשר ריבוים של בני ישראל גרם לו דאגה ואף פחד, רק אז החלו המצרים לשעבד את בני ישראל הזרים וללחוץ אותם. ומכיוון שלחץ זה לא הביא לידי התוצאה הרצויה - הפסקת ריבוים של בני ישראל, הגבירוהו יותר ויותר, והמלך אף ציוה על המילדות העבריות להמית את כל הבנים הזכרים סמוך להיוולדם. כאשר הללו לא מילאו אחר צו המלך מתוך אמתלות שונות, נצטוה כל עם מצרים לבצע גזירה זו. כך הגיעה צרתם של ישראל לשיא, כאשר ה' הוליד את מושיעם.

ואלה. באשר לפרשיות המתחילות בתיבה "ואלה", ראה להלן, בתחילת פרשת משפטים.

הבאים. בינוני־פועל בהוראת משפט־יחס, בזמן עבר.

[2] בראשית טו, יג; אך השווה פירושו של המחבר ז"ל שם, עמ' רמג (המ'),

פסוק ב

ויהודה. ארבע ו"וי־החיבור שאצל שמות בני יעקב, מראות שהכתוב מכוון לחלק את הבנים לארבע קבוצות. בני לאה ובני רחל הם שתי קבוצות, אך מכיוון שמבני רחל מוזכר כאן רק אחד, הרי שהכתוב מצרף אותו, יחד עם בני לאה הצעירים יותר, לקבוצה אחת.

פסוק ה

ויהי. בא בתחילת המשפט בלשון יחיד גם כאשר הנושא שאחריו דורש לשון רבים. **ויהי**... **שבעים נפש**. הרי זה מאמר מוסגר שבא כהערה מבארת. כאשר מדלגים עליו על מאמר זה, מובן הסיפא של הכתוב - "ויוסף היה במצרים". שנים־עשר בנים היו לו ליעקב. אחד־עשר מהם באו עמו למצרים, ואלו יוסף היה שם כבר קודם לכן. בכך גם נאמר, שגירות בני ישראל במצרים מתחילה רק עם ירידתם של יעקב ובניו, וכי בשהותו של יוסף במצרים שקדמה לירידת המשפחה אליה, אין לראות משום תחילת התגשמותה של אותה הנבואה שנאמרה לו לאברהם[3]. הערה זו שבמאמר המוסגר, שיוצאי ירך יעקב שבאו מצרימה, היו שבעים נפש, בעצם לא היתה צריכה לבוא אלא אחר הסיפא "ויוסף היה במצרים" [4], אלא שהכתוב לא רצה להפריד בין סיפא זה והכתוב שלאחריו - "וימת יוסף" וגו'. - באשר לשאלה, מדוע חוזר הכתוב למנות כאן את בני יעקב על־פי שמותיהם, כבר ענה רמב"ן ולימדנו בכך כלל חשוב ביותר בדרך כתיבת ההיסטוריה של המקרא[5]. "כי הכתוב ירצה למנות ענין הגלות מעת רדתם למצרים, כי אז גלו בראש גולים... ולפיכך יחזור אל תחילת הענין שהוא מפסוק וכל־זרעו הביא אתו מצרימה[7], ושם כתוב אחריו[6] - 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה וגו'", ואותו הפסוק בעצמו הוא שהחזיר בכאן" וכו'. פירוש, תחילתו של ספר שמות היא חזרה מתומצתת על האמור בבראשית מו, ח־כז. כמו שם כן נאמר גם כאן "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה". אמנם אין הכתוב מונה כאן

[3] בראשית טו, יג. וראה שם **ברמב**"ן באשר למשך תקופת השיעבוד (המ').
[4] וכפי שבאמת בא ב**תרגום השבעים**.
[5] בפירושו לפסוק א (המ').
[6] שם שם, ח (המ').
[7] בראשית מו, ז (המ').

את בני יעקב באותו הסדר שבו מנאם שם, שכן כאן הסדר הוא - תחילה בניה של לאה, אחריהם בני רחל (אלא שהכתוב מונה את בנימין בלבד לפי שיוסף כבר היה במצרים), ואחרי כן בני השפחות (ומהם בני בלהה תחילה, כי הם נולדו ראשונים), וזהו הסדר שבו נמנים בני יעקב גם בבראשית לה, כג־כו (אלא ששם קודם יוסף לבנימין). ואלו שם מו, ח ואילך נמנים תחילה בני לאח, אחריהם בני שפחתה זלפה, אחרי כן בני רחל ולבסוף בניה של בלהה. וגם לסדר זה טעם משלו, שכן במקום זה מוסר לנו הכתוב את מספר צאצאיה של כל אחת מנשי יעקב, ולפיכך נקבע הסדר על פי מספר הנפשות שיצאו מכל אחת מהן - תחילה לאה עם שלושים־ושניים צאצאים, אחריה זלפה עם שישה־עשר, רחל עם ארבעה־עשר ובלהה עם שבעה. מכל מקום, היטב ניכר שפסוקינו הם מעין מובאה מתומצתת של הפרשה שבבראשית מו, ח ואילך, כאמור. במקום מנייתם של בני־בניו של יעקב שם בא כאן בקיצור "איש וביתו באו", ואלו "ויהי כל נפש... שבעים נפש" שבכאן הוא קיצורו של הנאמר שם, מו, כו־כז[8], משם גם נלקח הביטוי הנדיר "יוצאי ירך". ולפי שהכתוב רוצה לספר כאן, בספר שמות, את גאולתם של בני ישראל ממצרים, הרי הוא צריך להתחיל סיפור זה עם בואם של יעקב ובניו לשם, מאורע שעליו כבר מסופר בספר בראשית, ועל כן יצטט כאן, בקיצור, קטע מספר בראשית שבו מוזכרים גם שמותיהם של בני יעקב ובניהם וגם מספרם. בנוסח סופר בן־ימינו דברי הכתוב מתפרשים כך - כבר סופר בפרק... דלעיל, כיצד הגיעו יעקב ובניו מצרימה, אבל דרכו של מקרא היא לצטט בקצרה את הקטע המתאים, וכדברי רמב"ן בפירושו.

פסוק 1

וימת יוסף. אף־על־פי שעל מותו של יוסף כבר סופר בבראשית (נ, כו), מזכירו הכתוב כאן מחדש, לפי שהדבר נחוץ להבנת המסופר לאחר מכן. רק לאחר שמתו יוסף וכל הדור ההוא, רק אז יכול היה לקום מלך שישכח לחלוטין את זכויותיו של יוסף בקיומה של ממלכת מצרים.

[8] ובלשונו של **רמב"ן** בפירושו כאן א, א: "וכאשר הזכיר בני יעקב קיצר בבני בניו וכל זרעו והחזיר הכלל, כאשר אמר שם (בראשית מו, כז) 'כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים'" (המ').

וכל הדור ההוא. "שבעים נפש"[9], כלומר, כל אלה שבאו עם יעקב מצרימה, או לפחות אלה שבאו שמה והם אנשים מבוגרים.

פסוק ז

ובני ישראל וגו'. הסיבה שהניעה את מלך מצרים לשעבד את בני ישראל, היתה ריבוים של אלה מעבר לשיעור הרגיל. כאן נתקיימה הבטחתו ית' ליעקב "לגוי גדול אשימך שם" (בראשית מו, ג).

פרו וגו'. השוה רשב"ם. גם על פוריותם הרבה של בני ישראל במצרים כבר סופר בבראשית (מז, כז), ואין הכתוב חוזר ומספר עליה כאן אלא לשם הכנה לקראת המסופר לאחר מכן.

הארץ. הרי זו ארץ גושן, כפי שמפורש בבראשית מז, כז.

אתם. הפועל 'מלא' גורר אחריו יחסת־את[10].

פסוק ח

מלך־חדש. מלך שנהג על־פי קווי־מדיניות חדשים[11].

---

[9] רשב"ם.

[10] באשר לביקורת המקרא, שכידוע מייחסת את החומש לכמה וכמה מקורות, הרי אין חולשתה ניכרת בעליל יותר מאשר בספר שמות, וכך כבר בתחילתו. לפי Knobel, שעמו מסכימים שאר המבקרים בעיקרי הדברים, הרי שייכים מכל פרשת שמות ל"מסורת היסוד" רק הקטעים א, א־ז; שם, יג־יד; יב, כג (מ"ויאנחו") עד פסוק כה בלבד. והנה, אלו באמת כך היה, יישאר "ויעבידו מצרים" וגו' ללא כל נימוק. גם לא יוסבר כלל, לשם מה חוזר הכתוב ומספר "ובני ישראל פרו" וגו', שהרי אי־אפשר היה אז למצוא סיבה לכך שהשיעבוד בא כתוצאה מפוריותם הרבה של בני ישראל. ועוד, לפי זה לא ידובר ב"מסורת היסוד" כלל על אודות מלך מצרים, כלומר, שיעבודם של בני ישראל נעשה לפיהם ביוזמת עם מצרים, ואף על־פי־כן חוזר לאחר מכן, בתיאור המכות, גם ב"מסורת היסוד" פעם אחר פעם משפט מעין "ויחזק לב פרעה" (ז, יג) וגם החזרה על שמותיהם של בני ישראל (בשלושה פסוקים!) תהיה בלתי־מובנת ב"מסורת היסוד", שכן לדעת רוב המבקרים שייכים רק פסוקים מעטים אחרי מו, ח־כז ל"מסורת היסוד" של ספר בראשית. אנחנו נראה בכל מקום ומקום שאין כל קושי אשר יכריח לקבל את ההנחה בדבר קיום שני מקורות או יותר, ואף נראה, כיצד המקורות (המדומים) השונים מניחים זה את זה כידועים ויהיו בלתי־מובנים אחד בלעדי רעהו.

[11] פרטים על תולדות מצרים של התקופה על־פי מקורות מצריים נביא בסוף פרק יב (בהערה 93). כאן נאמר רק שפרשנים אחדים (כגון **ראב"ע**, **שד"ל** **ורשר"ה**, אך במפורש לא כן **ר"י אברבנאל** - המ') רואים עצמם נאלצים ללכת בעקבות **יוסף בן מתתיה** (ב"קדמוניות היהודים" מהד' א' שליט, ב',ט,א וראה שם גם יג, ב - המ') ומפרשים "מלך־חדש" כשושלת חדשה, ואלו לפי דעתם של Knobel, Winer ואחרים מדובר כאן על החזרת השלטון לידיהם של הילידים, אחר גירוש ההיקסוס. לפי זה יהיה המלך החדש Amosis או Ahmes (שנקרא גם Amasis וגם Thetmosis או Thumosis) שהם,Diospolite כלומר שבא מ-Theben. הוא היה אבי השושלת השמונה־עשרה ולפי המובא אצל יוסף בן מתתיה הרי זה הוא אשר גירש את ההיקסוס. ברם, לא הכינוי "מלך־חדש" (ראה בפנים) ולא העובדה כי "לא־ידע את־יוסף" מחייבים הנחה זו. אי־ידיעתו את יוסף מסתברת מן העובדה הפשוטה שמאז מת יוסף כבר עבר זמן רב למדי, ומלבד זה גם בכך, שמלך־רודן זה פשוט לא רצה לדעת על זכויותיו של יוסף למען ממלכת מצרים. לאחרונה הכריעו רוב המלומדים, שפרעה המשעבד הוא רעמסס השני אשר מלך שבעים־ושבע שנה (1348-1281 לפני ספה"ע), וזאת משום שהוכח, שהעיר פיתום שנבנתה בידי העברים, זהה עם תל־אל־מסח'וטה שנבנתה על ידי רעמסס השני, וראה להלן הערה 16.

אשר לא־ידע. הגורם המזמן לתחילת השיעבוד של בני ישראל "ויקם מלך־חדש... אשר לא־ידע את־יוסף", וגם ייתכן שפירושו אשר לא הכיר ביוסף, כמו שמואל א' ב, יב ועוד. והשווה גם תרגום יונתן בן עוזיאל.

פסוק ט

עם בני ישראל. כבר פירש ראב"ע "מלת 'עם' איננה סמוכה, רק 'בני ישראל' פירוש ותוספת ביאור" וכו'. כלומר, "בני ישראל" הוא תמורה, וכך נראה גם מטעמי־המקרא.
רב... ממנו. כדי לרכוש את לב יועציו לתכניתו מתאר המלך את הסכנה גדולה הרבה יותר משהיא באמת, שכן בוודאי מוגזם הוא מצד פרעה לומר, שבני ישראל מרובים הם מן המצרים. ברם, גם אפשר לפרש - העם הוא רב ועצום מדי בשבילנו, ביחס אלינו[12].

פסוק י

נתחכמה. בשלב זה עדיין לא העז פרעה לפעול באי־צדק גלוי. מצד אחד חשש, שעמו לא יסכים עמו, ומאידך גיסא היה צריך לצפות להתנגדות נואשת מצד בני ישראל. על כן נאלץ להשתמש בערמה.
לו, כמו 'אודותיו'.
תקראנה. במקום 'תקרינה'. גזירות פעלי ל"ה ול"א מתחלפות לעתים קרובות. בעצם זוהי צורת הרבים, ולפיכך משלימים פרשנים אחדים, וביניהם ראב"ע, מלה 'קורות' - והיה כי תקראנה קורות מלחמה. ברם, הסיומת...נה מצויה גם בגוף שלישי נקבה ל' רבים - השוה שופטים ה, כו; ישעיה כז, יא; כח, ג; איוב יז, טז, והיא משמשת סימן הבדלה מגוף שני בלשון זכר. התרגומים מבינים סיומת זו כמו...נו (= אותנו)[13]. אך גם אפשר להסב את הסיומת על "הארץ" המוזכרת לאחר מכן, כלומר 'והיה כי תקראנה (מלחמה) את הארץ'.
גם־הוא. כלומר, גם עם ישראל.
ועלה מן־הארץ. אם אמנם פסוק זה בא לומר, כי ישראל יעלה ממצרים לארץ־ישראל, אזי יש להשלים במחשבה: והוא יבוז את הארץ ויעלה עם הביזה בידו אל מולדתו

[12] השוה **ה' אהרליך**, "מקרא כפשוטו".
[13] ואכן כך מתקן התרגום השומרוני.

העתיקה, שאלמלא כן, יקשה להבין, מה דאגה תגרום יציאת ישראל לעם מצרים. אך גם ייתכן לפרש, שישראל יעלה ממצרים התחתונה, שם היה מקום מושבם, בכיוון מצרים העילית. והשוה גם יהושע ב, ב.

פסוק יא

האמצעי הראשון להשגת המטרה היה - להחליש את העם על ידי עבודה קשה ולמנוע בדרך זו את התרבותו, תוך כדי הצגת הדברים כבנייה חיונית שלביצוע שכמותה היו רגילים לגייס את נתיני מלך מצרים, וכפי שנעשה, למשל, לגבי בניית הפירמידות.

ערי מסכנות, כלומר ערים מבוצרות לאחסון מצרכי מזון; השוה דברי הימים־ב יז, יב; לב, כח[14].

פתם. בימי הביניים זיהו הכתבים היהודים־ערביים מקום זה עם פאיום (סעדיה הפיתומי)[15].

רעמסס. פעם זיהו עיר זו עם אבו־ביישיב, היא תל־אל־מסח'וטה של היום[16].

פסוק יב

וכאשר... כן. כמידת העינוי, כן היתה מידת הריבוי - יחסית. לעינוי היתה תוצאה הפוכה מזו שלה נתכוונו המצרים.

יפרץ. בהתאם אל "ותמלא הארץ אתם" שנאמר למעלה פסוק ז.

ויקצו. מציין את הפחד המבהיל שמרגישים מפני כוח מיסתורי, שמולו עומדים אין־אונים, באין אמצעי־התגוננות מפניו. השוה במדבר כב, ג.

פסוק יג

אין פסוקים אלה באים לחזור על מה שכבר סופר בפסוק יא[17], אבל הם באים להודיע את ההחרפה ההדרגתית של העינוי שנהגו המצרים בשל חוסר היעילות אשר בשלב

[14] לפי Brugsch (Geschichte Aegyptens, S. 549) היו אלה ערי־מקדש, ערים שבהן היו מקדשות (מסקט או מסקנט = מיקדש במצרית. אך אנו נעדיף לגזור שם זה מן הפועל סכ"ן - לספק.

[15] עתה, אחרי החפירות שנעשו באביב 1883 בתל אל־מסח'וטה על־ידי A.Naville, מזהים את פיתום בדרך כלל כעיר שהיתה במקומה של תל אל־מסח'וטה של היום, בקירבת הרונפוליס (Hroonpolis) העתיקה. השוה Dillmann בדו"חות האקדמיה למדעים ברלין 1885, עמ' 889-898 ושל Mommsen, ברלין 1887, עמ', 357-364.

[16] כך Lepsius (Chronologie p.345). אך מכיוון שמקום זה זוהה כיום עם פיתום, קבעו לרעמסס העתיקה אתרים שונים. Naville (Land of Goshen p.18,20) חושב שהיתה בוודאי ת'מילאת, מערבית לתל־אל־מסח'וטה, בכיוון בובסטיס (Bubastis), לא הרחק מתל־אל־כביר של היום. השוה Dillmann (E.L.3), עמ' 12 ואילך. וראה להלן פרק יב, הע' 89 (המ').

[17] כפי שסובר Knobel.

הקודם. תחילה הועסקו בבניית ערים, בנייה שכביכול נחוצה היתה לטובת הציבור, והיא הוטלה על בני ישראל דווקא, אך עם זאת ביקשו המצרים כנראה לקיים את הרושם שאין כאן משום עינוי, ועל כן לא הטילו על בני ישראל עבודות שמעל לכוחם, עבודות שכל תכליתן אינה אלא בעינוי עצמו. אך לאחר מכן זנחו התחשבויות אלה והראו בגלוי, שאכן הכוונה לעינוי לשמו ולשם המעטת העם, כפי שגם מראה גזירת המתת הבנים, שעליה מסופר בפסוקים הבאים.

בפרך. מן הכלדאית, פר"ך - לשַׁבֵּר.

פסוק יד

בחמר ובלבנים. בעצמם היו צריכים להכין חומר ולבנים לבניינים שהקימו.

וכל־עבודה בשדה. את אדמותיהם של שדות מצרים היה צריך להשקות בידיים; השוה דברים יא, י.

את כל וגו'. הרי זו יחסת־את החוזרת אל הנשוא "וימררו" שבתחילת הפסוק. בציור־קבר שנמצא בחורבותיה של Theben מתוארים פועלים לא־מצריים העוסקים בהכנת לבנים, כששני נוגשים מצריים מצוידים במקלות עומדים עליהם[18].

פסוק טו

בעוד שקודם סופר, כיצד נהגו המצרים כלפי בני ישראל, הרי מסופר כאן, כיצד נהג כלפיהם המלך כשראה, שגזירתו הראשונה לא נשאה את התוצאות הצפויות. הוא ציווה על המילדות, כנראה בסתר, להמית את הוולדות הזכרים סמוך אחר היוולדם. בדרך זו, כך סבר, יוכל למנוע את ריבויו של עם ישראל.

שם האחת וגו'. לכאורה היו שתי אלה ראשי ציבור המילדות, שנדרשו למסור את דבר המלך לחברותיהן למקצוע; השוה ראב"ע ועוד.

ויאמר. אחר משפט־הביניים הממושך חוזר הכתוב אל הנושא; השוה להלן יב, מא; בראשית כב, ז; כז, ל; לד, יג־יד; ויקרא טז, א־ב.

פסוק טז

על־האבנים. מבין הפירושים הרבים שבהם נתפרשה מלה זו, נראה לנו זה של התרגומים - "מתברא", משבר, כלומר פי־הדחם. המלה באה עוד פעם אחת במקרא,

[18] השוה Hengstenberg (Die Bibel, Moses und Aegypten), עמ' 39 ואילך, (Bibel I Schenkel) עמ' 65; (Handwoerterbuch II Riehm) עמ' 50.

בירמיה (יח, ג), ושם במשמע אבני־הקדר, אשר מביניהן יוצא כלי־החרס. מכיוון שבכמה וכמה מקומות מדמה הכתוב את יצירתו של האדם ליצירתו של כלי־החרס בידי הקדר[19], הרי שאפשר לכנות את פי־הרחם בשם מכשירו זה של הקדר. לפי זה יהיה אובן - האופן המסתובב (אובן - אופן), ואבניים - אפניים, שני אופניו של הקדר. מפירושים אחרים נזכיר כאן רק את זה של רב סעדיה גאון ורש"י[20] - מושב האישה היולדת.

והיה. באשר לו"ו הקמוצה, השוה בדאשית מד, ט.

פסוק יז

גם גזירה זו לא השיגה את מטרתה, שכן המילדות יראו את מלך־מלכי־המלכים יותר מאשר את המלך בשר ודם.

ותיראן. הביטוי "ירא־אלוהים" בא בדרך כלל בקשר למעשים שהמוסר האנושי המקובל סולד מהם. כך אומר אברהם אבינו אל אבימלך. "רק אין־יראת אלהים במקום הזה והרגוני על־דבר אשתי"[22]; יוסף אומר אל אחיו "את־האלהים אני ירא"[21], כדי לנמק, מדוע אין הוא אוסר את כל האחים בשעה שהאב נמק ברעב וממתין להם בגעגועים רבים; על עמלק אומר הכתוב "ולא ירא אלהים" [23] כאשר התנפל על ישראל פתאום, בניגוד למשפט־העמים המקובל ; ובאשר לדבר ה' אל אברהם "עתה ידעתי כי־ירא אלהים אתה"[25], ראה ביאורנו שם[24].

כאשר דבר וגו'. לא היה זה צו מלכותי אלא קנוניה שבסתר.

[19] ישעיה כט, טז; מב, ט; סד, ז; איוב י, ט; לג, י. מו"ר הרב קלמן כהנא העיר כאן, שתמוה הוא, שהמחבר לא ציין לדברי הגמרא (סוטה ע"ב) "מה יוצר זה" וכו' "אף אישה" וכו', אף כי אין פירושו זהה עם דבריה (המ').

[20] וכן גם אצל Dillmann. לפי Gesenius הרי זה האמבט, גיגית הרחצה שהיתה עשויה משתי אבנים. לפי Ewald הרי זה כינוי לזמן - על שני גלגלים, כלומר תוך כדי נסיעה מהירה (הביטוי לקוח מן הכרכרה בת שני הגלגלים של המצרים); ולפי זה יש לבאר "דבר דבור על אופניו" (משלי כה, יא) - דבר שנאמר מהר, בזריזות. וראה עוד ביאורים אצל Knobel, ובמילונו הגדול של Gesenius (Gesenius Thesaurus).

[21] שם מב, יח (המ').

[22] בראשית כ, יא (המ').

[23] דברים כה, יח (המ').

[24] עמ' שמז־שמח (המ').

[25] בראשית כב, יב (המ').

פסוק יח

לפי שהכתוב רוצה לספר לאחר מכן, כיצד גמל ה' למילדות, הרי צריך לספר תחילה, שהן לא חשפו עצמן לנקמתו של המלך־הרודן, מאחר שעלה בידיהן להצטדק לפניו באמתלה.

פסוק יט

כי לא. מלת "כי" יכולה לבוא גם לפני דיבור ישיר.

חיות. פירוש "כי כוח חיים הרבה יש להן[26]. ולפי אחרים מלשון "חיה" = יולדת, כלומר כי לא כנשים המצריות הן העבריות כאשר הן יולדות[27]. אין ספק שבאופן כללי תאמו דברי המילדות את המציאות. עוד היום מספרים הנוסעים במזרח התיכון שהנשים שם, ובמיוחד הערביות, יולדות מהר ובנקל.

פסוק כ

לא רק שהמילדות ניצלו מן הסכנה שבה היו מצויות, אלא ה' גמל להן שכר מיוחד.

וירב וגו' בא לומר שעקב יראת האלהים של המילדות נשארה גזירתו של פרעה ללא תוצאות, והעם הלך ורב יותר ויותר.

פסוק כא

ויהי וגו' חוזר ומפרש את "וייטב" האמור קודם. טובתו של הקב"ה היתה טובה נצחית - בזה שנתן להן לנשים אלה זרע של קיימא, ובתי אבות קמו מהן בישראל. בשעה שהתורה נכתבה, ודאי היו קיימות משפחות גדולות שהתייחסו אל מילדות אלה, ועל כן ראה הכתוב צורך להנציח גם את שמותיהן.

להם. במקום "להן", כמו בראשית לא, ט ועוד.

בתים. השוה שמואל א' ז, יא.

פסוק כב

כיוון שראה, שהעם מתרבה יותר ויותר, הוציא צו גלוי להמית את היילודים[28].

---

[26] **ראב"ע**, ובדומה לזה **רשב"ם** ור"ע **ספורנו** (המ').

[27] לא מצאתי מי פירש כן, אך ראה משנה כלים כג, ד "משבר של חיה", וראה בבלי שבת קכח ע"ב ובראשית רבה פרשה פב, ט, שם אכן בא לשון חיה במשמע יולדת (המ').

[28] באשר לגזירות רודניות דומות בהיסטוריה, ראה Knobel. כל הנימוקים שהוא מעלה כנגד אמיתותו ההיסטורית של המסופר כאן, אינם עומדים בביקורת. השוה Keil.

לכל עמו. אין, כמובן, להבין שכל מצרי ומצרי נתחייב לעשות כן, אלא פקידי המלך נצטוו לבצע גזירה זו בכל מקום ומקום. ונראה שגזירה זו לא היתה תקיפה במשך זמן רב, שאם לא כן, לא יכלו בני ישראל להיות מרובים כל כך בשעת יציאתם ממצרים. ולכאורה לא מסופר על גזירה זו כאן אלא כדי לקשור אליה את הסיפור על הצלתו המופלאה של משה רבנו.

הילוד.[30] **היארה תשליכהו**. בשמות רבה[29] מוסבר "למה גזרו להשליכן ליאור? שהיו רואין האסטרולוגין, שמושיען של ישראל על ידי מים ילקה, והיו סבורין שבמים יטבע, ולא היה אלא על ידי באר מים נגזרה עליו גזירת מות, שנאמר[31] "יען לא האמנתם בי' וגו'"[32].

פרק ב

פסוק א

ב חיי משה עד למינויו (ב, א־כה)

בן שמונים שנה היה משה כאשר הטיל עליו הקב"ה את התפקיד הנעלה ביותר שהוטל אי־פעם על בן־תמותה. אילו חיים עשירים מלאי־תוכן ודאי כבר היו מאחוריו. כמה כוח וגבורה היה צריך להוכיח כעלם וכגבר זה האיש שבימי זקנה מובהקת מקבל על עצמו את השליחות הקשה, לגאול את עמו מידי רודן כל־יכול אחרי שיעבוד שנמשך דורות. ואף־על־פי כן אין הכתוב יודע לספר אלא מעט על תקופה זו שבחיי משה. - סמוך אחר הולדתו הוא ניצל בדרך מופלאה מן הסכנה המאיימת עליו; את חינוכו הוא מקבל בארמון המלך; משגדל, הוא בא לעזרת אחיו המשועבדים, בא אגב כך בסכנה גדולה ומציל עצמו על ידי בריחה לארץ זרה. גם שם הוא מופיע כמושיעם של נדכאים וכתוצאה מזה הוא קונה לו את בתו של כהן מדין לאשה, ועמו הוא נשאר ואת צאנו הוא רועה. כל זה מצטייר כתמונת חיים

[29] פרשה א, כב (המ').

[30] ראה דברי **אהרן ברט** בספר היובל לר"ע הילדסהיימר, עמ' 145 ואילך.

[31] במדבר כ, יב (המ').

[32] וכן הוא אצל **יוסף בן מתתיהו**, "קדמוניות" ב' ט, ב. - והשוה המובא בגמרא סוטה יב ע"ב סנהדרין קא ע"ב ובדומה בפרקי דר' אליעזר פ' מח; ורש"י לפסוקנו משלב מאמרים אלה לאחד (המ').

פשוטה ונעלה כאחת. תחילה הענוותנות שביציאה את ארמון המלך והירידה אל העבדים המעונים, לאחר מכן אומץ הלב הגברי שבעמידה לצידם של נדכאים מול הרודן, ולבסוף ההסתגרות בחיים הצנועים של רועה צאן בפינה חבויה ומרוחקת מכול. העובדה, שהוצא דווקא ממקום כזה כדי לעסוק במלאכה הגדולה של השגת חירות לישראל, עובדה זו מראה את כל־יכולתו ואת כל־ידיעתו של הבורא ית', אשר לא כמחשבות האדם מחשבותיו ולא כדרכי בן־תמותה דרכיו. נעלות הן מהבנתנו.

אלמלא נשתמרו לנו תולדותיה של גאולת מצרים על ידי משה רבנו בפרטיהן, ולא היה מגיע לידנו אלא הסיפור על קבלתו של משה לארמון המלך מה פשוט וטבעי היו מתארים לעצמם ההיסטוריונים למיניהם מאורע כביר זה. הן יאמינו שעמדה חשובה ביותר תפש משה בחצרו של פרעה, וכי השיג את שחרורם של בני ישראל הודות להשפעתו האישית הגדולה. אלא, במקום שבו סבור השכל האנושי, שהנה כבר הגיע לקצו של דבר, הרי אין שם לאמיתו של דבר אלא - לכל היותר - תחילת סיפורם הנעלה של מעשי ההשגחה האלוהית. "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי"[33]. המאורע ההיסטורי הגדול ביותר, בכוח הרוח האלוקית בלבד היה צריך להתרחש, רוח אשר נתגלתה לו לבן־התמותה במקום נידח עלי אדמות, ונתנה בו את העוז לצאת למאבק בממלכת פרעה האדירה - ולסיים מאבק זה בניצחון.

וילך. ביטוי זה בא בדרך כלל כפתיחה למעשים חשובים, מעשים בעלי משמעות רבה, ופירושו בערך - ניגש לעשות דבר מסוים[34].

איש מבית לוי. לפי האמור להלן (י, ב) ובמדבר (כו, נט) הרי שמו של האיש מבית לוי הוא עמרם, בן־בנו של לוי בן יעקב. האשה היא דודתו של זה, יוכבד בת לוי. וגם פשוטו של פסוקנו מראה שהאשה בת לוי בן יעקב היתה, אף כי יש מפרשים[35] 'את־בת־לוי' כאלו נאמר בת שבט לוי, כלומר לויה. הללו מגיעים לפירושם הדחוק משום קושי הנובע מחישוב השנים, ועל כך ראה להלן פרק ו. קושי אחר הוא בכך

[33] זכריה ד, ו (המ').

[34] השוה **רמב"ן** וראיותיו מפסוקים רבים: בראשית לה, כב; לז, כז; ירמיה יח, יח; הושע א, ג (המ').

[35] לא ראיתי מי יאמר כן במפורש, אך אולי שמע כן מדברי **רמב"ן**: "בעבור כי יצטרך לייחסם ולהזכיר שמם, מי אביהם ואבי־אביהם עד אל לוי, ועכשיו ירצה לקצר". אך ראה דברי **ר"י אברבנאל** הטוען שאי־אפשר לפרש כן משום האמור להלן ו, כ (המ').

שלכאורה משתמע מן הפסוקים הבאים, כאלו משה הוא בנם בכורם של זוג לויים זה, בעוד שלפי כתובים אחרים[37] ברור הדבר, שמרים ואהרן גדולים ממנו בשנים[36]. רבותינו ז"ל פותרים קושי זה בפרשם "ויקח" - עמרם "עשה לה מעשה ליקוחין" וכו'[38], אחרי שפרש ממנה קודם לכן מחמת גזירת פרעה. ועל דרך הפשט אפשר לפרש כרמב"ן[39] - "ולא הזכיר הכתוב לידת מרים ואהרן, כי לא היה בלידתם חידוש דבר". נוסיף עוד שאין פסוקנו בא ללמד אלא שגם האב וגם האם מבית לוי היו. ויש להבין את צורת שני הפעלים, "וילך" וגם "ויקח" כעבר רחוק[40] - איש מבית לוי נשא לאשה את בת לוי, ומנישואין אלה נולד משה.

פסוק ב

ותרא. אל־נכון מעיר רמב"ן שנימוק זה תמוה הוא, שהרי אם אוהבת את כל ילדיה, "יפים ושאינם יפים", ועל כן הוא סובר, "אבל פירוש הטובה הזאת, שראתה בו טוב מחודש, וחשבה כי יארע בו נס ויינצל".

כי טוב. רשב"ם מפרש, "...כי טוב ויפה הוא, כי גמרו סימניו - שערו וציפורניו...", שכן "לפי שמשה נולד לסוף ששה חודשים... לכן נסתכלו בו בשעת לידה, אם הוא נפל ולא תטרח בהטמנתו, וראתה כי טוב הוא... וידעה שהוא בר קיימא"; וראה גם דברי ראב"ע לפסוק ו דלהלן[41].

פסוק ג

הצפינו, הצד"י דגושה[42].

גמא. אל נכון מבארים החוקרים החדשים - פפירוס[43], מין צמח־סוף שהיה שכיח במצרים העתיקה, ואלו היום הוא נדיר ביותר. ממנו היו עושים כלים שונים ובין היתר גם סירות קלות ומהירות; השוה ישעיה יח, ב; איוב ט, כו.

[36] ואין זה עוזר כלל לשייך את הפסוקים השונים לשני מקורות שונים, שהרי גם כאן בפסוק ד מדובר באחות הגדולה ממשה. ואלו לומר, שמרים ואהרן הם בני עמרם מנישואין קודמים - מותר אולי למתאמים, אבל לא למבקרים.

[37] להלן ו, כ; ז, ז; במדבר כו, נט; דברי הימים־א ה, כט; כג, יג (המ').

[38] סוטה יב ע"א בבא בתרא קכ ע"א והשוה **רש"י** לפסוקנו (המ').

[39] בפירושו לפסוקנו ועל דרך הפשט וכו' (המ').

[40] Plusquamperfekt.

[41] ד"ה והנה נער בכה (המ'),

[42] ראה **מנחת שי** ע"א (המ').

[43] וכן הוא אצל **שד"ל** ע"א (המ').

ותחמרה. נשוא ששני המושאים - חמר וזפת - חוזרים אליו. הה"א היא סיומת רפויה, שכמוה מצינו גם במקומות אחרים[44].
בחמר. השוה פירושנו לבראשית יא, ג; יד, י.
ובזפת. בוודאי כדברי רש"י - זפת מבחוץ וטיט מבפנים.

פסוק ד

ותתצב. במקום ותתיצב, כאשר היו"ד הדחויה זורקת את תנועתה אל ההברה הקודמת.
לדעה. במקום לדעת, כמו "מרדה"[45] במקום מרדת.

פסוק ה

אך מובן הוא שמאוחר יותר ביקשו לדעת שמה של בת־פרעה זו, ואכן גם נמצאו סופרים שטרחו לספק סקרנות זו והמציאו לה שמות באורח שרירותי. יוסף בן מתתיהו[49] ולפי ספר היובלות[48] היה שמה תרמותיס[47]. אצל חכמינו ז"ל[46] היא נקראת בתיה, ולכאורה מקורם הוא בדברי הימים א' ד, יח[50].
על־היאר. חוזר אל "ותרד", כדברי רש"י - "סרס המקרא ופרשהו, ותרד בת פרעה על היאר לרחוץ בו". מאוחר יותר מצאו פגם בכך שבת פרעה תלך לרחוץ ביאור, ועל כן מספר יוסף בן מתתיהו[51], שרק טיילה על שפתו, וגם לפי תרגום יונתן בן עוזיאל לא היתה זו רחיצה רגילה, כי אם רחיצה למצוא מרפא[52]. ברם, לנו נראה, שאין כאן כל קושי. מסתבר שירידה זו אל היאור לרחוץ בו קשורה לתפישה המצרית בדבד קדושתו של הנילוס, קדושה שבגינה נהג גם פרעה לצאת אל היאור [53].

[44] על־פי סוטה יב ע"ב (המ').
[45] בראשית מו, ג (המ').
[46] שמות רבה פ"א, לא ועוד (המ')
[47] גם הוצעו השמות פריה, מריס.
[48] שם, מז.
[49] **קדמוניות היהודים** ב' ט, ה.
[50] לפי Brugsch (Geschichte s.563) מזכירות כתובות מצריות עתיקות כמה שמות של בנות רעמסס השני (הוא פרעה, בו מדובר בכאן): בינת אנתא (דומה לבתיה), מרי (מזכיר את מריס, ראה הערה 17). ואמנם ייתכן, כי בינת אנתא (- בת האלילה אמיתית) שונה לאחר מכן לבתיה.
[51] **קדמוניות היהודים** ב' ט, מז.
[52] והשוה גם סוטה יב ע"ב ושמות רבה פרשה א, כז (המ').
[53] להלן ז טו; ח, טז (המ').

ונערתיה.[54] **אמתה**. לפי התרגומים מתפרשת מלה זו כאלו המי"ם דגושה, כלומר הושיטה את ידה, וכן הוא בגמרא[55].

פסוק ו

ותראהו את. כמו להלן לה, ה.

נער. השוה פירושו של רמב"ן המוכיח "כי הילד מיום היוולדו נקרא נער"[56].

מילדי העברים זה. לפי רמב"ן הבינה כן, כי "נתנה אל לבה המעשה כאשר היה... ואיש מצרי למה יעשה כן". כלומר, בעצם הימצאותו של הנער בתיבה בקנה־סוף הסיקה שמילדי העברים זה. ואלו לדעת ראב"ע[58] "ותראהו מהול"[57], ובזה הכירה שמילדי העברים הוא[59]. ובאשר למקום התרחשותו של אירוע זה, מסתבר שהיה זה ליד טאניס הבירה (צוען), מקום שבו מימי זרוע הנילוס זורמים לאטם[60].

פסוק ז

עניין רב לה לאחות להביא לידי החזרת הילד אל חיק אמו, כשהוא נתון בחסותה של בת־המלך, ועל כן היא מעמידה פנים של אדם זר שנקלע למקום ומציע שירותו לבת־מלך.

מן העברית. ודאי שמינקת עברית תהא רצויה לבת־המלך, כי לא יהא זה יאה למצריה להיות מיניקתו של נער עברי. גם יש מקום לחשוש שמינקת מצרית תצר לילד, מתוך שנאת זרים.

פסוק ח

העלמה. כמו בראשית כד, מג.

פסוק ט

הילכי. כמו 'והינקהו', רק כאן, ואלו במקומות אחרים "הוליכי", בו"ו במקום היו"ד. הפועל "הלך" בבניין הפעיל במובן להסיר, לקחת מן, כגון זכריה ה, י. רב סעדיה

[54] תמונה המתארת כביכול רחיצה מעין זו נמצאת אצל Wilkinson p.389.

[55] דעה אחת במסכת סוטה יב ע"ב (המ').

[56] ד"ה והנה נער בוכה, והוכחתו משופטים יג, ח; שמואל א' א, כד; שמואל ב' יב, טז. אך השוה **ראב"ע** ד"ה לרחץ (המ'). והשוה גם Magazin fuer die Wissenschaft des Judentums 1877 s. 157.

[57] והוא כדעת ר' יוסי בר חנינא במס' סוטה (יב ע"א) וכן הוא בשמות רבה פרשה א, כט (המ').

[58] ד"ה והנה נער (המ').

[59] ברם, לפי חקירותיהם של החדשים היו גם המצרים נמולים. Ebers, Bibel השוה Aegyptem und bie Hoses .s 278

[60] שם, . S 77 ואילך.

גאון מפרש כאלו נאמרו שתי מלים. הי ליכי, כלומר הנה לך; השוה ראב"ע[61]. אך לפי פירושו זה אין כאן מקום למלת "את".

ותניקהו. במקום ותיניקהו, כמו אצל פעלי־ע"ו, והשוה ראב"ע[62]..

פסוק י

ויגדל. כלומר ויגמל; השוה בראשית כא, ח.

לבן. במקום בן, השוה להלן ד, טז **ותקרא**. רק עתה, משהיא מאמצת אותו, נותנת לה בת־המלך למשה שם. אך איך זה שבת־מלך־מצרים קוראת לילד בשם עברי, שהרי מדברי הכתוב משמע, שהשם נגזר מן השורש העברי מש"ה (לכאורה קיצור של 'ממושה') אלמלא ידענו תשובה אחרת לשאלה זו, יכולנו לומר - וזאת מבלי להתנגש במדע החדיש - שאכן מצרית זו נתנה לבנה המאומץ שם עברי. סמך לדברים אלה נמצא במימצאים האחרונים - כתבות על גבי אנדרטות מצריות מן הזמן הנדון[63], בהן מצויים כל כך הרבה שמות שמיים, עד שכלל לא יהיה מקום לתמוה על כך, שבת־המלך תתן שם עברי דווקא לילד עברי. ברם, יש תשובה נוספת לקושי זה. כבר יוסף בן מתתיהו[64] כתב, כי 'מואי' במצרית פירושו מים, ואלו 'אסיס' פירושו ניצל מן המים. ואכן גם בשפה הקופטית mou פירושו מים, ואלו udsche - ניצל. זה שניצל מן המים נקרא אפוא במצרית בערך moudsche. הכתוב המספר לנו על מתן השם בעברית, בוחר משום כך בפועל מש"ה שצלילו כמו משח ואשר משקף את הוראתו של השם המצרי. וגם לפי פילון פירושו של השם - להוציא מן המים[65]; וראה ראב"ע לפסוקנו.

---

[61] לפסוקנו ד"ה ותאמר (המ').

[62] שם, ד"ה ותניקהו (המ').

[63] לפי Brugsch,Geschichte,P. 280 אהבו המצרים, ולא רק בימי ההיקסוס אלא גם תחת שלטונן של שושלות המלוכה שאחריהם' לכנות בניהם בשמות שמיים טהורים.

[64] **קדמוניות היהודים** ב' ט, ה.

[65] ברם, חוקרי המקרא וחוקרי מצרים החדשים רוצים לדעת את הדברים טוב מן הכתוב. לפיהם נגזר השם משה מן המלה מס או מסו, מלה שהוראתה היא בן, והיא מופיעה גם בשמות טוטמוסיס (בנו של טוט), רמסו ועוד. ואמנם אפשר למצוא בדוחק את סיבת השם משה בדברי הכתוב "ויהי לה לבן" ולהבין את הסיפא של הפסוק "כי מן המים משיתיהו" כהנמקה שבגינה ראתה עצמה בת־פרעה זכאית לראות במשה את בנה שלה. אך נראה, שכוונת הפסוק בסיפא זו היא להסביר את השם משה.

פסוק יא

ויהי בימים ההם. מכיוון שיש הפרש־זמן ניכר בין המסופר קודם והמסופר מכאן ואילך, יש מקום לפתיחה זו.

ויגדל. פירושו כאן - היה גדול, היה לאיש, והוא בזמן עבר רחוק.

ויגדל משה. משפט־ביניים, וכוונת הפסוק לומר. ויהי בימים ההם - ומשה גדל בינתיים לאיש - והוא יצא וכו'. ובדומה לכך יש לפרש להלן (פסוק כג) "וימת מלך מצרים". לא נאמר כאן אפוא כלל ועיקר שמשה עשה מעשה זה מיד כשגדל, אלא ייתכן וייתכן שבשעת המעשה המסופר כבר היה בן ארבעים שנה[66], ואולי אפילו גדול מזה, ואלו בואו למדין ייתכן שהיה מאוחר עוד הרבה יותר, השוה רמב"ן לפסוק כג.

ויצא אל־אחיו. אפשר שרק אז שמע, כי אותם העברים המשועבדים - אחיו הם, כלומר שהיתה זו יציאה מארמון המלך להתבונן בגורל אחיו המשועבדים.

וירא בסבלותם, וירא. 'וירא' הראשון הוא בחינת ראייה של התבוננות, כלומר הוא התבונן בעבודתם הקשה ובלחצם, ועקב התבוננות זו ריחם פי כמה כאשר ראה, שמתעללים במעונים אלה.

מאחיו. העובדה שהמעונה הוא מאחיו, מביאתו להגיב בזריזות, מיד.

פסוק יב

וירא כי אין איש. יש להבין כפי שאמרו חכמינו ז"ל במדרש[67], "וירא כי אין איש שיקנא לקב"ה ויהרגנו", כי אלו היתה כוונת הכתוב לומר שהסתכל, שמא יראה מישהו את המעשה שהוא עומד לעשות, כי אז היה צריך לומר, וירא כי אין רואה, כמו להלן כב, ט. "כי אין איש" שבכאן דומה אפוא לאמור בישעיה מא, כח; נט, טז. יחד עם זאת אך טבעי הוא, שמשה נזהר להטמין את המצרי בחול כדי להסתיר את המעשה שעשה, כמסופר בסיפא.

ויך את המצרי. יהיה זה אי־צדק, אם נדון במעשה זה מנקודת־מבטו של המשפט הרגיל, היבש, ונעורר את השאלה, אם אמנם רשאי היה משה להעניש את המצרי ולהכותו מוות על שום שעינה בן־ישראל. ובוודאי אין צריך לומר כרי"צ

[66] כאחת הדעות המובאות בשמות רבה (פרשה א, לב), אך ראה גם תנחומא (פ' שמות, פרשה י) (המ').
[67] שמות רבה פרשה א, לג - דעת רבי יהודה שם (המ').

מעקלענבורג[69], על־פי המדרש[68], שמצרי זה ביקש לענות בן־ישראל זה עד מוות, ועל כן "אמר משה, ודאי זה חייב מיתה, כמו שנאמר[70] 'ומכה אדם יומת'". כל כוונתו של משה כאן לא היתה אלא לעמוד לימין אחיו המעונה, וזאת לא יכול היה לעשות אלא על ידי המתת המצרי, שכן מניעה זמנית של מעשה עינוי רק היתה מגרה מצרי בלתי־אנושי זה לכפול את אכזריותו בעתיד. וכלום יש מקום לשאול את פי־המשפט, במקום שכל זכויות האדם נרמסות ברגל־גאווה?

פסוק יג

נצים. במקום ננצים, השוה ראב"ע. הרי זה ריב שיש בו משום הכאה וחבלה.
רשע. זה שאינו צודק, כמו להלן כג, א; דברים כה, א.

פסוק יד

לאיש שר. השוה ויקרא כא, ט; שופטים ו, ח.
אמר. הוראתו גם חושב, סובר; השוה שמואל א' כ, ד; מלכים א' ה, יט.
אכן. בא בקשר לקביעה חדשה ומפתיעה, השוה בראשית כח, טז.
נודע הדבר. והוא חשב שהמתת המצרי לא נודעה לאיש. והשוה גם הסברו של המדרש[71] המובא ברש"י.

פסוק טו

ויבקש. פרעה מבקש להרוג את משה משום שהעז לעמוד לימינם של המשועבדים.
מפני פרעה. נראה, שממלים אלה הסיקו חז"ל[72], שמשה כבר הועמד לדין בפני פרעה, וכי כבר נדון וניצל אך בנס. ברם, לפי פשוטו של מקרא הכוונה לומר, שמשה לא הרגיש עוד בטוח בחייו בכל ארץ מצרים, בכל ממלכת פרעה, ועל כן ראה עצמו נאלץ לברוח למדין.
בארץ־מדין. על מקומה של ארץ זו ניתן ללמוד מכמה כתובים. לפי ג, א דלהלן רעו עדרי המדינים גם בקירבת הר סיני, וארצם איננה רחוקה אפוא משם. וכאשר משה הולך ממדין למצרים, הוא פוגש בסיני את אחיו אהרן הבא לקראתו ממצרים (להלן

[68] שמות רבה פ"א, לג. (המ').
[69] **הכתב והקבלה** לפסוקנו (המ').
[70] ויקרא כד, כא (המ').
[71] תנחומא פ' שמות, פרשה י (המ').
[72] שמות רבה פרשה א, לא (המ').

ד, כז). לפיכך יש להניח כי מדין זו היא בחלקו הדרומי והמזרחי של חצי־האי סיני, ונראה שמדינים אלה היו ענף מן המדינים הערביים שישבו מזרחה מהם, מעבר למפרץ הים הערבי, בחצי־האי הערבי; השוה בראשית כה, ב.

וישב... **וישב**. "וישב" הראשון פירושו - הוא השתקע, והוא בא לספר באורח כללי שמשה בחר במדין למקום־מושבו, ואלו "וישב" השני פותח את סיפורם של פרטי המאורעות שאירעו לו - כאשר הלך למדין, התיישב תחילה ליד הבאר. כך כבר פירשו השבעים.

הבאר. כלומר, הבאר המיוחדת לאזור זה, שכן לכל אזור היתה באר משלו.

פסוק טז

ולכהן. אונקלוס מתרגם 'רבא', ונראה שהכהן היה אצל שבטים אלה גם נשיא העם.

בנות. לפי סיפורים של נוסעים מסורה גם היום בהצי־האי סיני רעיית הצאן לנערות בלתי־נשואות. אך גם גברים רעו צאן, והנה באו הרועים **ויגרשום**. השוה בראשית כו, טו־כא.

פסוק יז

ויושיען. העי"ן קמוצה במקום צרויה, כמו להלן כט, ל.

צאנם. עם סיומת לשון זכר, כמו ברישא "ויגרשום", וכמו למעלה א, כא.

פסוק יח

אביהן של הבנות, והוא לאחר מכן חותנו של משה, נקרא כאן בשם רעואל, בעוד שלהלן (ד, יח) הוא נקרא יתר, ובמקומות אחרים (ג, א; ד, יח; יח, א ועוד) הוא מוזכר בשם יתרו. בספר במדבר (י, כט) נאמר "חבב בן־רעואל המדיני חותן משה", וגם בספר שופטים (ד, יא) מדובר ב"חובב חותן משה". אם נתעלם לפי שעה מן הפסוקים ג, א; ד, יח; יח, א ועוד, הרי שיש להניח אחד משני אלה - או שרעואל אכן היה חותנו של משה, והמלה "חתן" הבאה בשופטים ד, יא פירושה גיס, כלומר אחי־צפורה אשת משה[73] או, והרי זה פירוש דחוק יותר, שחובב היה חותן משה,

[73] השוה **ראב"ע** במדבר י, כט, **ואבן ג'נאח**.

והמלה "אביהן" שבכאן פירושה 'סב', ולפי זה "בנותיו" פירושו - נכדותיו[74]. ובאשר לסתירה בין השמות רעואל ויתר (שם שאינו שונה מאד מיתרו) יש לומר, שאכן שני שמות היו לו לכהן מדין, גם יתרו וגם רעואל. ואפשר שרעואל היה שם השבט או המשפחה, כפי שמצינו שבט אדומי בשם זה בספר בראשית (לו, ד, י), ובדומה לאמור בספר שופטים (א, טז) "קיני חותן משה", ושם בוודאי "קיני" הוא שם השבט[75].

מהרתן בא. במקום מהרתן לבוא, השוה בראשית כז, כ.

פסוק יט

איש מצרי. כי ודאי דיבר משה עמהן בשפת המצרים.

הצילנו וגו'. להציל מידי... פירושו גם להגן על מישהו מפני אלימותו של אחר; השוה בראשית לז, כא.

דלה דלה. השוה ראב"ע.

פסוק כ

קראן. במקום קראנה, כמו בבראשית ד, כג.

ויאכל להם. פירוש להשתתף בארוחה, השוה בראשית לא, נד.

פסוק כא

ויואל משה וגו'. כלומר, הסכים להיענות להזמנה להשתקע שם; השוה שופטים יז, יא. ראוי לתשומת־לב הוא פירושם של חכמינו ז"ל[76], "שנשבע לו, ואין 'ויואל' אלא לשון שבועה, שנאמר[78] ויואל שאול את העם' וגו'", וכן גם מתרגם סומכוס[77].

פסוק כב

גרשם. הולדת אליעזר, הבן השני, אינה מוזכרת כאן. אפשר שנולד מאוחר יותר, אחר שנתגלה לו ה' למשה בסנה, והכתוב לא רצה להפסיק בסיפור מאורע בלתי־חשוב זה, ואלו כאן אין הכתוב מספר על הולדת גרשם אלא כדי להראות, שאף־על־פי שנשא לאשה את בת כהן מדין, לא התאזרח משה בארץ ההיא.

---

[74] **רשב"ם** לפסוק יח **וראב"ע** לפסוק כ (המ'). - דברי Dillman, שלפיו היה תחילה כתוב גם כאן חובב בן רעואל, הם בלתי־נכונים לחלוטין, שאם כן היה, אי־אפשר לדעת על מי להסב את התיבה "אביהן", וגם קשה להבין, למה בכלל יוזכר "בן רעואל" גם כאן וגם בבמדבר י, כט, אם לא שנתפרסם כחותנו של משה.

[75] השוה **רמב"ן** במדבר י, כט (המ') וראה דברי **רמב"ן** בביאורו, שם.

[76] דעת ר"י בשמות רבה פרשה א, מ; והשוה נדרים סה ע"א ורש"י (המ').

[77] לא ידעתי, היכן (המ').

[78] שמואל א' יד, כד (המ').

כי גר הייתי וגו'. מוסב אולי גם על הגירות שבמצרים, שכן עקב בריחתו משם חש משה, שרק גר הוא במצרים, אף כי בת־המלך אימצה אותו. אם נבין כך, יתבאר יפה השם 'גרשם', כלומר 'גר שם' (במצרים) וגם המלים "גר הייתי" שבלשון עבר, יקבלו משמעות מדויקת יותר[79]. עוד יתבאר בזה, מדוע קרא משה לבן הראשון גרשם ורק לבן השני קרא אליעזר, זכר להצלתו מידי פרעה שבה סופר קודם. גזירת השם גרשם מן השורש גר"ש[81] תהיה בניגוד לפשוטו של מקרא. וגם השם גרשון (בן לוי)[80] בוודאי יש לו משמעות אחרת.

פסוק כג

בימים הרבים ההם. שהרי שמונים שנה עברו מאז הולדת משה.

פסוק כד

וימת וגו'. יירמז בזה שהמסופר מכאן ואילך התרחש תחת שלטונו של מלך אחר מזה שהוזכר למעלה (א, ח), וידיעה זו נחוצה להבנת המסופר מכאן ואילך. המלך הראשון דן את ישראל לשיעבוד רק משום פחדו מפי ריבויים הגדול והמהיר, ומן הסתם לא היה מתנגד ליציאתם השקטה מן הארץ. אך במשך הזמן הפכו בני ישראל לעבדים מועילים, והמלך שעלה עכשיו לשלטון, ואשר אינו יודע (או אינו רוצה לדעת) את מקורו של יחס זה אל בני ישראל, דוחה בתוקף את התביעה לשחרורם של עבדיו אלה. דברי פרעה כפי שהם מובאים בפרק ה יהיו בלתי־מובנים לנו בפי המלך הראשון.

ויאנחו. לא היתה זו אנחה כללית דווקא אחר מות המלך, השוה לפסוק יא למעלה. במשך כל שנות השיעבוד, גם קודם וגם לאחר המסופר כאן, נאנחו בני ישראל תחת עול השיעבוד, וכאן לא נאמר אלא שבאותה השעה אלהים שמע את קול אנחתם.

פסוק כה

וירא... וידע. לפי ראב"ע "וירא" החמס שהיו המצרים עושים בגלוי, "וידע" - העשוי בסתר, ולפירוש זה סמוכין באמור להלן ג, ז. ברם, אם כן היה צריך פסוק זה להיות

[79] אך ראה שמות רבה פרשה א, מ (המ').
[80] בראשית מו, י ועוד (המ').
[81] כדבר **הכתב והקבלה** ע"א (המ').

לפני "וישמע" וגו'. על כן נראים יותר דברי רמב"ן, "כי בתחילה היה מסתיר פניו מהם והיה לאכול[82], ועתה שמע אלהים נאקתם וראה אותם, לומר שלא הסתיר פניו עוד מהם". עם ראייה וידיעה אלה קשורה ההחלטה האלוהית לעשות מעשה, בדומה למסופר בבראשית יח, כא. - התיאור הריתמי החגיגי, כיצד ה' מחליט לעשות לגאולת ישראל, משמש מבוא לקטע הנפלא הבא, הדן בהזמנתו של משה להיות נביא ה'[83].

פרק ג

פסוק א

ג הטלת השליחות על משה (ג, א - ד, יז)

באורח נעלה ונשגב מתגלה לו ה' למשה ודורש ממנו לקבל על עצמו את מלאכת שחרורם של ישראל. ובהזדמנות זו הוא מגלה למשה גם את שמו הקדוש, אותו יהא עליו להודיע לבני ישראל. משה מביע את החשש, שלא יזכה באימונו של העם, ועל כן נותן לו ה' - על ידי אותות שעליו לעשות - את הכוח להשיג אימון זה. עוד טוען משה, שהתפקיד קשה מדי בשבילו והוא ערל־שפתיים, כלומר חסר לו כוח הדיבור המשכנע שנחוץ לזה. ה' מרגיע אותו גם בענין זה ולבסוף קובע לו את אהרן אחיו כמי שיסייע לידו.

קשה להבין את הסיפור שלפנינו, שבפסוקים ז ו־ט שבו מדובר בצעקתם של בני ישראל - צעקה שעלתה אל האלהים והביאה לידי התערבותו - אלא כהמשך לפסוקים הקודמים, שבהם כבר מדובר בזעקה־צעקה זו ובגורמיה[84]. -

היה רועה. בינוני־פועל, כלומר עוסק ברעיית הצאן. באשר לסגנון הסיפור המשתמש בלשון עבר כשהנושא קודם את הנשוא, השוה "והארץ היתה"[86] וכן "ומשה עלה"[85].

[82] השוה דברים לא, יז ופירוש **ראב"ע** שם (המ').

[83] ושום קורא בר־דעת לא יוכל לראות פסוקים חגיגיים אלה כסיום לקטעים המעטים של פרקנו אשר אותם מייחסים אנשי ביקורת המקרא ל"מסורת היסוד".

[84] אף כי לא כן יוצא לפי המבקרים המייחסים את ב, כג־כה ל"מסורת היסוד" ואת הסיפור שלפנינו ל"מקור אחר".

[85] להלן יט, ג (המ').

[86] בראשית א, ב (המ').

אחר המדבר. כלומר, מעבר למדבר. ולענין תיבת "אחר" השוה יהושע ח, ב ושופטים יח, יב. - **הר האלהים**. על שם העתיד להתרחש שם, דהיינו מתן־תורה. ואין להוציא מכלל אפשרות שההר נקרא הר קדוש כבר אז, משום שנועד למתן־תורה עליו, אך אין כל מקום להניח, שעוד קום לכן היה ההר נחשב להר קדוש אצל הערבים[87], שהרי משה לא ידע מאומה על קדושת המקום, כפי שמוכיח פסוק ה. - **הרבה**. הר מתן־תורה נקרא לעתים "הר חורב" ולעתים "חר סיני". "חורב" מוזכר עוד להלן יז, י; לג, י וכן בכל ספר דברים, להוציא בברכת משה, ואלו ביתר המקומות בתורה בא השם "סיני"[88] ברור, שאין שני השמות זהים במשמעם, שכן מצינו "סיני" בצירופים שונים, גם "הר סיני"[90] וגם "מדבר סיני"[89], בעוד שהשם "חורב" אינו בא בצירוף תיבת "מדבר" כלל[91]. ועוד, "חורב" בא תמיד לציין את סביבת ההר, את מקום חנייתם של ישראל, ואלו "סיני" בצירוף תיבת "הר" בא כציון ההר עצמו, וכאשר הכתוב מבקש לציין את מקום חנייתם של ישראל בעזרת השם "סיני", הוא משתמש בצירוף "מדבר סיני". לפיכך יש להניח, כי "חורב" הוא שם האזור כולו, מלשון 'חרב' (= יבש, צחיח), בעוד ש"סיני" הוא שם ההר שבו ניתנה התורה. "חורב" שוה אפוא בהוראתו לצירוף "מדבר סיני", בעוד שבמקום "סיני" (בלא צירוף כלשהו) יכול לבוא "הר חורב". הביטוי השגור היה, כנראה, חורב או הר חורב, שכן מקובל הוא לקרוא להר על־פי הסביבה שבה הוא נמצא, בשעה ש"סיני" מציין רק מקום מוגדר ומסוים מאוד בגוש־הרים זה, וממילא היה ידוע פחות. ברם, בשעת מתן־תורה נודעה לסיני

[87] כפי שסבורים Knobel ו-Dillmann.

[88] Hengstenberg (Beitraege III, p. 394) ואחרים חושבים, ש"חורב" הוא שמו של גוש ההרים או לפחות ג'בל טור, בעוד שהשם "סיני" בא לציין את שם ההר שבו ניתנה התורה, ג'בל מוסא. לפני בואם של ישראל להר ואחרי עזיבתם אותו, כך הם סבורים, בא השימוש בשם הכללי "חורב", ואלו במשך שהותם של ישראל בהר בא השם המיוחד "סיני". ברם, דעה זו אשר לה הסכמתי תחילה - השוה פירושנו לספר דברים (לא מצאתי שם - במהדורה העברית עמ' כח - אלא הערה קצרה לדברים א, ח ד"ה בחורב, וזה לשונה: "אודות השמות 'חורב' ו'סיני' השוה לשמות ג, א". כלומר - פסוקנו (המ'),) עומדת בביקורת אך בקושי; השוה Dillmann. אך עוד פחות מזה אפשר לקבל את דעתו של הלה שלפיה משמע שני השמות זהה לגמרי, וכי אין הם מוכיחים אלא קיומם של שני מחברים שונים. (אלו באמת היה משמעם של שני השמות זהה, יכול היה גם מחבר אחד להשתמש פעם בשם זה ופעם בשם האחר), אך ברור שאין משמעם זהה, וראה בפנים.

[89] להלן יט, א; ויקרא ז, לח; במדבר א, א ועוד, ובסך הכל בתורה שלוש־עשרה פעם (המ').

[90] להלן יט, יא, יח, כ, כג; כד, טז; לא, יח, ועוד, ובסך הכל בתורה שש־עשרה פעם (המ').

[91] הוא מופיע בתורה בסך הכל שתים־עשרה פעם, ומזה פעם אחת בלבד בצירוף תיבת "הר", להלן יג, י (המ').

חשיבות יתירה, כך שאז נקרא, האזור כולו "מדבר סיני". בציון זה השתמש משה רבנו בתורה, ורק בספר דברים, כאשר הוא מדבר אל העם, הוא שב ומשתמש בשם השכיח "חורב" ו"הר חורב". יחד עם זאת, כאשר מדובר במתן־תורה בקטעי־השירה שבתורה, שוב בא השם שנתקדש - "סיני". לפי זה יהיה קשה רק השימוש בשם "חורב" להלן לג, ו. ונראה, שבמתכוון אין הכתוב משתמש שם בשם "סיני", כאלו אינו רוצה להזכיר את השם המקודש של ההר בהקשר המאורע העצוב של מעשה העגל.

פסוק ב

מלאך ה'. במקום המלאך מופיע מפסוק ד ואילך ה' עצמו, וכבר מצינו כך במקרים אחרים, וזאת בשני אופנים. האחד - דבריו של המלאך עוברים־הופכים לדבר ה' (בראשית טז, ז־יג; כא, יז־כ, ועוד) והאחר - שהאלהים נקרא לאחר מכן מלאך ה' (שם מח, טו־טז), וכבר ביאר רמב"ן לפסוקנו. "ועל דרך האמת... המלאך הזה הוא המלאך הגואל, שנאמר[93] 'כי שמי בקרבו'... ונאמר[92] 'ומלאך פניו הושיעם'". מלאך זה מופיע באירועים חשובים במיוחד, כאשר הענין סובב על עם ה' כולו או על אישים חשובים בו. כאשר יש באירועים כאלה צורך בהופעה נראית־לעין של ההשגחה האלוהית, או אז נחשבת הופעתו של מלאך ה' כהופעתו ית' עצמו, שכן שמו ית' או מלוא שפע הכוח האלוהי במלאך זה או בהופעה זו. רק באירועים חשובים פחות די בה בהופעתה של ישות בודדת מן העולם הבלתי־נראה של הכוחות האלוהיים כדי להביא אל האדם את השליחות האלוהית, והיא המלאך האלוהי שתמיד מוטלת עליו רק שליחות אחת[94], והוא תמיד יביא לידי ביטוי רק צד אחד של הכוח האלוהי הבלתי־מוגבל.

בלבת־אש. לפי רש"י[95] וראב"ע - "לבו של אש"; השוה יחזקאל טז, ל. אך לנו נראה יותר ש"לבת" היא צורה מקוצרת של לשון להבה, במקום 'להבת'[96]. כמה פעמים

[92] ישעיה סג, ט (המ').
[93] להלן כג, כא (המ').
[94] השוה בראשית רבה פרשה נ, ב; ועיין בבא מציעא פו ע"ב (המ').
[95] אך ראה **באר יצחק** לרש"י (המ'), ועיין **חקר ועיון** א, עמ' קה (הערת מו"ר ר"ק כהנא זצ"ל).
[96] והוא הפירוש הראשון - בשם יש מפרשים שב**ראב"ע** (המ').

מצינו שה' מופיע בלהבת אש, סמלה של תפארתו ית'; השוה בראשית טו, יז; ישעיה ד, ה. מראה האש שבכאן הוא דוגמה לאש־דת האלוהית שעתידה להיגלות במקום הזה.

מתוך הסנה. אין זה ברור, מדוע באה התגלות ה' דווקא מתוך הסנה. לפי חכמינו ז"ל[97] הרי זה כדי לומר לו למשה, "אי אתה מרגיש שאני שרוי בצער כשם שישראל שרויין בצער? הוי יודע, ממקום שאני מדבר עמך, מתוך הקוצים, כביכול, אני שותף בצערן". אך גם ייתכן, שיש בסנה משום סמל לקדושתו ית' שלא ניתן לבן־תמותה להתקרב אליה. הסנה עצמו על קוציו מסמל את הצו "אל־תקרב הלום"[98].

בער. כאן, במובן דולק, ואלו בפסוק הבא - במובן נשרף; השוה ראב"ע ורמב"ן.

אכל. בינוני־פעול במקום מאוכל. האש האלוהית מחייה ומחממת, ואין היא שורפת.

פסוק ג

בכך שהסנה "איננו אכל" רואה משה שלא אש רגילה לפניו, אבל הוא עד לתופעה על־טבעית.

אסרה. כמו בראשית יט, ב.

יבער. כאן במובן יישרף, כאמור למעלה; השוה ישעיה א, לא.

פסוק ד

וירא ה'. אין בידנו ליתן טעם סביר לשימוש בשמות הקדושים שבפרק זה, שבו באים השמות ה' ואלוהים לסירוגין[99].

ויקרא אליו אלהים. עם זאת נראה לומר, כי קריאה ראשונה זו נועדה להיות קריאת אזהרה שלא לגשת אל המקום, ועל כן היא באה בשם אלהים, האל הכל־יכול. רק יותר מאוחר, בפסוק ז, באה לו למשה התגלות בשם ה', אביהם הרחמן של כל בני־תמותה, כדי לומר לו "ראה ראיתי את עני עמי".

משה משה. בדומה לבראשית כב, יא; מו, ב.

[97] שמות רבה פרשה ב, ז (המ').

[98] פסוק ה (המ').

[99] אך בוודאי מוכיח פרק זה היטב, שרק שרירות־לב היא להסיק משוני השמות, שאמנם יש כאן גם מקורות שונים, כפי שרוצים לעשות המבקרים (ראה סוף הערה 29 המ').

פסוק ה

של־נעליך. אין לדרוך באדמת קודש ברגל נעולה, אך יש לדרוך בה יחף כדי שלא תהא הפרדה בין האדם והקודש. לפי הגר"א[100] מסמלת הדריכה ברגל הנתונה בנעל עשויה עור־בעלי־חיים את שלטונו של האדם על העולם החי ואת תפארתו של האדם בכלל, ואין מקום לסמל זה כאשר הוא דורך על אדמת־קודש. במקום זה לא האדם כי אם האלהים לבדו נשגב הוא.

פסוק ו

ה' מתגלה לו למשה, וההתגלות היא בתור אלהי שלושת אבות האומה, שלהם נתגלה מכבר, ואשר הכירו אותו.

אלהי אביך. כמו להלן טו, ב; יח, ד, בוודאי בהוראה הכוללת - אלהי אבותיך, כדברי רמב"ן ע"א.

ויסתר משה. לפי שמשה שומע, שיש כאן משום התגלות, הוא מסתיר את פניו, מתוך ענוה, ובדומה לכך מצינו אצל אליהו; השוה מלכים א' יט, יג.

פסוק ז

ה' מגלה לו למשה שברצונו להוציא את ישראל מתחת יד מצרים ולהביאם משם אל ארץ כנען, והוא דורש ממנו להיות השליח למעשה גדול זה. עדיין לא נאמרים למשה הפרטים, כיצד יתחיל בעשיית מעשה זה, כי ה' רוצה לשמוע תחילה את תשובתו־נכונותו של משה לקבל על עצמו שליחות זו.

ראיתי... **שמעתי**... **ידעתי**... אומר ה' לגבי סבלות בני ישראל. כל הכוונה אינה אלא לציין את הסבל הגדול. במקום לומר - עם בני ישראל נתון בעוני מצרים, צועק מפני נוגשיו והוא סובל מכאובים, מקדים הכתוב לכל אחד משלושת המשפטים הללו אחד הפעלים "ראיתי... שמעתי... ידעתי" ובכך מוענקת לתיאור־המצב משום חיות יתירה. "ראיתי... שמעתי" שבפסוקנו אין להבינם אפוא כראייה שופטת של השיעבוד וכשמיעה־קבלה של הצעקה־התפילה מצד ה'. באלה ידובר רק להלן, פסוק ט.

[100] המחבר ז"ל מייחס רעיון זה להגר"א, אך לא מצאתי מעין זה (המ').

את־עני וגו'. תחילה מדובר בענין הגירות והעבדות באורח כללי, אחר כך על אודות **צעקתם**... **מפני נוגשיו**. בכך שהם נשלטים על ידי נוגשים אכזריים, שהביאום לידי צעקה מתוך צרה, ורק לבסוף מזכיר הכתוב **את־מכאוביו**. ההטרדה והסבל שהם מנת־חלקם של מעונים אלה, הטרדה וסבל שאולי לא היו ידועים ברבים, אך ה' אומר עליהם "ידעתי", לו ית' הם ידועים. מלת "כי" שבכאן באה לחייב - כמו כן; השוה ישעיה ז, ט; לב, יג; יואל א, יב.

פסוק ח

וארד. בהתגלותו בסנה הראה ה' אות עלי־אדמות שעתה נכון הוא להציל את ישראל; השוה בראשית יא, ה; יח, כא.

מן־הארץ. מוסב על "מצרים" שברישא, אף־על־פי ששם הכוונה למצרים העם, ואלו כאן למצרים הארץ, הממלכה.[101] **אל־ארץ טובה ורחבה**. לא רק להציל רצה הקב"ה את ישראל אלא אף להביאם אל ארץ טובה מזו שבה הם יושבים עתה; השוה דברים יא, י.

ארץ זבת חלב ודבש. לכאורה זהו ביטוי מקובל לציון ארץ טובה שבה נמצא הכל בשפע רב, בדומה לביטוי "איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו" (מלכים א' ה, ה; מלכים ב' יח, לא; מיכה ד.ב) הבא לציין עושר ושלום.

הכנעני וגו'. כאן, כמו בפסוק יז, וכן להלן כג, כג; לג, ב; לד, יא; דברים כ, יז; יהושע ט, א; יא, ג, מנויים שישה עמים בלבד. לעומת זאת נמנה בדברים ז, א; יהושע ג, י; כד, יא נוסף על אלה גם הגרגשי. בבראשית טו, יט ואילך נוספים עוד קיני, קנזי, קדמוני והרפאים, בעוד שהחיוי לא נמנה שם. בשמות יג, ה חסר מן המנויים כאן הפרזי. יש להניח שבעבר־הירדן המערבי ישבו שבעה עממים, כפי שהם מנויים בדברים ז, א, אך נראה שהגרגשי היה שבט בלתי־חשוב. באשר לפרזי, ייתכן שהוא כלול בכנעני; השוה בראשית יב, י; יג, ז; לד, ל. באשר לבראשית טו, יט ואילך - עיין בביאורנו שם, וכן בביאורנו לבראשית י, טו ואילך.

[101] אך לא אדע, מדוע לא להסב "הארץ ההיא" על "במצרים" שבפסוק הקודם (המ'),

פסוק ט

ועתה הנה. בפסוק ח נמסר, מה הן כוונותיו של הקב"ה כלפי עם ישראל. (א) להצילם מיד מצרים ; (ב) להוציאם ממצרים; (ג) להביאם אל ארץ כנען. ברם, משלוש אלה - לפי שעה היה צריך להגשים רק את שתי הראשונות, ואותן דווקא על ידי משה עצמו. בעוד שהגשמת הכוונה השלישית, טרם הגיעה שעתה, כפי שתלמד ההיסטוריה מאוחר יותר, והיא גם לא נועדה להיות מוגשמת על ידי משה. נשארת רק השאלה, מה היתה דחיפותה של הגשמת שתי הכוונות הראשונות, מדוע זה לא המתין הקב"ה עד לדור הבא, והעם יוכל לבוא הישר ממצרים לארץ המובטחת. והנה התשובה לשאלה זו ניתנת בפסוקנו - כה גדולה היא המצוקה עד שאי־אפשר להמתין עוד, כי "צעקת בני־ישראל באה אלי וגם־ראיתי את־הלחץ" וגו'. על כן יש לגאול אותם מיד גאולה ארעית, ולשם התגשמותה של גאולה ארעית זו נשלח משה אל פרעה, להוציא את בני ישראל ממצרים אף כי טרם הגיעה העת להביאם אל ארץ־ישראל.
אשר מצרים. כמו אשר בו מצרים לוחצים.

פסוק יא

ברוב ענוותנותו סובר משה, שאין הוא מתאים לשליחות זו, ועל כן הוא טוען לגבי שני התפקידים שפסוק י' מטיל עליו - גם אין הוא מסוגל לילך אל פרעה וגם אין הוא מתאים לעמוד בראש העם כדי להוציאם ממצרים. ברם, לטענותיו אלה עונה לו ה' בקצרה, בשלוש מלים **כי אהיה עמך**. לאמור, לא לבדך תלך אל פרעה ולא לבדך תוציא את העם ממצרים, כי תמיד אהיה עמך.

פסוק יב

וזה־לך האות. וגו'. במלים אלה ממשיך ה' את דבריו שבפסוק י - זה יהיה האות ששלחתיך, כלומר שלא לקחת על עצמך את מעשה השחרור ביוזמתך; השוה במדבר טז, כח.
בהוציאך את־העם... תעבדון את־האלהים על ההר הזה, פירוש, אז תעבדו את האלהים, ואני אתגלה לכל העם ואאמת את האלוהיות של שליחותך (השוה ישעיה לז, ל), אלא שכאן ה' רק רומז לאותה ההתגלות הכללית הגדולה. אם כלל ישראל יעבוד את ה' כאן, בהר הזה, מסתבר לו למשה מיד, כי אז יתגלה ה' לכל העם באותה

הדרך המופלאה שבה נתגלה לו עצמו, כי הרי ההר הוא המקום הקדוש שבו ה' מראה את תפארתו. דומה, שביאור זה הוא הקרוב ביותר לפשוטו של מקרא. משאר הביאורים נזכיר תחילה את זה של רשב"ם, לפיו "משה השיב על שני דברים שאמר לו הקב"ה - ללכת אל פרעה וגם להוציא את בני ישראל על ידי מצוות פרעה. ומשה השיב על ידי שתי שאלות), על ראשון ראשון. (הראשונה) - 'מי אנכי כי אלך אל פרעה' אפילו להביא לו מנחה ודורון? וכי ראוי אני ליכנס בחצר המלך, איש נכרי כמוני? (והשניה) - 'וכי אוציא את בני ישראל ממצרים', כלומר ואפילו ראוי אני ליכנס לפני פרעה, שוטה אני לשער[102] דברים, איזה דבר המתקבל לפרעה שאומר לו. וכי שוטה הוא פרעה לשמוע לי לשלוח עם רב שהם עבדיו חופשי מארצו? ואיזה דבר המתקבל על פרעה אומר לו, שעל־ידי אותו הדיבור אוציאם ממצרים ברשות פרעה. והקב"ה השיב לו על ראשון ראשון ואמר, כי אהיה עמך ואתן חנך בעיני המלך ותלך אל פרעה ולא תירא. 'וזה לך האות', ומה שאתה ירא לפני פרעה, כי אנכי שלחתיך, הלא אתה רואה בתבערת הסנה, כי שלוחו של הקב"ה אני וזה האות לך הוא להיות בטוח שאהיה עמך... ועל מה שאתה אומר, 'וכי אוציא את־בני ישראל ממצרים', כלומר באיזו טענה אומר לפרעה שישמע אלי להוציאם? 'בהוציאך את־העם ממצרים' אני מצווה לך עכשיו שתעבדו את האלהים על ההר הזה, ותקריבו עולות. וטענה זו תוכל לומר, 'כי לזבוח לאלהים' ויניחם ללכת" וגו'. ברם, על פירוש זה קשיים שניים. האחד, לאמור כאן "על ההר הזה" אין בהקשר זה שום משמעות. והאחר, אך בדוחק אפשר להסב את השאלה "וכי אוציא" על הטענה־האמתלה. לפי רש"י, ראב"ע ואחרים כלולה כל התשובה במלים "כי אהיה עמך", ואלו "וזה־לך האות" מוסב על מראה הסנה אשר בו, כך אומר ה', נתתי לך אות שאמנם אני שלחתיך. לפי זה הרי "בהוציאך" וגו' הוא משפט נפרד הקובע את תכליתה של יציאת מצרם[104], וזה קשה. עוד פחות סביר הוא פירושו של רשר"ה[103].

[102] במהדורת דוד ראזין - "לשאר" (המ').

[103] ראה ספר שמות עם פירוש הגאון הרב שמשון בן הר"ר רפאל הירש זצ"ל, בהוצאת מוסד יצחק ברויאר, ירושלים ת"ו תשל"ד (המ').

כאשר משה שואל מה אומר אליהם" (ג, יג - המ'), כלומר, איזה שם משמותיו של הקב"ה עליו לומר לבני ישראל, ודאי שלא היתה כוונתו למשמע המילולי של השם בלבד. וכי מה איכפת לו לעם, מה שם אלוהי אבותיהם? מה

תעבדון. עבודת ה' זו מתבטאת בקבלת התורה ובכריתת הברית החגיגית בסיני.

פסוק יג

עד כה לא הודיע ה' את שם קדשו, רק אמר[105] "אנכי אלהי אביך". להלן, לפרק ו, נברר, אם שם ה' היה ידוע לאבות או לאו. מכל מקום נראה, שלא מסרוהו לבניהם, ואלו משה ביקש להודיע לעם מיד שם ה' זה אשר מאפיין את כל מהותו ית', ולא את השם שקיבלו מאבותיהם, השם אל שדי[106], שאינו מציין אלא חלק מתכונותיו ית'. וקרוב לוודאי, שיחד עם ידיעת עצם השם ביקש משה לדעת גם את משמעותו של שם זה, כדי שיבין, באיזו תכונה נתגלה לו ה' ובתור איזה אלהים הוא עתיד להתגלות לישראל.

פסוק יד

תחילה מגלה ה' את משמעות שם קדשו, אומר אמת מסוימת שבאמצעותה צריך להתבאר לו למשה השם שיוזכר לאחר מכן.

אהיה אשר אהיה. אני זה אשר אני[107], אותו ה' תמיד, ללא כל שינוי - "אני ה' לא שניתי"[108], אני ההוויה המוחלטת שאינה תלויה בשום דבר, בורא כל הוויה, אני החי לעד, הנצחי. אבל יחד עם זאת אני גם בכל מקום, עם כל אדם, משגיח על כל מעשיהם, מושיע ומציל. כי כה אמר ה' (דברים לב, לט), "רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא". והנה נצטווה משה לומר

שמשה ביקש, היה לומר לעם את השם על משמעותו העמוקה, כדי שיוכלו לצפות מתוך אמונה לישועת ה'. לכן מבואר ראשית לכל השם הקדוש ביותר בפסוק יד, כשה' מודיע לישראל לראשונה את שמו במשמעות המתאימה למצבם הנוכחי; השוה ביאורי לויקרא (עמ' 60 ואילך במהדורה העברית - המ'). כאן מדבר ה' על עצמו בגוף ראשון. רק אחר כך צריך להיאמר להם לבני ישראל, איך יכנו את אלהי אבותיהם וכיצד יקראו אליו, והוא הנאמר בפסוק טו. על פי רי"צ מעקלענבורג "הכתב והקבלה" (ע"א) מתפרש הכתוב "ואנכי לא אהיה לכם" (הושע א, ט) - אני לכם לא־אלהים, כלומר אין אתם בוטחים עוד בעזרתי וברחמיי (השוה שם פסוק ו), ולכך גם רומז המקף המחבר "לא־אהיה".

עוד יש להעיר, שפרק ג מתחבר אל סופו של פרק ב ומניח אותו כידוע, שכן, כאשר נאמר כאן (פסוק ז) "ראה ראיתי את־עני עמי... ואת־צעקתם שמעתי'" הרי שצריך, שיתואר, כי אמנם היה עוני והיתה צעקה, וזה נמצא רק שם בפרק ב, כג, ואמנם גם הולם "ראיתי" (ג, ז) את "וירא" (ב, כה) כשם ש"שמעתי" (ג, ז) רומז ל"וישמע" (ב, כד) ו"ידעתי" אל "וידע" (שם, כה). (מתוך "ישורון" 1917, עמ' 180)"

[104] ודומה לכך, או כמו רשב"ם, הבינו גם בעלי טעמי המקרא.

[105] פסוק ו (המ').

[106] להלן י, ג (המ').

[107] Ich bin der ich bin - כך בכתב היד (המ').

[108] מלאכי ג, ו (המ').

לבני ישראל את השם שבו ה' מכנה את עצמו, השם שבגוף ראשון, ולאחר מכן יאמר להם את השם שבו יקראוהו הם, שם ההוי"ה שבו הפועל הי"ה בא בגוף שלישי, בשורשו העתיק בו"ו במקום יו"ד (אולי משום שכבר בתחילתו ישנה יו"ד). כאשר ישמעו בני ישראל שה' הווה ושהוא אומר אהיה - אני הוא, מיד יגיעו לכלל האמונה שה' זה יעמוד לימינם ויצילם מצרתם.

פסוק טו

זה שמי וגו'. כל זה יש לראות כמשפט אחד. זה שמי, והוא גם צריך להיות זכרי, כלומר, בו יזכרוני. לדעת חכמינו ז"ל במס' פסחים[109] גילה ה' למשה באותו המעמד, כיצד יהגו את שמו ית' בדרך כלל - "אמר הקב"ה, לא כשאני נכתב, אני נקרא. נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת". וסביר ביותר שאף פעם לא נהגו לפרש בשמו ית' בחיי יום יום, וכפי שכבר העיר רשב"ם. "לא נאה שיקראו אותי בשמי בכל דבריהם... אלא 'ה' אלהי אבותיכם' וגו' שהוא לשון אדנות ומלכות, כשם שאומרים למלכים יחי המלך, המלך ציווני דבר". יש אפוא להניח שבשפת־הדיבור הרגילה השתמשו במקום שם הוי"ה בשם אדנות, או בשם אלהים. אין בידנו מסורת, כיצד הגו את שם ה' בבית־המקדש, ברם, מצינו[110] ידיעה על אופן הגיית השם אצל השומרונים, אשר לא ראו בהגיית שם הוי"ה משום איסור (וכפי שגם מסתבר מן התלמוד הירושלמי[111]) והחדשים מנקדים בהתאם לכך. פתח, שווא, סגול, וגם הוגים אותו כך. באשר להבדל בין ה' ואלהים, השוה ביאורנו לבראשית, תחילת פרק ב[112].

פסוק טז

רק עתה מצוה ה' את משה, כיצד עליו לבצע את מלאכת השחרור. תחילה יש לרכוש את לבם של בני ישראל לענין זה, ועל כן לך **ואספת את־זקני ישראל**. הזקנים היו נציגי

[109] דף ג, א (המ').

[110] Exod.In quac 15 Theodoret .

[111] סנהדרין פרק י סוף הלכה א (המ').

[112] עמ' נה במהדורה העברית (המ'). באשר לפירושים השונים לפסוקנו, ראה Dillmann, אלא שאין הוא מכיר במידה מספקת את הפרשנות היהודית. מטעמים ידועים אני מנוע מכתיבת מאמר מפורט על פסוקים אלה, ובמיוחד - על השמות הקדושים. (ולא מצאתי מי יאמר לי, מה הם טעמים אלה. וראה דבריו בביאורו לויקרא עמ' ע ואילך במהדורה העברית). עם זאת יוער, שבספרו של המחבר זצ"ל על התפילה, האמור לצאת לאור ע"פ כתב־יד שתורגם לעברית על ידי הרב משה י' רוזנגרטן, מאריך המחבר בפירוש על "ברוך שאמר" בפירושו של שם הוי"ה (המ').

העם גם בזמנים מאוחרים יותר. אף־על־פי שבני ישראל משועבדים היו במצרים, הרי שהיה להם ארגון עצמאי מסוים משלהם. הם היו מחולקים לשבטים ולבתי־אב והיו מונהגים על ידי הזקנים, שגם היו יועציהם. נציגי־עם אלה היו צריכים להיות שותפים למלאכת השחרור, כי החירות לא היתה צריכה ליפול אל חיקם של ישראל כפרי בשל, אבל רצון ה' היה שיעמלו למענה, כדי שיזכו בה בזכות עצמם, בזכות אמונתם ובטחונם בה' מזה, ובזכות עשייתם הפעילה ובזכות רוח הקרבתם שאף הביאתם לידי סכנה, בהופיעם בפני פרעה, מזה. מובן הדבר, שלהקרבה עצמית כזאת לא היה עדיין מוכן כל העם כולו, אך מוכנה היתה לה העידית שבו, הזקנים. והנה לא נצטוו לתבוע מפרעה מיד את שחרורו המלא של העם, תביעה אשר לה היה יכול לסרב תוך שמץ של הצדקה. כדי להראות לעין־כל את כל עקשותו ורשעותו של מלך מצרים צריך היה להגיש בפניו בקשה צנועה ומוצדקת בהחלט - "נֵלֵכָה נָּא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ". כלל גדול היה זה בעולמם של עובדי־האלילים, להניח לכל עם לעבוד את אלוהיו, ולפשע נחשב לפגוע אפילו באלילים של עם אחר. על כן, אלו היה פרעה מכיר באלהי העברים לפחות כאלוהיהם הלאומי שלהם, הרי שהיה מתיר לבני ישראל לעבוד אלהים זה באורח חופשי. העובדה שלא עשה כן, מוכיחה אפוא העדר כל יראת־אלהים, בחינת "רק אין־יראת אלהים במקום הזה"[113] (כי יש לזכור שהסכמתו של פרעה "לכו זבחו לאלהיכם בארץ"[114] לא ניתנה אלא אחר המכה הרביעית). ברם, לבסוף ייאלץ פרעה לוותר. או־אז יצא העם, והוא לא יצא תוך השארת רכושו שלו אלא יצא כשבידו הרבה מאוצרות מצרים, שאותם ידרשו משכניהם. אין ה' מגלה עתה למשה, מה יקרה אחרי יציאת מצרים, שפרעה ירדוף אחריהם וירצה להחזירם בכוח. אין תפקידו של משה עתה אלא העיסוק בעצם היציאה משם, ואין הקב"ה מגלה לו אלא, כיצד ובאילו נסיבות תתרחש יציאה זו. ומובן מאליו שאין משה שואל מה יתרחש אחרי־כן, כי בטוח הוא, שמי שבכוחו

[113] בראשית כ, יא (המ').
[114] להלן ח, כא (המ').

להוציא את העם ממצרים בנסים ונפלאות, יוכל להגן עליהם ולהושיעם גם לאחר מכן.

פסוק יח

ושמעו לקלך. אף־על־פי שיוצא מן האמור להלן ד, ל, כי רק אחר עשיית האותות האמין העם במשה, אומר ה' למשה כבר כאן "ושמעו לקלך", שכן הוא ית' עומד למסור בידי משה את האותות שעל־פיהם יאמינו לו. אבל ה' ממתין עד שמשה יבקש אותות אלה. ואף ייתכן שהיו שומעים לקול משה גם בלי אותות, ואמנם לא היו ניתנים לו אלמלא ביקשם.

ובאת אתה וזקני ישראל. ואלו להלן ה, א נאמר "ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל־פרעה"[116], וראה רש"י שם[115]. אך נראה שאפשר ליישב קושי זה גם בפשטות. תחילה ציווה ה' שמשה ילך אל פרעה יחד עם הזקנים, וכמובן רק עם אחדים מהם, שישמשו מעין משלחת של זקני־העם, כי בוודאי לא יהיה זה במקום שכל הזקנים כולם ילכו אל המלך; השווה "וסמכו זקני העדה את־ידיהם"[117]. אלו היתה הולכת משלחת כזו, היה משה מופיע כראשה וכדברה. אך לפי שמשה טען "לא איש דברים אנכי"[118], וה' נתן לו את אהרן כדובר, לא היה עוד מקום למשלחת של זקנים, שהרי בתוך שכזאת לא היה משה מופיע אלא כאחד מהם, מבלי שיוכר, שאמנם הוא זה העומד בראשה. על כן היו צריכים משה ואהרן ללכת לבדם, כשמשה מופיע כראש המשלחת, ואהרן. כנביאו־דוברו, וכאלו בא אהרן כתחליף לזקנים. ואמנם מאז נקבע אהרן להיות דוברו של משה, לא מדובר עוד במשלחת זקנים שתלך אל פרעה.

ה'... נקרה וגו'. אל פרעה היו צריכים לדבר בלשון עובדי־אלילים, ולפי שהללו לא הכירו אלא אלוהות לאומית, צריך היה לומר "אלהי העברים", וגם "נקרה עלינו"

[115] והוא על־פי תנחומא שמות, פרשה סז; שמות רבה פרשה ה, יז (המ').

[116] מבקרי־המקרא מבחינים בדבר פעילותם של הזקנים בין "מסורת־היסוד" ובין מקור אחר (אצל B = Dillmann). לפי "מסורת־היסוד" באים רק משה ואהרן אל פרעה, בלי הזקנים. ומכיוון שגם לפי מה שנקרא אצלו מקור B (ה, א), הלכו רק משה ואהרן, רואה עצמו Dillmann נאלץ לראות שם משום תיקון "העורך", שהתחשב ב"מסורת היסוד". ברם, כנגד זה יש להשיב: (א) מדוע לא "תיקן" העורך גם כאן? (ב) גם ה, ד מראה, שפרעה נשא ונתן רק עם משה ואהרן.

[117] ויקרא ד, טו (המ').

[118] פסוק י (המ').

מלמעלה, כדרך שהופיע מאוחר יותר לנביאים של עובדי־אלילים (במדבר כג, ג, ד, טז).

נקרה עלינו. אונקלוס[119] ויונתן בן עוזיאל מתרגמים "אתקרי עלנא", כלומר, נקרא עלינו, ואלו השבעים מתרגמים, "קרא אותנו אליו"; ואולי זה משום שהביטוי "קרה" אינו מקובל לגבי נביאי ישראל. או אולי משום שלהלן (ה, ג) אכן נאמר "נקרא עלינו".

ועתה נלכה. לא נאמר כאן שה' ציווה להקריב קרבנות, ודומה אפוא, שעצם הפגישה עם האלהים גוררת אחריה חובת הקרבת קרבנות.

דרך שלשת ימים. כי הר חורב רחוק ממצרים הרבה יותר ממסע שלושת ימים, ואין כאן אפוא הכוונה להקריב קרבנות דווקא שם.

במדבר. השוה להלן ח, כב־כד.

פסוק יט

לא יתן... להלך. השוה בראשית כ, ו; לא, ז.

להלך. במקום "ללכת", כמו במדבר כב, יג־טז.

ולא ביד חזקה. אונקלוס מתרגם "ולא מן קדם דחילה תקיף", כלומר, ולא בשביל שידו חזקה[121]. לפי רש"י[120] הרי פירושו "אם אין אני מראה לו ידי החזקה, כלומר כל עוד שאין אני מודיעו ידי החזקה, לא יתן אתכם להלך"[122], ואכן כך נראה. לפי פירוש זה בא כאן "ולא" במקום "בלא", כמו ירמיה יז, יא ואיוב ד, כא[123]. לפי רמב"ן ואחרים פירושו "לא יתן אתכם להלוך בדיבור ולא ביד חזקה עד שאשלח ידי בכל נפלאותי אשר אעשה בקרבו ביד חזקה וכו' כי כולם באו עליו טרם נותנו אותם להלוך". כלומר, גם לא ביד חזקה. כוונתו לומר, שהנסים הראשונים בלבד לא יניעו אותו לשלחם, ולא ישלחם עד שיכהו ה' "בכל נפלאותיו".

[119] לפי גירסה אחת. אולם לפי גירסה אחרת מתרגם אונקלוס "ואתגלי", וכן הוא בס' "פתשגן" המכונה יא"ר. והנה תמוה הוא שאונקלוס מתרגם להלן ה, ג "נקרא עלינו" - "אתגלי עלנא", וייתכן שלא היה נוח לו לתרגם שם "אתקרי", מפני שאין שם ה' מוזכר שם, ואכן מתרגם־משלים שם יונתן בן עוזיאל "איתקרי שמיה". וייתכן שמכאן ראיה, שאמנם גירסת יא"ר היא עיקר, ויש לגרוס "אתגלי" גם כאן (המ').

[120] ד"ה לא יתן אתכם מלך מצרים להלך (המ').

[121] וכן **רש"י** משמו של ר' יעקב ב"ר מנחם בד"ה ולא יתן (המ').

[122] וכן הוא בתרגום השבעים והוולגטא.

[123] השוה י' ארליך "מקרא כפשוטו".

פסוק כא

והיה כי תלכון. לפי שהאמתלה ללכת דרך שלושת ימים לזבוח וכו' תגרור אחריה שבני ישראל ייאלצו להשאיר את רכושם בארץ מצרים, מבטיח ה' כי למרות זאת לא יצאו משם ריקם, אלא שבעד הרכוש שישאירו במצרים יפוצו על ידי אותם כלי כסף וכלי זהב שישאלו־ידרשו [124] מן המצרים. ואמנם יהיו זקוקים לכסף וזהב כדי לקנות מחייתם במדבר, עד שיגיעו לארץ המובטחת; השוה דברים ב, ו.

פסוק כב

ונצלתם. אונקלוס ויונתן בן עוזיאל מתרגמים "ותרוקנון". אך ייתכן שהפיעל הוראתו כמו ההפעיל בבראשית לא, ט, טז, והפועל הזה בא לעתים עם יחסת־את ולעתים עם אות־השימוש מי"ם, בדומה לפועל יצ"א; השוה להלן (ט, כט, לג).

פרק ד

פסוק א

והן לא יאמינו לי. "...והנה ה' הודיעו, כי לא יתן אותם מלך מצרים להלוך, ולכן אמר משה 'והן לא־יאמינו לי', אחר ראייתם שלא יתן אותם פרעה להלוך ולא ישמעו עוד לקולו כלל, 'כי יאמרו לא־נראה אליך ה'. שאילו היית שליח השם, לא ימרה פרעה את דברו" (רמב"ן), כלומר, מכיוון שבתחילת שליחותי־פעילותי אצל פרעה לא אשיג דבר, כפי שהבטחת, הרי יראו בי נביא־שקר.

פסוק ב

ויאמר אליו ה'. ה' משיב לו למשה שירכוש את אימון העם באמצעות אותות נסיים, ומצוה עליו לעשות אותות אלה מיד. והנה תמוה הדבר שבאשר לאותות אלה, שצריך לעשותם לפני העם, ה' מצוה לעשותם (לפחות שניים מהם) תחילה בלא צופים, בעוד שאת מעשי־הנסים שצריך לעשות לפני פרעה, מצטווה משה לבצע בלא לראותם

[124] השוה **רשב"ם**: "במתנה גמורה וחלוטה" (המ').
יש שמבקשים לראות סתירה בין האמור בבראשית מה, י ו־מו, כח, ובספרנו ח, יח; ט, כו ; י, בג, שלפיו בני ישראל ישבו בני ישראל בנפרד מן המצרים בארץ גושן ולבין האמור כאן, ג, כב ולהלן יא, ב ו־יב, כג, פסוקים שמהם משתמע שמפוזרים היו בני ישראל בין המצרים. אך דומה שהדבר פשוט - כאשר יוסף הושיב את אביו ואחיו בגושן, לא גירש את המצרים שהתגוררו שם, וכך אמנם ישבו בני ישראל בארץ גושן, אך גם בין המצרים ("ישורון" 1917, עמ' 543)

תחילה. ואולי יש לפרש זאת כך - תכליתם של האותות שצריך לעשות לפני בני ישראל, היא כפולה. האחת, לחזק בהם את האימון־האמונה במשה, והאחרת, שה' בלבד הוא אשר יכול לעשות נסים, דהיינו מעשים שיש בהם ביטול חוקי הטבע שחקק, כלומר, שיגאל את ישראל באמצעות מעשים על־טבעיים, בדרך נס. מדבר אחרון זה צריך היה ראשית לכל להיות משוכנע משה, אף כי לא פקפק כלל כאשר ה' אמר לו "והכיתי־את מצרים בכל נפלאותי"[125]. שכנוע איתן ובלתי־מעורער זה של משה היה הכרחי, שכן רק אם הוא משוכנע, יוכל לבצע נסים אלה כאלו במקומו ית'. מי שמפקפק בעצמו, ולו פקפוק קל שבקלים, אינו יכול לבצע את נסי ה'. והנה די היה בשני אותות כדי לצייד את משה בכוח־אמונה איתן שכזה. והאות השלישי, אשר גם מכיל את המכה הראשונה למצרים, אפשר היה לעשותו רק במצרים. חכמינו ז"ל מלמדים[126], "למה נס? לפי שחטא בדבריו. שאלו לא חטא, לא היה נס, שאין הנחש ממית אלא החטא ממית". ומעיר רמב"ן[127], "נאמנו דברי רבותינו, שהיה לו (האות) הראשון רמז שסיפר עליהם לשון הרע, והשני - להענישו בו, וזה טעם 'וינס משה מפניו' ".

מזה. הוא הכתיב, ואלו הקרי הוא "מה זה". ובדומה לזה "מלכם" (ישעיה ג, טו) במקום "מה לכם" וכן גם "מתלאה"[128].

מטה. הרי זה מקל־הרועים של משה.

פסוק ג

וינס משה. ובכן נתברר לו למשה שאין כל יסוד להססנות הפנימית שעדיין שלטה בו, וכי על זו לפנות מקום לקול התבונה[129].

---

[125]

[126] שמות רבה פרשה ג, טז (המ').

[127] לפסוק ג.

[128] מלאכי י, ג, והוא לפי פירושו של ראב"ע שם "חסר ה"א, כמו 'מזה בידך' - מה זאת התלאה" וכו' (המ').

[129] לא בלתי־מתאים הוא ביאורם של Kurtz ו-Keil, שתחילה הראה כאן למשה, שעליו להשליך את מקל־הרועים שלו, כלומר שיסתלק מתפקידו כרועה, אלא שבכך יביא עצמו לידי סכנה מצד עוצמת מצרים המסומלת כאן על ידי הנחש, והוא רוצה לנוס מפניה. והנה ה' דורש ממנו להיאבק בסכנה זו והוא יצא מנצח, ובכך ישיג את מקל־הרועים־והשלטון להנהגתם של ישראל.

פסוק ה

למען יאמינו. הרי זה המשך מאמרו של הקב"ה, תוך השמטת המלים "ויאמר ה'", וכן להלן פסוק ח.

פסוק ו

דומה שבאמצעות האות השני ביקש ה' אף להראות, שגם המכה וגם רפואתה רק ממנו הן באות, וכי אותו המעשה אשר גרם למכה, יכול להביא - על ידי כל־יכולתו - גם לידי רפואה. לפיכך, אם יגדל סבלם של ישראל עוד יותר, בשל תחילת המאבק נגד מצרים, הרי שעליהם להכיר, כי מאבק זה המביא להם סבל, גם יביא להם ישועה. וה' בחר דווקא במכת הצרעת משום שמאז ומתמיד ראו במצורע מי שפגעה בו יד ה', ועל כן גם הוציא אותו החוק אל מחוץ למחנה. מסתבר, שהצרעת היתה מחלה, אשר האדם לא יכול היה לגלות את מקורה ואשר לא ידע לה תרופה. המחלה באה על־פי רצון ה' ואף נעלמה על־פי רצונו, ועל כן הכירו הכל שזוהי מחלה שה' שלח. וראה ביאור אחר בפירושו של רש"ר הירש[130].

פסוק ח

והיה. הרי זה המשך דברי ה'.

לקל האות. האות מדבר, והוא מבשר את רצון ה' להיכנס במאבק עם המצרים.

והאמינו. ודאי יאמינו לאות השני, זה המבשר להם את כל־יכולתו של ה'. "הכתוב דיבר כנגד משה, שאם יהיו מקצת ישראל, שלא יאמינו לאות הראשון, יאמינו לאות האחרון... ואם היו עוד מקצת ישראל שלא יאמינו באות האחרון, תעשה האות השלישי ויאמינו... הוא (האות השלישי) חלק מהמכה הראשונה בעשר המכות העתידות להיות"[131]. יש להניח, שה' גילה לו למשה גם את המכות שיעשה במצרים, וכפי שמשתמע מפסוק כא להלן. בני ישראל אשר גם אחרי שני האותות עדיין לא יאמינו, הרי הם דומים למצרים, שצריך היה להראות להם את תחילתן של מכות מצרים. ברם, הבדל יש בין אות שלישי זה ולבין מכת מצרים הראשונה, והוא שבזו האחרונה כל מימי היאור ייהפכו לדם, ואלו באות האחרון לישראל ייהפכו "לדם

[130] ראה בפירושו של רשר"ה לויקרא (יג, א) ובעיקר מאמרו המפורט בסוף פרשת תזריע. וראה רמב"ם הלכות טומאת צרעת פט"ז ה"ט (המ'). - וראה אצל Kurtz ii.p.69)).

[131] ראב"ע לפסוק ח ולפסוק ט (המ').

ביבשת" רק אותם המים המעטים שמשה יקח מן היאור. דבר זה צריך להזהיר את ישראל. "מה־לך לדרך מצרים לשתות מי שחור", כלומר מימי מצרים לא טובים הם לישראל, הם הופכים לדם ביבשת אף כי בשביל המצרים הם עדיין מי־שתייה טובים. ועל כן מדגיש הכתוב "והיו המים אשר תקח מן־היאור", רק המים המוצאים מן היאור הופכים לדם, אבל לא כן המים שביאור, אשר אמנם הפכו לדם במכת מצרים הראשונה.

פסוק ט

והיו. החזרה על מלת "והיו" נחוצה בשל משפט־חביניים, וכמו ויקרא כז, ג; דברים יח, ו; ישעיה ז, כג, וכדברי רמב"ן.

פסוק י

כפי שנראה מפסוק יז, חשש משה כאן רק מפני דבר אחד, והוא שבשל מוגבלות כוח־דיבורו לא יוכל להלהיב את עם ישראל למען האידיאה הגדולה. ואולם מאוחר יותר, אחרי שכבר דיבר אל העם וללא הצלחה[132], אף אין הוא מעז לגשת אל פרעה כשהוא לבדו[133].

גם מאז דברך. כלומר, גם עתה, אחר שדיברת אלי, אין אני חש שהשתנה דבר באשר לכוח־הדיבור שלי[134].

פסוק יא

מי שם... מי ישום. הרגיל ושכיח מוצג בלשון Perfect, ואילו החריג, הקורה רק לעתים - בלשון Imperfect, כלומר, מי עשה ומי רגיל לעשות (פעולה שהושלמה ופעולה שלא הושלמה).

פקח. כאן בניגוד לעיוור וחרש וכראב"ע[135].

פסוק יב

אהיה עם פיך. וזה יבטל את כבדות־הפה, והדברים יהיו שגורים בפיך.

והוריתיך. וזה יבטל את כבדות -הלשון, הדברים שתצטרך לאומרם, אנכי אורם לך.

---

[132] ו, ט (המ').

[133] שם, יב (המ').

[134] באשר למלה 'מאז' ואחריה שם הפועל (Infinitiv), ראה Ewald (337c).

[135] לפסוק יא (המ').

פסוק יג

אדני. רמב"ן[137] מבאר את השימוש בשם זה. "ולמעלה הזכירו שני פעמים"[136] באל"ף דל"ת, שהיה מתחנן בו שלא יחר בו אף, ואולי היה מתירא מהזכיר השם הגדול המחודש לו ומדבר אליו".

שלח... תשלח. כבר ביאר ראב"ע, שאין עם חרון־אף זה שום עונש, וכמו אצל אהרן ומרים שהכתוב מעיד (במדבר יב, ט) "ויחר אף ה' בם", שגם שם לא היה עם חרון־אף ה' משום עונש. ברם, ייתכן שהעובדה, שמעתה יהיה עליו על משה להתחלק בשליחותו עם אהרן, וזה שבשל כך נבחר אהרן - ולא משה, להיות כהן, תוצאות של חרון־אף ה' זה הם. ייתכן שכאן אמר ה' למשה - מכיוון שסירבת לקבל על עצמך את שליחותי, הרי לא אתה כי אם אהרן אחיך יהיה כהן לעמי ישראל, אלא שאין הכתוב מאריך בענין זה, כדי לא לקטוע את סיפור יציאת מצרים. ואם כנים דברים אלה, כי אז ביאור המלה־השם "לוי" שבכאן יהיה - הכהן. ואמנם מצינו שהכהנים נקראים לויים, אולי משום שהם "נלוים אל ה'", כפי שמבאר רש"י במסכת חולין[138].

פסוק יד

הלוי. לפי האמור קודם יהיה אפוא פירושו - ההוא שנתמנה זה עתה לכהן במקומך; שאם לא כן, צריך להניח שכבר במצרים תפש שבט לוי מקום מיוחד, בתור שבט כהנים, והתואר "הלוי" בא לציין את אהרן גם כנואם טוב, שהרי הלויים היו מורי העם. אך גם ייתכן, שבכל משפחה שימש הבכור בתור כהן ונקרא בשל כך "לוי", נלוה לה'. השוה "הוא שאול לה'" שאצל חנה[139], ואהרן היה לוי־בכור שכזה.

כי דבר וגו', פירוש שהוא יודע לדבר.

וגם. כלומר, יתירה מזו, אעשה שיצא לקראתך (השוה להלן פסוק כז).

ושמח בלבו. הוא לא יקנא בך בשל גדולתך.

פסוק טו

את־הדברים. אלה הדברים שנאמרו לך מפי.

---

[136] בפסוק י ובפסוקנו (המ').

[137] להלן ה, כב ד"ה אדני.

[138] חולין כד עמ' ב ד"ה וזה אחד מהם וכו', לשון לויים - שמשים, כמו (במדבר יח, ב) "וילוו עליך" (המ').

[139] שמואל א' א, כח (המ').

ואנכי. אף כי אהרן הוא נואם טוב, הרי אהיה עמכם, גם **עם־פיך** שלך, כדי שתמסור את הדברים כראוי, וגם **עם־פיהו שלו**. וגם עם פיו אהיה כדי שיאמר את הדברים כראוי.

פסוק טז

ודבר... אל־העם. שהרי תחילה היה עיקרו של ענין להניע את העם למשימה רבת־סכנות זו, לפי שבלא הסכמתם ובלא ייפוי־כוח מהם לא יוכלו לגשת אל פרעה. משישתכנע העם, שיש ללכת בדרך זו, כבר יימצא הדבר (פתח, פתח קמץ) אשר יביא את דבריהם־דרישותיהם לפני פרעה. ואכן היה זה בהמשך הדברים אהרן אשר נקבע - על־פי בקשתו של משה[140] להיות הדבר גם לפני פרעה.
והיה. מציין את הדברים הבאים כמשפט־תוצאה של הקודם[141].

פסוק יז

המטה וגו'. מטה זה שבידך, שבו עשית את האות הראשון.
את־האתת. ה' כבר מסר לו למשה את כל הנסים שצריך יהיה לעשותם לפרעה - ראה למעלה ג, כ, והשוה להלן פסוק כא. ומצינו מעין זה שהכתוב מקצר במסירת דבריו של הקב"ה גם להלן יג, א־ב.

פסוק יח

ד משימתו הראשונה של משה - הופעתו הראשונה במצרים (ד, יח - ו, א)
משה נפרד מאת חותנו כדי ללכת מצרימה אחרי שה' בישר לו, כי מתו מבקשי נפשו. עם צאתו לדרך מזכיר לו ה' פעם נוספת את כל המופתים אשר יהיה עליו לעשותם לפני פרעה, וגם אומר לו מראש שכל אלה לא ירשימו את פרעה ולא ישיגו מאומה, עד שבסופו של דבר יהיה עליו לבשר לפרעה את מותם של בכורי מצרים. בדרך מביא ה' את משה בסכנת־נפשות, סכנה שאשתו מצילה אותו ממנה על ידי כריתת ערלת בנה הצעיר. לפי ציווי ה' יוצא אהרן לקראת משה אחיו. האחים נפגשים בהר חורב ומשה מספר לאהרן על השליחות שה' הטיל עליו. יחד הם מכנסים את זקני ישראל, עושים את האותות, והעם מאמינים, כי אמנם שעת הגאולה הגיעה. הם הולכים אל

[140] השוה להלן י, יב (המ').
[141] Ewald 345(b).

פרעה ומבקשים ממנו ליתן חופשה לעם לימים אחדים, כדי לצאת למדבר ולעבוד שם את ה'. פרעה דוחה בקשה זו מכל־וכל ואף מצוה על נוגשיו להגביר את הלחץ על עם בני ישראל, כדי למנוע אותם מן העיסוק "בדברי שקר", בדברי־הבל. שוטרי בני ישראל, שנתמנו לפקח על ביצוע העבודה ואינם מתייחסים אל בני עמם בחומרה הדרושה, מוכים, אבל תלונתם אל פרעה נשארת בלא תוצאות. בצרתם ובייאושם הם קובלים על משה ואהרן וטוענים שהללו החמירו את מצב העם. משה פונה אל ה' וקובל אף הוא שבמקום להציל את העם אך הירבה את סבלם, וה' מרגיעו בהבטחה, שעתה יראה לו לפרעה את ידו החזקה.

מאז ומתמיד התקשו בשאלה, כיצד זה שאחרי שה' שלח את משה - בשיחה ממושכת עמו - למצרים, כיצד זה שנחוץ עתה ציווי נוסף לעשות כן. והרי משה כבר החליט ללכת למצרים, ואף כבר נפרד מאת חותנו. רמב"ן[142] מיישב שאלה זו באומרו, כי "כאשר קיבל משה ללכת בדבר השם וחזר למדין ליטול רשות מחותנו, היה סבור ללכת יחידי מתנכר, ולכן אמר אליו 'אלכה־נא ואשובה אל־אחי אשר במצרים ואראה העודם חיים', כלומר אראה את אחי העודם חיים ואשובה, כי הוא כדרך ביקור בחור הנכסף לראות את אחיו, ואז אמר לו ה' במדין, 'לך שב מצרים', כלומר קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מצרים ואל תפחד שם, כי מתו כל מבקשי רעתך, ותהיה שם עם העם עד שתוציאם משם. לכן לקח את אשתו ואת בניו, כי היה זה עצה נכונה להוליכם עמו, כי בעבור זה יבטחו בו ישראל יותר, כי בהיותו בן־חורין במדין, יושב בביתו בשלום עם בניו ועם אשתו, חתן כהן הארץ, לא יביא אותם להיות שם עבדים וימררו את חייהם בעבודה קשה רק אם יהיה נכון לבו בטוח שיצאו בקרוב, ויעלה עמהם לארץ כנען"[144]. אבל דומה שהביאור הפשוט ביותר הוא זה של ראב"ע[143], 'אין מוקדם ומאוחר בתורה, ופירושו - כבר אמר, כלומר, "ויאמר ה'" הוא לשון עבר

[142] לפסוק יט (המ').

[143] לפסוק יט.

[144] המבקרים החדשים מבקשים להיחלץ מן הקושי בכך שהם מייחסים את שני הפסוקים לשני מקורות שונים. ברם, אלו כך היה, יהיה תמוה עוד יותר, מה הביא את "העורך" לשלב את הפסוק יט דווקא כאן, במקום שאינו מתאים. ומאידך גיסא, מעידים הביטויים "אלכה... ואשובה" (יח) ו"לך שוב" (יט) שאמנם שני הפסוקים שייכים יחד.

מוחלט, ופסוק יט משמש הסבר לקודמו. הן אין ספק שיתרו ידע, כי משה נרדף במצרים, וכי יהיה בסכנה, אם ישוב לשם. כיצד יאמר אפוא לחתנו "לך לשלום", בלא להזהירו על הסכנה הצפויה לו בשובו לשם? התשובה לשאלה זו היא בפסוק יט. דווקא כדי שמשה יוכל להיפרד מיתרו, בישר לו ה' "כי־מתו כל־האנשים המבקשים את־נפשך", וכיוון שאמר לו "לך שב", יכול היה משה לומר ליתרו "אלכה ואשובה", שכן יכול הוא להוסיף, כי נודע לו ממקור מהימן, שאין לו עוד לחשוש מפני אויביו. ומעין זה, דהיינו ביאור הפסוק הקודם על־ידי זה שאחריו, מצינו גם להלן (יא, א), וראה שם.

יתר. הוא יתרו, כמו גשם[148] הוא גשמו[147], ושלמה[146] הוא שלמון[145] כדברי ראב"ע.

אחי. כלומר, קרובי משפחה, וכמו בבראשית יג, ח; כט, יב ועוד.

ואראה. אין משה מגלה את כוונתו האמיתית, לצאת את מדין לצמיתות, כי אם יגלה אותה, לא יתן לו חותנו ללכת, ומה גם שהוא רוצה לקחת את אשתו ואת בניו עמו למצרים[149]. ויש להבין שאכן לקח אותם עמו, אלא שמאוחר יותר (והסיבה לכך אינה ידועה) החזיר אותם אל יתרו לארץ מדין; השוה להלן יח, ב[150].

לך לשלום, השוה דברי חכמינו ז"ל באשר להבדל בין "לך לשלום" ובין "לך בשלום"[151] **מתו כל האנשים**. ודאי שידעו גם במדין, כי מת פרעה מלך מצרים. אך

[145] שם שם, כא (המ').

[146] רות ד, כ (המ').

[147] שם שם, ו (המ').

[148] נחמיה ו, א־ב (המ').

[149] בוודאי שאינה נכונה תפישתם של המבקרים, שהלך למצרים לבדו, בלא האשה והילדים. היא אינה נכונה גם משום שלכתחילה היה על משה להניח, שילך עם בני ישראל הישר לארץ כנען, ולשם בוודאי ירצה לקחת גם את אשתו ואת הילדים, וגם משום שיהיה בהשארת בני המשפחה במדין סימן לפחד ולחוסר־אימון בעזרת ה' ובהגנתו.

[150] אבל ראה שם רש"י המביא דברי המכילתא לסיבת שילוחיה של צפורה (המ').

[151] "הנפטר מחברו, אל יאמר לו 'לך בשלום' אלא 'לך לשלום', שהרי יתרו אמר לו למשה 'לך לשלום' - עלה והצליח, דוד אמר לאבשלום 'לך בשלום' (שמואל ב' טו, ט) הלך ונתלה ברכות סד, א (המ').
ויאמר ה' אל־משה במדין לך שב מצרים וגו'. עוד לפנים שאלו, כיוון שבשיחה ממושכת כבר שלח ה' את משה למצרים, לשם מה ציווי חדש למסע זה במדין, ומה גם, שמשה כבר החליט לצאת לדרך ואף נפרד בשל כך מחותנו? רמב"ן סבור, שמשה התכוון תחילה להופיע במצרים בהיחבא, בלא אשה וילדים, שכן פחד מפני אויביו. והנה ה' אומר לו, "כי־מתו כל־האנשים המבקשים את־נפשך", ועל כן הוא לוקח עמו את אשתו ואת בניו, בהניחו שעל ידי זה יקל עליו לרכוש את אימון העם, אשר יבין, כי לא היה מסכן את משפחתו, אלמלא נשלח בידי ה'. דומה, שהביאור הפשוט ביותר הוא, שפסוקנו מוסר למפרע גילוי מאת ה' אשר נותן לנו להבין את פסוק יח. הרי ודאי הוא, שיתרו ידע שמשה נרדף במצרים, וכי יסתכן שם בנפשו. אם כן אפוא, כיצד יכול היה לומר לחתנו "לך לשלום" בלא להפנות תשומת־לבו לסכנה שלקראתה הוא הולך? יתרה מזו, כיצד יכול היה משה להיפרד - כאשר

ייתכן, שאויביו האחרים עודם חיים והם יסכנו אותו גם אצל המלך החדש. והשוה תרגום יונתן בן עוזיאל.

פסוק כ

ואת־בניו. עד כה הוזכר רק בן אחד. יש אפוא להניח, כי הבן השני נולד רק זה עתה, ועל כן טרם נימול[152].

וירכיבם. אם אין רוצים להניח, ששלוש נפשות רכבו על גבי חמור אחד, אפשר לומר, כי "וירכיבם" מוסב על האשה ועל הילד הקטן, ואלו הבן הגדול הולך ברגל כמו אביו משה. אף אפשר לומר, כי האם והבכור רכבו לסירוגין, וגם אפשר לבאר שהרכיב כל אחד מהם - האם והבן הבכור - על חמור משלו[153].

ויקח. לשון עבר מוחלט, כלומר לקח עוד קודם לכן, כמו "ויאמר" שבפסוק יט.

מטה האלהים. כך קורא לו הכתוב למטה זה, בשל הנסים הרבים העתידים להיעשות בו, וכמו שהוא קורא להר סיני "הר האלהים" [154].

פסוק כא

כאשר משה נטל לידו את המטה שנועד לעשות בו נפלאות, גילה לו ה', כי משיגיע למצרים, יהיה עליו לעשות לפני פרעה את כל הנסים אשר הורהו, אלא שכל זה יישאר בלא תוצאות עד אשר יבשר לו את מות הבכורות. דומה, שעד כאן לא גילה לו ה' למשה את תשע המכות הראשונות, וכי רק עתה הוסיף שלבסוף, אחר שכבר

את מטרת מסעו הוא מסתיר מפניו - באמתלה קלילה כזאת: "אלכה־נא ואשובה אל־אחי... וארא העודם חיים"? התשובה היא בפסוקנו, אשר בו יש להבין "ויאמר ה'" כעבר רחוק (Plusquamperfekt), וכפי שכבר באר כאן ראב"ע: "וכבר אמר". אחר שה' אמר למשה "לך שב מצרים, כי מתו" וגו', יכול היה משה לומר לחותנו "אלכה־נא ואשובה", והלה יכול היה להשיב "לך לשלום".

הערה המבארת את המסופר קודם לכן מעין זו גם מצינו להלן פרק יא, א ואילך. כאן אומר משה (י, כט) "כן דברת לא־אסף עוד" וגו' ואחר באה האזהרה (יא, ד־ח) "אני יוצא בתוך מצרים. ומת כל־בכור בארץ מצרים", והכל שואלים, כיצד זה מעז משה לדבר אל פרעה בשפה אמיצה ובוטה כל כך. התשובה היא במאמר המוסגר (שם, א־ג) - א. משום שה' כבר גילה למשה את שילוחם המוחלט של בני ישראל ממצרים העתיד להתרחש וגם את ההוראות השייכות לזה; ב. משום שישראל מצאו חן בעיני המצרים וגם משה היה גדול בעיני העם. "ויאמר ה'" (יא, א) יש אפוא להבין גם כאן כעבר רחוק - הדבר אפשרי משום שה' כבר אמר למשה (מתוך ישורון 1917, עמ' 181).

[152] הנימוקים המביאים את מבקרי־המקרא לקרוא כאן "בנו" במקום "בניו", אין להם על מה לסמוך, שהרי מה שכתוב "בנה" בפסוק כה הוא משום שאנו יודעים, כי הבן גרשם כבר גדל, שכן זמן ניכר עבר בין לידתו וההתגלות שבסיני; השוה למעלה ב, כג.

[153] באשר לתרגום **השבעים** של "החמר", השוה, Frankel Vorstudien.

[154] ג, א; ד, כז. ואין להסיק מכאן, כפי שעושים מבקרי־המקרא, שמטה זה ניתן לו למשה על ידי ה', או שניתן בו במטה זה כוח נסי, וכי ב"מקור" כבר סופר על נתינת כוח נסי זה בו. וכי מדוע ישמיט "העורך" סיפור זה? כלום בשל האמור למעלה פסוק ב? אלו כך היה, הרי היה פשוט יותר וטוב יותר להתאים את הכתוב ההוא.

ייעשו כל הנסים הללו, יהיה עליו לבשר את מות הבכורות. העובדה שגילוי זה נתגלה למשה רק זה עתה, סמוך לצאתו לדרך מצרימה, ייתכן שטעמה בכך, שכאן צוינה תכליתה של הגאולה במובן שונה משצוינה קודם, בשעת ההתגלות בסיני. שם העניין הוא לגאול את ישראל מסבלותיו ולהביאם אל ארץ טובה. אמנם נאמר שם, כבדרך אגב, "תעבדון את־האלהים על ההר הזה" (ג, יב), אך אפשר ששם מדובר בעבודה חד־פעמית. כאן לעומת זאת, כאשר משה ניגש למלאכת הגאולה, עליו לשמוע שתכליתה העיקרית של הגאולה היא להמיר את העבודה לפרעה בעבודת ה' ב"ה, וכי ישראל הם בעיניו ית' הבן הבכור, בן זה אשר נועד לתפוש את המקום הראשון במשפחה, אבל גם חובה עליו להנהיג את אחיו ולחנך אותם. על כן סיבב ה' שלא מיד תישלח על פרעה המכה הקשה ביותר, אלא תחילה ייעשו בו מעשי־נסים רבים, כדי שישראל ישתכנעו מגדולתו וכל־יכולתו של ה', ויגשו אל עבודתו מתוך התלהבות שמחה.

ראה. מסתבר שבמלה זו כלולה הדרישה אל משה להתבונן - בדרכו מצרימה - בדברים העתידים להתרחש ולהפיק מהם את הלקחים הראויים, לקחים שאותם ימסור בהזדמנות נאותה לעמו. התבוננות זו היתה צריכה להביא את משה לידי המחשבה, שמעל לכל אין לו להתחשב בשום דבר כאשר מדובר במילוי מצוות ה', שמעל לכל עליו להקדיש את בניו לעבודתו ית', דבר שלא עשהו לגבי בן אחד (אולי מתוך התחשבות במדינים או בחותנו), ועל כן - "ויהי בדרך במלון" וגו'[155].

ואני אחזק. חיזוק לב פרעה נבע תחילה מפרעה עצמו, ורק מן המכה השישית ואילך (ט, יב) היה זה ה' שחיזק את לבו, והשוה שם.

פסוק כב

בני בכורי. אמנם גם היה אפשר לבאר ביטוי זה - בן חביב ומועדף, ואולם מכיוון שלפני מתן־תורה נאמר "והייתם לי סגלה מכל־העמים כי־לי כל־הארץ. ואתם תהיו

[155] הפסוקים כד־כו. וראה **מכילתא** להלן יח, ב; וראה **תרגום יונתן בן עוזיאל** לפסוק כד (המ').
כבר שמו לב, שעשר פעמים מציין הכתוב, שפרעה הכביד את לבו (ז, יג, יד, כב; ח, יא, טו, כח; ט, ז, לד, לה, ; יג, טו) ועשר פעמים שה' הכביד את לב פרעה (ד, כא; ז,ג; ט, יב; י, א, כ, כז; יא, י; יד, ד; ח, יז). את המספר עשר גם מצינו בשירת הים, בה מופיע שם הויה עשר פעמים, פעם אחת (טו, ב) כשהוא מקוצר, כמו יז, טז (ראה **רש"י** שם **ורמב"ן** טו, ב). (מתוך ישורון 1917, עמ' 543)."

לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"[156], הרי שמשתמע, כי רצון ה' הוא לחנך את יתר בניו על ידי בן בכור זה, וכי על ישראל מוטל להנהיג את האנושות כולה אל עבודתו ית'.

פסוק כג

שלח את־בני. לא מדובר עוד בשילוח העם לימים אחדים, אף כי כך היה רוצה פרעה להבין את הדברים. משקיבלו עליהם ישראל את עבודת ה', כי אז רק הוא ית' יקבע את גורלם, ופרעה יהיה חייב לוותר על כל שלטון בהם.

את־בנך בכרך. במשמעות שם קיבוצי, כלומר כל בכורי מצרים.

פסוק כד

המאורע המסופר כאן נראה לנו מעורפל רק משום שחסרה לנו ידיעת אשר קדם לו. שומה עלינו אפוא לשחזר ידיעה זו. אנו רואים שציפורה חשה תיכף ומיד, כי כריתת ערלת בנה תושיע את בעלה, ומכאן שכבר אמר לה משה קודם לכן, שחובה זו מוטלת עליו, אלא שהיא התנגדה, יחד עם אביה, לדבר זה, ומשה לא היה חזק דיו כדי לעשות את מצוות ה' בלי להתחשב בהתנגדות זו[157]; עתה כאלו מוקדש הבן לה' על ידי כריתת ערלתו. עובדי אלילים היו לעתים מקריבים בן אחד לאלילים, כדי לפייס אותו, כדי להתגונן ולגונן על בני משפחתם מפני זעמו. אלהי ישראל דורש רק את דם המילה, אבל הוא דורש אותו מכל בן ובן, ובכך יובטח שלא להניח לו לבן ללכת אחר תאוות לבו אלא להנחותו לחיות ולפעול ככהן ה', כמי ששייך לו ית'. והנה משה התעלם מדבר זה, וחובתו האישית מוזכרת לו כאשר הוא בדרך להקדיש עם שלם לעבודת ה', להיות ממלכת כהנים.

ויפגשהו... המיתו. כאשר יש לאדם התגלות אלוהית והוא שרוי במצב של טומאה, הרי הוא ירא, ובדין, שדבר זה יביא למותו; השוה התבטאותו של ישעיה "אוי־לי כי־נדמיתי"[158]. והנה הערלה היא טומאה, וערלת הבן משפיעה כמטמאת אף את האב[159]. בקירבת הבן הערל משפיעה אפוא התגלות ה' כך, שחיי משה נתונים

[156] יט, ה־ו (המ').

[157] ראה **תרגום יונתן בן עוזיאל** לפסוק כד (המ').

[158] ישעיה ו, ה (המ').

[159] השווה: 'כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח, כן מילת בניו הקטנים... מעכבת אותו' (**רמב"ם** הל' קרבן פסח פ"ה ה"ה, והוא על פי יבמות ע, ב (המ').

בסכנה. ואולם ר' שמואל בר חפני מבקש להסב את "המיתו" על הבן, אליעזר, שכן "חלילה להיות ה' מבקש להמית את משה שהולך בשליחותו להוציא עמו"[160]. אך גם אפשר לפרש "ויבקש המיתו" שרק נראה היה כאלו ה' מבקש להמית את משה, משום שעקב התגלות ה' הוא חלה במחלה מסוכנת.

פסוק כה

צר. בזמנים קדומים השתמשו בסכיני־אבן לחיתוך, ועוד אצל יהושע אנו מוצאים "חרבות צרים"[161] **ותכרת את־ערלת בנה**. הערלה - סמל הטומאה - סיכנה את חייו של משה, ועל כן משתמש הכתוב בקשר להסרת הסכנה בפועל כר"ת.

ותגע וגו'. ציפורה הגיעה את הערלה ברגלי משה כדי להראות שכבר הושלכה הטומאה ארצה, שהתגברו עליה, כדי לשחרר את משה מן ההרגשה המעיקה, שהיתה לו התגלות ה' כשהוא שרוי בטומאה.

חתן־דמים. אך עם זאת אמרה ציפורה, שמשה הוא לה "חתן־דמים" - בעלה בברית־נישואין אשר הטיל עליה קרבן־דמים כבד, וכמו ביקשה לומר, שהיא מוכנה לרכוש את חיי בעלה גם במחיר קדבן־דמים. כמי שנתחנכה באמונת עבודת־אלילים סברה ציפורה, שה' מבקש שיפייסו אותו על ידי קרבן רווי דם.

פסוק כו

וירף ממנו. ואולם משחלפה הסכנה, הבינה שלא את חיי הבן ה' דורש, וכי די לו בהקדשת הילד לעבודתו על ידי ברית המילה.

אז אמרה חתן דמים למולת. כלומר, הוצרכתי לרכוש אותך (משה) בדם המילה בלבד.

למולת. בלשון רבים, משום שעתה כבר צריך היה למול את הבן השני, כלומר שעתה הביאה קרבן־דמים זה בשניה.

[160] מובא אצל **ראב"ע** לפסוקנו. ותמיהני מדוע מובאת דעה זו בשם ר' שמואל בן חפני, שהיה מגאוני בבל ולא בשם רבן שמעון בן גמליאל שאמר (נדרים לב, א) "לא למשה רבנו ביקש שטן להרוג אלא לאותו תינוק, שנאמר 'כי חתן דמים אתה לי'. צא וראה מי קרוי חתן הוי אומר זה תינוק" (המ').

[161] יהושע ה, ב; וכן הוא אצל **ראב"ע** (המ').

פסוק כז

ויאמר וגו'. אין לראות באמירה זו רק משום מעין הארה[162] חד־פעמית אצל אהרן, שהרי חכמינו ז"ל מסיקים מכמה מקראות[163], כי אהרן נתקדש לנבואה עוד בחיותו במצרים[164]. ומכל מקום, מאז יעקב לא מצינו בתורה שה' יתגלה לו לאדם עד שהתגלה לו למשה, ואף לו - בראשונה - בתופעה מופלאה, **בהר האלהים**. האחים צריכים להיפגש דווקא בהר סיני כדי שגם אהרן יחזה במקום קדוש זה שבו עתידים ישראל לעבוד את האלהים, למען יתחזק ויאמץ לקראת מילוי חלקו בשליחות הגאולה.
וישק לו. ובכך ביטא את שמחת לבו שכבר מוזכרת בפסוק יד.

פסוק כח

אשר שלחו. הפועל של"ח עם יחסת־את כפולה פירושו לשלוח עם מישהו, והשוה שמואל ב' יא, כב; ירמיה מב, ה.
צוהו. גם הוא עם יחסת־את כפולה, והשוה להלן כה, כב; דברים א, יח.

פסוק כט

האחים מקיימים את הציווי האלוהי. תחילה הם מכנסים את זקני העם. אהרן הוא דברו של משה, אך "ויעש האתת'" מוסב בהכרח על משה.

פסוק ל

לעיני העם. הזקנים לא היו צריכים לאותות, אבל העם היה צריך להם.

פסוק לא

וישמעו. כמו וישמעו לקולם; השוה למעלה הפסוקים א ו־ט, והוראתו כמו "ויאמינו"[165].
פקד. השוה ג, טז.
ראה את־ענים. השוה שם, ז.
ויקדו. השוה דברינו לבראשית כד, כו.

---

[162] Eingebung.
[163] ראה למשל שמות רבה פרשה ג, כא וכן הוא בתנחומא שמות פרשה כז ושמות רבה פרשה ה, יג (המ').
[164] ועיין "חקר ועיון" ח"ב, שלוש עשרה דברות, עמ' לו (הערת מו"ר הרב קלמן כהנא זצ"ל) (המ').
[165] דעתו של Dillmann, שהמלה "וישמעו" היא תוספת מאוחרת של "העורך", היא אפוא בלתי־נכונה, כשם שאין מקום לתיקון **השבעים** כאלו כתוב "וישמחו".

פרק ה

פסוק א

אל־פרעה. מוסב גם על "באו" וגם על "ויאמרו".

ויאמרו. אבל הזקנים לא באו עמהם, אף־על־פי שנצטוו על כך (ג, יח).

ה' אלהי ישראל. תחילה דיברו בלשון עמם, קוראים את שם ה' ומשתמשים בשם "ישראל", אף כי בפי המצרים נקראו ישראל בשם "עברים"[166]. ישראל היה שם גאה, ציון לעם עצמאי, והדרישה היא **שלח**. כלומר שחרור מוחלט, ולפחות שילוח בלי קביעת מועד מסוים לשיבה. ועוד, הדברים נמסרים לפרעה בתור ציווי אלוהי. אין האחים מופיעים פה כמבקשים, אלא כשלוחי אלוהים ובידם ציוויו - כדי לבחון, כיצד יגיב פרעה על ציווי אלוהי כזה. והנה פרעה משיב "מי ה' אשר אשמע בקולו", אין אני מכיר את ה' ואין אני חש כל חובה לציית לדברו, ומה גם לדרישה לשלח את ישראל.

פסוק ב

את־ישראל לא אשלח. בתור ישראל לא אשלח אותם אפילו אם יבקשו רק חופשה לזמן מוגבל. דומה שהשם ישראל עורר אצלו התנגדות, מפני ששם זה מזכיר לו לעם את עברו המפואר, והוא עשוי לעורר גאוה לאומית ושאיפה לחירות. ישראל, אומר פרעה, לא אשלח, שהרי ישראל לא ישובו.

פסוק ג

ויאמרו וגו'. רק עתה, משסירב פרעה סירוב מוחלט להיענות לציווי האלוהי, רק עתה פותחים משה ואהרן בבקשה בשם העם. אין קוראים לו עוד בשם ישראל אלא בשם "העברים" השגור בפי המצרים, ובשם זה הם מקבלים עתה חופשה בת שלושה ימים למסע במדבר, כדי להקריב שם את הקרבנות שהם חבים לאלוהיהם, פן יענישם. קרבנות אלה היו צריכים לפייס את האל על חטאים שאולי חטאו, והסירוב להניח להם להקריבם יגרום אחריו את עונשו של האל אף לפי תפישתם של המצרים עובדי האלילים. ואולם יש לשאול, מדוע לא אמרו משה ואהרן מיד את הדברים שבפסוק

[166] השוה בראשית מא, יב; מג, לב; שמות א, טז; ב, ו (המ').

ג, והרי לומר אותם נצטוו מפי ה' (למעלה ג, יח)? ונראה, שאלו אמנם באו יחד עם הזקנים, כי אז לא היה משה - כמי שעומד בראשה של משלחת העם - יכול לומר אלא דברים אלה. אך מכיוון שבא בלעדיהם, הרי הוא מופיע כנביא ה', ואהרן הוא דברו, הרי שעליו לקיים תחילה את שליחות ה', ורק משסירב פרעה להיענות לצו ה', הוא מגיש את בקשת העם, ושליחות זו אמנם הוטלה עליו כאמור למעלה ד, כג־כד.

פסוק ד

ויאמר... ויאמר. מפסוק ד משתמע, שציבור גדול מבני ישראל נתלוה למשה ולאהרן בהליכתם לארמון המלך, ופרעה מדבר כאן לפני כל הנאספים. בשל כך היה צריך לקרוא את משה ואת אהרן בשמם. פסוק זה של דברי פרעה מופנה אל משה ואהרן בנוכחות הנלווים עליהם, ועל כן הוא אומר "למה משה ואהרן".

תפריעו. מלשון פר"ע, כלומר להתיר קשר. ותוכן דבריו - כבר עתה, על ידי עצם הופעתכם, השבתתם את העם מעבודתו.

לכו לסבלתיכם. הרי זו פנייה אל העם הנלווים על משה ואהרן, שלהם הוא מצוה "לכו לסבלתיכם", והללו אכן נחפזים לדרכם חפויי־ראש.

פסוק ה

ויאמר פרעה. ועכשיו, כשהם לבדם, שוב פונה פרעה אל משה ואהרן. - **הן**. הוא מבקש להסביר להם את העוול שעשו - הן ראיתם בהופעת המון העם שנלוו עליכם, מה רב הוא מספר "עם־הארץ" שנמצא במצרים, ואת כל אלה אתם רוצים להשבית ממלאכתם על ידי חגיגת קרבנות במדבר.

והשבתם אתם. בעוד שבפסוק ד מדובר בהפרעה קצרה בעבודה עקב התלוות ציבור גדול אל משה ואהרן, מדובר כאן בהשבתה ממושכת של העבודה עקב היציאה למדבר כדי להקריב קרבנות[167], ובמקום תשובה לבקשה המוגשת באה גזירה חמורה.

פסוק ו

פרעה רואה בדברי משה "דברי שקר"[168], דברים שהעם מוכנים להאמין להם ברצון, מתוך נטייתם לעצלות, והוא רוצה למנוע זאת על ידי הכבדת עול העבודה.

[167] ביאורם של מבקרי־המקרא את כפל־הלשון "ויאמר... ויאמר" על ידי ייחוסם של שני הפסוקים לשני מקורות שונים אין בו ממש, שהרי יכול היה "העורך" לפתור בעיה זו על ידי השמטת "ויאמר" השני.

[168] פסוק ט (המ').

הנגשים. אלה הם שרי המסים המוזכרים למעלה א, יא.
שטריו. משגיחים, סדרנים (שט"ר = סד"ר). הנוגשים היו ממונים על השוטרים אשר היו אחראים כלפיהם לביצוען המדויק של העבודות שנעשו על ידי העם. מובן מאליו, שלשוטרים של תקופת העצמאות[169] היו תפקידים אחרים.

פסוק ז

תבן. בתבן לא השתמשו לשריפת הלבנים כי אם לערבובו בחומר. מתערובת זו עשו את הלבנים שאותן ייבשו בשמש. כפי שמעידים שרידי מבנים עתיקים עוד היום, היה זה חומר הבנייה השכיח במצרים העתיקה. ואין תבן זה אלא גבעולי תבואה יבשים כשהם מקוצצים, השוה איוב כא, יח.
ללבן. פועל מלשון "לבנה".
וקששו. מלשון "קש" - ויאספו את קצוות הגבעולים הנשארים בשדה בשעת הקצירה.

פסוק ח

מתכנת. מלשון "תכן" שבפסוק יח, ואונקלוס תרגם "סכום", כלומר הכמות **אשר הם עשים** בדרך כלל, כרגיל.
נרפים. כמו להלן יז, מתבטלים.
על־כן הם צעקים. מסתבר, שההמון שהתאסף ליד הארמון, אף עורר את אי־רצונו של פרעה בצעקותיו.

פסוק ט

תכבד העבדה. זוהי הוראה מיוחדת־נפרדת, לעשות להם את העבודה כבדה ככל האפשר, כדי שלא יהיה להם פנאי לשעות ל"דברי שקר".

פסוק י

ויצאו וגו'. הם יוצאים מן הארמון אל העם.

פסוק יא

כי אין נגרע. מסתבר, שלשון "כי" שבכאן הוא נימוק בשביל "מאשר תמצאו" - אל תרבו לחפש, אלא קחו את התבן בכל אשר תמצאוהו, שהרי לא נגרע ממתכונת הלבנים, מן הכמות שנקבעה לכם עוד קודם לכן, ורש"י מוסיף, "וצריכים אתם לילך בזריזות".

[169] דברים א, טו; טז, יח ועוד (המ').

פסוק יב

ויפץ. כאן פועל עומד, כמו שמואל א' ג, יח[170], ואלו בבראשית יא, ח - פועל יוצא.
בכל־ארץ מצרים. אפילו עד קצה גבול הארץ היו צריכים ללכת כדי למצוא קש.
קש לתבן. קצוות הגבעולים שבשדה, כדי לקצצם לתבן.

פסוק יג

כאשר בהיות התבן. אונקלוס מתרגם "כד אתיהב לכון תבנא", כלומר כאשר ניתן לכם התבן, והוא משלים בזה לפי הענין[171].

פסוק יד

ויכו... לאמר. הוכו תוך שנאמר להם, והרי זה מבנה נדיר.
נגשי פרעה לאמר. טעמי־המקרא מחברים מלים אלה, אולי כדי לרמוז שהיו אלה הנוגשים אשר אמרו את הדברים. ברם, אם אכן כך, היה מתאים יותר לכתוב, "ויכו" בבנין קל.
חקכם ללבן. מחובר על ידי טעמי־המקרא.
גם־תמל וגו'. לדעת ראב"ע "תמול" הרי הוא היום שעשה משה את האותות לעיני העם ולא התעסקו בעבודתם.
גם־היום שבאו משה ואהרן אל פרעה[172]. ברם, לדעתנו מוטב לבאר שדבר זה התרחש רק למחרת היום.

פסוק טז

ולבנים אמרים לנו עשו. כמו "ואומרים לנו - עשו לבנים". תיבת "ולבנים" המודגשת, הוקדמה.
וחטאת. כמו וחטאה, והשוה בראשית לג, יא; דברים לא, כט[173].
וחטאת עמך. כאן בלשון נקבה, כמו שופטים יח, ז; ירמיה ח, ה[174]. מכיוון שמן הנמנע הוא לעשות כמצווה, הרי העם נאלץ לעבור על מצוותך ולחטוא לה, וכיוון שיחטא פעם, בנקל יתפתה לחטאים חמורים יותר. ולפי ראב"ע[175] יש כאן משום לשון נקיה,

[170] ראה Ewald 332 (c).
[171] ובדומה מתרגם גם **יב"ע**, ואין זה משום שהיתה לפניהם גרסה "בהיות ניתן לכם התבן", כפי שסובר Dillmann.
[172] **ראב"ע** ד"ה ויכו וכו' עליהם (המ').
[173] **ראב"ע** פסוק טו ד"ה למה תעשה (המ').
[174] שם (המ').
[175] שם (המ').

כלומר שינוי משום כבוד המלכות - "וכנו דרך מוסר, כי החטא יהיה על עמו, וכמוהו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים' (מלכים א' א, כו); 'ואויבינו ילעגו־למו' (תהלים פ, ז); 'וימירו את־כבודם' (שם קו, כ). ואונקלוס תרגם "וחטן עליהון עמך", כלומר "עמך יחטא להם", ויונתן בן עוזיאל - וחובתהון דעמך תקפא וסלקא", כלומר חטא עמך הולך וגדל, ומעין זה גם רש"י[176].

פסוק יז

נרפים אתם. גם אתם, השוטרים, המעודדים את הבטלה.

נזבחה לה'. יונתן בן עוזיאל תירגם. "קדם אלהנא"[177]. אמנם למעלה אמר פרעה, "לא ידעתי את־ה'[178] וגם אמר "הם צעקים לאמר נלכה נזבחה לאלהינו" (פסוק ח). ואולם ייתכן גם ייתכן, שאמנם דייק פרעה לאמר כאן "ה' ", כדי להדגיש שעצם העובדה שהם מבקשים לזבוח לה', לאלהים בלתי־ידוע לחלוטין, מוכיחה כי שאיפתם אינה אלא להיבטל ממלאכתם.

פסוק יט

אתם. "כמו נפשם, עצמם, כמו 'וירעו הרועים אתם' (יחזקאל לד, ח); 'ויקבר אתו בגיא' (דברים לד, ו), כך ראב"ע[180], והשוה גם במדבר ו, יג[179].

ברע. כמו "ברעה". השוטרים ראו עצמם בצרה, השוה תהלים קז, כו; משלי יז, כ; כד, טז.

לאמר. לפי ראב"ע[181] מוסב על פרעה, כלומר השוטרים ראו־חשו עצמם בצרה באמור פרעה להם "לא תגרעו" וגו', וכמו למעלה פסוק יד. אך דומה, שמוטב להסיבו על השוטרים, כלומר הם ראו עצמם במצב רע על שום שעליהם לומר וגו'.

פסוק כ

ויפגעו וגו'. חסר הנושא, ורש"י משלים נושא בלתי־מיודע - אנשים מישראל, והמלה "בצאתם" מוסבת על משה ואהרן, כלומר בצאת משה ואהרן מאת פרעה פגעו אותם

[176] והשוה גם שיר השירים רבה ב, יח (המ').
[177] וכן גם מתרגמים **השבעים**.
[178] פסוק ב (המ').
[179] **ראב"ע** שם בשם יהודה בן בלעם (המ').
[180] ד"ה ויראו (המ').
[181] מסתבר שכוונת המחבר ז"ל לאמור למעלה, לפסוק יג (המ').

אחדים מבני ישראל. ולפי המדרש[182] היו אלה דתן ואבירם אשר התייצבו כנגד משה ואהרן, כאשר אלה יצאו מארמון פרעה. והם קבלו והתריעו, כאמור בפסוק הבא. ואולם לפי זה צריך לומר, שכבר בתחילת הענין, טרם יכריז פרעה על הגזירה החדשה, חשו אנשים אחדים שמעשה משה ואהרן יביא להרעת המצב של בני ישראל, ולא יובן, מדוע נמסר על אירוע זה רק עתה. מוטב אפוא לבאר שהמלים "ויפגעו" ו"בצאתם מאת פרעה" מוסבות על השוטרים [183]. משה ואהרן הלכו לקראת השוטרים כאשר הללו יצאו מאת פרעה, כדי להיוודע על תוצאות שיחתם עם המלך. מסתבר, שההתרחשויות המסורות כאן אירעו תוך תקופה ממושכת, ורק כעבור זמן־מה הגישו השוטרים את קובלנתם אל פרעה. לפי המדרש[184] הביא משה בינתיים את אשתו ואת בניו חזרה למדין ועשה שם שישה חודשים, וכיוון שחזר, רבו עמו.

פסוק כא

הבאשתם את־ריחנו. כמו היפוכו - למצוא הן - בא גם ביטוי זה בצירוף "בעיני", ומשמעו - השנאתם אותנו, והשוה בראשית לד, ל.

לתת חרב. כלומר סיפקתם להם אמתלה להרע עמנו עוד יותר. בצערם על אי־הצלחתם השוטרים קוראים "ירא ה' עליכם וישפט", אף כי האמינו שמשה שליחו של ה' הוא, שהרי ראו את האותות שעשה. ואפשר שרק ביקרו את העובדה, שהעם נסחב אל תוך עניין זה. האחים צריכים היו לכלכל מעשיהם כך, שגם במקרה של אי־הצלחה לא תגדל צרת העם.

פסוק כב

אם אמנם כבר עברו כמה חודשים מאז הופעתו הראשונה של משה לפני פרעה, כאמור, כי אז יובן נאום זה הרבה יותר. אין משה רואה כל סימן לגאולה המתקרבת, אבל הוא רואה הכבדת העול על העם.

וישב. לפי רשב"ם שב משה "אל המקום שהיה מדבר עמו". אין המדובר בהר סיני. גם במצרים נתגלתה למשה השכינה במקומות מסוימים, קבועים. ואולי בא

[182] שמות רבה פרשה ה, כד (המ').
[183] וכן גם בשמות רבה שם (המ').
[184] שם, שם, כג (המ').

הביטוי "וישב" במקום "ויפן", משום שבמלים אלה אמנם השיב משה תשובה על שליחותו, והיא - "מאז באתי" וגו', ואף כי ה' אמר לו למשה "ואני ידעתי כי לא־יתן אתכם מלך מצרים להלך"[186], ועוד פעם "ואני אחזק את־לבו ולא ישלח את־העם"[185] - אף־על־פי־כן "חשבתי שיחל פרעה להקל מעליהם ותחל להצילם"[187], ומכאן תמיהתו "הרע... והצל לא הצלת" וגו'.

פרק ו

פסוק א

עתה. עכשיו תתחיל שורת הנסים־המכות. סאתו של פרעה מלאה, והוא בשל לקבלת עונשו.

יגרשם. לא רק ישלח את העם לימים אחדים, אלא "יגרשם" באורח מוחלט, כאשר ירגיש את ידו החזקה של ה'. המערכה הראשונה של המאורע הגדול נסתיימה. תוך יראת כבוד ובשקט ביקשו מאת פרעה דבר המתקבל על הדעת, דבר שאין מסרבים לתת אף לעבד האומלל ביותר - הזדמנות חד־פעמית לעבוד את אלוהיו. ומכיוון שאי־אפשר היה להשיג דבר זה בשלום, מתחילה מלחמת ה', מלחמתו של ה' בפרעה ובאליליו. אפשר שמלחמה זו מתוארת על ידי משה בחיבור מיוחד, ב"ספר מלחמות ה'" המוזכר בס' במדבר (כא, יד), וקטע ממנו שולב בתורה על פי מצוות ה'[188]. בספר מלחמות ה' זה אין תיאור המשא והמתן הדיפלומאטי הראשון עם פרעה, שכן זה אינו שייך למלחמות ה'. אבל הוא מתאר, איך התגלה ה' למשה כה', כיצד החל במלחמתו בתור שכזה. מלחמה זו וסיומה בנצחון מתוארים בפרק הבא.

פסוק ב

ב. מלחמת ה' בפרעה ובמצרים (**ו, ב - יד, לא**)

א מה שקדם למלחמה (ו, ב - ז, ז)

[185] ד, כא (המ').
[186] ג, יט (המ').
[187] **ראב"ע** לפסוק כג.
[188] וראה להלן הערה 2 (המ').

ה' נראה לו למשה בשם ה', אף אומר לו שהוא הוא האלהים אשר כבר נראה לאבות האומה בשם אל שדי, אף כי להם לא גילה את השם ה', ושהוא הבטיח להם את ארץ כנען. והנה הגיעה אליו נאקת בני ישראל והוא זוכר את בריתו עם האבות. מכיוון שכך, על משה לומר לבני ישראל, כי ה' יוציאם ממצרים, שיקחם לו לעם ושיביאם לארץ המובטחת. (הפסוקים ב־ח) משה מסר דברים אלה לעם, אך הם לא שמעו אליו "מקצר רוח ומעבודה קשה" (פסוק ט). אחר אמר ה' למשה לפנות הישר אל פרעה בשליחותו לשלח את העם (הפסוקים י־יא; כח־כט). משה השיב על זה. אם העם לא שמע לי, קל וחומר שלא ישמע אלי פרעה, והרי אני "ערל־שפתים", כלומר כוח־השכנוע שלי מוגבל (הפסוקים יב; ל). ה' מצוה, כי אהרן ישתתף במעשה השחרור לצדו של משה (הפסוקים יג; ז, א־ב), אך ה' גם אומר לו, שפרעה לא יקשיב לדבריו, עד אשר יביא עליו נסים רבים ועונשים חמורים (ז, ג־ה). משה ואהרן עושים כדבר ה' (ז; ו), ועתה מוסר הכתוב פרטים על גילם של משה ואהרן (שם, ז). בתוך הסיפור משולב לוח־יוחסין, שממנו אנו לומדים על אבותיהם של משה ואהרן ועל בני־משפחתם הקרובים (ו, יד־כה)[189].

אני ה'. התגלות זו פותחת בהיגד רב־המשמעות "אני ה'", ובו היא גם מסתיימת. עוד התגלויות רבות של ה' אל משה פותחות במלים אלה או מסתיימות כך. כבר בעובדה זו מופרכת הדעה, שכאן נאמר שם זה לראשונה. אין זה יכול להיות תוכנו של היגד זה כאן. כשם שאין זה יכול להיות תוכנו בחתימה או בכל התגלות אחרת. אדרבה, היגד זה מניח כמובנת הן את ידיעתו השלמה של שם ה' הן את ידיעת משמעותו - לפחות אצל משה. אבל מהיגד זה נובעת ההתגלות הבאה, ובאותו ההיגד היא מוצאת בסוף את אישורה. ומאותו הטעם אף צריך לפתוח כך את הנאום אל העם המתחיל בפסוק ו. ה' הוא אביהם האוהב של האנשים, המקיים את הבטחתו לטובה, הבוחר בישראל להיות עמו וחפץ לקיים עמם יחסים קרובים במיוחד - להיות לו לאלהים.

[189] לדעת מבקרי המקרא הקטע מן ו, ב ואילך הוא המשכו של האמור למעלה ב, כה - "מסורת יסוד", והוא תיאור מקביל לאמור למעלה ג, א ואילך. ברם, אם כך, נראה משה כנכנס להיסטוריה באורח פתאומי, ללא כל הכנה. על כן צריך להניח, שגם ב"מסורת היסוד" קדם תיאור על משה, והנה יהא זה תמוה, שלא נשארו כלל עקבות מתיאור זה, וראה בענין זה ב"ישורון" 1917.

יחסים כאלה לא היו בין ה' ובין האבות. עדיין לא בחר בהם לעם, עדיין לא נתן להם את החוקים ואת המשפטים המיוחדים. ויתרה מזאת, עדיין אף לא נתן להם קרקע משלהם, ארץ אשר בה יכולות להתפתח יראתו ועבודתו. זוהי משמעותו של "ושמי ה' לא נודעתי להם" - נימוק.

נודעתי. צורת הנפעל עם למ"ד (הודע ל) פירושה - להתגלות למישהו, השוה יחזקאל כ, ה, ט. ואלו בקשר לאדם פירושה - להיראות למישהו, השוה רות ג, ג.

פסוק ג

וארא... **נודעתי**. אלא שמן ההכרח הוא, שהביטוי "נודע ה'" מביע דרגה גבוהה מאשר "נראה ה'", שהרי הביטוי האחרון מתבאר בדברי ה' עצמו - "במראה אליו אתודע" (במדבר יב, ו), כלומר, אין זו ראייה מוחלטת, כי אם ראיית מראה בלבד. "נודע ה'" - דרגת התגלות גבוהה יותר - לא ניתנה אלא למשה אשר הורשה לומר "ואדעך" (לג, יג). "נודע" שכזה יכול להתרחש רק כאשר הוא ית' מתגלה כה', משום שרק שם זה מציין את מהותו בשלימות. אמנם הוא גם יכול להיראות כה' במראה, אך אז עדיין לא הגיע הנביא־הרואה לדרגתו של אבי־הנביאים, לדרגתו של משה רבנו. ויש לשים אל לב, לא נאמר כאן. ושמי ה' לא נודע להם, ואף לא נאמר ובשמי ה' לא נראיתי להם (כלומר לא נתגליתי להם במראה בשם ה'), אבל נאמר "ושמי ה' לא נודעתי להם", כלומר לא נתגליתי להם בשמי ה'. ואולם, ישאל השואל, מדוע באים בפסוק שני השמות, ה' ושדי, כאשר הקיטוב הוא בעיקרו בביטויים "וארא" ו"נודעתי", והרי די היה שיהיה כתוב. "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב ולא נודעתי להם"? ויש לומר, שבשני השמות האלה טמון ההבדל בין "נראה" לבין "נודע". דרגת ההתגלות של "נראה" פותחת לו לאדם רק את ידיעת ה' הבאה לידי ביטוי בשם "אל שדי", בעוד שדרגת ההתגלות הגבוהה יותר של "נודע" מביאה לידיעת שם הוי"ה[190]. ואם הנביא יחזקאל (יחזקאל כ, ה) מייחס "נודע" לא רק למשה רבנו, כי אם לכל בני ישראל - "לזרע בית יעקב ואודע להם בארץ מצרים" - הרי צריך ביטוי זה לבטא גם את היחס שנוצר בין ה' לבין ישראל במצרים, והוא אפוא שונה מן היחס

[190] והשוה **רמב"ן** לפסוק ב (המ').

ששרר בין ה' ולבין אבות האומה. התערבותו הישירה של ה' בגורלם של ישראל, התערבות המתוארת באורח מפורט יותר בפסוקים ו־ח, מבטאת יחס חדש זה של ה' לישראל.

והוצאתי וגו' הוא ביאורה של הפתיחה "אני ה'". העובדה שהפרשה פותחת בשם "אלהים" מובנת היטב, שהרי רק מכאן ואילך רוצה ה' להתגלות בשם הוי"ה.

באל שדי. הבי"ת כמו "בתור"[191].

אברהם... **יצחק**... **יעקב**. התגלותו ית' לאברהם בשם "אל שדי" מתוארת בבראשית יז, א, והתגלותו ליעקב - שם לה, יא, ואלו התגלויותיו ית' ליצחק מתוארת שם כו, ב, כד, והשם "אל שדי" לא מוזכר בהן. ההנחה היא, שהתגלויות אלה היו דומות לאלה שהיו לו לאברהם [192].

ושמי ה' לא נודעתי. בצדק מצביע רש"י[193] על דברי ירמיהו (טז, כא) "בפעם הזאת אודיעם את־ידי ואת־גבורתי, וידעו כי־שמי ה'", שמהם משתמע בבירור, כי הוא ית' מראה עצמו כה' בכך שהוא מוכיח את גדולתו וגבורתו על ידי מעשה נסים, ובדומה גם האמור בישעיה (נב, ו) "לכן ידעו עמי שמי". ומוכח שהשם ה' היה ידוע כבר קודם לכן לפחות במשפחת משה, שהרי אמו נקראת יוכבד[194] ואך רק מאוחר יותר נודע שם זה אצל הכל, ומכאן ריבוי השמות באות יו"ד.[195]

---

[191] Gesenius (299b) ;(154 ,3a) Ewald.

[192] תמוה הדבר, שבאותם החלקים שהביקורת מייחסת ל"מסורת היסוד", אין כל זכר להתגלויות ה' ליצחק. ומכיוון שפסוקנו מניח, שאכן היו כאלה, משיבים המבקרים, שקטעים אלה שב"מסורת היסוד" לא נתקיימו בידינו. ואולם לנו משמשת עובדה זו הוכחה לאחידותם של חומשי התורה; והשוה ביאורנו לבראשית פרק כו הערה 23.

[193] להלן פסוק ט, ד"ה מקצר רוח (המ').

[194] ראה Ewald (Geschichte II, p 223).

[195]* אלה המבקרים השואלים, כיצד זה שאברהם לא למד להכיר את משמעו של שם הוי"ה מעצם קורות חייו המופלאים, התעלמו מכך, שלא נאמר כאן "ושמי ה' לא נודע להם", כלומר לא היה ידוע להם, אבל נאמר כאן "ושמי ה' לא נודעתי להם", כלומר לא התגליתי להם בו, השוה יחזקאל כ, ה. אמנם מתוך האמור בבראשית ד, א משתמע בבירור, כי שם הוי"ה כבר היה ידוע לקדמונים, ואמנם מספר פסוק כו שם, שבימי אנוש "הוחל לקרא בשם ה'", אך לא נאמר עד כאן בשום מקום שה' התגלה בשם זה לאדם כלשהו, שיאמר למישהו "אני ה'" או "שמי ה'". ובוודאי לא מסופר, שגילה לאיזה אדם את משמעותו העמוקה של שם זה. נראה אפוא, שלפי תפישת המקרא אנשים השתמשו בשם הוי"ה עוד לפני שה' גילה אותו להם...

ובכלל, הנחה מוטעית לגמרי היא, שבפסוקים ב ו־ו של פרקנו שם הוי"ה נודע להם לבני ישראל בפעם הראשונה. דיבור זה אל בני ישראל גם חותם ב"אני ה'", וגם דיבורים נוספים של ה' פותחים או חותמים במלים "אני ה'" או "אני ה' אלהיכם" (השוה ו, כט; יב, יב; כט, מו; ויקרא פרקים יח ו־יט פעמים רבות; שם כב, לג; כג, כב, מג; כה, יז, נה; כו, מה; במדבר ג, יג; י, י; טו, מא). וכשם שבכל המקומות האלה אין לראות בנוסחה זו הודעה ראשונה של שם הוי"ה, אבל יש לראות בה משום פתיחה חגיגית או סיום מאשר של נאום או של קבוצת מצוות, (Dillmann השוה p.592) כך אין לראות גם כאן במלים אלה אלא משום פתיחה חגיגית אשר מניחה כידועים מקודם (ג, יד

ואילך) הן את שם הוי"ה עצמו, הן את משמעותו.
ראיה לדברינו יש לראות בעובדה, שאין שם הוי"ה מתפרש כאן כלל. ואם סובר Dillmann (ps.64): אין המחבר מציע ביאור משמעותו של השם, כשם שלא עשה כן למעלה (בראשית יז, א), הרי יש לטעון כנגד זה: א. בצורה "אל שדי" המלה שדי אינה אלא כינוי, כלומר ה' הכל־יכול, המספק הכל, שם שבזמן העתיק הובן בכל מקום ולא היה זקוק לכל פירוש, בעוד שהשם ה' - nomen proprium כשם פרטי חדש - אינו יכול להיזכר ראשונה בלא פירוש כלשהו, והראיה - ביאור־פירוש כזה אכן ניתן למעלה (ג, יד) ועוד. השם אל שדי מוזכר בבראשית יז, א לא כשם חדש שלא היה ידוע קודם לכן (והוא אף בא במקראות "שאינם שייכים" למקור P, כגון בבראשית מג, ד; מט, כה, כלומר מקראות אלה מניחים שם זה פשוט כידוע לכל). לא נאמר בשום מקום, למשל אצל נח, שתחילה נקרא ה' בשם אחר, בעוד שכאן יוכנס לשימוש שם אחר לה', שם שמשמעו שונה מן הקודם. דבר כזה צריך היה להיאמר, מעין השינוי מן השם אברם לאברהם (בראשית יז, ה), אם לא שקדם הביאור שניתן למעלה (ג, יד)
זאת ועוד. למעלה (ג, י) אומר ה' ראשית כל אל משה, אחר שהזכיר את צעקת בני ישראל, "ועתה לכה ואשלחך אל־פרעה, והוצא את־עמי בני ישראל ממצרים". ורק לאחר מכן (פסוק טו ואילך) הוא נדרש לבשר גם לעם את כוונתו של ה'. בדיבור ה' אל משה כאן, לעומת זאת, נדרש משה רק לפנות אל העם (פסוק י' ואילך) ולבשרו את הבשורה המנחמת והמשמחת על היציאה ממצרים וירושת הארץ המובטחת. הרי מכאן, שלדיבור זה של ה' קדמו כל המאורעות המתוארים בפרקים הקודמים, ואלו כאן המטרה היחידה היא - לנחם ולהרגיע את העם המתקרב לייאוש בשל הלחץ עליו הגובר והולך.
ואם גם נקרא את דברי יחזקאל (כ, ה־ט) אשר ללא כל ספק חוזרים אל הדיבור שלפנינו - עדים לכך הביטויים "ואודע", "נודעתי", "נשאתי ידי", בעוד שהביטוי "זבת חלב ודבש" מבהיר, שלעיני הנביא גם התגלותו הראשונה של ה' (פרק ג, וראה שם פסוק ח), ונכון יותר שהבין את ההתגלות השניה כמבוססת על הראשונה - כי אז נראה עוד מטרה בדברים המופנים אל העם (פסוקים ו־ח) אשר לא בכדי פותחים וחותמים במלים "אני ה'". אל הבשורה "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים" (פסוק ז) מתחברת האזהרה לעזוב את עבודת האלילים הנתעבת של המצרים ולשוב אל עבודת ה' הטהורה של אבות האומה. מסתבר שהנביא יחזקאל משמש לנו פרשן מוסמך ביותר לדברי ה' המופנים כאן אל משה רבנו.
ראשית הוא מלמדנו, כי עם ההתגלות שבה מדובר בפרקנו נכנסה לתוקפה בחירת־היבחרות ישראל, הוא "יום בחרי ישראל" (יחזקאל כ, ה), והרי זה במלים "ולקחתי אתכם לי לעם". ואל פסוק זה גם חוזר האמור בדברים (ד, לד), כפי שמוכיחים הלשונות "לקחת" ו"זרוע נטויה". שנית אומר יחזקאל שה' נודע להם לישראל על ידי אמרו להם ביום־היבחרם "אני ה' אלהיכם". לאבות היה מתוודע בצורה זו, שהרי בשעה שהבטיח לאברהם להיות לאלהים לו ולזרעו אחריו (בראשית יז, ז), התגלה לו לא בשם הוי"ה כי אם בשם "אל שדי". ושלישית מוסר לנו יחזקאל שמבחירת ישראל זו משתמע, בלא אומר ודברים, הציווי לתעב את עבודת האלילים של המצרים, אלא שבני ישראל לא רצו לציית לציווי זה. רמז לכך בתורה בא רק להלן בפסוק יג וכן בויקרא יז, ז, והשוה ביאורי שם. ואל נכון מציין המדרש (ויקרא רבה ריש פרשה ז) "אמר רבי שמואל בר נחמני, קרוב לתשע מאות שנה היתה השנאה כבושה בין ישראל לבין אביהם שבשמים, מיום שיצאו ממצרים ועד שנה שנתעוררה עליהן בימי יחזקאל הבוזי, דכתיב (יחזקאל כ, ז) "ואומר אליהם איש שקוצי" וג' והם לא עשו כן אלא "וימרו בי ולא אבו לשמוע אלי" וגו', "ועשיתי עמהם בעבור שמי הגדול שלא יתחלל". כלומר את חטאם זה של ישראל גילה־פירסם יחזקאל באיחור של תשע מאות ושמונים שנה, כאשר העם ירד יותר יותר מדי מן הדרך ; והשוה רש"י ורד"ק שם.
והנה השאלה לאמור כאן "ושמי ה' לא נודעתי להם" (ו, ג) בעוד שאנו מוצאים בשני מקומות שדיבורו של ה' ית' אל האבות מתחיל במלים "אני ה'" (בראשית טו, ז; כח, יג) מוצאת מאליה את פתרונה על־פי האמור כאן. אין האמור כאן מוסב על כל ההתגלויות שהיו להם לאבות האומה, אבל הוא מוסב דווקא על כריתת הברית עם אברהם אבינו (שם פרק יז), ברית שאליה שייך גם יצחק (שם פסוק יט) ואשר חודשה מאוחר יותר ליעקב (שם לה, יא־יב).
כדי להיטיב להבין עניין זה נצביע על "בעיה" דומה בדברי ירמיה (ז, כב־כג), שם אומר הנביא "כי לא־דברתי את אבותיכם ולא ציויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים, על־דברי עולה וזבח. כי אם־את־הדבר הזה ציויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו־לי לעם". המבקרים רוצים להסיק מפסוקים אלה שירמיה לא הכיר את תורת הקרבנות. ברם, אלו היה כן, גם היה צריך לומר שלא הכיר את ספר דברים, שכן גם בו מדובר לעתים קרובות למדי על אודות הקרבת קרבנות במקום הנבחר (דברים יב, יא, כז; טז, טז; כז, ה ואילך), והרי זו מסקנה שאין לה כל מקום, ולו רק משום האמור בירמיה יא, ב ואילך. בדברי ירמיה ז, כב ואילך מדובר - כמשתמע מפשוטו של מקרא - רק בציווי הראשון של ה' בסיני (שמות יט, ד־ו), ציווי שבו מעמיד ה' כתנאי מוקדם לבחירת ישראל והיותו עם סגולה לא עניין הקרבת קרבנות כי אם הציות לדבריו (השוה ביאורי לויקרא, עמ' 237 במהד'

וגם בא ללמד שגם בהתגלות בשם אל שדי היה משום מעשה חסד כלפי האבות, שגם לפני אברהם דיבר ה' עם אנשים ונתגלה להם, אבל לא בשם זה כי אם בשם אלוהים, כלומר, לא הראה עצמו כאדון על הבריאה שהכל בידו, עד שאברהם הכירו בתור שכזה. מעשה החסד הראשון היה אפוא בהופעה בשם אל שדי, השני - כריתת הברית אשר בה הבטיח לאברהם ולזרעו את ארץ כנען.

פסוק ו

והוצאתי. אל נכון מעיר רש"ר הירש[196], ששלושת לשונות הגאולה שבכאן תואמים את שלוש דרגות הגלות המבוטאות בברית בין הבתרים (בראשית טו, יג) בביטויים (א) "כי־גר יהיה זרעך"; (ב) "ועבדום"; (ג) "וענו אתם". "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" מציין את השחרור מן העינוי, "והצלתי אתכם מעבדתם" - את ההצלה מן העבדות, "וגאלתי אתכם" - את הגאולה מן הגירות, שהרי הגר הוא זה שאין לו גואל, והנה מבטיח הקב"ה להיות גואלם של בני ישראל. וקל הוא להבין, שתחילתה של גלות מצרים היתה בגירות, ובהדרגה נתוספה העבדות ולבסוף העינוי, ואלו בגאולה הוסר תחילה הדבר החמור ביותר, וכן הלאה בהדרגה עד לגאולה השלימה.
מתחת סבלת. הסבל לוחץ אותם מטה מטה, ומכאן "מתחת".

הגרמנית). בדומה לכך מדובר גם בפסוקנו (שמות ו, ג) רק באותה ההתגלות ה' לאבות שבה הובטחה הארץ לעם ישראל הבטחה מוחלטת, ובה הבטיח להיות לו לאלהים. מן העובדה שה' לא נתגלה לאבות בשם הוי"ה כמו כאן כי אם בשם "אל שדי", על ישראל ללמוד, שרק עתה הגיעה השעה לקיום הבטחות ה' לאבות, הבטחות ששיאן הוא בבחירתו בישראל לעמו והיותו להם בשם הוי"ה, ה' אשר ישכון ביניהם תמיד ויהיה להם לאלהים, "וידעו כי אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם, אני ה' אלהיהם" (כט, מה־מו).
רק בפסוק י' מצטווה משה לדרוש את שחרורם של ישראל מיד פרעה. ואין הכתוב מפרט כאן, כיצד עליו להעלות דרישה זו וכיצד ינמק אותה, שהרי דברים אלה כבר נאמרו למעלה (ג, יח; ה, א ואילך). אחר מתואר בקצרה שאין משה רואה עצמו כשיר לשליחות זו בשל העדר־כוח־שכנוע וכי ה' מצמיד אליו את אהרן כדבר גם עם פרעה (ו, יב־יג), כמו שמצמיד לו קודם את אהרן בשליחותו לעם ישראל. המלים "ויצום אל־בני ישראל" אינן יכולות להיות מוסבות אלא על הציווי האמור למעלה (ד, טו, והשוה שם, ל), שהרי לא מצינו שאהרן נצטווה ציווי כלשהו באשר לבני ישראל (או שדיבר אליהם).
פרטים באשר לציווי ה' למשה ולאהרן באים רק להלן (ו, כח־ז, ה). ובאשר לייחודיות זו של תיאור היסטורי - לתאר תחילה בקצרה ובאורח כללי התרחשותם של מאורעות ופעילויות ולהשלים את פרטיהם מאוחר יותר - השוה Strack (Exkurs III p.24), שם הוא מבהיר ייחודיות זו ומוכיח אותה בכמה וכמה דוגמאות. בין התיאור הכללי ובין התיאור המפורט באה כמאמר מוסגר (הפסוקים יד־כז) שושלת היוחסין של משה ואהרן. וראה דוגמאות לדרך תיאור כזו בביאורי לויקרא (ח"ב, עמ' 144 במהד' הגרמנית) (Jeschurun 1917, p. 314).

[196] בפירושו לתורה לפסוק ו. והשוה גם **אור החיים** הקדוש (המ').

בזרוע נטויה. ביטוי זה מוסב על שלושת לשונות הגאולה - והוצאתי, והצלתי וגאלתי, כלומר כל זה ייעשה בזרוע נטויה. והביטוי מקביל לביטוי "ביד חזקה" שלמעלה (פסוק א), והוא אף חזק ממנו - ה' מראה את כוחו ואת גבורתו.
נטויה. השוה "בנטתי את־ידי" (ז, ה).
ובשפטים גדלים. מלבד זאת ה' יגמול להם למצרים, ישפוט אותם וינהג בהם כראוי להם. ומכיוון שמן הדין הוא להשמיד את האלילים המשמשים מניע לחטאם של האנשים, הרי שפטים אלה נעשים גם באלילי מצרים, כאמור להלן יב, יב.

פסוק ז

ולקחתי וגו'. זוהי תכליתה של הגאולה הרוחנית הבאה בעקבותיה של הגאולה הגשמית ומשלימה אותה.
וידעתם וגו' מוסב גם על האמור בפסוק ו, כלומר אחרי שכל זה יתרחש, כי אז "וידעתם כי אני ה' אלהיכם". ה' ייוודע כפי שלא נודע עד כה, אף לא בימי האבות.
המוציא הוא המערכה הראשונה, "והוצאתי" הוא מעשה ה', ומובן מאליו שכך גם המעשים הבאים.
סבלת מצרים. וכאלו כתוב וגומר, כלומר וכל יתר תופעות השיעבוד.

פסוק ח

והבאתי. רק אחרי שיתרחש כל האמור עד כה, תוגשם ההבטחה שהובטחה לאבות האומה - רק בתור עם ה' עליכם לבוא אל הארץ המובטחת. "וידעתם" וגו' מהווה הפסק בין "ולקחתי" ולבין "והבאתי". היות עם ה' אינו תלוי בהימצאותו בארץ הקודש. הוא צריך להיות קודם לכניסה בה. עם ישראל אינו כעמים אחרים, שאצלם אופיו של העם וייעודו הם תוצר הארץ אשר נפלה להם נחלה. בישראל צריכה קביעת הייעוד לקדום את ירושת הארץ. אמנם כן, הארץ צריכה לשמש מכשיר להשגת הייעוד, לקדם את השליחות, אבל עלולים לבוא ימים, שבהם יצטרך ישראל לשאוף לקראת ייעודו בלא ארצו, ועל כן צריך גם תפקיד זה להינתן לו לפני ירושת הארץ.
אשר נשאתי את־ידי. נשיאת היד, כמו הרמת היד - לשבועה.

פסוק ט

וידבר. דברים אלה דיבר משה פעם נוספת אל העם, אחר שנפלה רוחם ביותר מחמת גזירותיו הקשות של פרעה.

ולא שמעו. אך בעוד שקודם היטו אוזן קשבת לדבריו של שליח ה', הרי עתה לא רצו עוד לשמוע, לא רצו עוד לעשות מאומה. תכנית פרעה - "תכבד העבודה על האנשים... ואל ישעו בדברי שקר" (ה, ט) השיגה את מטרתה.

מקצר רוח. בשל חוסר־סבלנות. משום רדיפותיהם הקשות של נוגשיהם היה מצב־רוחם מדוכא, והם התייאשו מכל תקוה להצלה; השוה במדבר כא, ד; איוב כא, ד; משלי יד, כט.

פסוק י

מכיוון שהשליחות אל העם נשארה ללא תוצאות, ציווה ה' שמשה ישיג את שחרורם של בני ישראל לבדו, בלא סיוע העם. והנה טוען משה, שהוא נואם גרוע, ופרעה כלל לא יקשיב לו, שהרי אפילו בני ישראל לא הקשיבו לו. משה האמין ששפתו הלקויה היא אשר גרמה לכך, שבני ישראל לא הקשיבו לו בפנייתו השניה. ואף כי לא זאת היתה הסיבה, מסכים ה' שהטענה, כי פרעה לא יטה אוזן לערל־שפתיים, טענה נכונה היא, ועל כן הוא מצוה את ציוויו - הן אלה המופנים אל בני ישראל הן אלה המיועדים אל פרעה - גם למשה וגם לאהרן. כאן היה צריך עוד לספר שגם הנואם הטוב אהרן לא היה משיג יותר אצל בני ישראל, אלא שדבר זה כבר כלול במסופר בפסוק ט שבו מסופר, שסיבת אי־הקשבתם של בני ישראל לא היתה אלא קוצר־רוח ועבודה קשה. ומכיוון שמובן מאליו הוא, שגם כוח־שכנוע מעולה לא יתגבר על הללו, אין הכתוב מרחיב בזה. ועתה רוצה הכתוב לספר, כיצד ציווה ה' את ציוויו אל פרעה למשה ואהרן. אך תחילה צריכה להימסר כאן שושלת־היוחסין שממנה נלמד לדעת ייחוסם של משה ואהרן, ואגב כך גם את ייחוסם של אישים אחרים שבהם ידובר במסופר להלן. שושלת יוחסין זו היא מאמר מוסגר בתוך המסופר שלפנינו, ושכיח הוא לחזור אחר מאמר מוסגר אל תחילת הפרשה; השוה למשל תחילת פרק לה דלהלן ופרק כג שבספר ויקרא.

פסוק יא

וישלח. משמעו של הפועל של"ח כאן יכול להיות שילוח לשחרור מוחלט, אך גם יכול להיות שילוח זמני, למשל לשם הקרבת קרבנות, ולא היה צריך לדייק לפני פרעה בענין זה, שכן הדבר כבר הובהר בשיחה הראשונה.

פסוק יב

הן בני־ישראל. אין משה רבנו טוען, שהנה כבר פעם פרעה לא הקשיב לדבריו, כי כאמור למעלה הכעיס אז המון העם הגדול שנלוה אליו את פרעה, ואין אפוא ללמוד מזה שפרעה לא יסכים לשאת ולתת עם משה הפעם, כאשר יבוא אליו לבדו.

ערל שפתים. כשם שהלשון "ערלה אזנם" (ירמיה ו, י) בא לציין את האוזן שאינה רגישה לרשמים מבחוץ, האוזן שאינה מסוגלת למלא תפקידה - להקשיב, והלשון "ערל־לב" (שם ט, כה ועוד) מציין את מי שלבו אטום ואינו מסוגל לחוש את הטוב, כך יש להבין גם את הלשון "ערל־שפתים" כלשון מושאל - מי ששפתיו אינן משרתות אותו כראוי, אינן מיומנות והוא אינו שולט בהן כפי הנחוץ.

פסוק יג

ואל־אהרן. בלא פירוט כלשהו, שהרי מיד באה רשימת היוחסין.

אל־בני ישראל. בתרגום השבעים אינו, כנראה משום שהשליחות שמדובר בה להלן פסוק יא ולהלן ז, ח ואילך מופנית רק אל פרעה. ואולם גם אם אין רוצים לקבל את הנחתנו, שאהרן נדרש כאן לחזור ולדבר אל בני ישראל את הדברים שכבר נאמרו להם, הרי אפשר להבין את הלשון "אל־בני־ישראל" כמוסב על השליחות הראשונה (למעלה ד, יד־טז) שבה שוגר אהרן אל בני ישראל, או אפשר להסיבו על השליחויות המוזכרות להלן (כגון יא, י; יב, א ואילך)[197].

[197] יש שרוצים לראות סתירה במקראות המתארים את דרישת משה מפרעה, פעם יציאה סופית ומוחלטת ופעם יציאה לשם הקרבת קרבנות. את הדרישה ליציאה סופית הם רואים במסופר כאן (ו, יא): "בא אל פרעה מלך מצרים, וישלח את בני ישראל מארצו", אלא שכאן מוזכרת בקיצור נמרץ תכליתה של שליחות משה, כמו למעלה "... לכה ואשלחך אל פרעה, והוצא את עמי בני־ישראל ממצרים" (ג, י); וזה שעל משה לא רק לומר משפט קצר זה יוצא בדיבור מן האמור לו: "אתה תדבר את כל אשר אצוך" וגו' (ז. ב). תכניתו ית' מתגלה לו למשה במפורט כבר למעלה (ג, יח־כ): "...ועתה נלכה־נא דרך שלשת ימים במדבר" וג'. תחילה אמורה היתה להישמע רק דרישה לחופשה קצרה - "נלכה־נא". אך ה' יודע שמרצונו החפשי פרעה לא יסכים אפילו לכך - "לא יתן אתכם מלך מצרים להלך" (יט), ועל כן הוא לוקה מכות נפלאות עד שישלח את ישראל לחופש מוחלט - "ישלח אתכם" (כ). אלו נדרש היה פרעה מיד לשחרר את העם מעבודתו, בדין יכול היה לסרב לדרישה זו לא היה מגיע לו על כך כל עונש. היה אפוא להציג לו ראשית לכול דרישה פחותה, כדי שהסירוב המרושע והעיקש: לדרישה מוצדקת זו

פסוק יד

אלה ראשי. על־פי הכותרת עומדים להימנות כאן ראשי כל המשפחות בישראל. דומה אפוא שנמסרת לנו כאן ראשיתו של לוח־יוחסין שהכיל את בתי האב של כל ישראל, אלא שלוח זה אינו כאן בשלימותו משום שהדבר לא נראה נחוץ. וגם תחילתו של לוח זה לא נמסרה כאן אלא ללמדנו־להזכירנו שלוי היה רק בנו השלישי של יעקב, ואינו אפוא שבט הבכור. ואמנם עניינם של שבט ראובן ושל שבט שמעון נמסר כאן רק בקצרה, ורק בשבט לוי מדובר במפורט.

בית־אבותם. "בית־אב" כשם ציבור המתייחס לאב אחד, משמעו יכול להיות (א) השבט כולו, כמו בבמדבר יז, יז; יהושע כב, יד; (ב) יחידת־המשנה בתוך השבט - חדור, כמו בבמדבר ג, כד,ל,לה (והשוה שם א, ד); (ג) בית (יהושע ז, יד), כלומר משפחה, יחידת־משנה של דור, כמו בשמות יב, ג; במדבר לו, א; דברי הימים א' ז, ז ועוד. בפרשתנו, ראשי בתי־האבות אצל ראובן הם ראשי המשפחות, בני ראובן, וכן הוא אצל שמעון. ואלו אצל לוי נמנות גם יחידות־המשנה של המשפחות, ועל כן יש לראות אף בנכדיו של לוי ראשי בתי־אבות.

משפחת. השם משפחה בא כאן, כמו לרוב במקרא, כציון ליחידת־המשנה של השבט, כלומר צאצאיהם של כל אחד מנכדי יעקב. ברם, שם זה חל גם על צאצאיהם של ניני יעקב (פסוק יט), ואף על צאצאים מאוחרים עוד יותר (פסוק כד).

יוודע לעיני העולם כולו באורח בוטה וצדקתם של עונשי ה' יוכר ברבים. על כן אומר ה' גם בהזדמנויות אחרות (ו, א; יא, א) שפרעה ישלח את בני ישראל ואפילו יגרשם. אמנם אמר משה לפרעה עוד במכה הרביעית (ח, כג): "דרך שלשת ימים נלך במדבר", אך מכיוון שפרעה מסרב גם הפעם לדרישה זו, לא ידובר עוד במתן חופשה מוגבלת בזמן, אבל נאמר: "שלח את עמי ויעבדני" (ט, א; שם, יג; י, ג). ובוודאי אין לפרש את דבריו.

קומו צאו מתוך עמי" וגו' (יד, לא־לב) כאלו התכוון לחופשה מוגבלת. אדרבה, יש להבין ששובם ישראל למצרים בלתי־רצוי הוא לפרעה ולמצרים, ואכן לא מדובר עוד בשלושה ימים, בשיבה מהירה. שאיפתם של פרעה ועמו היא להיפטר מן הזרים הנוראים הללו מהר ככל האפשר, וכפי שמובן מאליו אחר קטסטרופה כזאת - בלי לראותם עוד. שינוי דעתם של פרעה ועמו כמתואר להלן יד, ה "ויהפך לבב פרעה" וגו' יובן כמחשבה מחודשת, אחר שהתאוששו מן הבהלה עקב מות הבכורות ונתנו לבם להפסד העצום הכרוך בשילוחם של בני ישראל עבדיהם, כי אז ראו את יציאתם של ישראל משום בריחה והתחרטו על ותרנותם. רמז לכך ניתן למצוא בפסוק זה בהעדר המילה: לאמר, שהרי נאמר כאן "ויגד למלך מצרים כי" וגו', כלו' לא הודעה נמסרה לו אלא בעקבות הנסיבות התבהרה לו עובדה. כי זה שהמצרים אכן שחררו את ישראל שחרור מוחלט הרי הם אומרים בעצמם: "כי־שלחנו את־ישראל מעבדנו". ואכן לא כפליטים ברחו, שכן הכתוב מעיד "ממחרת הפסח יצאו בני־ישראל ביד רמה לעיני כל־מצרים" (במדבר לג, ג). ועוד. ההנחה שישראל יצאו ממצרים בלא הסכמתו של פרעה אינה סבירה גם משום שבמקרה זה לא היה כל צורך בחיזוק לב פרעה לרדוף אחר ישראל (יד, ד), שהרי כבודו של פרעה היה די בו שלא ליתן לעם עבדים שלו לברוח בלא עונש.

פסוק טז

לתלדתם. אצל לוי באה כותרת חדשה - "לתלדתם", דהיינו לפי סדר לידתם; השוה להלן כח, י.

ושני חיי. תכליתה של מסירת שנות חייהם של לוי ושל קהת אינה יכולה להיות - כמו בספר בראשית - ללמדנו את סדר הזמנים, שהרי אין ניתנות כאן שנות חיי האב בשעת הולדת הבן, כפי שאמנם נעשה בספר בראשית. דומה אפוא, שאין היא באה אלא להראות, כי לא רק יעקב אלא גם בנו ונכדו האריכו ימים, וכי יש אפוא לראות מן הבחינה הזאת את שבט לוי כממשיכם של אבות האומה. ברם, מספרים אלה, כמו מספר הדורות עד ליציאת מצרים בכלל, מביאים עמהם קשיים ניכרים. סכום שנות חייו של קהת (אשר לפי האמור בבראשית מו, יא היה בין יורדי מצרים), של עמרם ושמונים השנה של משה גם יחד אינו עולה על שלוש מאות וחמישים, והרי לפי חאמור להלן (יב, מ) "ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה". מכיוון שגם שושלות־יוחסין רבות אחרות מעידות נגד מספר זה, וגם שושלת־היוחסין של יהושע (דברי הימים א' ז, כב ואילך) אינה מדברת בעדו, שהרי גם שס נמנים רק שבעה דורות מאלישמע בן עמיהוד, בן זמנו של משה, ועד אפרים, הרי שקשה לקיים את דברי הכתוב, שאכן ישבו במצרים ארבע־מאות־ושלושים שנה, ושחסרות חוליות בשושלות היוחסין, כלומר אינן מוזכרות בכתובים, ומה עוד שגם המסופר בבמדבר כו, נט אינו עולה בקנה אחד עמו[198]. בביאורנו להלן, יב, מ־מא נבאר אי"ה קושי זה שלא תהא סתירה בין הכתוב ובין שושלות־היוחסין [199].

[198] שהרי לא נראה לפרש שם "בת־לוי" - כפי שעושה **מנדלשטם**, בתור בת משבט לוי, כלומר אחת מבנות השבט ולא בתו של לוי בן יעקב, וכן "ללוי" - לאחד משבט לוי, ולאו דווקא לוי בן יעקב, לא רק משום שפירוש זה דחוק מאד, אלא גם משום שלמשפט "אשר ילדה אותה ללוי במצרים" (במדבר כו, נט) אין כל משמעות אלא אם כן אמנם מדובר בלוי בן יעקב; וראה עוד הצעות פתרונות אצל Dillmann לפרק יב.

[199] גם אנשי ביקורת־המקרא נבוכים בעניין זה, שכן לדידם הן האמור להלן יב, מ־מא הן שושלת־היוחסין שייכים ל"מסורת היסוד". עם זאת הם מכריעים ברובם כאמור להלן, כלומר שמושב בני ישראל במצרים היה ארבע מאות ושלושים שנה, ומה גם שדעה זו מוכחת מיחזקאל ד, ה ואילך (כך בכתב־היד, אך לא מצאתי רמז לענייננו לא שם ולא בכל ספר יחזקאל. המ') ומן האמור בבראשית טו, יג. ברם, לדידם עלינו לשאול, כיצד עולים הדברים בקנה אחד לפי המסופר ב"מסורת היסוד". הידיעה שאמו של משה היתה בת־לוי בן יעקב נמסרת ב"מסורת היסוד" באורח ברור ביותר בשני מקומות, שמות ו, כ ובמדבר כו, נט והולמת את האמור למעלה ב, א. גם שושלות־היוחסין נראות כשלימות (א) מלוי ועד משה (שמות ו, טז ואילך) ; (ב) מלוי ועד קרח - שוב ארבעה דורות (במדבר טז, א); (ג) מראובן ועד דתן ואבירם - שוב ארבעה דורות (שם כו, ה־ט); (ד) מיהודה ועד עכן בן זמנו של יהושע - חמישה דורות (יהושע ז, א); (ה) מיהודה ועד נחשון - ששה דורות (רות ד, יח־כ); (ו) מיוסף ועד צלפחד - ששה דורות

פסוק כ

דדתו. כלומר אחות אביו, כשם שדוד הוא אחי־האם. אך מכיוון שנישואין כאלה אסורים על־פי התורה (ויקרא יח, יב ואילך), הבינו השבעים והוולגטה "דדתו" במשמע "דודנית", כלומר שיוכבד היתה נכדתו של לוי, אלא שתרגום זה סותר את האמור בבמדבר כו, נט.

פסוק כב

אין הכתוב מזכיר־מונה כאן את בניו של חברון, אם משום שאין הם מוזכרים עוד בתורה, אם משום שלא היו לבית־אבות משלהם[200].

פסוק כג

אלישבע בת־עמינדב. אמם של הכהנים מוזכרת כאן במיוחד על ייחוסה - היא היתה בת שבט יהודה, השבט החשוב ביותר, אחות נשיאו של שבט זה. ואולי גם זו הסיבה לבחירתם של בני אהרן - ולא בני משה - לכהונה.

את־נדב ואת־אביהוא. והם שוב מוזכרים במיוחד להלן כד, א,ט.

פסוק כד

ובני קרח. כבר בימי המדבר היה קרח ראשה של משפחה חשובה. בבמדבר כו, יא הוא מודגש. "ובני־קרח לא מתו", וגם שם בפסוק נח מוזכרת משפחה זו, ומסתבר אפוא שכבר נודעה לה חשיבות מיוחדת.

פסוק כה

מבנות השוה בראשית כח, א.

את־פינחס. ומכיוון שפינחס מתפרסם מאוחר יותר (במדבר כה, ז ואילך), מוזכר כאן גם ייחוסו מצד האם. אמנם אין אנו יודעים היום, מי היה פוטיאל זה, אך מכאן

(במדבר כז, א); (ז) מיהודה ועד חור בן זמנו של משה - חמישה דורות (דברי הימים א' ב, ה־ט), וקשה לבטל שבע עדויות אלה. גם השתלשלות המאורעות המסופרים בספר שמות מעידה על שלימות שושלות־היוחסין. כי הנה אחרי שמתו יוסף ואחיו וכל הדור ההוא (שמות א, ו) קם מלך חדש על מצרים והוא לוחץ את בני ישראל (שם, שם ח). מלך זה מת (ב, כג) ובימי המלך הקם תחתיו זועקים בני ישראל אל ה' והם נגאלים - הרי שגם מפרעה של יוסף ועד לפרעה של יציאת מצרים אין אלא ארבעה דורות, וכאלו התורה מבקשת לאמר בבירור, כי אמנם לא ישבו בני ישראל במצרים במשך ארבע מאות שנה. יתירה מזו, בספר בראשית טו, טז) נאמר בפירוש "ודור רביעי ישובו הנה" - וראה דברי המחבר להלן יב, מ. וראה סיבום נאה לשיטות חז"ל ביישוב הדבר ב"דעת מקרא" שמות עמ' רלג ואילך (המ').

[200] אך ראה במדבר כו, נח (המ').

משתמע שהיה מחשובי העדה[201].
אלה וגו', חרי זה חיתום שושלת־היוחסין המתחילה בפסוק טז.
ראשי אבות. כלומר, ראשיהם של בתי אבות, וכמו בבמדבר לא, כו ועוד.

פסוק כו

שני פסוקים אלה הם הערת־חיתום של שושלת־היוחסין כולה.
הוא משה ואהרן. כלומר, משושלת־יוחסין זו ניתן ללמוד על ייחוסם ועל משפחתם של אישי־אלוהים אלה. בפסוק כו מדובר בשליחותם של שני האחים אל בני ישראל, שליחות שעליה כבר סופר למעלה ג, א־ו, ט, ואלו בפסוק כז מדובר בשליחותם אל פרעה, שליחות אשר פרטיה יסופרו להלן. מיד אחר שושלת־היוחסין מוזכר אהרן כראשון, ואלו בפסוק כז קודם משה, החשוב ממנו.
על. במובן "ל", וראה להלן יב, נא.
על צבאותם. ולהלן ז, ד הם נקראים "צבאותי", כלומר צבאות ה'.

פסוק כח

ויהי. כאן מבואר במפורט האמור למעלה פסוק יג, ומתואר כיצד ה' מסר שליחותו למשה ואהרן וטיבו של היחס בין האחים. הפסוקים כח־ל הם משפטי־הרישא, ורק עם ז, א מתחיל משפט־הסיפא, כלומר אחר "ויהי ביום" וגו' באים עוד שני משפטי־רישא המנוסחים בלשון עתיד עם ו"ו־ההיפוך, כמו במדבר ז, א אלא שכאן משפטי־הרישא ארוכים יותר. רק תמוה, שהענין מופסק פעמיים, פעם על ידי סימן פרשה סתומה ופעם על ידי סימן פרשה פתוחה, אך ראינו הפסק בין משפט־הרישא ומשפט־הסיפא על ידי פרשה במקומות נוספים[202].
ביום דבר. לשון עבר, כמו ויקרא ז, לה.
בארץ מצרים. בניגוד לדיבור הקודם שהיה בהר־סיני. אך אולי יש כאן גם רמז לדיבור שלמעלה, ו, ב ואילך, ובו גם משום פתיחה לשליחות אל פרעה.

פסוק כט

אשר אני דבר. אלה הם דברי ה' אל פרעה הבאים להלן, ז, טז ואילך.

[201] ואולם ראה דברי הגמרא בסנהדרין פב ע"ב כמובא ברש"י במדבר כה, יא ד"ה פנחס בן אלעזר (המ').
[202] השוה במדבר כו, א; דברים ב, יז.

פסוק ל
הן אני ערל־שפתים. כאן חוזר הכתוב רק על חלקה זה של טענת משה, משום שרק על חלק זה מוסבים דברי ה' בפסוקים ז, א־ב.

פרק ז

פסוק א
נתתיך אלהים. כבודך בעיני פרעה לא יפחת בשל כך, שאחר מדבר במקומך. אדרבה, תיראה בעיניו כאלהים השולח את נביאו, כאשר הוא רוצה לבשר דברו לאדם.
נביאך. במשמע המקורי, דהיינו דובר, מבשר[203].

פסוק ב
אתה תדבר. מובן מאליו שהכוונה היא, אתה תדבר אל אהרן. ומכאן נמצינו למדים, שכל מקום שבו דיבר ה' אל משה ואהרן, כגון פסוק ח או להלן ט, ח, לא הופנה הדיבור הישר אל אהרן, אלא כאמור כאן, ה' דיבר אל משה שיאמר לאהרן.
ושלח. כדי שישלח.

פסוק ג
ואני אקשה. והוא אחרי שפעמים רבות לא ישמע בקולי, דהיינו במכה השישית (להלן ט, יב).
והרביתי. התקשות לבו של פרעה תצריך אותות ומופתים רבים.
אתתי... מופתי. הנסים הם אותות ומופתים בכך, שהם אותות לכל־יכולתו של ה' ואישור לשליחותו של משה.

פסוק ד
את־ידי. כלומר את ידי המענישה.

פסוק ה
וידעו מצרים. גם עובדי האלילים המצרים יכירו את גדולת ה', ועל אחת כמה וכמה שיכירו בה בני ישראל. אך אפשר שהכוונה היא - המצרים ידעו את ה' מחמת ידו המענישה.

[203] השוה Delitzsch לבראשית כ, ז ; Fleischer שם.

והוצאתי את בני ישראל. כמו ובהוציאי את בני ישראל, והפועל "והוצאתי" חוזר אל הבי"ת של "בנטתי". פירוש הפסוק הוא אפוא - המצרים ידעו כי אני ה' בזה שאני נוטה את ידי על מצרים ובזה שאני מוציא את בני ישראל מתוכם.

פסוק ו

ויעש. עוד קודם סיפור המאורעות עצמם קובע הכתוב, אחת לתמיד, כי משה ואהרן עשו בדיוק כפי שנצטוו, דהיינו משה מסר את דבר ה' לאהרן, ואהרן דיבר אל פרעה.

פסוק ז

ומשה בן. וגו' קביעת גיל זו נחוצה כדי ללמדנו, שזקנים ובעלי ניסיון היו האישים שבידיהם הפקיד ה' את המלאכה הקשה של הגאולה.

פסוק ח

ב המופתים המכינים (ז, ח - יא, י)

למעלה נצטוה משה לאיים על פרעה, כי כעונש על סירובו לשלח את העם - "הנה אנכי הרג את בנך בכרך" (ד, כג). והנה אין זה צריך להתבצע מיד. תחילה צריך להראות את גדולתו ית' על ידי אותות ומופתים, ורק אחרי שכל האזהרות והנסים יהיו לשוא, רק אז יתרחשו השפטים הגדולים אשר יכופפו את קשיחות לבו של הרודן וישברו את גאוותו. לפיכך אין תשע המכות הראשונות אלא מעין הכנה למכה האחרונה, היא מכת בכורות, אשר נועדה להביא את הגאולה.

לפי תיאור הכתוב יש לחלק תשע מכות אלה לשלוש שלישיות. המכה הראשונה של כל שלישיה מתבשרת לו לפרעה בבוקר, שעה שהוא יוצא אל היאור - כך בדם, בערוב ובברד; במכה השניה שבכל שלישיה בא משה אל בית פרעה ומבשר לו שם את הנס־המכה העומד להתרחש - כך בצפרדע, בדבר ובארבה; המכה השלישית של כל שלישיה מתרחשת ללא כל אזהרה מוקדמת. חלוקה אחרת אפשר לראות בכך, ששלוש המכות הראשונות נעשות בידי אהרן, באמצעות המטה; שלוש האחרונות - על ידי משה, באמצעות המטה[204]; שלוש האמצעיות נעשות בלי מטה - שתיים מאליהן ואחת על ידי זריקת משה את פיח־הכבשן. אם נביא בחשבון גם את הנס הראשון של אהרן, דהיינו הפיכת המטה לנחש, הרי שגם אהרן וגם משה עושים

[204] כך בכתב היד, וראה להלן כא־כג בביאור. וראה גם להלן יט, כא ובהערה 24 שם (המ').

ארבעה ניסים כל אחד - אהרן עושה את כולן באמצעות המטה, ואילו משה עושה אחד בלי מטה. ועוד ראוי לציין, שאחרי המכה הראשונה של השלישיה השניה פרעה מוכן לוויתור מסוים (ח, כא), אחרי המכה הראשונה של השלישיה השלישית הוא מרחיב את הוויתור (ט, כח); ואילו אחרי סיום כל תשע המכות המכינות הוא נכון לוויתור קיצוני - "רק צאנכם ובקרכם יצג, גם טפכם ילך עמכם"[205] (י,כד).

פסוק ט

כי ידבר. כאשר באו האחים בפעם הראשונה אל פרעה, היו צריכים לבוא בלוויית הזקנים והעם, ואכן גם תבעו בשם העם חופשה בת ימים אחדים מעבודת הפרך. תוצאתה של תביעה זו היתה - לחץ מוגבר. והנה עתה עליהם לתבוע את שחרור העם - בתור שליחי ה'. בתור שכאלה צפוי היה שפרעה ידרוש מהם להראות את כוחו של שולחם על ידי מופת, שהרי כבר אמר בפגישה הראשונה "לא ידעתי את ה'"[206], וסירב לכל ציווי ממנו.

[205] והנה, אף על פי שלאורך כל הפרשה ניכר היותה סיפור בעל מבנה אחיד ומתוכנן היטב, ביקשו מבקרי־המקרא למצוא כאן שילוב שלושה מקורות שונים, שכל אחד מהם מתאר את המאורעות בדרך אחרת. לפיהם שייכים ל"מסורת היסוד" הקטעים הבאים: (א) נס הנחש (ז, ח־יג); (ב) מכת הדם (ז, יט־כ - עד 'ה" כא, ב, כב); (ג) מכת הצפרדעים (ח, א־ג, יא החל בתיבה "ולא"); (ד) מכת הכנים ח, יב־טו); (ה) מכת שחין (ט, ח־יב); (ו) קטע החתימה (יא, ט־י). קטעים אלה - כך הם טוענים - שונים מן המקורות האחרים בקיצורם ובניסוחם בנוסחים קבועים. הם אף טוענים, שיש סתירות בין המקורות השונים. באשר לסתירות מדומות אלה, הרי נידרש להן כל אחת במקומה, ואילו כאן בדעתנו רק להראות, שהתיאורים המיוחסים ל"מסורת היסוד" מונחים כידועים בתיאורים האחרים. וכי אי אפשר להפריד את "המקורות" השונים זה מזה: (א) ז, יד מניח כידוע את ז, יג, שכן על פי המסופר בפרקים ד־ה, שלפיו עדיין לא נודע לפרעה על אלוהיות של שליחותם של משה ואהרן, אין עדיין מקום לדבר על כבדות לב פרעה. (ב) "בזאת תדע כי אני ה'" (ז, יז) חוזר על "וידעו מצרים כי אני ה'" (ז, ה). (ג) "גם לזאת" (ז, כג) מוכיח שכבר קודם לכן נעשה נס לפני פרעה. כמובן טוענים המבקרים, כי תיבת "גם" היא תוספת של "העורך". ברם, יקשה להבין, מדוע "עורך" זה שמייחסים לו אי־ראיית סתירות (מדומות) רבות, ראה צורך להוסיף תיבה דווקא כאן. (ד) לא ניתן יהיה להבין, מדוע דווקא מכת שחין תיעשה לפי "מסורת היסוד" בידי משה, בשעה שכל יתר הנסים והמכות נעשים בידי אהרן. ואילו לפי תפישתנו אין כל קושי בכך, וכפי שנבאר במקומו. (ה) ז, א־ב מתמנה אהרן לנביאו של משה, למי שיהי הדובר במקומו. והנה לא נמצא "במסורת היסוד" אפילו פעם אחת, שמשה או אהרן ידברו אל פרעה. הם רק עושים את הנסים זה אחר זה. (ו) "והרביתי את אתתי ואת מופתי" (ז, ג) אינו הולם את המספר המועט של נסים המסופרים "במסורת היסוד". (ז) הערת החיתום "ומשה ואהרן עשו... לפני פרעה" (יא, י) אינה הולמת את הנסים שמסופר עליהם "במסורת היסוד", שכן ברובם כלל לא נאמר שניגשו לפני פרעה, או שפרעה ידע עליהם עובר לעשייתם. (ח) להלן טו, כו - פסוק אשר לדעת המבקרים אינו שייך "למסורת היסוד" - נאמר "כל המחלה אשר שמתי במצרים" ומעין זה גם נאמר בדברים ז, טו, שם כח, כז נמצינו למדים ששחין מצרים היה מחלה מכאיבה וכי בני ישראל חששו מפניה עוד שנים רבות. והנה מוזכרת מכה מכאיבה זו, היחידה מבין מכות מצרים, שאפשר לכנותה בשם "מחלה" "במסורת היסוד" בלבד. להלן עוד נגלה התייחסויות הדדיות אשר מעידות על השתייכותם של כל הסיפורים אל מקום אחד.

[206] למעלה ה, ב (המ').

תנו לכם מופת. אצל פרעה היתה למופת תכלית שונה מאשר אצל ישראל. אצל הללו היה משה צריך להוכיח עצמו באמצעות המופת כשליח ה', שאם לא כן לא היו מאמינים לו ואומרים "לא נראה אליך ה'"[207]. אצל פרעה לעומת זאת היה המופת צריך להראות את כוח ה', מפני שלא הכיר אותו ית'. על כן נאמר אצל בני ישראל "אות"[208], סימן, וזה יכול להיות גם תופעה טבעית לגמרי; השוה "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך" (ג, יב). ואילו "מופת" הוא בדרך כלל תופעה על־טבעית[209].

ואמרת אל אהרן. מכיוון שמשה הוא נציגו של ה', ואהרן הוא נביאו, מן הראוי שמשה יאמר לאהרן לעשות את המופת.

את מטך. מטהו של משה אשר אותו היה צריך למסור לאהרן, כדי שיעשה בו את המופת[210].

והשלך. יש להשלים. אותו ארצה כמו למעלה ד, ג.

יהי. ה' מצוה שכך יהיה, ואכן כך היה, כשם שגם במעשה בראשית ה' ברא ישויות חדשות באמירת התיבה "יהי"[211].

לתנין. יש לשאול, אם "תנין" זה זהה עם הנחש[212]. מן האמור במעשה בראשית משמע שאין השניים זהים, שהרי "התנינים" המוזכר שם הוא חיית־מים, מעין מפלצת־ים[213]. אך גם אם נאמר ש"תנין" בא לציין גם את נחש־המים, שאפשר שכוונתו גם "נחש",

[207] למעלה ד, א (המ').

[208] למעלה ד, ח, ט, יז, ל (המ').

[209] למעלה ג, יב (המ').

[210] אך השוה פירוש המחבר לדברים יג, ב־ו עמ' קצא במהדורה העיברית (המ').

[211] ואולם מבקרי־המקרא טוענים, שב"מסורת היסוד" נעשו המופתים במטהו של אהרן ולא במטהו של משה, ושלא כב"מקורות" אחרים. ברם, אם יקשה השואל על ביאורנו, שלפיו היה צריך להיות כתוב "המטה" או אפילו "מטי", הרי הוא מתעלם מכך שאין משמע "מטך" אלא המטה אשר בידך; השוה פסוק יז. להלן ח, א נאמר במקום "מטך" "ידך במטך", ובשעת הביצוע (פסוק ב) כתוב פשוט "ידו". גם להלן ז, יט נאמר "קח מטך ונטה ידך" וגם להלן ח, יג נאמר "ידו במטהו" ומכאן שהמטה משויך על פי היד שבה הוא נמצא, והוא משויך אפוא לאהרן כאשר הוא נמצא בידו. ראיה חותכת לקביעה זו שהמטה משויך למי שמחזיקו בידו מצויה בבמדבר פרק כ. שם מסופר כך: "ויבא משה ואהרן מפני הקהל אל פתח אהל מועד" (פסוק ו), "וידבר ה' אל משה לאמר, קח את המטה" וגו' (ז־ח), "ויקח משה את המטה מלפני ה'" (ט) והרי זה מטה אהרן שהושם באוהל מועד למשמרת (שם יז, כה). ואף על פי כן נאמר כאן "ויך את הסלע במטהו פעמיים" (כ, יא), כלומר הוא נקרא מטהו של משה. פירושו של דבר שאין משמעו של "מטהו" אלא במטה אשר בידו.

[212] בראשית ג, א,ג,ו,יד (המ').

[213] מבקרי המקרא עונים של שאלה זו בחיוב, והם מסיקים מכאן על שוני בין לשון "מסורת היסוד" ולשון יתר "המקורות". אך כבר מן האמור בבראשית א, כא שלדעת המבקרים שייך גם הוא ל"מסורת היסוד", מוכח שאין השניים זהים, שהרי "התנינם" המוזכר שם הוא חית־מים, מעין מפלצת ים.

יובן מדוע משתמש הכתוב כאן בלשון זה. כאשר משה היה צריך ליתן אות לבני ישראל, והפך לשם כך את מטהו לנחש היה די בזה, בנחש כלשהו, ואילו כאן אצל פרעה היה צריך להוכיח את גבורתו ית', ועל כן היה צריך למפלצת מרשימה, לתנין.

פסוק י

ויבא. לשון יחיד לפני שני נושאים.

פסוק יא

גם. כשם שמשה עשה נס באמצעות נביאו, כך גם ביקש פרעה להיראות כאלהים בכך, שחכמיו ומכשפים עושים אותו הנס.

חרטמי. השוה בראשית מא, ח, והוא מלשון חרט. הרי אלה יודעי הכתב שהם גם חכמים וגם מכשפים.

בלהטיהם. להט = לוט, כלומר לעטוף ולכסות. המכשפים יודעים לעשות דברים במעשה־סתרים, ואין הכתוב אומר - כפי שאמנם סבורים רמב"ם[215], ראב"ע[214] ור"י אברבנאל[216] - שאין זה אלא מעשה אחיזת־עיניים. גם סופרים מוסרים על שבט אפריקאי מסוים שהיה לו כוח־שליטה סודי על הנחשים, ואף כיום יש במצרים - לפי תיאוריהם של נוסעים - אנשים המסוגלים להפוך נחש למעין מקל, והם עושים זאת על ידי אחיזה בראש הנחש, וזה חוזר ומתנועע רק אחרי שמשפשפים את זנבו. אמנם אין מספרים, שיש מי שמסוגל להפוך מטה־מקל לנחש, אך ייתכן גם ייתכן שחרטומי מצרים נשאו עמהם מטות, שלא היו אלא נחשים קשוהים כאלה, ואותם יכלו תמיד להפוך לנחשים. כך אפשר לומר, אם אמנם אין רוצים לייחס לחרטומי מצרים העתיקה ולמכשפיה כוחות על־טבעיים שאינם ידועים לנו.

פסוק יב

ויבלע וגו'. כבר בנס הראשון היה צריך להיראות יתרונו של ה' על אלוהי מצרים.

פסוק יג

ויחזק. ואף על פי כן חזק לב פרעה.

---

[214] לפסוק טו ד"ה ולמכשפים (המ').

[215] **מורה נבוכים** ג, לז; **משנה תורה** הל' ע"ז פי"א הט"ו־טז ועוד (המ').

[216] לפסוק ח, ד"ה וראוי לבאר במקום הזה (המ').

פסוק יד

כבד. הלשונות כבד, חזק וקשה כציון לקשיחות לב פרעה באים לסירוגין, ודומה שמשמעם הוא זה. "כבד־לב" פירושו שאין הלב נוח לקבל רשמים טובים. כשם ש"כבד־פה" מתקשה לדבר, ו"כבד־אוזן" מתקשה לשמוע, כך "כבד־לב" מתקשה להיענות לבקשה, לקבל השפעה, והוא נשאר בשלו. דרגה חמורה מזו של "כבד־לב" היא זו של "קשה־הלב", זה שלבו אטום מפני כל התרשמות מבחוץ. וכאשר מאיימים על אדם עונשים וסכנות מיד מי שחזק ממנו, ואין לבו ירא, אבל הוא רץ עיקש לקראת אבדנו, הרי הולם לשון "חזק־לב". יכול אדם להיות עשוי לבלי־חת, אין בלבו שום יראה ולא פחד, והוא אפוא חזק־לב, אבל אפשר לשכנע אותו לטוב והוא אינו כבד־לב. וכן להיפך, כבד־לב יכול ליהפך לוותרן, כאשר סכנות מאיימות עליו, אבל אדם אשר אי־אפשר להניעו לשנות דרכו, הן על ידי בקשות הן על ידי איומים, אדם זה הוא גם כבד־לב וגם חזק־לב, ואי אפשר להשפיע עליו כלל, ויש מקום לכנותו קשה־לב. לפי זה כולל לשון "אקשה את לב פרעה" (פסוק ג) את הלשונות "אחזק את לבו" (ד, כא) והכבדתי את לבו (י, א). - **בבקר הנה יוצא**. וגו' לפי תרגום יונתן בן עוזיאל - "למנטור קוסמין עלוי מיא כאמגושא", כלומר לעסוק שם במעשה־כשפים. ולפי תרגום ירושלמי "למתקודרא עלי מיא", כלומר להתרענן[217]. ביותר מסתבר להבין שהלך לסגוד לו ליאור, ודווקא בדרכו זו צריך היה להראות לו את אפסותם של אליליו ואת כל־יכולתו של ה'. מעין זה אירע שלוש פעמים, ובכך הוכחה לו בבירור אפסותה של עבודת האלילים המצריים. ובדומה לכך הוכח לו - בשלוש האזהרות שניתנו לו בביתו - חוסר האונים של אלילי ביתו, וכי גם ביתו הוא ביד ה'. בכל האזהרות האלה נתבשר פרעה על מכות העתידות לבוא על הארץ, על המים, על החי ועל הצומח. שלוש המכות שלא קדמה להן אזהרה, נגזרו בעיקר על תושבי מצרים - להראות שהאדם הוא תמיד בידיו ית', וכי עונשו יכול לבוא עליו בכל עת ובכל שעה.

פסוק טו

ונצבת לקראתו. הצב עצמך לפגישה זו בקומה זקופה.

[217] וראה דעות נוספות אצל Dillmann.

על שפת היאור, עליך להודיעו את אזהרת ה' על רקע מראה הנילוס דווקא.
המטה אשר נהפך לנחש. כאן בא "לנחש" כדי לרמוז לשני הנסים שכבר נעשו במטה זה, מכיוון שתנין הוא גם בכלל נחש, אבל אי אפשר לכנות[218] נחש תנין, צריך לבוא דווקא לשון "נחש".

פסוק טז

עד כה, כלומר עד עכשיו, עד לשעה שאביא עליך מכה. לא השתכנעת באשר לכוחי על ידי מופת, ובזה הבאת לכך, כי רק הן ישפיעו עליך.

פסוק יז

כי אני ה'. כאן יש להבין את שם ה' במשמע שנתפש להם לישראל.
אנכי מכה. דבר ה' רואה במעשה שנעשה ביד שליח ה' מעשה שנעשה על ידי ה' עצמו, ואף אפשר לפרש לשון זה כהזדהות מוחלטת של השליח עם שולחו; השוה למשל דברים יא, יד־טו.
מכה. אין זה אלא הטיית היד כנגד היאור, וכמו "ונטה את ידך על השמים"[219]. והטיה זו נקראת הכאה על שום תוצאתה, שהמים הוכו בגללה והושחתו. ובאותו המובן נאמר להלן (פסוק כה) "אחרי הכות ה' את היאר", וכן "אשר הכית בו את היאר" (יז, ה), וכן יש להבין גם "והך את עפר הארץ" (ח, יב) שבמכת הכנים.
אשר ביאר. יש להניח שכל מימי מצרים באו רק מן היאור, הנילוס, ודבריהם של סופרים עתיקים וגם חדשים יכולים לשמש אישור להנחה זו[220]. ולפיכך, כיוון שהוכו מימי היאור, הוכו בזה כל מימי מצרים[221].
ונהפכו... לדם. הלשונות "ליהפך ל...", "היה ל..." ופשוט "היה" באים בפרשה זו לסירוגין; השוה ד, ג; ז, ט, טו,יט; ח, יב; ט, ח[222].

[218] השוה ישעיה כז, א, וראה למעלה לפסוק י (המ').
[219] להלן ט, כב (המ').
[220] וראה מובאות בנידון אצל Dillmann.
[221] כמובן שמבקרי המקרא מבקשים למצוא בעניין זה הבדלים בין "מסורת היסוד" ויתר "המקורות". לדידם לפי "מסורת היסוד" (פסוק יט) לקו כל מימי מצרים, בעוד שלפי "המקורות" האחרים לקו רק מימי היאור. ברם, גם לפי הפסוקים שלדעתם אינם שייכים ל"מסורת היסוד" נראה, שכל מימי מצרים הפכו לדם, שכן אם פסוק כד מספר "ויחפרו כל מצרים סביבת היאר מים לשתות", הרי שלא היו להם מים אחרים לשתיה. ובמיוחד מן המלים "ממימי היאר" (שם) מוכח בעליל שלא רק מימי היאור כי אם כל מקווי המים הנדונים לקו.
[222] ואין אפוא להסיק מחליפת לשונות אלה על שוני המקורות.

פסוק יח

הדגה, שם קיבוצי, השוה בראשית א, כח.

תמות ובאש היאר. תיאור מפורט זה של מכת הדם נחוץ משום שהפיכת מימי הנילוס לאדומים הייתה תופעה שכיחה, שלא הייתה מלווה תוצאות שליליות. שכן, בימי שפל היאור הופכים מימיו ירוקים וממילא גם מימי תעלותיו ירוקים, יש להם ריח רקב מסריח, תולעים שורצות בהם ושתייתם מזיקה לבריאות האדם, אף כי לא לדגים. אחר זמן קצר מתבהרים המים, מקבלים צבע אדום, ואז הם שוב ראויים לשתיה. אודם זה נשאר במימי היאור במשך כל תקופת השטפונות, והמצרים אכן קוראים להם אז מים אדומים. בעוד שבדרך כלל קיבלו אפוא את התאדמות המים בשמחה, תהיה זו הפעם שונה בתכלית, כי המים ייהפכו לדם ממש, ושתייתם תהיה מזיקה.

ונלאו מצרים. הם יהיו לאים, עייפים, ינסו וישובו וינסו להתגבר על תיעובם, אבל לא יוכלו.

פסוק יט

לא מסופר כאן שאמנם משה דיבר את הדברים שנצטוה לומר לפרעה - הפסוקים טז־יח, שהרי זה מובן מאליו, אבל מדובר על הוצאתה לפועל של האזהרה, ואהרן הוא זה אשר נתמנה על ידי ה' להיות מבצעה של המכה הראשונה. אין ה' רוצה לשלוח את משה בלא אזהרה תחילה, שמא יחשבה פרעה למקרה או לביטוי כעסם של אלוהיו שלו. אבל המכה תתרחש עם הטיית המטה על ידי אהרן, למען יכירו הכל שיש כאן נס מאת ה'. ברם, אין בכך כדי להסביר, מדוע ה' נותן לנס להתרחש דווקא על ידי הטיית המטה, ומה גם שתופעה זו חוזרת כמה וכמה פעמים, וראה להלן. יש אפוא להניח, שה' קשר את הכוחות העל־טבעיים בחפצים מסוימים שאותם אפשר לחוש בחושים, כשם שנתן את האותות הטבעיים באותות־טבע מסוימים ובמקום לעשות את הנסים במישרין נתן כוח נסי במטה. וראויה לציון העובדה, שבמטה נעשו

[223] כך בכתב היד והרי הפירוט: דם ז, יז, יט־כ; צפרדע - ח, א; כנים שם, יב; ברד - ט, כג; ארבה - י, יג. ובאשר לחושך, ראה י, כא־כב בביאור, וראה גם למעלה הערה 4 (המ').

[224] למעלה ב, ב־ד,ל; ז, ט־יב (המ').

דווקא עשרה נסים - פעמיים הפיכתו לנחש־תנין[224], שש מכות מצרים[223], קריעת ים סוף[227], הוצאת המים מן הסלע ברפידים[226] והנצחון על עמלק[225].

על מימי מצרים. "על נהרתם... ועל אגמיהם" הם פירוט "מימי מצרים", דהיינו נהרות - הנילוס וזרועותיו, יאורים - התעלות המלאכותיות, אגמים - בריכות המים העומדים[228].

כל מקוי מימיהם חוזר אל "מימי מצרים", והם הבורות ומכלי־המים וכיוצא בזה.

והיה דם וגו'. אבל דם היה צריך להתהוות בכל הארץ, ולא רק במים הקשורים לנילוס, אלא גם אלה ש"בעצים ובאבנים", כלומר בכלים מעץ ואבן שהיו בהם מים[229]. מקומן של מלים אלה בסוף הפסוק בא לומר, שגם מי־הנילוס שבכלים אלה היו לדם, ולא נזדככו בהם.

פסוק כ

וירם במטה. בתיאור ביצוע ציוויו של ה' אין הכתוב מזכיר פרטים, ואמנם אין צורך בכך, שהרי נאמר במפורש "ויעשו כן משה ואהרן". מודגש רק המעשה שנעשה לעיני פרעה, אשר לא ראה מה שנעשה באותה שעה בכל ארצו. לעיני פרעה ולעיני עבדיו נראה הנס שמשה בישרו בפסוקים יז־יח - "וירם ידו", אהרן הרים את ידו שבה המטה, "ויהפכו כל המים", במכה אחת זו הפכו כל מימי מצרים לדם; "והדגה אשר ביאור" וגו' גם זה התרחש לעיני פרעה.

פסוק כא

ויהי דם וגו'. סיפא זה של הכתוב מוסר שאותו המחזה היה אפשר לחזות בכל ארץ מצרים.

---

[225] יז, ט. והוסיף המחבר ז"ל כי אם אמנם נמנה גם ענין זה עם הנסים שנעשו במטה, צריך לראות בהפיכת המטה לנחש שנעשתה פעמיים - נס אחד. וראה גם הערה 25 (המ').

[226] להלן יז, ה. ואילו הוצאת המים מן הסלע שבמדבר צין (במדבר כ, ז־יא) היתה במטהו של אהרן.

[227] להלן יד, טז (המ').

[228] **ונטה ידך על מימי מצרים**. אין לי אלא מים שביאור, שבבורות ובשיחין ובמערות מניין? תלמוד לומר "על נהרותם על יאוריהם ועל אגמיהם ועל כל מקוה מימיהם ויהיו דם". נאמר דם חמש פעמים: "ונהפכו לדם"; "ויהיו דם"; "והיה דם"; "ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם"; "ויהי הדם בכל ארץ מצרים". כנגד חמישה מיני המים: יאורים, אגמים, נהרות, מקוה מים, בעצים ובאבנים. (מדרש הגדול ומתוך ישורון 17, עמ' 546).

[229] לפי Hengstenberg, BB Moses und Aegypten, p. 106 יש כאן זכר למנהג המצרים ליתן את מי הנילוס העכורים בכלי עץ ובכלי אבן כדי שהפסולת תשקע והם יזדככו. לפיכך כוונת הכתוב לומר, שהמים יהיו עכורים כל כך, שכל ניסיון לטהרם לא יצלח. ברם, נוסעים רבים מספרים רק על כלי חרס ששימשו לצורך זה.

פסוק כב

יש להניח כאן מעין האמור למעלה פסוק יא - "ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים", כלומר, כיוון שראה פרעה את הנס קרא לחכמיו, לראות אם גם הם יכולים לעשות כדבר הזה, והם עשוהו.

ויחזק לב פרעה, כיוון שראה כן, מיד "ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם", כלומר, לא המתין עד עבור המכה, אלא השיב בשלילה מיד ובו במקום, ולא כמו במכה הבאה שבה הכביד את לבו רק אחר שנסתיימה (להלן ח, יא). על השאלה, היכן מצאו חרטומי מצרים מים להפוך אותם לדם, אם אמנם הפך אהרן את כל מימי מצרים, משיב ראב"ע. "והתשובה, אחרן לא הפך רק המים אשר על הארץ ולא המים שהיו תחת הארץ; החרטומים חפרו והוציאו מים והראו שנהפכו לדם". ואילו לפי יונתן בן עוזיאל הפכו לדם מים שהובאו מארץ גושן[230]. אך דומה, שגם אפשר לומר, שהמים אשר נשאבו קודם המכה והם כבר היו נתונים בכלים, לא הפכו לדם, או שהלשון "בעצים ובאבנים" אינו כולל את כל הכלים אלא רק את מכלי המים הגדולים, ולפיכך יכלו החרטומים להוציא מים בנקל.

פסוק כג

מה שסופר עד כה התרחש בשעה שפרעה היה ליד היאור. וכיוון שראה שגם חרטומיו מסוגלים לעשות את הנס הזה, הלך בשלוה לביתו.

גם לזאת. וגם לעובדה, שארצו לקתה מכה קשה, לא שת לבו. צרת הארץ לא ענינה אותו, שכן קרוב לוודאי היו לו משקאות אחרים והיה יכול אפוא לוותר על המים.

פסוק כד

בעוד שפרעה אינו שם אל לב, סבלה ארצו סבל רב. תושביה הוצרכו לחפור בארות הדשות, ואין הכתוב מגלה, אם המים שנחפרו היו ראויים לשתיה או לא. אך מסתבר, שה' לא הכה גם מים אלה שהופקו בעמל רב, שאם לא כן הרי היו הכל מתים. עניינו של נס לא היה אלא להראות למצרים, כי יאורם זה, עליו הם סומכים ובו הם מאמינים, על פי ה' אף הוא לוקה, וכי אף הם, כמו עמים אחרים, צריכים להשיג את פרנסתם בזיעת אפם.

[230] לפי Dillmann ואחרים הפכו מים לדם רק מאוחר יותר, אחרי שהמכה פסקה.

פסוק כה

וימלא. וגו' הוא משפט־הרישא, ומשפט־הסיפא - "ויאמר ה'" וגו'. הפרשה הפתוחה שבין שני משפטים אלה היא כמו למעלה, סוף פרק ו. אין הכתוב מגלה, כמה זמן נמשכה מכת הדם. מכל מקום שבעת ימים אחרי סיומה היה צריך לבשר לפרעה מכה חדשה. שבעה ימים הניח ה' לו להרהר ולהימלך בדעתו - שמא ייכנע. אבל כיוון ששבעת הימים הגיעו לקצם בלא שניכר שינוי בדעתו, היה צריך לבשרו מכה חדשה.

פסוק כז

מאן בקיצור במקום "ממאן".

נגף המכות נקראות גם מגפות.

פסוק כח

ושרץ היאור תחילה יוליד היאור בעלי חיים אלה במספרים גדולים עד מאוד; השוה בראשית א, כ[231].

ועלו. כלומר הם יעלו מן היאור ליבשה.

ובעמך, בקיצור במקום "ובבתי עמך"; השוה להלן י, ו.

ובמשארתיך. מלשון שאור להחמיץ ולתפוח, כלומר כלי לתפיחת הבצק. קערת עץ מעין זה שבה הערבים מכינים את פתם.

ובתנוריך. עיין ביאורנו לויקרא יא, לה.

פסוק כט

ובכה וגו'. הצפרדעים אף יעלו כנגד האנשים. [232]

פרק ח

פסוק א

נטה... במטך. לשון קצר, במקום "קח מטך" וגו' שלמעלה ז, ט.

על־הנהרות וגו'. לא נאמר כאן "ועל כל מקוה מימיהם" כמו למעלה ז, יט, מפני שבהם לא היו מצויים צפרדעים.

---

[231] מבקרי המקרא מייחסים פסוק זה שבמעשה בראשית ל"מסורת היסוד" ואילו פסוקנו שייך לדידם למקור C. הלשון שרץ הבא בשני המקומות מוכיחה את אחידות החומש.

[232] "ובכה ובעמך יעלו הצפרדעים" למה נאמרה המלה "צפרדעים" עשר פעמים? כנגד עשרה מקומות שהיו בהם - בית, בחדר־משכבך, ועל מטתך, בבית עבדיך, בעמך, תנוריך, משארותיך, בכה, בעמך, בכל עבדיך. (ילקוט מעין גנים. ישורון 1917, עמ' 546).

פסוק ב

ותעל הצפרדע. שם קיבוצי בלשון נקבה. נוסעים מספרים שאחרי שטפונות הנילוס מכסות הצפרדעים את הקרקע בהמוניהן, אלא שציפורים מסוימות משמידות אותן, ואלו כאן עולות הצפרדעים מן היאור והופכות למכת־מדינה מטרידה.

פסוק ג

ויעשו־כן החרטומים, הראו שגם הם מסוגלים להעלות נחילי צפרדעים מן המים אל היבשה באמצעות הטיית מטותיהם[233].

פסוק ד

ויקרא פרעה - כיוון שהוא עצמו הוטרד מן המכה, הוא נכון לוויתורים[234].
ממני ומעמי. הוא מבקש לשחרר רק את עצמו ואת עמו מן המטרד הזה.

פסוק ה

התפאר עלי. תרגום השבעים, תרגום הרומי והפשיטתא[235] מבינים "התפאר" כמו "התבאר", ולכן הם מתרגמים־מפרשים - הבהר עצמך באורח ברור כנגדי[236]. אונקלוס מתרגם "שאל לך גבורא", וכן מפרש רש"י "השתבח להתחכם ולשאול דבר גדול ולומר שלא אוכל לעשותו". לפי ראב"ע הרי זו מעין נוסחת נימוסין. "אעשה לך תפארת שאעתיר אל ה'"[237]. ברם, לפי שופטים ז, ב וישעיה י, ט משמעו של להתפאר על פלוני הוא - לראות עצמו גדול ממנו, וכאן בא הלשון במובן. צוה עלי ואציית לדבריך.

---

[233] ולא, כפי שסבור Dillmann, שעשו כן רק אחרי שפסקה המכה.

[234] המלה "ולאהרן" איננה נוחה להם, לDillmann ול-Wellhausen, שכן לדעתם עשה משה את כל הנסים לבדו - לפי כל המקורות להוציא "מסורת היסוד", ולפיכך הם טוענים, שזוהי תוספת "העורך". ברם, לפי זה צריך לשאול, מדוע זה לא הוסיף "העורך" את השם אהרן גם למעלה ז, כו? ומכל מקום, היו צריכים להיות לדידם שינויים של "העורך" גם במקומות הבאים: (א) לשון הרבים "העתירו" שבפסוקנו; (ב) "ואהרן" בפסוק ח; (ג) המלה "משה" אחרי "ויצעק" (שם) שהיא מיותרת לגמרי, אם אמנם נאמר במקום ברישא "משה" בלבד; (ד) "ולאהרן" שבפסוק כא, שם קשה לבאר תוספת זו; (ה) כנ"ל ט, כז; (ו) לשונות הרבים "אליהם" ו"העתירו" - ט, כז־כח; (ז) התוספת "ולאהרן", להלן י, ג; (ח) התוספת "ואת־אהרן, להלן י, ח; (ט) לשון הרבים "ויאמרו" י, ג; (י) לשון הרבים "אליהם" י, ח. לשווא יחפשו סיבה להוספת אהרן דווקא במקומות אלה, ולנו משמש איזכורו החוזר של אהרן מחוץ ל"מסורת היסוד" הוכחה לאחדות החיבור כולו.

[235] וכן Gesenius.

[236] בכתב־היד: Erklaere dich bestimmt gegen mich (המ').

[237] וכן Knobel, Keil ו- Dillmann - התפאר בי, התכבד בי, כלומר אני נותן לך את הכבוד לקבוע את המועד הרצוי.

למתי. מפסוק ח נראה, שמשה התפלל אל ה' מיד אחר השיחה עם פרעה, ולפיכך מוסב "למתי" על "להכרית הצפרדעים", וכן "למחר" שבפסוק ט.
רק ביאור וגו' כלומר, כדי שיישארו רק ביאור[238].

פסוק ו
למען תדע. על ידי זה שהצפרדעים ייעלמו בדיוק בשעה שאתה בחרת בה, יוכח שאין כאן יד מקרה, ועל כן תוכל לדעת מכאן את פועל ה'.

פסוק ז
וסרו, הטעם מלרע, וכן "שמו" בבראשית מ, טו; השוה "מגדל חננאל" (ולא ידעתי, מיהו. המ').

פסוק ח
ויצא, לשון יחיד, כאשר המושא קודם לנושא.
על־דבר. לרוב מפרשים ביטוי זה במובן "על אודות", כלומר על אודות הצפרדעים. ואולם מוטב לפרש על אודות דבר הצפרדעים, דהיינו על אודות עניין הצפרדעים שנקבע על ידי פרעה (ההבטחה שניתנה לפרעה בעניינן), וכפי שמתרגמים השבעים והתרגום הרומי. משה הבטיח לו לפרעה מה שהבטיח מבלי שנצטווה על כך מפי ה'. עתה הוא מתפלל, שאמנם ה' יקיים את הבטחות־נבואתו. וכן הוא אצל אברבנאל[239] - "ולכן פחד משה, אולי היה רצון ה' שתתמיד מכת הצפרדעים שבעה ימים כמו שהתמידה מכת הדם, ושהוא מיהר את הקץ שלא ברשות גבוה, ומפני זה הוצרך לצעוק אל ה' שיקיים דבר עבדו בזה... והוא אמרו על דבר הצפרדעים אשר שם לפרעה, רוצה לומר, על הדבר ששם משה לפרעה בענין הצפרדעים, והוא שיסורו למחר, ויהיה על דבר כמו על הדיבור והמאמר אשר שם משה לפרעה בענין הצפרדעים".

פסוק ט
כדבר משה, כדבר משה אשר אמר לפרעה.
מן־הבתים... ומן־השדות, בניגוד ליאור שבו נשארו ולא מתו.

[238] Ewald. (350b).
[239] הפירושים למעלה ז, כו ד"ה ויאמר ה' אל משה (המ').

פסוק י
חמרים חמרים, השוה בראשית יד,י.

פסוק יא
והכבד, כמו "ונתון אותו" (בראשית מא, מג).

פסוק יב
לכנים. הפיכת עפרה של מצרים לכנים היתה המכה האחרונה שנתבצעה על ידי אהרן. אין ספק שמדבור כאן בבעלי־חיים זעירים, שהרי הם מתהווים מן העפר, אבל שונות הן הדעות באשר למשמעה המדויק של המלה. לפי המסורת הארץ־ישראלית המשמע הוא כנים במובן המקובל גם היום. כך בתרגומים כאן, אצל יוסף בן מתתיהו[242] ואצל חז"ל[241]. לפי פילון[240] הרי זה חרק זעיר אך מטריד ביותר שלא רק פוצע את העור וגורם גירוי בלתי־נעים, אלא גם חודר לגוף האדם דרך האף והאוזן, ואפילו דרך העיניים, ומזיק[243]. ואולם מסתבר שהכתוב משתמש כאן בלשון "כנים" לציון תופעה בלתי־רגילה, שכן דבר השכיח במצרים לא היה מביא את החרטומים להכריז "אצבע אלהים הוא"[244].

פסוק יג
הכנם. לשון היחיד של כנים מצוי בישעיה נא, י - "ויושביה כמו כן ימותון", ואלו בתלמוד באה הצורה "כינה". הצורה "הכנם" היא שם קיבוצי, כמו "הצפרדע" (למעלה פסוק ב), וכמו "כנימה" בתלמוד[245]. ובאשר לסיומת קמץ־מי"ם, השוה רשב"ם ע"א.

---

[240] De Vita Mosis I, 19 (המ') בכתה"י עמ' 118 ש' 16.

[241] לשון יחיד - כינה - ראה שבת יב ע"א; ערובין סה ע"א; חגיגה ח ע"א; חולין קה ע"ב; זבחים יט ע"א, ובלשון רבים - כנים: שבת קז ע"ב; פסחים קיב ע"ב; קדושין מט ע"ב; ע"ז ג ע"ב; נדה כ ע"ב. וראה בבא קמא ב ע"ב וב"מ קז ע"ב, שם מדובר בכינה שבבני־המעיים (המ').

[242] **קדמוניות היהודים** ב', יד, ג (המ').

[243] החדשים מפרשים כינים כיתוש עוקץ אשר מהווה לפי תיאוריהם של נוסעים גם היום מכת־מדינה איומה במצרים. גם תרגומם־פירושם של השבעים ושל פילון אינו מבוסס על מסורת כלשהי, אבל הוא לקוח מתנאי הארץ כפי שהיו ידועים להם. אנחנו תרגמנו על פי רמב"ן באורח סתמי Ungeziefer.

[244] פסוק טו (המ').

[245] משנה מכשירין ו, א - חרקים־תולעים המפסידים את הפירות (המ').

פסוק יד

ולא יכלו. הסיבה לאי־יכולתם זו של החרטומים היא, לפי פירושו של רמב"ן[246], "כי מכת הדם - להפוך תולדת המים לדם, ומכת הצפרדעים - להעלותם מן היאור, יכלו לעשות כן, כי אין שום בריאה או יצירה. רק מכת הכינים היתה יצירה... ולא יוכל לעשות כמעשה הזה זולת היוצר ה'..." **ותהי הכנם**. לפי ראב"ע באה החזרה לומר, כי "גם היא היתה בחרטומים". ואולי משמש סיפא זה כפתיחה לפסוק הבא, כלומר כיוון שהכנים היו באדם ובבהמה, כי אז אמרו החרטומים, כי עונשו מן ה' הוא זה. שכן החרטומים ניסו להעלות את הכנים מיד אחרי שאהרן עשה את הנס, ולא יכלו, וכאשר המכה הכאיבה גם לאדם וגם לבהמה, הכירו שאצבע אלהים היא זו[247].

פסוק טו

ויחזק וגו'. ואף־על־פי־כן חזק לב פרעה; וכך צריך לפרש גם להלן ט, ז.

פסוק טז

והפליתי ביום ההוא. במכה זו מובלט לראשונה שארץ גושן לא נפגעה ממנה. כלום יש להסיק מכאן, ששלוש המכות הראשונות אכן פגעו במצרים ובבני ישראל כאחד, כפי שסובר ראב"ע[248]? דומה, שלא צריך להגיע למסקנה זו. ולא רק חכמינו ז"ל אינם סוברים כך[249], אלא גם ההגיון אינו מדבר בעד דעה זו. כאשר הכתוב מפרט את כל אלה שעתידים להיפגע ממכת הצפרדעים, אין הוא מפרט ביניהם את בני ישראל, שהרי אין להניח, שהמלה "בעמך"[250] באה לרבות את ישראל. אבל יש להבין שרק במכה זו והבאה אחריה (ערוב ודבר) צריך להבליט, שלא פגעו בבני ישראל, מפני שאלה נעשו לא באמצעות משה או אהרן כי אם במישרין על ידי ה', ודווקא בהן ההפליה בין ישראל ומצרים העידה שהמכות באו כעונש למצרים, וכי ה' מבדיל בין ישראל ומצרים. במכות שנעשו על ידי משה ואהרן היתה הפליה זו מובנת מאליה,

---

[246] פסוק טו ד"ה ויאמרו החרטומים (המ').

[247] השוה מחלוקתם של **ראב"ע ורמב"ן** כאן. פירושם של Knobel ושל Dillmann שהחרטומים ביקשו לומר, שלא ה' כי אם אלוהי מצרים הביאו מכה זו על הארץ, רחוק הוא מלהסתבר. אין ניגוד זה משתמע מתוך דבריהם של החרטומים כלל. אדרבה, הם מכירים שאין כאן משום כוח־כשפים, כי אם מעשה ה'.

[248] למעלה ז, כד ד"ה ויחפרו (המ').

[249] השוה למשל שמות רבה פרשה ט, ט; פרשה י, ב, ג, ה, ו (המ').. וראה גם אצל **פילון**.

[250] למעלה ז, כח־כט (המ').

שכן ודאי לא נבחרו כדי להכות את בני עמם, וברי הדבר, שהמכות שעשו, על המצרים בלבד באו. לעומת זאת צריך לספר, שה' בחר בישראל והסיר את המכות מהם. יוצאות מן הכלל הן מכות הברד והחושך, אשר אף כי נעשו על ידי משה, מסופר בהן שלא רק שלא פגעו בבני ישראל אלא שהיה בהם נס מיוחד במינו. באותה ארץ היה ברד, ושם - שמים בהירים, כאן חושך - ושם אור[251]. לא היה מקום לצפות לנס כזה. היה די בכך שהקב"ה ימנע כל רע מבני ישראל בשעת הברד והחושך.

ערוב. מכה זו היא הראשונה מבין אלה שנעשו בידי ה' עצמו. וערוב זה - מה טיבו? שוב יש כאן משום מחלוקת בין המסורת הארץ־ישראלית והמצרית. לפי תרגום יונתן בן עוזיאל והתרגום הירושלמי ולפי חכמינו ז"ל[252], הרי זו תערובת של חיות פראיות. ברם, מן הכתוב משמע שמדובר כאן במין מסוים של בעל־חיים וכתרגומם של השבעים ופילון[253]. לפי פילון מאחדת בריה זו בתוכה את הוצפתו של הכלב עם זו של הזבוב[254]. היא עוקצנית וערמומית, מתקיפה את האדם בלא פחד ואינה מתרחקת ממנו עד שתשבע בשר ודם, ולא בכדי אומר המשורר בתהלים (עח, מה) "ערב ויאכלם".

פסוק יז

משליח. צורת ההפעיל של השורש של"ח באה כביטוי לגזירת מכת־מדינה; השוה "והשלחתי בכם את־חית השדה" (ויקרא כו, כב); "והשלחתי רעב בארץ" (עמוס ח, יא); "החל ה' להשליח ביהודה רצין מלך ארם" (מלכים ב' טו, לז)[255].

וגם האדמה, חרקים מעופפים אלה יתמקמו גם על האדמה.

פסוק יח

והפליתי. השוה תהלים ד, ד.

עמד עליה. לשון יחידאי, ומשמעו - משתהה שם.

אני... הארץ. לפי ראב"ע פירושו - "דרך משל, כמנהג המצרים לעמוד באמצע מלכותם, להיות קרוב אל הקצוות". אבל רש"י מפרש, "אף על פי ששכינתי בשמים,

[251] להלן ט, כו (ברד); י, כג (חושך) (המ')..
[252] שמות רבה פרשה יא, ג, ושם - גם עופות במשמע (המ').
[253] II, 101.
[254] ואכן המחבר מתרגם ערוב Hundsfliege, כלומר, זבוב־כלבים (המ').
[255] ודווקא בקשר לערוב - תהלים עח, מה - בא לשון פיעל: "וישלח בהם ערוב ויאכלם".

גזירתי מתקיימת בתחתונים" ובדומה גם רמב"ן. ואולם לפי לשון הפסוקים יא, ד ו־יב, יב נראה שאף כאן הכוונה ללמד שה' נמצא במצרים כדי להעניש את תושביה. שכן, המצרים יכולים היו להאמין, שיד המקרה בדבר, ומה גם שזבוב־הכלבים (= הערוב) מטריד את המצרים לעתים מזומנות, אף כי לא במידה רבה כל כך. רק העובדה, שארץ גושן אינה מוטרדת עתה ממכה זו, תשכנע שאכן עונש מיד ה' הוא זה.

פסוק יט

ושמתי פדות בין עמי ובין עמך. רק על ידי כך תבין, פרעה, שהבדל יש בין עם ה' ובין עם פרעה.

פדות. כלומר חירות.

בין. לפני "בין" יש להשלים - "להבדיל".

פסוק כ

ערב כבד. כלומר מכה גדולה, המון, כמו בארבה (להלן י, יד).

ובכל־ארץ מצרים. תרגום השבעים[256] מושך מלים אלה אל הרישא, בניגוד לטעמי המקרא. ברם, "תשחת הארץ" צריך להיאמר כדי לתאר את קיום האזהרה שבפסוק יז - "וגם האדמה אשר־הם עליה". גם אם זבובי־הכלבים לא השחיתו את האדמה ממש, הרי כיסו אותה, כמו הארבה (להלן י, ה), והשחיתו את מראה; השוה ישעיה נב, יד. תופעה זו לא היתה רק בבתים, כי אם גם בכל ארץ מצרים, מכאן ש"בכל־ארץ מצרים" נמשך אל הסיפא.

פסוק כא

מכה זו מרשימה את פרעה יותר משעשו זאת קודמותיה, ועתה הוא מוכן לוויתור של ממש - שלבני ישראל יותר לערוך את חג זבחיהם בארצו. עד כה, כאשר המכות נעשו על ידי הטיית יד־אהרן, ובחלקן נעשה כמובן גם על ידי חרטומי מצרים, חשב פרעה, שמשה ואהרן רק מכשפים הם שכוחם גדול מכוח מכשפיו שלו[257]. ואולם עתה, כשהמכה באה במישרין מאת ה', ופרעה הגיע למסקנה, שאמנם אלוהי העברים חזק

[256] וכן אצל Dillmann.

[257] עיין מנחות פה ע"א. ורש"י שם ד"ה א"ל יוחנא וממרא (המ').

הוא ומשליח מכות בארצו, אין הוא רוצה להתגרות עוד באל זה והוא מתיר שעמו יקריב לו קרבנות.

פסוק כב

לא נכון. כלומר, אין זה במקומו, אין זה הולם.

תועבת מצרים. במקביל למלכים א' יא, ה,ז, שם נקראים אלוהי הגויים "שיקוץ" ובמקביל למלכים ב' כג, יג, שם הם נקראים "תועבה", כמו כאן מתרגם אונקלוס כאלו בא הלשון "תועבת מצרים" במקום "אלוהי מצרים" - "הא נדבח ית בעירא, דמצראי דחלין לה'". לפי זה אמנם אמר משה אל פרעה "אלוהי מצרים", אך בתורה כתוב "תועבת מצרים". אולם אין להעלות על הדעת, כי משה יאמר לפרעה, כי ישראל יזבחו את אלוהי מצרים. על כן נכון יותר לבאר לשון תועבה, כי זביחת צאן ובקר כפי שהעברים יעשוה, דבר שנוא ומתועב הוא למצרים[258].

הן, כמו ראה, אם...[259].

ולא. הוי"ו פותחת את משפט־הסיפא.

פסוק כג

כאשר יאמר אלינו. משה סבור, שבמדבר יצטווה באשר לפרטיו של חג הזבח, וכן גם להלן י, כו.

פסוק כד

רק הרחק. פרעה סבור, שלא יאמינו לו עוד, וכי משה יתפלל עליו הפעם רק אחרי שבני ישראל אמנם יצאו למסעם, על כן הוא אומר "רק הרחק לא תרחיקו ללכת", כלומר התפלל עלי סמוך לתחילת המסע.

פסוק כה

הנה אנכי וגו'. על כך משיב לו משה, שגם הפעם יאמין לו ויתפלל עליו מיד עם יציאתו ממנו.

רק אל־יסף, רק אל תהתל בנו פעם נוספת כפי שעשית בעבר (פסוקים ד ו־יב).

התל, השוה בראשית לא, ז.

---

[258] וגם תיאורים חיצוניים מן התקופה ההיא הולמים ביאור זה, ראה אצל Dillmann.

[259] Ewald (355b).

פסוק כו

ויצא משה. משה בלבד מוזכר כאן, כי רק הוא התפלל. למעלה (פסוק ח) עוד מוזכר גם אהרן, כי הוא אשר עשה את נס הצפרדעים והיוה אפוא דמות עיקרית בפרשה זו, מה שאין כן כאן.

פסוק כז

כדבר משה. כהבטחה שהבטיח משה, פסוק כה.

לא נשאר אחד. כמו להלן, י, יט. הערוב לא מתו כמו שמתו הצפרדעים, אבל הם עפו להם.

פסוק כח

ויכבד. צורת הפעיל זאת כאן וכן למעלה פסוק יא ולהלן ט, לד. במקרים אלה פרעה התכחש להבטחתו, והרי מצפונו היה צריך לומר, שגם אם אינו נכנע לבקשות ולאיומים, עליו להניח לעם לצאת משום עצם הבטחתו שנתן. אלא שאת הקול הפנימי הזה הדחיק בכוח, וכל כן לשון "ויכבד". במכת הארבה היה זה ה' אשר חיזק את לבו (להלן י, ה). "גם הפעם הזאת" חוזר אל המסופר למעלה, פסוק יא.

פרק ט

פסוק א

המכה החמישית המיתה את מקנה מצרים, כשם שהמכה העשירית המיתה מאנשיהם, ושתיהן נעשו בידי ה'[260].

פסוק ג

במקנך. הרי זה כלל, שפרטיו מנויים אחריו - "בסוסים בחמורים" וגו'.

אשר בשדה - אינו בא להוציא מכלל המכה את המקנה אשר בעיר, אבל בא לומר, שבדרך כלל המקנה בשדה; והשוה להלן פסוק יט[261].

הויה, בינוני מלשון הי"ה, וכל רק כאן. בכתבים מאוחרים יותר נגזרת צורה זו מלשון הו"ה.

דבר, המורה ל"יד ה'", כוחו של ה' פעל בדבר כבד זה.

[260] ראה פסוקים ג ו־ו ולהלן יא, ד; יב, כט (המ').

[261] וראה **רש"י** לפסוק י, ושלא **כראב"ע לפסוק ו** (המ').

פסוק ד
מכל לבני ישראל, במקום "מכל אשר לבני ישראל".

פסוק ה
לאמר. גם במכה הקודמת קבע ה' את מועד התרחשותו למחרת היום, וכן בברד ובארבה, אבל לא כן בדם ובצפרדע. באותן המכות שהיו יכולות להיות תופעות שבדרך הטבע, בהן היה צריך לקבוע מועד לא־מיידי, כדי שפרעה יכיר, כי אמנם מכות שנשלחות על ידי ה' הן. כי אילו נקבע מועד התרחשות המכה לאותו יום עצמו, יכול פרעה לחשוב, שכבר הבחין משה בנחיל ערוב המתקרב, או כבר הבחין בתסמוני הדבר בבהמות; ובדומה בברד ובארבה. על ידי קביעת המועד למחר הוצאה כל תופעה טבעית מכלל חשבון. ואולם בדם וצפרדע,[262] שהם כשלעצמם מכות על־טבעיות, לא היה צורך בקביעת מועד התרחשותן מראש.

פסוק ו
כל מקנה וגו'. כבר ראב"ע מעיר[263] - "רובו", שהרי גם אחרי כן מוזכר מקנה מצרים - "שלח העז את־מקנך"[265]. ואלו לפי רש"י[264] "לא נגזרה גזירה אלא על אותן (בהמות) שבשדות בלבד שנאמר 'במקנך אשר בשדה' והירא את דבר ה' הכניס את מקנהו אל הבתים". אך גם ייתכן, שהאזהרה "דבר כבד מאד" אינה באה לומר שכל הבהמה תמות, אלא "כל מקנה מצרים" פירושו - אצל כל סוגי המקנה, דהיינו סוסים, חמורים וכיו"ב פרצה מגיפה קשה.[266] **ויכבד**, ואף על פי כן כבד לב פרעה, כמו למעלה ח, טו.

פסוק ח
אכן צדק פילון, כאשר קבע־מצא, שאותן המכות אשר התהוו עלי אדמה, נעשו על ידי אהרן, ואלו אלה שמקורם בשמים, כלומר בספירות שמעל לאדמה, נעשו על ידי משה. מכיוון שלפני פרעה הופיע משה כאלהים ואהרן -כנביאו, הולם הוא שמשה יניח לו לאהרן לעשות את הנסים שעל האדמה, בעוד שהוא שומר לעצמו את

[262] כך כותב המחבר כאן, אף כי מדבריו בריש פרק ח לא משתמע כך (המ').
[263] פסוק י ד"ה ויעש ה' (המ').
[264] לפסוק י (המ').
[265] פסוק יט, וכן גם להלן יא, ה (המ').
[266] עד אחד, ראה Ewald (305a, 217e).

הפעילות בספירות הגבוהות יותר. מכת השחין נעשית על ידי שני האחים, כנראה בכך, שאהרן מוציא את הפיח מתוך הכבשן, ואלו משה זורק אותו כלפי שמים (במכת הארבה פעל משה על הרוחות, למען יביאו את הארבה). שלוש מכות נעשו על ידי הקב"ה עצמו. הראשונה - כאשר גירה את הערוב אשר במצרים - "משליח"[267] - למען יתנפל עליהם בחמת זעם. חרקים אלה התעופפו גם קודם לכן בסביבות מצרים וגם משה יכול היה להביאם, אך רק החימה השפוכה שה' נתן בהם, הפכה את הערוב למכה קשה; השוה דברי המשורר בתהלים. "שלח בהם ערוב וישכלם"[268]. ומובן מאליו, שמכת הדבר ומכת בכורות צריכות היו להיעשות במישרין על ידי ה'.

פיח כבשן. מכיוון שהמכה היא מעין דלקת (שחין מלשון "שחן" - להיות חם, להידלק), הרי שהחומר שלה צריך להילקח מן הכבשן, מתנור־הסיד החם.

וזרקו... השמימה, אלא שתחילה צריך החומר לקבל את כוחו המשחית למעלה, שם יתהווה ממנו גשם־עפר שירד מן השמים, יתפזר על כל ארץ מצרים ויכה את הכל, אדם ובהמה, במחלה רעה. ייתכן שמדובר כאן במחלה המצויה במצרים גם לעת אחרת, והיא "חום־הנילוס"[269] השכיחה שם, ושעל סיבותיה מספרים נוסעים סברות שונות. כאן היה הנס בכך, שהמחלה פרצה מיד, כתוצאה מפעילותו של משה.

פסוק ט

אבעבועות, מלשון "בוע" - לנבוע, להתנפח, וכך גם בתלמוד[270].

פסוק יא

במכת הכנים ניסו החרטומים לעשות אף הם כנים, ולא יכלו. במכות הערוב והדבר שנעשו על ידי ה' אך טבעי הוא כי פרעה לא יצווה על חרטומיו לעשות כן גם הם. ואלו עכשיו, כאשר משה הוא זה העושה את הנס, שוב ביקש פרעה שגם חרטומיו יעשו כנס הזה, אלא שהם אפילו לא יכלו לעמוד לפני משה, מפני שגם הם עצמם לקו במכה זו. דבר זה צריך היה להביא את פרעה לירוא את האלהים - אם אפילו חרטומים אינם יכולים להתגונן מפני אלוהי העברים, כיצד יתגונן מפניו הוא עצמו?

[267] למעלה ח, יז (המ').
[268] תהלים עח, מה (המ').
[269] Nilhitze או Nilkraetze.
[270] למשל "אין מקיפין בבועי", חולין מו ע"ב (המ').

מתוך יראה זו היה פרעה צריך לוותר עתה. ואולם, "ויחזק ה' את־לב פרעה ולא שמע אליהם", ה' חיזק את לבו כך, ששום יראה לא תחדור בו. מכיוון שעד כה לא נכנע מפני ה', וגם עכשיו רצה לוותר רק מתוך יראה, הוא היה צריך לשמש אובייקט ל"ואכבדה בפרעה"[271]. מכיוון שבמשך כל הזמן נאבק עם האלהים, ועדיין הוא שואף לעשות בניגוד לרצונו ית', נותנת לו ההשגחה הזדמנות לממש רצון רע זה וטוחה את עיניו, כך שלא יראה את תוצאותיהם הרעות של מעשיו, והיא מניחה לו ללכת לקראת אבדנו. בכך נשמר עקרון חופש־הבחירה של האדם. היראה מפני העונש האלוהי היתה מבטלת את חופש־הבחירה של פרעה, ועל כן צריך היה לחזק את לבו במיוחד, כדי להסיר את הפחד מפני חרב־דמוקלס המרחפת מעל ראשו, ובזה ניתנה לו לפרעה האפשרות ללכת אחרי שרירות לבו.

פסוק יד

בהודעה על בוא הברד מצוינת זו כמכה איומה ביותר - "כל־מגפתי". דבר זה אינו מסתבר אלא בתנאים המיוחדים של מצרים, וכפי שכבר תיאר אל נכון פילון. אין מצרים יודעת תקופת גשמים כיתר ארצות האזור. לכל היותר יורדות טיפות־גשם מעטות באזור החוף. גם ברד הוא נדיר ביותר. כאשר בארץ שכזאת ניתחים ארצה גשם־זלעפות וברד כבד ביותר, מלווים ברקים ורעמים, ודאי שמחזה נורא זה הרשים את המצרים עמוקות, מלבד הנזקים החמורים שהביאו עמהם.

כל־מגפתי. לכן גם הושמד הזרוע בשדה וגם שוברו העצים, אדם ובהמה רבה נהרגו ואימה גדולה ירדה על כל הארץ. לפי ראב"ע בא ציון זה "בעבור הקולות והברד והמטר שהתחברו"[272]. ותמוה תרגומו של יונתן בו עוזיאל שלפיו "אני שלח את־כל־מגפותי אל־לבך" בא לומר, כי בשל מכה זו יקח פרעה אל לב את כל המכות הקודמות ויבין שכולן נשלחו על ידי ה' ואינם מעשי כשפים של אנשים בשר־ודם. ואולי צריך לבאר "אל־לבך" - כנגד לבך (הנוקשה) או כנגדך; השוה ירמיה ד, י ו־יח.

כי אין כמני. "בפי מחשבת מצרים היה, שאלוהיהם יוכל להרע או להיטיב" (ראב"ע).

[271] להלן, יד, ד (המ'). ומצינו מעין זה שהקב"ה מניח לרשעים להגביר את רשעתם כדי שיבואו על עונשם הראוי במקומות נוספים בתנ"ך: השוה יהושע יא, כ; ישעיה י, ט ואילך; סג, יז; תהלים פא, יב ואילך.

[272] לדעתם של Knobel ושל Dillmann מוסב לשון "כל־מגפתי" גם על המכות שאחרי הברד.

פסוק טו

בדבר, "בדבר הידוע שבו הרגתי המקנה שלכם" (ראב"ע).

פסוק טז

הראתך. הנושא הוא ה'.

ספר, כאן הנושא עלום, כלומר, יספרו אלה שיספרו.

פסוק יז

עודך וגו'. הרי זה משפט־תנאי, כמו "כי אם־אינך משלח" (למעלה ח, יז).

מסתולל. בינוני התפעל של סלל, ומשמעו - להכריחם להיות סוללה. - **כעת מחר**, השוה שמואל א' ט, טז; מלכם א' יט, ב; יהושע יא, ו.

פסוק יח

אשר... כמהו במצרים. עיין רמב"ן[274], התמה על דברי המדרש[273], ונראה שתמיהתו נפתרת בעזרת כלל מכללי הלשון האומר, כי תמיד הדגש על המלה הראשונה. השוה דברי "הכתב והקבלה" לפסוק "וכסהו בעפר"[275].

הוסדה. הסיומת ה"א רפה כמו למעלה ב, ג.

פסוק יט

העז, השוה ישעיה י, לא.

כל־האדם והבהמה... וירד עליהם וגו'. שמות עצם מופשטים ביחסת־הנושא[276] ואליה מתקשר משפט־הסיפא בו"ו, "וירד עליהם" - אין המכה צריכה לפגוע באותם האנשים היראים את ה', וגם בהמתם תינצל.

פסוק כ

הירא, בינוני עם ה"א־הידיעה.

---

[273] "אשר לא היה כמוהו במצרים, לומר לך, שלא היה כמוהו בעולם ולא במצרים" (שמות רבה פרשה יב, ג) (המ').

[274] לפסוק יב, ד"ה ויחזק ה' (המ').

[275] ויקרא יז, יג. אילו תפש המקרא בלשון תחילה מלת "בעפר" אז היתה עיקר הכוונה בו... אבל כאשר הקדים פועל "וכסהו" הורה לנו בזהנ, שעיקר המכוון הוא פעולת הכיסוי (המ').

[276] Nominativ.

פסוק כא

ויעזב, הו"ו משמשת לפתיחת משפט־הסיפא, כמו בראשית כב, ד; מד, ט; והשוה ראב"ע. מכל מקום נראה מכאן, שכבר היו מצויים יראי דבר האלוהים בין עבדי פרעה והשוה ראב"ע[277].

פסוק כב

נטה את־ידך, לפי האמור בפסוק הבא היתה הטיה זו במטה.

עשב השדה, וכן גם בפסוק כה ולהלן י, יב, אבל שם בפסוק טו גם "עשב השדה" וגם "עשב הארץ", והשוה "חית השדה" ו"חית הארץ" בספר בראשית[278].

פסוק כג

וה' נתן, כמו "והאלהים נסה" (בראשית כב, א)[279], ולא - "ויתן ה'".

קולות וברד. תיאור המכה מנוסח מקשה אחת - התהוותה, הופעתה ותוצאותיה. מחציתו השניה של פסוק כג אומרת באופן כללי שה' שלח שתי תופעות נוראות על מצרים - סופת רעמים וברד (הקולות והברד מוזכרים גם להלן, פסוק כט), ואחר כך מפרט הכתוב - הקולות התהוו באשר "ותהלך־אש ארצה", כלומר בשל הברקים, כשבעקבות כל ברק נשמע רעם, ויחד עם זאת המטיר ה' ברד על מצרים. פסוק כד מתאר, כיצד הופיע הברד בתוך ברקים אין קץ[280].

ותהלך, כמו תהלים עג, ט[281].

פסוק כד

מתלקחת. לשון התפעל, תופשים זה את זה כמו "ואש מתלקחת" (יחזקאל א, ד); והשוה איוב לח, ל; מא, ט, כלומר בהמשך אחד, בלא הפסקה.

כבד מאד מוסב על"הברד".

מאז היתה לגוי, בדומה לאמור למעלה "למן היום הוסדה"[282].

---

[277] וראה Ewald . (344b).

[278] "חית הארץ" - שם א, כד,כה,ל; ט, ב,י. "חית השדה" - שם ב, יט,כ; ג, א,ד (המ').

[279] ראה Ewald (341, d, f).

[280] Dillmann מייחס פסוקים אלה לשני מקורות: "ויט משה... ואש מתלקחת בתוך הברד" למקור B, והיתר למקור C, משום שלדעתו "כבד מאד" מתקשר אל סוף פסוק כג.

[281] dlawE (d831).

[282] פסוק יח. ולא כמו Dillmann המבאר: מאז ניתנה (ארץ מצרים) לעם כלשהו.

פסוק כה

ויך וגו', מתאר את תוצאותיה של מכת הברד.

את כל־אשר וגו', כל החי אשר בשדה.

ואת כל־עשב וגו', כל הצומח. אמנם פילון מוסר, שגם הברקים גרמו נזקים, אבל בכתוב אין כל רמז לכך. דומה, שכל תפקידם של הברקים והרעמים היה - לזרוע בהלה ולהטיל אימה על האנשים.

פסוק כו

רק בארץ גושן וגו'. אולי בא הכתוב הזה רק לומר, שהמכה באה על כל ארץ מצרים כולה, למעט ארץ גושן.

פסוק כז

הפעם. לפי תרגום יונתן בן עוזיאל נמשכת תיבת "הפעם" למטה והוא משלים. ידעתי, כלומר הפעם ידעתי, כי ה' הצדיק וגו'. גם רשב"ם ורמב"ן נדרשים לתיבה זו והם מפרשים. עתה הפעם אני מודה שחטאתי. אבל ייתכן, שפרעה אמר במכה זו "חטאתי הפעם", מפני שקודם התרחשותה הוזהר שלישית, בבוקר, ליד היאור, והיתה זו אזהרה חריפה מקודמותיה.

פסוק כח

ורב מהיות. כלומר די.

קולות ה'. הפעם הוא מכיר, שיש כאן מכה, שנשלחה מאת ה'.

ולא תוספון, כלומר, לא יקרה פעם נוספת מה שתואר למעלה, ח. כח.

פסוק כט

כצאתי את־העיר, או שביקש לעצמו מקום מגודר להתפלל שם, או שלא רצה להתפלל בתוך העיר, וכפי שמעיר רש"י, "משום שהיתה מלאה גילולים", ואין היציאה מן העיר לשם תפילה מוזכרת במקרים הקודמים שהתפלל משה על הפסקת המכה, מפני שבאלה התפלל על הפסקת המכה למחר[283], ולא היה אפוא הכרח באמירה כזו לפרעה. רק הפעם ביקש פרעה שהמכה תיפסק מיד, ועל כן צריך היה

[283] צפרדע - ח, ו; ערוב - שם כה (המ').

משה לקבוע, שתחילה עליו לצאת את העיר, ורק אחר יתפלל (וראוי לציון הוא שהבמות ובתי־הכנסת היו מחוץ לעיר)[284].

הקלות יחדלון וגו', כלומר המכה תיפסק מיד, כמבוקש.

למען תדע, על ידי כך ידע פרעה, שה' הוא אדון הארץ, והוא עושה בה כרצונו.

פסוק ל

ואתה ועבדיך. משה מוסיף, שאמנם הוא יודע, שעדיין לא נכנעו פרעה ועבדיו לרצונו ית', וכי לא יקיימו את ההבטחה, ואף־על־פי־כן יתפלל, למען ידעו־יכירו את גדולת הבורא, שכן חדלונה הפתאומי של סופת־הרעמים נפלא הוא כמו התהוותה.

טרם - עיין במפרשים - רש"י ורשב"ם מזה וראב"ע ורמב"ן מזה.

פסוק לא

ראב"ע[285] מצטט את דברי רב סעדיה גאון, הקושר את פסוק לא אל הפסוק הקודם - "אמר משה לפרעה, אני אתפלל להסיר מכת הברד, רק מה שהשחית - השחית. וטעם והפשתה והשעורה נוכתה - זה לא ישוב, ולא אתפלל לרפאם". והוא מנמק פירוש זה בנימוקים משלו. ברם, פשוטו של מקרא אינו משמע כן. פסוקינו נחוצים כדי להבין, מניין היה לו לארבה מה להשחית, ולכאורה היה מקומם בסוף הפרשה, אחר פסוק לה. אלא שהתורה ביקשה לקשור את עיקשותו של פרעה עם דברי ה' בראשית פרק י', משום ששם מוסברת עיקשות זו.

השעורה אביב. לשעורה כבר היו שבולים.

גבעל, ניצן, פריחה.

פסוק לב

כסמת, רוב המפרשים מבארים, ממיני החיטה, וכן הוא בתלמוד[286], וראה במילונים. מכל מקום, לפי פסוקים אלה יש לקבוע את מכת הברד לחודש ינואר, כי אז השעורה בשלה[287] והחיטה - עדיין לא.

[284] הערה מאוחרת בכתב־היד, בעפרון (המ').
[285] לפסוק ל (המ').
[286] פסחים לה ע"א; מנחות ע ע"א (המ').
[287] לכאורה זוהי קביעה תמוהה (המ').

פסוק לג

מעם פרעה את העיר. מיד אחר תום השיחה יצא את העיר, והמכה חדלה, כאמור למעלה פסוק כט.

ויפרש. אולי הכתוב רוצה לומר, שהקולות והברד פסקו מיד עם פרישת ידיו של משה, כלומר תיכף כאשר התחיל להתפלל, מפני שדווקא בחדלונה המהיר והפתאומי של המכה ניכרת גדולת הבורא.

ומטר. למעלה לא סופר על מטר, ומסתבר שבשל האש התמוסס הברד בחלקו והפך לגשם.

לא ניתך, באורח מילולי - לא התמוסס.

פסוק לד

ויכבד. תחילה הכביד את לבו ושכח את הבטחתו, החליט שלא לקיימה. ועל ידי כך - **ויחזק לב פרעה**, לא נבהל מפני האזהרות־האיומים הבאים, אלא צפה בלב חזק לקראת העונשים הבאים. ואולם כך היה רק לגבי פרעה. לא כן עבדיו אשר באזהרה הבאה[288] ביקשו לוותר. רק בדבר אחד היו מאוחדים, בכך שלבם היה כבד, כלומר אטום מפני קול המצפון שהזכיר את ההבטחה שניתנה. כאן ניכרו בפעם הראשונה חילוקי דעות בין פרעה ובין עבדיו, ועל כן צריך הכתוב לבאר תופעה זו[289].

פרק י

פסוק א

ויאמר ה'... בא אל־פרעה, ועוד אומר לו ה'"ואמרת אליו כה אמר ה" וגו'" כאמור בפסוק ג. במכות הקודמות תמיד נמסר ציווי ה' אל משה על פרטיו, ואלו קיומו המדוקדק של הציווי מונח מראש כדבר המובן מאליו. כאן, לעומת זאת, מקוצר תיאורו של הציווי, ובמקום הציווי מתואר קיומו, והוא מפני שצריך להראות, כיצד השפיעה בשורת המכה החדשה על עבדי פרעה -עד כדי שיעצו למלכם לוותר.

[288] להלן י, ז (המ').

[289] מובן מאליו שמבקרי־המקרא ממהרים במקרה כזה לחשוב על שני מקורות שונים. ברם, מה הניע, לדעתם את "העורך" להביא כאן שני תיאורים זהים זה ליד זה?

כי אני וגו' בא לנמק את המכה החדשה ולהצדיקה. ה' אומר שהוא פעל, שפרעה ועבדיו יישארו קשוחי לב, כדי שיהיה מקום לעשות את כל האותות במצרים, למען ידעו ישראל את גדולתו ויוכלו לספר עליה לבניהם ולבני־בניהם אחריהם.
ואת־לב פרעה, השוה ט, לד. ואולם ההודעה על המכה החדשה הפחידה את עבדי פרעה. מתוך פחד, פן תאבד מצרים, הם נכונים לוותר, אבל גם על דעתם כלל לא עולה שיש לקיים הבטחה שניתנה.
בקרבו, כלומר בקרב ציבורו ובקרב ארצו של פרעה.

פסוק ב

התעללתי, עשיתי מעשים גדולים[291], וגם הראיתי עצמי פועל בזריזות[290].
וידעתם וגו', כמו למעלה ו, ז.

פסוק ג

לענות, כמו להיענות, תוך השמטת ה"א־הנפעל, וכמו "לראות" (להלן לד, כד).

פסוק ד

הנני מביא... ארבה בגבולך. במכת הערוב נאמר "משליח בך"[292], משום שהערוב פגע בעיקר בבני־אדם. הארבה, לעומת זאת, עתיד היה להשחית את הצומח, ועל כן נאמר בקשר אליו "בגבולך".

פסוק ה

עין הארץ, מראה הארץ, וכמו בבמדבר כב, ה.
יתר הפליטה, כמו חיטה וכוסמת, השוה למעלה (ט, לב), ובוודאי צמחים נוספים שלא הבשילו בזמן הברד, ועל כן לא הושמדו בה.
העץ הצמח. למעלה (ט, כה) מתואר "ואת כל עץ השדה שיבר", אבל אין לקבל את פירושו של יפת, כמובא אצל ראב"ע ע"א, "כי ימים רבים בין מכת הברד ומכת הארבה, בעבור "הצמח לכם מן השדה"[293], כלומר, הארבה ישחית את אשר הספיק לצמוח מאז הברד, שהרי במפורש נאמר להלן (פסוק טו) "ואת כל פרי העץ אשר

[290] Ewald (124a).
[291] השוה תהלים עז, יב והתרגום הארמי שם (המ').
[292] למעלה ח, יז (המ').
[293] וכן Dillmann אשר אמנם מייחס את פסוק נו למקור C, ואלו את מחציתו השניה של פסוק טו הוא מייחס למקור B.

הותיר הברד". אבל צריך לומר, כי תיאור הברד רק מוסר שכל העצים ניזוקו, ושענפים רבים שוברו, בלי לומר בכך, שלא נותרו ענפים נושאי פרי כלל ועיקר. פירושו של "העץ הצמח לכם" הוא אפוא - מה שיונק כח מן הארץ חרף נזקי הברד, כלומר אותם העצים שלא שוברו כליל בעת הברד.

פסוק ו

ומלאו בתיך וגו', כמו "ומלאו בתי מצרים את הערב" (ח, יז), אלא שכאן יש להשלים את המושא - את הארבה.

אשר, כלומר כפי ש... השוה להלן יד, ד; לד, יח[294].

ויפן. פניה כזאת היתה אחרי כל הודעה לפרעה על מכה שעתידה להתרחש, אלא שכאן צריך להדגישה על שום המסופר בפסוק ח - "ויושב את משה ואת אהרן אל פרעה", וכמובן צריך להשלים את הנושא "משה", שעליו מוסבת המלה "זה" בפסוק ז. ומכיוון שאהרן היה דוברו של משה, אין צריך לומר שגם הוא פנה משם.

פסוק ז

אחרי שבע מכות מבינים עבדי פרעה שאבדון מאיים על מצרים, ואין להם עוד אומץ להתנגדות נוספת לדרישת משה. אין להסיק מדבריהם שעתה הם יראים את ה'. אין זה כי אם מבינים הם, שמצרים עתידה לאבוד, אם ימשיכו למנוע מן העברים לעבוד את אלקיהם. עובדי אלילים אלה האמינו, כי לכל עם אלילים משלו, שלהם הוא חייב לעבוד, וכי אין רשות לעכבו בזה.

פסוק ח

עבדי פרעה מניעים את מלכם להניח לבני ישראל ללכת־לצאת, ברם, הוא רוצה להחזיק בנשים, בילדים ובמקנה - כערבון לשובם.

ויושב, השיבו אותם, ומכאן - יחסת־ה"את".

מי ומי וגו' מי הם אלה ההולכים[295].

פסוק ט

בנערינו, השוה "בעם כבד" (במדבר כ, כ).

נלך, אנחנו, כלומר בני ישראל, רוצים ללכת **בבנינו** וגו' גם האנשים וגם הנשים.

---

[294] Ewald (333a).

[295] שם, (104a, 313d).

כי חג ה'. בחג ה' מתכנסים הכל, גם האנשים והנשים, כל העם כולו. אמנם מאוחר יותר הנשים היו פטורות מעליה לרגל, אבל מצוות הקהל (דברים לא, יב) אכן חלה גם עליהן ועל הטף, וגם כאן מדובר בחג חשוב ביותר. יהי כן וגו'. דברי פרעה אלה נאמרים באירוניה.

פסוק י

טף, ראה להלן יב, לז.

כי רעה נגד פניכם, דהיינו אתם זוממים דבר רע, הנכם רוצים ללכת ללא־שוב, לברוח; השוה תהלים קא, ד. אך לא כן מפרש רמב"ן, וראה גם תרגום אונקלוס.

פסוק יא

כי אותה, חוזר אל "ועבדו".

ויגרש, בנושא בלתי־מודע, אך מובן מאליו, שהדבר נעשה על פי צו פרעה.

פסוק יב

בארבה. יונתן בן עוזיאל מתרגם "בדיל גובא", ואילו אונקלוס עוקף את הקושי שבביי"ת זו ומתרגם "וית גובא"; והשוה תרגום השבעים. ואולי הכוונה להטות את המטה בכיוון הארבה[296]. במכות האחרות היה צריך להטות את המטה לכיוון בוא המכה. כאן היתה זו הרוח אשר הביאה את המכה, ומכיוון שברוח באה כתוצאה מזרמי אוויר בכל הארץ, היה צריך להטות את המטה "על ארץ מצרים", ועם זאת היה צריך להטותו לכיוון בוא הארבה.

את כל אשר וגו', כמו. ובכלל את כל אשר השאיר הברד.

פסוק יג

נהג רוח קדים. גם נוסעים היו עדים למכת ארבה במצרים, אף כי זו כנראה נדירה שם, וכבר העיר רבנו חננאל[297], "כי זה כבר דבר ידוע לכל" שאין הארבה גורם נזקים במצרים.

פסוק יד

לפניו וגו' יש לבאר כדברי רמב"ן, "...ובגודלו ידעו, כי מכת אלהים היא, שאין רגילים לבוא כן באחד הזמנים; וגם אותו של יואל מכה מאת האלהים".

[296] ומעין דברי **ר"ע ספורנו**, וראה גם **רש"י**, **ראב"ע** ו**אור החיים** הק', שכולם נדרשים לקושי זה (המ').
[297] מובא לרמב"ן לפסוקנו (המ').

ויעל, לשון זה על שום שמרחוק נראה הארבה כאלו סמוך לקרקע, וכשהוא מתקרב, כאלו הולך ועולה, ובהגיעו הוא מעל הארץ.

פסוק טו

ותחשך הארץ, השוה חשך השמש בצאתו (ישעיה יג, י), כלומר, פני הארץ לא נראו מפניו.

פסוק טז

ולכם, משום שציווה לגרשם מפניו. פרעה חשב, שהעונש פוגע בו משום שהעליב את שלוחי המקום ב"ה.

פסוק יז

את־המות הזה. מסתבר, שהכוונה למיתה ברעב, שצפוי בעקבות מכת הארבה [298].

פסוק יח

ויעתר. הפעם משה אפילו לא ביקש הבטחה מאת פרעה והתפלל בעדו מיד, כי צפה שפרעה שוב יכביד את לבו.

פסוק יט

ויהפך ה' רוח־ים, רוח מכיוון הים התיכון, דהיינו ה' הפך את רוח הקדים שהביא את הארבה, לכיוון הנגדי, ולכן "ויהפך". בעצם היתה זו רוח צפון־מערבית אשר דחפה את הארבה לכיוון דרום־מזרח, אל המפרץ הערבי.

פסוק כ

ויחזק. בגלל הרעב הצפוי פג אומץ־לבו ועל כן צריך היה ה' לחזק את לבו, כדי שיצפה באומץ לקראת העתיד. פסוקים כא־כג:

פסוק כא

ויאמר ה'. גם הפעם לא קיים פרעה את הבטחתו, ומה שאמר "אך הפעם" (יז) כלל לא היה חשוב לו עוד[299].

---

[298] Gesenius,Thesaurus 779, מביא דוגמאות מן הספרות הערבית, לפיהן המלה "מות" עשויה להתפרש גם כמכה קשה.

[299] ולא כמו Dillmann אשר מייחס את הפסוק יז למקור C ומסיק מתוך הסתמכות על "אך־הפעם" שבבראשית יח, לב, שבמקור זה אין מסופר על מכת החושך. ואולם מכיוון שהמכה המכריעה - מכת הבכורות - המתוארת בפרק יב אינה יכולה להיות חסרה גם היא במקור C, הרי ששילוח העם עד לדי פרעה לא יכול היה להתרחש אחר אומר "אך הפעם".

וימש, מלשון "משש" או "מוש", כלומר בשל אדים ואבק יתעבה החושך עד כדי כך, שאפשר יהא למששו[300], השוה בראשית כז, יב; שופטים טז, כו; תהלים קטו, ז. ויש להעדיף פירוש זה על האחרים[301], שקשה ליישבם עם כללי הדקדוק משום האמור להלן (כג) "ולא קמו־איש מתחתיו שלשת ימים".

פסוק כב

ויט... ידו. אין המטה מוזכר כאן, והיה אפשר לפקפק, אם אמנם נעשה הנס בהטיית היד בלבד, או על ידי הטיית המטה. ואולם מסתבר, שאכן היה זה על ידי הטיית המטה; השוה פסוקים יב־יג למעלה[302].

חשך־אפלה. חיבורם יחד של שני שמות נרדפים בא לחזק את המושג[303]. הפרשנים החדשים מסכימים, שלנס הזה היה יסוד טבעי. והרי זה השרב, רוח החמסין (=חמישים) הנושבת במצרים מדי שנה במשך כחמישים יום, בין החודשים מרס ומאי. ואין רוח זו נושבת ברציפות אלא בתקופות של יומיים־שלשה, שביניהן יש הפסקות. והנה הפך ה' רוח זו ל"חשך־אפלה", ועם זאת קרה הנס, שלבני ישראל היה אור במושבותם. לפי תיאוריהם של נוסעים הרי זו רוח חזקה, חמה מאוד, ומחמת הכמויות הגדולות של אבק דק שהיא מביאה עמה, היא מחשיכה את האוויר, חודרת אפילו דרך חלונות סגורים, כך שאדם ובהמה בורחים מפניה למקומות מבטחים.

אפלה, חושך כבד, כמו "אפל" (איוב ג, ו; י, כב).

פסוק כג

במושבתם. אם נאמר שבני ישראל התגוררו בנפרד מן המצרים, כי אז אפשר לומר ש"במושבתם" פירושו באזור מגוריהם, וכך משמע לכאורה מן האמור למעלה (ט, כו). "רק בארץ גשן אשר־שם בני ישראל לא היה ברד", ואם נניח, שגרו במעורב בין המצרים[304], צריך לומר שבבתיהם היה להם אור, בעוד שאצל שכניהם המצרים היה חושך, ו"במושבתם" פירושו "בתיהם".

[300] כך תרגום **השבעים**, התרגום **הרומי**, **שמות רבה**, יד, א, **ראב"ע**, **רד"ק** ועוד.

[301] ראה **רש"י**, **רשב"ם**, **יפת** (מובא ב**ראב"ע**) ו**ור"ע ספורנו** (המ').

[302] וראה גם דברי **אור החיים** ע"ט (המ').

[303] Ewald (313c).

[304] וכמשתמע להלן יב, יג, וראה גם רש"י שם ד"ה ופסחתי; וראה רשב"ם ע"א (המ').

פסוק כד

כיוון שפרעה חש, שאין מכת החושך אלא מבשרה של מכה נוראה עוד יותר, הרי הוא נכון לוויתורים נוספים. אפילו הנשים והטף יורשו לצאת.

רק צאנכם יצג, כערבון לשוב העם.

יצג, יישאר עומד.

פסוק כה

גם־אתה... וגם־מקננו. אין זו דרישה בלתי־סבירה שגם המלך יתרום להאדרת חגיגתם של עבדיו. הן מצינו שגם קיסרי רומי ביקשו להקריב קרבנות בשביל עצמם בבית־המקדש.

זבחים ועלת באים לעתים קרובות כצמד; השוה להלן יח, יב; לב, ו; ויקרא יז, ח ועוד.

אבל אין הכתוב מוסר לנו, אם אמנם נתן פרעה בהמות משלו להקריבן לה'. ואולם רש"י מוצא רמז שאכן כן היה, בפסוק "גם צאנכם" וגו' (יב, לב).

פסוק כו

פרסה, כלומר אפילו חלק קטן ביותר לא יישאר במצרים.

מה־נעבד, במה נעבוד[305]; השוה ישעיה יט, כא.

פסוק כז

ויחזק ה', והנה ה' חיזק את לב פרעה למען יצפה באומץ לקראת העונש המאיים עליו, עד כדי כך שהוא יכול להשיב למשה "לך מעלי" וגו'.

פסוק כח

אל־תסף ראות פני, אין פירושו אלא - אתה לא תוסיף עוד להופיע בפני, ואין זה אומר שפרעה לא יוכל לבוא אל משה, ואין אפוא סתירה בין האמור כאן והאמור להלן יב, לא, שכן שם אכן הלך פרעה אל משה ואהרן.

פסוק כט

כן, כמו בבמדבר כז, ז; לו, ה. משה מדבר כאן בביטחון רב, שכן הדיבור שבפסוקים יא, א־ב כבר נמסר לו קודם[306], וכפי שיבואר להלן. פרק יא, פסוקים א־ג:

[305] Ewald (283b).

[306] למעלה ג, כא־כה (המ').

פרק יא

פסוק א

שלושה פסוקים אלה הם מאמר מוסגר המבאר את פסוקו האחרון (כט) של הפרק הקודם, ויחד עם זאת מכין את דברי משה הבאים. משה יכול היה לדבר בלשון בוטח ואמיץ מכיוון שכבר שמע מפי ה' על מכת בכורות, ומכיוון שבני ישראל מצאו חן בעיני המצרים, והוא עצמו נחשב ביותר אצל עבדי פרעה וגם אצל העם המצרי.

עוד וגו'. דברים אלה נמסרים כאן רק בקיצור. על טיבה של מכה זו אנו שומעים פרטים בדברי משה בפסוקים ד־ח; השוה רמב"ן ע"א. הדגש מושם כאן במלת "אחד" ובמשפט "ואחרי־כן ישלח אתכם מזה", כלומר, לא צריך עוד אלא מכה אחת, ועל כן יכול היה משה לומר "לא אסף עוד ראות פניך" (י, כט).

כשלחו וגו'. לפי תרגום יונתן בן עוזיאל ("גמירא יהי ליה") יש לפרש בשלחו אתכם יבוא עליו כליון[307], אך דומה שפשוטו של מקרא בא לומר "כאשר ישלח אתכם, ישלח אתכם לגמרי", כלומר עם הנשים, הטף והמקנה.

גרש יגרש אתכם, דהיינו לא רק לימים אחדים, כי אם שילוח מוחלט. וביאור זה עולה בקנה אחד עם טעמי־המקרא המפרידים את המלה "כלה" גם ממה שלפניה וגם ממה שלאחריה.

פסוק ב

דבר־נא. ה' בישר לו למשה את המכה האחרונה עוד לפני בואו אל פרעה לראשונה[308], כדי שיוכל לומר לעם עתה - וזהו ביאורה של המלה "נא", השוה ראב"ע ע"א - לבקש כלי כסף וכלי זהב מן המצרים.

מאת רעותה, ואלו למעלה ג, כב נאמר "משכנתה ומגרת ביתה". אף כי בני ישראל התגוררו באזורים נפרדים מן המצרים, הרי גרו גם מצרים בתוכם, כגון פקידי המלך[309]. - **ויתן ה'** וגו'. ה' הכין את הכל כדי שציווי זה אכן יוכל להתבצע - הוא גרם לכך שבני ישראל ימצאו חן בעיני המצרים, וגם משה ייחשב לאדם נכבד בעיניהם.

[307] אך בוודאי אי־אפשר לקבל את פירושו של Dillmann, המצמיד "כלה" אל "כשלחו" למשפט־רישא, כלומר כאשר ישלח אתכם לגמרי, כי אז וכו'. מלבד קשיחותו של משפט כזה, הרי זה גם בניגוד גמור לטעמי־המקרא.

[308] למעלה ד, כג (המ').

[309] השוה דברי המחבר ז"ל למעלה כא, כג (המ').

הגם שפרעה הרשה לעצמו לדבר עמו קשות, היה משה גדול בעיני עבדי פרעה ובעיני העם. לדעת ראב"ע מתייחס "ויאמר ה'" וגו' לדברים שנאמרו לו למשה מפי הגבורה למעלה ד, כג. ברם, שם חסרות מלות־המפתח "אחד" ו"כשלחו כלה".

פסוק ד

ויאמר משה וגו'. הרי זה המשכו של פסוק כט שבפרק הקודם. הדברים מופנים אל פרעה ופסוק ח יוכיח.

אני יוצא, ה' עצמו יבצע עונש־משפט זה, ולא כמו בערוב[311] ובדבר[310] שנעשו על ידי מלאכיו; השוה להלן יב, יב.

פסוק ה

מבכור פרעה וגו', מן הרם ביותר ועד השפל ביותר; השוה יב, כט ודברינו שם.

פסוק ו

כמהו, לשון זכר, אף כי מוסב על "צעקה"; השוה ויקרא ו, ח; כז, ט; שופטים יא, לד ועוד.

פסוק ז

יחרץ, פירוש - יחדד, ישחיז, בני ישראל לא ישמעו שום קול עוין, אפילו לא של כלב.

למאיש וגו', תמורה ל"לכל בני ישראל", כלומר אף לא כלפי אחד מהם, מאיש ועד בהמה.

למען תדעון, עליכם להכיר שיד ה' היא זו המכה בכם, בכך שהיא מבחינה בין בני ישראל ובין מצרים.

פסוק ח

וירדו. מכיוון שארמון המלך שוכן במקום גבוה, יורדים עבדי המלך.

אלה, כלומר הנוכחים כאן. לפי האמור להלן, יב, ל, בא פרעה בעצמו וקורא למשה לצאת ממצרים, אלא ש"חלק (משה) כבוד למלכות"[312].

אשר־ברגליך, כלומר ההולכים אחריך ודבקים בך.

ויצא... בחרי־אף. אפו זה של משה היה צריך להיות מבשרו של אף ה' הקרב.

---

[310] למעלה ט, ג (המ').

[311] למעלה ח, כ (המ').

[312] רש"י על־פי זבחים קב ע"א.

פסוק ט

בסופה של סדרת מופתים בא כאן מעין סיכום של הסיפור כולו, הפרקים ג־יא.

ויאמר. אין "ויאמר" זה עבר רגיל כי אם עבר רחוק[313], והכוונה היא לדברי ה' המובאים למעלה ז, ג־ד, שכן, לשם מה יאמר ה' דברים אלה למשה ולאהרן עכשיו, כאשר כבר נתקיימו? **למען**... **מופתי**. הכוונה למופתים שנעשו עד כה. עכשיו, אחרי עשייתם, צריכים לבוא שפטים אשר אמנם גם הם מופתים בשל אופיים הפלאי.[314]

[313] Plusquamperfect.

[314] "כבר למעלה הותרה פרעה במות בכורי ארצו כעונש על סירובו להניח לבני ישראל לצאת משם, התראה־אזהרה שלא היתה צריכה להתבצע מיד. אדרבה, תחילה היתה צריכה להתגלות כל־יכולתו של ה' על ידי מופתים ועונשים קלים יותר, ורק אחרי שכל האזהרות לא יועילו וקול ה' ידום בלא להביא תועלת, רק אז יתרחש העונש הגדול אשר יכניע את עקשותו של הרודן. תשע המכות הראשונות לא היו אפוא אלא הכנות למכה האחרונה, מכת בכורות, אשר הביאה לבסוף לגאולתם של ישראל. תשע מכות מכינות אלה כבר הוכרו על ידי פרשנים יהודים קדומים כשלוש שלישיות הדומות זו לזו במידה ידועה. המכה הראשונה, הרביעית והשביעית הוגדו לפרעה בבוקר כאשר הלך אל הנילוס (ואף אם במכה השביעית - ט, יג - לא נאמר כך בפירוש, הרי יש ללמוד על כך מתוך אנלוגיה עם ז, טו ועם ח, טז). המכה השניה, החמישית והשמינית אמורות היו להתבצע לפרעה בביתו (ז, כו; ט, א; י, א) על כן הן פותחות במלים "בא אל־פרעה". המכה השלישית, השישית והתשיעית יורדות על מצרים ללא אזהרה תחילה.

סדר נוסף במכות אלה אפשר לראות בכך, ששלוש הראשונות נעשו בידי אהרן בעזרת המטה, בעוד שה' מנחית את שלוש האמצעיות בלא הפעלת המטה - את השישית (ט, ח) על ידי פעולה של משה ואהרן. כבר פילון העיר באשר לחלוקתן של מכות אלה, כי שלוש (נעשו) מן היסודות הגשמיים יותר, אדמה ומים, נמסרו לעשיית אהרן, אחי־משה, שלוש (נעשו) מן היסודות המחיות, אוויר ואש, נמסרו לעשיית משה לבדו, אחת - שחין - למשה ולאהרן; שלוש הנותרות שמר ה' לעצמו (ראה Vita Mosis, p. 96 M). חלוקה כזאת גם נמצאת במדרשים (השוה שמות רבה פרשה יב, ד ומקבילות), אלא ששם מוצגת מכת שחין כמבוצעת במשותף על ידי ה', מטה ומשה ואהרן. עוד ראוי לציין, שאחרי המכה הראשונה של השלישיה השניה פרעה מוכן לוויתורים, אחרי הראשונה של השלישיה השלישית מרחיב את הוויתורים, ובסוף תשע המכות המכינות הוא מוכן לוויתור הקיצוני, רק רוצה להחזיק בבהמתם של ישראל כמשכון לשובם.

חלוקה זו של המכות לשלוש קבוצות, ובכך גם אחדות הסיפור כולו, ניכרת גם בכך, שבתחילתה של כל שלישיה מתבשר פרעה עניינם של העונשים - תכליתן היא להביא אותו לידי הכרת ה' אמיתית. כבר ר"י אברבנאל הראה, כיצד השלישיה הראשונה נועדה להצביע על קיומו של ה', השניה - על ההשגחה העליונה, והשלישית - על היכולת המוחלטת של ה'. על כן אמר משה בהתראה על המכה הראשונה (ז, יז) "בזאת תדע כי אני ה'". כיוון שפרעה לעג ואמר (ה, ב), "מי ה' אשר אשמע בקולו", הרי שעכשיו עליו להגיע להכרה בקיום ה' אלהי ישראל. במכה הראשונה של השלישיה השניה אומר שליח ה' בהתראה (ח, יח) "והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה... למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ". על ידי ההבדלה בין מצרים ובין בני ישראל המודגשת היטב גם במכה הבאה (ט, יד) הראה לפרעה שישנה השגחה עלי־אדמות הגומלת לכל אדם כפעלו. ולבסוף אומר משה בהתראה על המכה השביעית, זו הראשונה בשלישיה השלישית (ט, יד), "בעבור תדע כי אין כמוני בכל־הארץ". יכולתו המוחלטת של ה' ושלטונו בכל כוחות הטבע הנשמעים לפקודתו בלבד, גם בהם היה על פרעה להכיר לבסוף.

הראינו שמלבד המכות שבוצעו בידי הקב"ה בעצמו, נמסר ביצוע המכות לשני האחים במידה שוה. אך כאשר למטה הפלא יש להעיר כדלהלן: כאשר אומר משה לאהרן (ז, ט) "קח את־מטך", מונח כמובן מאליו, שמשה מסר לידי אחיו אשר אמור היה להופיע לפני פרעה כנביא־משה, לשם ביצוע האותות גם את "מטה־האלהים" (ד, כ; יז, ט). שהרי אין להניח שלמטהו של אהרן, אשר עליו לא סופר עד כאן מאומה, ייוחס הכוח המופלא לא רק ליהפך לנחש כי אם גם לבלוע את מטותיהם של החרטומים. בהכרח היה זה מטה אשר הקב"ה נטע בו כוח מופלא, ודבר כזה מסופר רק על מטהו של משה רבנו... אלא מכיוון שאהרן עומד לפני פרעה וכבר החזיק במטה־האלקים לא יכול היה משה לומר לו אלא "קח את־מטך". ובכלל יש לומר, שמשמע "מטך" כמשמע "המטה אשר בידך", וכן גם

פרק יב

פסוק א

[ג] המכה האחרונה והיציאה ממצרים (יב, א - יג, טז)

יציאת מצרים מתוארת בפסוקים כט־מב דלהלן שהם המשך המסופר עד יא, ח. ברם, תיאור זה כה מוקף מצוות עד שהוא הופך לפרשה בפני עצמה, ועל כן נוספו לו לתיאור הקודם שני פסוקים (יא, ט־י). והנה קודמים לתיאור יציאת מצרים שתי פרשיות שעניינן הוא מצוות (א־כ; כא־כח), ושתי פרשיות שעניינן הוא מצוות באות אחריו (צג־נ; יג, א־כ). פרשת המצוות הראשונה (א־כ) מורכבת משני חלקים - הראשון מכיל הוראות באשר לפסח שיש לעשות אותו בליל י"ד לחודש במצרים (א־יג), ואלו בחלק השני נמסרות הוראות באשר לחג המצות, אותו יש להגוג בעתיד מיום טו לחודש עד יום כא בו (יד־כ). פרשת המצוות השניה חוזרת רק על חלקה הראשון של הפרשה הראשונה בכך, שהיא מוסרת את ביצועה של מצוות ה' אל משה - שאמנם מוסר את הדברים לבני ישראל ואף מדגיש־משנן להם, שעליהם לעשות עבודה זו גם בעתיד בארץ הקודש, ושעליהם להסביר את משמעותה לבניהם. לבסוף מסופר, שאכן עשו־קיימו ישראל את מצוות הפסח כמצווה (כא־כח). בשל חשיבותן של מצוות אלה אין זה צריך להתמיה כלל שהן נמסרות פעמיים, פעם אחת כדבר ה' אל משה ופעם אחרת כאשר משה מצווה אותן לבני ישראל, ומה גם שבפעם השניה יש בה משום תוספת. פרשת המצוה הראשונה שאחרי תיאור יציאת מצרים (מג־נ) משלימה מצוות הפסח, במיוחד באשר לפסח דורות. הפרשה השניה (יג, א־טז) מכילה את מצוות קידוש הבכורות המיידית ואחר כך מצוות המצות ומצוות הבכורות לדורות, ועוד. גם יש להעיר שבפרשה הראשונה (א־כ) מצוה ה' למשה ולאהרן את ענייני הפסח והמצות בצורות שונות. עניין הפסח נמסר תחילה לשעתו

להלן (ח, א) "ידך במטך" במקום "מטך", ובפסוק שלאחריו רק "ידו"; והשוה גם ז, יט ו־ח, יג. היינו - המטה מיוחס לזה, שבידו הוא נמצא. דבר זה מוכח בבירור גם מבמדבר כ, ז־יא. בפסוק ז שם נאמר "ויבא משה ואהרן מפני הקהל אל־פתח אוהל מועד... וירא כבוד ה' אליהם" ומיד אחר כך נאמר "קח את־המטה" וגו' ובפסוק ט "ויקח משה את־המטה מלפני ה' (כלומר באוהל מועד) כאשר צוהו". ודאי שהיה זה מטהו של אהרן אשר הונח במשכן "למשמרת לאות לבני מרי" (שם יז, כה) ואשר אותו צריך היה להראות גם עתה לבני ישראל שרבו עם משה (כ, ג) לשם אזהרה. ואף כי משה החזיק בידו את מטה אהרן, נאמר (שם שם יא) "וירם משה את ידו ויך את־הסלע במטהו פעמיים". הרי לך "מטהו" במשמע "מטה אשר בידו". (Jeschurun 1917,p.373)."

- הוא צריך להיעשות מיד. מצוות המצות חלה על פי האמור שם (טו) אצל הדורות הבאים. ואמנם אין להעלות על הדעת, שבני ישראל המתכוננים עתה לצאת למסע במדבר, יצטוו לחוג חג בן שבעה ימים בראשיתו של מסע זה. על כן אין משה מוסר בנאומו אל בני ישראל אלא את מצוות הפסח שיש לקיים כבר עתה (כא־כג). אבל הוא מבהיר מיד (כד־כז) שקרבן זה יידרש גם מן הדורות הבאים, ואולם עדיין אינו מזכיר דבר באשר למצות. רק מאוחר יותר, כאשר בני ישראל מגיעים לסוכות, מוסר משה לעם על מצוה זו, לקראת התנחלותם בארץ ישראל, וראה להלן. בכך מוסבר באורח כללי סדר פרשיות המצוות שביציאת מצרים, ובאשר לפרטים - ראה להלן, במקומם[315].

ואל־אהרן. מכיוון שאהרן הוא שותף פעיל בעשיית הנסים במצרים, מצוין גם הוא בגילויה של מצוה ראשונה זו.

בארץ מצרים. זוהי המצוה היחידה שניתנה להם לישראל במצרים. זמנו של גילוי זה, ייתכן שהיה עוד לפני דברי משה אל פרעה המוזכרים למעלה (יא, ד־ח), אם אמנם "כחצות הלילה" שם הכוונה לחצות הלילה הקרוב.

פסוק ב

החדש הזה, אולי נאמרו הדברים בראש־חודש ניסן, כדברי המדרש[316]. מכל מקום משתמעת מכאן ההנחה שכבר היו מונים לפי חודשי הירח.

ראש חדשים ראשון וגו'. לשון "ראש חדשים" מקבל את ביאורו על ידי המשך הכתוב - "ראשון הוא לכם" וגו'. ובדין מעיר כאן רמב"ן, כי הכוונה "שימנו אותו (את חודש ניסן - המ') ישראל חודש ראשון, וממנו ימנו כל החדשים, שני ושלישי... שאין המנין הזה לשנה, שהרי תהילת שנותינו מתשרי". כלומר, ראשון הוא למנין החדשים ולא ראשון למנין השנים - עלינו למנות את החדשים מניסן, זכר ליציאת מצרים [317]. וראה

[315] ושם גם נידרש - בשעת ביאור הפרטים - לעמדת הביקורת.

[316] מכילתא; ראש השנה כ ע"א; תנחומא, פרשת בא, ו (המ').

[317] באשר לראשית השנה, הרי לגבי רוב המצוות חודש תשרי הוא החודש הראשון, ראה מאמרנו Der Anfang des Jahres,Abhandlung I, ורק לגבי אחדות מהן זהו חודש ניסן. עיין ריש מס' ראש השנה, וראה בפירושו של רשר"ה לשמות יב, א בסוף. דעתו של Wellhausen, שקביעת ראשית השנה באביב נעשתה רק עם גלות ישראל מארצם, כבר נסתרה במידה מספקת בפרק על החגים, בתוך Magazin 1879. גם מוסבר שם, מדוע נקראים חדשי השנה לעתים לפי מספרים סודרים ולעתים בשמות, כגון "איתנים", "בול", "זיו", "אביב".

עוד הערתו של רמב"ן[318], "... והיה ראוי שיאמר תחילה, דברו אל כל עדת ישראל לאמר החדש הזה לכם וגו' הפרשה. אבל משה ואהרן הם במקום ישראל, ואמר להם כנגד ישראל לדורותם, וחזר ואמר דברו אל כל עדת בני ישראל במצוות שעה לקחת פסח מצרים מבעשור". כלומר, הפסוק "דברו אל־כל־עדת ישראל לאמר"[319], הפותח מצוות פסח מצרים נאמר להם לישראל מיד, אך המצוה הראשונה - קידוש החודש - נאמרה "לכם", למשה ואהרן בלבד, באשר היא לדורות הבאים, ולא היה אפוא צורך לאומרה לישראל מיד. וראה עוד בדברי חז"ל בנדון[320].

פסוק ג

עדת. העדה היא נציגותו של כלל ישראל ; השוה ביאורנו לויקרא ד, יג.

בעשר, כלומר ביום העשירי.

ויקחו, הו"ו פירושה - כי אז[321].

לבית אבת... **לבית**. תרגום יונתן בן עוזיאל, רש"י וראב"ע מפרשים. שה לבית אבות - אם הם מועטים; שה לבית - אם הם מרובים. ואולם לפי פירוש זה אין פסוק ד מחדש דבר, שכן לפי זה צריך לראות בהוראה "שה לבית־אבת" משום הוראה כוללת המפורשת בהמשך - "שה לבית. ואם ימעט הבית". אך נראה, שלפשוטו של מקרא "בית אבות" הוא המשפחה המצומצמת הכוללת רק את אבי המשפחה ובני ביתו, ופירושו של "שה לבית אבות" הוא אפוא שלכל משפחה יהיה שה אחד. "שה לבית" מפרט את הדבר עוד יותר וקובע שאין לקחת אלא שה אחד לבית זה. לפי המסורת (פסחים צו עא) נצטוו על לקיחת הפסח כבר בעשרה לחודש רק לגבי פסח מצרים, ולא לגבי פסח דורות. משמעותו של פסח מצרים היתה כפולה. הוא בא גם כדי להגן על הבית וגם כדי לכפר, ומן הטעם השני שבו צריך להכינו כבר בעשור לחודש, בדומה לעשרה בתשרי, שבו יום־הכיפורים מכין את חג הסוכות.

[318] בתחילת דבריו לפסוק ב (המ').
[319] פסוק ג (המ').
[320] ראש השנה כב ע"א (המ').
[321] Ewald (347a).

פסוק ד

מהיות משה. המ"ם של "מהיות" הוא מ"ם־ההשוואה והיא חוזרת אל הפועל "ימעט", ואלו המ"ם של "משה" שייכת אל הפועל "מהיות", כלומר, אם הבית הוא מעט מלהיות משה - הוא מעט מלהיות שייך לשה אחד. ויונתן בן עוזיאל תרגם "ואין זעירין אינשי ביתא ממנין עשרא".

הוא, מוסב על "איש" המוזכר בפסוק הקודם.

במכסת, מלשון כסס, כלומר לחתוך, לחלק, לספור.

במכסת נפשת, לפי ספירה, לפי חישוב הנפשות, כלומר שיתחברו רק שני שכנים כאלה שבני משפחותיהם יחדיו די להם בשה אחד.

איש וגו'. ובחישוב זה צריך להביא בחשבון את הכמות שכל אחד מהם עשוי לאכול, למשל לחשב מנות קטנות יותר בשביל קטנים וחולים. לפי ההלכה מתפרש פסוקנו כך. "ואם ימעט... מהיות", כאשר מתמעט הבית, כלומר כאשר חלק מן המנויים על הפסח רוצה להימנות על פסח אחר, למקרה זה לומד אביי לדעת רבנן מן המלה "מהיות" המיותרת לכאורה, "מחיותיה דשה" (פסחים פט ע"א) ומפרש רש"י[322], "אם באו לימעט ולימשך מהיות משה - בעוד היותו לשה יתמעטו, מחיותיה, בעודו בחיים". ובברייתא (שם) "נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט".

שה לבית, "מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים ועל ידי עבדו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן ובין שלא מדעתן, אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל ידי אשתו אלא מדעתן" (שם פח ע"א) - איש לפי אכלותכם. "שחטו שלא לאכלו ושלא למנוייו... פסול" (שם סא ע"א).

פסוק ה

שה, שם־יחידה[323] של צאן ופירושו יחידה אחת מן הצאן.

בן־שנה, כמו "בן־שנתו"[324], כלומר הוא בתוך שנתו הראשונה; והשוה ראב"ע.

מן הכבשים, השוה דברים יד, ד.

[322] שם ד"ה אם ימעט הבית וד"ה מהיות (המ').

[323] Nomen unitatis.

[324] ויקרא יב, ו (המ').

פסוק ו

למשמרת, מכאן לומדים בגמרא (פסחים צו ע"א) שקרבן פסח טעון ביקור במשך ארבעה ימים, כלומר בארבעת הימים קודם שחיטתו צריך לבודקו שמא נפל בו מום.
ושחטו אתו, ומכאן הכלל הידוע "שלוחו של אדם כמותו"[325].
קהל עדת־ישראל, עיין במשנה "הפסח נשחט בג' כיתות" (שם סד ע"א).
בין הערביים. לפי יוסף בן מתתיהו[326] היו מקריבים את הפסח מן השעה התשיעית עד השעה האחת־עשרה. לפי המשנה (שם נח ע"א) קרב הפסח מיד אחר התמיד של בין הערביים. תמיד זה "נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה... חל ערב פסח להיות בערב שבת, נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה, והפסח אחריו". ומכיוון שגם בתמיד נאמר "בין הערביים" [327], ולפי המשנה (שם) יש שמקריבים אותו מאמצע השעה השביעית, הרי שלפי המסורת פירושו של הביטוי "בין הערביים" הוא מסמוך אחר חצות היום עד לערב (ביאת השמש או צאת הכוכבים). כנגד פירוש זה טוען ראב"ע[329]. "והנה כתוב[328] ובהעלות אהרן את־הנרות בין הערביים, ואין ספק כי בשיקוע השמש ידליק את הנרות. וכאשר חיפשנו זאת המלה, מצאנו כי ייקרא רגע בין הערביים - ערב, כי כן כתוב[331] בין הערביים תאכלו בשר, ושם כתוב[330] בתת ה' לכם בשר בערב לאכול, ובהדלקת הנרות כתוב (כז, כא) יערך אתו אהרן ובניו מערב עד־בקר, וכתיב (עזרא ג, ג) עלות לה' עלות לבקר ולערב', עכ"ל. אך כבר העיר רמב"ן לפסוקנו, כי למלת "ערב" שני משמעים, "כי הלילה נקרא ערב כמו שנאמר (להלן פסוק יח) 'בערב תאכלו מצות' והוא בלילה, שנאמר (פסוק ח) 'ואכלו את־הבשר בלילה הזה צלי־אש ומצות', וכן (בראשית א, ה) 'ויהי ערב ויהי בקר', וייקרא גם כן סוף היום ערב, כמו שאמרו[332], 'ויבואו שני המלאכים סדומה בערב ולוט ישב

[325] קידושין מא עב ועוד (המ').
[326] "מלחמות היהודים" ו' ט, ג (סעיף 423).
[327] במדבר כח, ד (המ').
[328] להלן ל, ח וראה גם כז, כא, שם כתוב במקום זה מערב'.
[329] ד"ה בין הערבים (המ').
[330] שם שם, ח (המ').
[331] להלן טז, יב (המ').
[332] שם יט, א (המ').

בשער־סדום', וכן[333] 'ויהי בערב ותעל השלו', ולא בא השלו בלילה, וכן רבים.. ואחר הבקר ייקרא העת צהרים, כמו שנאמר [334] 'מהבקר ועד הצהרים', והן שתי השעות החמישית והשישית, והוא מלשון צהר תעשה לתיבה[335], כענין זוהר, ויזכיר בהן לשון רבים בעבור שהן שתיים, והנה הם שני צהרים - או מפני שיצהירו כל הצדדים... וכאשר יעברו הצהרים ויסור השמש מזרוח בשני הצדדים, ייקרא ערבים, מפני שיערוב השמש משני הצדדים ההם, והזמן הזה הוא כל עת זרוח השמש ברקיע, אבל בשקיעת החמה, והוא כמו שעה ורביע על דעת רבותינו, אינו זמן השחיטה ואינו נקרא ערבים אבל הוא ערב יום, ואמר 'בין הערבים' כי בין במקום הזה אינו מבדיל, אבל הוא כענין בתוכם, כמו 'בינותינו ביני ובינך'"[336], עכ"ל. כלומר בין הערביים פירושו כמו בתוך הערביים, בין תחילת אחר־הצהריים ותחילת שקיעת השמש. לפי רש"י לפסוקנו יש שני מיני "ערב" - "עריבת היום" ו"עריבת הלילה". עריבת היום היא "בתחילת שבע שעות, מכי יינטו צללי ערב, ועריבת הלילה - בתחילת הלילה, והזמן שבין שני אלה הוא 'בין הערביים' [337]. לפי דעת הקראים לעומת זאת הרי "בין הערביים" הוא בין השמשות, דהיינו הזמן בין תחילת ביאת השמש ובין סילוקו המוחלט של אורה - ביאת אורה או צאת הכוכבים. והשוה גם ראב"ע ושד"ל ע"א[338]. את דברי הפסוק "שם תזבח את־הפסח בערב"[340] ביארנו במקומם[339].

פסוק ז

ועל־המשקוף, כלומר למעלה ולא על הסף, כדי לא לדרוך על הדם. פרטים באשר

[333] להלן טז, יג (המ').
[334] מלכים א' יא, כו (המ').
[335] בראשית ו, טז (המ').
[336] שם כו, כח (המ').
[337] במקרא מצוי גם לשון "מנחת ערב" (דניאל ט, כא; עזרא ט, ד, ה ועוד), ושם צריך לבאר תיבת מנחה על ידי "מנוחה", "קרירות" וכתרגומו של אונקלוס "לרוח היום" (בראשית ג, ח) - למנח יומא (משום מה התעלם המחבר מלשון "מנחת בקר" - שמות כט, מא; במדבר כח, ח - שקשה לפרשו כך (המ').
[338] השוה 'בין הערבים' - שומע אני עם דמדומי חמה" (מכילתא דר"י), אך לא מוכח שהדברים עולים בקנה אחד. ביאורים אחרים ל"בין הערביים" הם: הזמן שלפני ואחרי שקיעת השמש (Ewald. Dillmann) או מסביב לשקיעת השמש (Hitzig) וראה סתירה־הפרכה מפורטת של דעה זו בתוך (Abhandlung I) - בהצעת Hitzig.
[339] בפירוש לספר ויקרא כרך ב, עמ' קא במהדורה העברית (המ').
[340] דברים טז, ו (המ').

לאופן נתינת הדם במשקוף ובמזוזות מוסר משה רבנו בדבריו אל זקני ישראל[341]. וברור שגם מצוה זו לא היתה אלא בפסח מצרים, ואלה לאחר מכן, בפסח דורות, היה צריך לזרוק את דם הפסח במזבח.

על הבתים, אלו הבתים שבהם היו צריכים לשהות במשך כל הלילה הזה - "ואתם לא תצאו איש מפתח־ביתו עד בקר" (להלן פסוק כב).

פסוק ח

בלילה הזה, הוא הלילה של החמישה־עשר בחודש, כפי שנובע מן האמור בפסוק ו.

צלי־אש, צריך היה לצלות את הפסח הישר על האש, ועל כן קובעת המשנה (פסחים עד ע"א) "מביאין שיפוד של רמון ותוחבו לתוך פיו" וכו'.

ומַצוֹת חוזר אל "ואכלו" שבראש הפסוק, אך גם קיימת דרישה לאכול את הפסח ומצות על מרור, וכדברי הברייתא (שם קטו ע"א) "אמרו עליו על הלל הזקן שהיה כורכן בבת־אחת ואוכלן, שנאמר (במדבר ט, יא) 'על־מצות ומררים יאכלוהו'".

מררים. השבעים מתרגמים ביוונית[342]. המשנה (פסחים לט ע"א) מונה חמישה מינים של ירקות, "שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח - בחזרת, בתמכא, ובחרחבינא, ובעולשין ובמרור". חזרת היא כנראה חסה, ואלו עולשין מבואר בגמרא - הינדיבי. יונתן בן עוזיאל מתרגם "מררים" - תמכא ועולשין, ותוספות יום טוב מעיר[343] "ואנו רגילים לפתרו לתמכא שהיא מה שקורין בלשון אשכנז קרי"ן[344], וכן הוא מפורסם בדברי האחרונים ז"ל", עכ"ל. אלא שאין לביאור זה יסוד מוצק.

פסוק ט

נא. לפי התרגומים ולפי המכילתא פירושו "חי", וכך גם מבאר ראב"ע הגוזר את המלה מן הערבית "ניי" ואולם לפי הגמרא (פסחים מא ע"א) "נא" בא למעט אכילת הפסח כשהוא חי, ומכאן שאין משמע המלה יכול להיות "חי" אבל צריך לפרשה כדברי רש"י "שאינו צלוי כל צרכו"[345].

---

[341] להלן פסוק כב (המ').

[342] דהיינו Wilder Lattich (חסה המ'). או Wilde Endivie (ציקוריום, המ'). ושניהם מצויים במצרים ובסוריה.

[343] למשנה פסחים ב, ו ד"ה בתמכא.

[344] Meerrettich (ובלשוננו חזרת, המ').

[345] וראה **רש"י** שם ד"ה נא "צלי ואינו צלי" (המ'). בתרגמו Ungares כלל המחבר ז"ל את שני הפירושים (המ').

כי אם־צלי־אש מוסב על "אל־תאכלו" שבראש הפסוק, כלומר אל תאכלוהו כי אם צלי אש. בכך נאסרה אכילת הפסח בכל מצב אחר, כגון חי, מבושל או צלי־קידר[346].
ראשו על־כרעיו ועל־קרבו. יש לאכול את הפסח כולו, לרבות הראש והקרביים, כמובן אחר שנוקו כראוי, וכאמור במשנה[347] "...מיחוי קרביו... הדחת קרביו". לדעת רבי עקיבא היו תולין כרעיו ובני מעיו חוצה לו[348], ומשום כך קראו רבי טרפון "גדי מקולס"[349].

פסוק י

ולא־תותירו. איסור נותר בא גם ביתר הקרבנות, וראה דברינו לויקרא ז, טו ואילך.
עד־בקר... עד־בקר. רבותינו ז"ל דרשו כפל־לשון זה "ליתן לו בקר שני לשריפתו" (שבת כד ע"ב), כלומר שהנותר צריך להישרף רק בבוקרו של טז בניסן. במכילתא נדרש "מה תלמוד לומר עד בקר? מלמד, שאינו נשרף עד אור שישה עשר", כלומר, הנותר נשרף כבר במוצאי החג, בערב, וכן הוא בתרגום יונתן בן עוזיאל.

פסוק יא

וככה תאכלו אותו וגו'. גם ציווי זה ניתן רק לגבי פסח מצרים - אז היו צריכים לאכול אותו כשהם מוכנים למסע.
בחפזון. מחלוקת משולשת יש במכילתא באשר למשמעותו של חפזון זה, ראה שם. לפי ראב"ע הרי טעם החפזון - "שלא יתעכבו, וימהרו לאכלו לפני בוא רגע המשחית, שפסח ה' על הפתח, על כן ציווה השם להיותו צלי אש להתבשל מהרה. וכן אמרו אבות הקדושים, אינו נאכל אלא עד חצות ואינו נאכל אלא צלוי".
פסח, הרי זה שמו של הקרבן, והוא מתבאר בפסוקים הבאים. לה', הקרבן קרב לכבודו של ה'.

פסוק יב

ועברתי, "כמלך העובר ממקום למקום, ובהעברה אחת וברגע אחד כולן לוקין"[350].

[346] "שמבשלין אותו בקדרה בלא מים ובלא שום משקה אלא מים הנפלטין משמנו" - לשון רש"י בפסחים שם ד"ה צלי קדר (המ').
[347] פסחים סה ע"ב (המ').
[348] משנה שם עד ע"א (המ').
[349] ברייתא שם (המ').
[350] **רש"י** ע"א, על פי המכילתא.

ובכל... אעשה שפטים. אין הכתוב מוסר דבר על טיבם של שפטים אלה שנעשו באלוהי מצרים. קשה להניח שהכוונה רק לאותן הבהמות שהמצרים סגדו להן כאלילים, גם אין מקום להבין שאזלת־היד של אלוהי מצרים להציל את הסוגדים להם היא היא שפטים אלה, ואלו השחתת פסלי האלילים צריכה היתה להיות מתוארת בכתוב[351]. בדין מזכיר אפוא רמב"ן ע"א את דברי ישעיה (כד, כא). "והיה ביום ההוא יפקד ה' על־צבא המרום במרום, ועל מלכי האדמה על־האדמה", כלומר במלחמת ה' עם מלכי ארץ באה גם מלחמה עם שריהם שבמרום. מלחמת ה' במצרים כוללת גם מלחמה באלוהיהם, והשוה דברי הנביא (שם יט, א). "משא מצרים, הנה ה' רכב על־עב קל ובא מצרים ונעו אלילי מצרים מפניו ולבב מצרים ימס בקרבו". ומכיוון שמלחמה זו אינה נראית לעין בשר ודם, אין הכתוב מתאר אותה, אף־על־פי שהיא נחוצה לגאולתם של ישראל.

אני ה'. בכך שאני שופט את אלוהי מצרים, אני מראה עצמי כה' - חי תמיד ואינו משתנה. והשוה גם ירמיה מו, כה; יחזקאל ל, יג.

פסוק יג

והיה הדם לכם לאת, כלומר יהיה אות לטובתכם, שהרי ה' אינו צריך לאות כדי להבדיל בין בתי ישראל לבתי מצרים, כשם שאינו צריך לאות־זכרון כדי להיזכר בברית שכרת עם נח אחר המבול. אך כשם שנאמר שם (בראשית ט, טז) "וראיתיה" וגו', כלומר שה' מבקש לחיזכר דווקא על ידי אות נראה לעין, כדי שגם העולם כולו יראה שהוא ית' זוכר בריתו, ויכיר שהוא ית' מנהיגו של עולם, כך ביקש ה' גם במצרים להבדיל בין בתי ישראל ובתי מצרים על ידי אות נראה לעין, למען יראה העולם כולו, כי ה' מבדיל בין מצרים ובין ישראל (השוה למעלה יא, ז), ועם זאת ידעו ישראל שהם חייבים את הצלתם רק לעבודת ה' הבאה לידי ביטוי על ידי מעשה.

נגף למשחית. אפשר לפרשו נגף של משחית, השוה פסוק כג, אך גם אפשר לפרשו כמושג מופשט; השוה יחזקאל ה, טז; משלי יח, ט.

[351] דעתו של Dillmann שקטע זה במקור A לא נשתמר, אינה סבירה כבר מן הטעם הפשוט ש"העורך" לא היה מתעלם מענין חשוב שכזה.

ופסחתי. לשון פס"ח, דהיינו לדלג, לקפוץ, ועם המלית "על" - לקפוץ או לדלג על משהו. ומשתמע מכאן, שבעיקרו של דבר גם בני ישראל ראויים היו לעונש, אלא שבחסדו המיוחד נכון היה הקב"ה לקבל את דם הפסח ככפרה, ולחוס על בכורי ישראל.

ועתה ננסח להבהיר את משמעותו של הפסח על פי המקורות.

כשם שבעולת התמיד הקרבה פעמיים מדי יום ביומו מוצגת האומה הישראלית ככבש זה שה' רועהו, כן צריך היה כל ראש בית־אב בישראל, כמבוא לשחרור מן העבדות, להקריב כבש קרבן לה'. בתור נציג ביתו, בתור נציג של בית המעמיד עצמו תחת הנהגתו ית' ומוסר עצמו להשגחתו; השוה דברי הנביא "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה"[352], וכאלו כל משפחה היא אומה בפני עצמה. והרי זוהי מהות החירות - שכל משפחה עצמאית תהיה, שלא יראו בה רק איבר אחד של שלימות המאוחדת לאומה, למדינה. אך מה היה אופיו של קרבן הפסח? אין הוא כמו הכבש היומי ההוא, קרבן עולה שבו מקדיש האדם את כל חייו כשייכים לה' וכחייבים בעבודתו ובציות לו. מכיוון שהוא נקרא לעתים[353] בשם זבח, הוא שמם של הקרבנות הנאכלים, ובמיוחד של קרבן השלמים, ומכיוון שההלכה קובעת שמותר הפסח קרב שלמים [354], הרי שהפסח שייך לסוג השלמים. אכן אך טבעי הוא שבשעת היציאה לחירות, כאשר באה לישראל הישועה הגדולה ביותר, שלה זכתה האומה אי־פעם, יהיה קרב קרבן שלמים. כשם שהאדם מצהיר על ידי קרבן שלמים על ישועתו כתוצאה של התאחדותו עם הקב"ה, כן גם נפתחה הגאולה ממצרים בביאורו של שם הוי"ה[356] ובהבטחה, "כי אהיה עמך"[355], ועתה היא צריכה להיות מושלמת בהתאם לאלה. אבל הפסח צריך להיות כמו קרבן תודה, במיוחד בשביל ההצלה מן המוות במכת בכורות, וכאמור במפורש בפסוק כז, ומכיוון שבמצרים היה מת בכל בית

[352] ירמיה ב, ב (המ').
[353] שמות יב, כז; לד, כה (המ').
[354] זבחים יא ע"א; תמורה יט ע"א ועוד (המ').
[355] שם שם, יב (המ').
[356] שמות ג, יד (המ').

ובית - "כי אין־בית אשר אין־שם מת"[357], צריך היה להיות פסח בכל בית ובית - "שה לבית"[358]. ועוד, שלא כמו בפסח שצריך יהיה להביא בעתיד - אות תודה על ההצלה במצרים, הרי הפסח שזבחו במצרים היה גם קרבן שלמים וגם קרבן תפילה למען השיג את הישועה, ומשום כך נצטוו לזבחו "בין הערביים" - לפני בוא מכת בכורות. במצרים שימש הבית כמזבח, ודם הקרבן נזרק על מזוזותיו ומשקופיו. בהרגישם התאחדות עם הבורא ית' ובחפשם רווח והצלה בהתאחדות זו, אכלו כל בני הבית (גם אלה שמחוץ לבית, שנמנו מראש על קרבן זה והתאחדו אפוא לבית אחד), מקרבן זה בהסיבם אל שולחן ה', אבל לא הוצרכו ליתן - כפי שצריכים לעשות בקרבנות השלמים האחרים - חלק מובחר ממנו לכהן, כי בארוחה ראשונה זו משולחן גבוה נחשבו כל בני ישראל לשווים, כדי להפגין את ייעודם של כולם - להיות "ממלכת כהנים"[359]. בהעמידם עצמם, על ידי הקרבת הפסח, תחת השגחתו ית', כדי ליהנות כביכול משולחנו, השיגו מושג אמיתי של חירות אמיתית ושל תכליתה של חירות זו - על האדם להיות חופשי מעבדות־אנוש כדי ללכת את דרכו בחיים תחת הנהגתו ית' וכדי להשתמש בכוחותיו ובכישוריו מתוך התאחדות עם בוראו וליהנות מהם. האיסור "ולא־תותירו ממנו עד בקר"[360] תואם את דיני קרבן התודה - "לא יניח ממנו עד־בקר"[362]. ובאשר למצוות אכילתו "צלי־אש"[361], אפשר שמשמעותו היא, שאמנם על האדם לפתח את כוחותיו ואת כישוריו, אבל אל לו לפתחם "נא", אלא בעזרת האש, האש כסמל תורת ה'[363], ובלי שתערובת זרה תעכיר את אופיים. אך גם אפשר, שמשמעותה היא - מכיוון שבקרבן פסח יש, בתחילה, גם מאופיו של קרבן עולה - להבליט אופי זה על ידי הכנתו באש, לפחות בצלייה. באשר למשמעותם של מצה ומרור. ראה להלן.

[357] להלן פסוק ל (המ').
[358] למעלה פסוק ג (המ').
[359] להלן יט, ו (המ').
[360] למעלה פסוק י (המ').
[361] למעלה פסוק ח (המ').
[362] ויקרא ז, טו (המ').
[363] השוה דברים לג, ב (המ').

פסוק יד

אפשר להסתפק, אם פסוק זה והבאים אחריו הדנים בחג המצות, אמנם נתגלו להם לישראל כבר באחד בניסן, יחד עם הוראות הפסח, או נאמרו להם מאוחר יותר, אחרי היציאה ממצרים. מפסוק יז משתמע כאפשרות השניה, שכן היציאה ממצרים מופיעה בו לכאורה כדבר השייך לעבר. אך אין הכרח להבינו כך, כי כאשר ה' מדבר על אודות יום הפסח שבו היציאה כבר תהיה ענין של העבר, הוא מדבר גם ביציאה עצמה כענין שבעבר, והשוה דבריי על אודות הפסוק "אשר גבלו ראשונים"[364] במבוא[366] לספר דברים[365].

היום הזה. הוא היום אשר שייך אל הלילה הקודם, וזוהי דרך הכתוב - לקשור אל כל משך־זמן את הגובל בו על ידי מלת -"הזה". את "בין הערביים" הוא קשור אל "בלילה הזה" (פסוק ח), הלילה שלאחריו, ואל "בלילה הזה" (פסוק יב) את "היום הזה" (פסוקנו), היום שאחריו[367].

לזכרון, השוה להלן יג, ג.

וחגתם וגו'. רק היום הראשון נקרא "חג" במובן המצומצם של המלה[368].

וחגתם... חג לה', השוה ויקרא כג, מא.

לדרתיכם, להבדיל מן "למשפחותיכם" שבפסוק כא.

פסוק טו

שבעת ימים וגו'. אל הרישא של הפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו" מתקשר משפט־הנימוק "כי כל־אכל חמץ" וגו'. ואלו "אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם" הוא מאמר מוסגר. משפט־הנימוק "כי כל־אכל חמץ" וגו' מראה שאין כאן משום מצוות־עשה חיובית לאכול מצה במשך שבעת ימי החג, אלא יש כאן איסור אכילת חמץ בהם. לפיכך, כל החפץ לאכול לחם אינו יכול לאכלו אלא בצורת מצה. כי אלו היה כאן משום מצוות־עשה חיובית, היה משמעו של הכתוב שחייבים

[364] דברים יט, יד.

[365] Dillmann ומבקרים אחרים, עוד פחות סיבה יש להם לנתק פסוקים אלה מן ההקשר, שהרי מכל מקום הם טוענים שפסוקים אלה נתחברו מאוחר יותר.

[366] מבוא זה לא נתפרסם, שכן רד"צ הופמן נפטר קודם סיימו פירושו לספר דברים והוא ביקש לפרסם את המבוא רק עם סיום הפירוש. וראה בהקדמה שם, עמ' טז במהדורה העברית (המ').

[367] על תופעה דומה - ביחזקאל מה, כא - ראה בתוך magazine 1897)), בפרק על החגים.

[368] ראה במאמר המוזכר בהערה הקודמת.

לאכול מצה ללא הפסק במשך שבעה ימים, והרי זה דבר שאין הדעת סובלתו - וראה דברי רש"ר הירש ע"א. את ההלכה שחייבים באכילת מצה בלילה הראשון שלחג, אנו יודעים בעיקר מן הכתוב "בראשון בארבעה־עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות" (להלן פסוק יח). פשוטו של מקרא זה הוא, כפי שכבר ביאר ראב"ע ע"א, שכבר בתחילת יומו הראשון שלחג, החמץ חייב להיות מושבת מן הבית. "ביום בראשון תשביתו שאר מבתיכם" - בהיכנס היום הראשון כבר נשבת כל השאור מבתיכם, והוא מדמה את פסוקנו לאמור במעשה בראשית (ב, ב) "ויכל אלהים ביום השביעי" כאשר נכנס היום השביעי, כבר כלתה מלאכתו.

אך. תיבה זו מהווה ניגוד ל"שבעת ימים", דהיינו בעוד שאיסור אכילת חמץ משתרע על שבעה ימים, הרי אין להשתהות גם בהשבתת החמץ במשך שבעה ימים, אלא עוד ביום הראשון על כל החמץ להיות מושבת, מוסר מן הבית. ואת ההלכה, שכבר בצהרי ערב פסח אסור שיימצא חמץ בבית, אנו לומדים מן "לא תזבח על חמץ דם זבחי" האמור להלן (כג, יח), שהרי שם מדובר בקרבן הפסח, אשר יכול להיקרב "בין הערביים" על פי המסורת - סמוך אחר חצות היום.

מיום הראשון וגו' מוסב על "כל־אכל חמץ", אבל נאמר בסופו של הפסוק, משום שאם לא כן, אפשר היה להבין כי חייב כרת בשל אכילת חמץ הוא רק זה שאכלו במשך כל שבעת ימי הפסח, ואלו עתה מובן, שעונש כרת חל על כל העובר על איסור אכילת חמץ בכל זמן שהוא בין היום הראשון והיום השביעי ועד בכלל. ואולם משמעם של איסור חמץ ומצוות־מצה יתבאר רק להלן, ליד אירוע מאירועי יציאת מצרים. בשעת היציאה הוכרחו לאכול מצה, ואלו מאוחר יותר נצטוו באכילתה. ובדין מבאר רש"ר הירש ע"א שבעצם היתה המצה אותו לחם־העוני, אותו נאלצו ישראל לאכול במצרים לאורך כל שנות הגלות. "מצות לחם־עוני"[369], שכן תמיד נגשו בהם המצרים ואילצו אותם לעבוד ללא הרף, וממילא לא יכלו להחמיץ את בצקם. בשעת יציאת מצרים חזרה על עצמה נגישה זו, אלא שעתה המצרים לא נגשו בהם

[369] דברים טז, ג, וראה **רש"ר הירש** שם.

בבני ישראל לעבוד, אבל נגשו בהם לצאת את ארצם מהר ככל האפשר, ושוב לא יכלו להחמיץ את בצקם. המצה היא אפוא לחמן של עבדות ושל אי־עצמאות.
והנה בכך אמנם מתבאר, מדוע צריך לאכול מצה בלילה הראשון, אך עדיין לא מתבאר מדוע צריך להיזהר מאכילת חמץ במשך שבעה ימים. עלינו אפוא להוסיף כאן את הטעם שחשבנו לנכון לגבי איסור חמץ בקרבן מנחה[370] (ויקרא ב, יא; והשוה פירושי לספר ויקרא). המצה מסמלת את הטהור, את הנקי מכל תערובת בלתי־רצויה (השוה אונקלוס - פטירא) והחמץ לעומתה - את הכיעור, את המושחת. בשולחנו של הקב"ה אוכלים לרוב מצה, והחמץ אסור בו (בדרך כלל). עתה הוטל על ישראל להשבית מביתו את המזון הארצי, את החמץ, למשך מחזור ימים כדי לחוש אחדות מוחלטת עמו ית'. מצוות־המצה שבלילה הראשון צריכה - מלבד זאת - גם להזכיר לנו את היציאה ממצרים, כשם שאכילת המרור מזכירה את סבלות מצרים.

פסוק טז

וביום הראשון מקרא־קדש. בפסוק יד נקבע, שיום היציאה ממצרים יהיה "חג לה'", ואולם "חג לה'" אינו בהכרח גם "מקרא־קדש", כי הנה שבעת ימי חג הסוכות כולם חג הם[371], אבל רק היום הראשון הוא "מקרא־קדש". על כן מוסיף כאן הכתוב, שהן היום הראשון הן היום השביעי של חג המצות "מקרא־קדש" הם צריכים להיות[372].
מקרא־קדש הוא מצוה כוללת - לציין את היום בתור יום קדוש - שאחריה בא בדרך כלל ציון מפורט המפרט את טיבה של קדושה זו.
כל־מלאכה וגו'. בחוקי החגים נאמר לענין זה רק המשפט הקצר "כל־מלאכת עבדה לא תעשו"[373].
אשר יאכל לכל־נפש, מכאן דורשת הגמרא (כתובות ז ע"ב) - "דבר השוה לכל נפש", כלומר ביום־טוב אמנם מותרת עשיית מלאכה לצורך אוכל נפש, הכנת מזון, אבל רק כל עוד מדובר באוכל השוה לכל, אבל הכנת דברים המיוחדים למפונקים למיניהם - אסורה.

[370] ויקרא ב, יא. והשוה פירושי לס' ויקרא - ב, יג (רמי"ר).
[371] ויקרא כג, לט (המ').
[372] באשר למשמעו של "מקרא־קודש", ראה בהרחבה בפירוש לס' ויקרא כג, ג (המ').
[373] ויקרא כג, ג (המ').

הוא לבדו, למעט מכשירי אוכל נפש שאפשר להכינם בערב יום־טוב[374], שאותם אסור להכין ביום־טוב.

פסוק יז

ארבעת הפסוקים שלפנינו חוזרים על המצוה העיקרית שבפסוקים יד־טז, דהיינו מצוות־מצה הקשורה עם איסור חמץ. ובכן, תחילה **ושמרתם את־המַצוֹת**, והרי זו חזרה על פסוק יד, כי דומה שיום טו בניסן נתכנה בשם "חג המַצוֹת" במובן המצומצם של שם זה, כשם שיום יד שבחודש זה נתכנה בשם "פסח", ו"את־המצות" אינו אלא לשון קצר במקום. "את חג המצות". רק אם כך נבין את משפט־הרישא "ושמרתם את המצות", הוא מתקשר אל נכון אל הבא אחריו. - **כי בעצם היום הזה הוצאתי** וגו', כלומר ושמרתם את (חג) המצות משום ש"בעצם היום הזה" שבו מתחיל חג זה, באותו היום שצוין קודם (בפסוק יד) כיום "לזכרון", בו "הוצאתי את־צבאותיכם מארץ מצרים", והכתוב מדבר בלשון עבר, כאלו הדבר כבר נעשה. מכיוון שהוצאתי אתכם מעבדות לחירות, על כן עליכם לקיים חג מצות, חג של מזון קדוש וטהור. ומיד נקבע שאת החג הזה יש לקיים **לדרתיכם** יש לקיימו גם בעתיד. היום הראשון הוא יום החג הראשי, שכאלו גורר אחריו את יתר ששת הימים. והנה בכך שנצטוו בקיומו של החג הזה כחג המצות דווקא, הוענק למצה מעמד מיוחד, מקודש, שכאלו מראה מזון זה כמאכל־קרבן, ואכן היא נאכלת עוד עם קרבן־פסח. ומובן הוא שמזון מקודש שכזה טעון הכנה תוך כדי הקפדה מיוחדת, ובדין קושרים חכמינו ז"ל אל פסוקנו את ההלכה "מצה שצריכה שימור"[375].

פסוק יח

בערב... **בערב**. פסוק זה קובע, שחג זה בן שבעת הימים מתחיל בערב ומסתיים בערב. אמנם נכון, שכאשר מתבוננים בפסוק זה בפני עצמו, אפשר לראות באמור בו עניין של רשות, בדומה לאמור למעלה (פסוק טו) "שבעת ימים מצות תאכלו", ואולם פסוק ח מלמדנו, שיש כאן משום חובה. העובדה שכאן, וגם במקומות נוספים במקרא, נמשך הערב אחרי היום שקדם לו ("בראשון בארבעה עשר יום לחודש

[374] "הוא ולא מכשירין", דברי רבא, שבת כד ע"ב (המ').
[375] ירושלמי פסחים פ"ב ה"ד (המ').

בערב") אינה צריכה להתמיה, שהרי במקדש אמנם נמנו הימים מבוקר עד בוקר[376], ובדרך אגב יצוין, כי כאן ובכל המקומות שבהם הערב נמשך אחר היום הקודם, נאמר היום תחילה ("בארבעה עשר... בערב"). לעומת זאת נאמר "בערב ביום הראשון לבקר" (דברים טז, ד), כי שם נמשך הערב אל היום הראשון שאחריו[377].

פסוק יט

לא ימצא בבתיכם. פסוק זה מוסיף לנו איסור של "לא יימצא", שלפיו צריך להשבית כל שאור מתוך רשותנו השבתה מוחלטת, **כי כל־אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא** וגו', מכיוון שעונשו של אוכל מחמצת, דהיינו דבר שהוחמץ בעזרת שאור, חמור כל כך, מכיוון שכך אסור ששאור יימצא בבתינו. דומה שאיסוד "לא יימצא" הוא איסור שנקבע מתוך הדאגה, שמא יבוא אדם עתה לידי אכילת מחמצת, דבר שאין הוא נמנע מאכילתו במשך כל ימות השנה.

בגר, אפילו הגר - וכמובן שהכוונה לגר־צדק - זה שמסתפח לעם ישראל, חייב במצוה זו, אף־על־פי שחג המצות אינו אלא חג לאומי. וראוי לציין, שבעצם אין התורה מלמדת אותנו בשום מקום במפורש, שיכול נכרי להתגייר ולקבל על עצמו דת־ישראל, אף כי אין הדבר מובן מאליו. הרי אפשר היה לטעון, שכשם שאין שום ישראל יכול להתקבל במעמד הכהונה, כך אין יכול להתקבל אדם מבחוץ אל תוך "ממלכת כהנים"[379]. רק מתוך העובדה, שבכמה וכמה מצוות[378] נאמר במפורש שהגר חייב כאזרח בישראל, לומדים על אפשרות זו.

פסוק כ

כל־מחמצת וגו'. פסוק זה מוסיף שמצוות אכילת מצה אינה חלה רק במקדש (למשל באכילת זבחים), אלא היא חלה "בכל מושבתיכם", כלומר בכל מקום שהוא. יש כאן משום תופעה סגנונית ששכיחה בתורה, להודיע כל פרט חדש של חוק בפסוק בפני עצמו, כמו למשל גם לגבי יום־הכיפורים (ויקרא פרק כג). תוכנם של פסוקינו

[376] השוה למשל במדבר כח, ד (המ').
[377] ראה בתוך Magazin 1879, בפרק על החגים, כנגד Wellhausen.
[378] למשל, פסח - להלן פסוק מט, במדבר ט, יד; יום־הכיפורים - ויקרא טז, כט; עריות - שם יח, כו; חטאת - במדבר טו, כט (המ').
[379] יט, ו (המ').

בקיצור נמרץ הוא זה: שמרו את חג המצות המתחיל בערב ומסתיים בערב. אסור שיימצא בו שאור אפילו בבתיכם. המצוה חלה גם על הגר, ובכל מקום שבו תשבו. מובן מאליו הוא שכמו בכל מקום, כן משמשות גם כאן כל המלים היתרות לדרשה. **מצות**, בארמית "פטירא", כלומר זך, טהור, נקי.

פסוק כא

הפסח. נראה שיש כאן משום חזרה על מצוות ה' תוך כדי הוספות אחדות. ויש לשים לב שבפיסקה זו[380] הכתוב מוסר את דברי משה באורח בלתי־ישיר, אף כי הצורה היא צורת דיבור ישיר. כוונתם של פסוקים אלה היא לספר לנו, כי משה ציווה לבני ישראל לשחוט את הפסח. אך מכיוון שהכתוב משתמש רק לעתים רחוקות ביותר בצורת הדיבור הבלתי־ישיר, באים הדברים בצורת הדיבור הישיר. דוגמה מאלפת לתופעה מיוחדת במינה זו היא "אמרי נא אחותי את" (בראשית יב, יג). לשון אחר - אין התורה מוסרת כאן את דברי משה באורח מילולי, אבל היא מוסרת את תוכנם כאשר אותם הדברים שכבר תוארו במפורט בציווי ה', נאמרים כאן בקצרה. "הפסח" הוא אפוא אותו הפסח שבו דובר בציווי ה' למעלה[381].

זקני וגו' "עדת ישראל" שבציווי ה' פירושו נציגי העם, וייתכן שזה גם פירושו של "זקני ישראל". אך גם ייתכן ש"זקני ישראל" הוא מונח כולל יותר באשר מתוכם

[380] Dillmann ואחרים טוענים, שפיסקה זו אינה יכולה להיות מדבריו של מחבר הפיסקאות הקודמות, משום שהציוויים שבה אינם תואמים את הציוויים שבהן. לא מדובר כאן בכמות הבהמות שכל משפחה צריכה להקריב ולא בטיבן של בהמות אלה, ואף לא נאמר דבר באשר לבחירתן ביום עשור לחודש. מלבד זה ברור שהצורה "הפסח" בה"א־הידיעה מניחה את הפסח כקרבן שכבר ידוע לעם, ואמנם זה הולם את המקורות B וגם C שלפיהם העם מבקש להשתחרר לשם עריכת חגיגה במדבר. עד כאן דברי Dillmann. ואנחנו טוענים כדלהלן: איך שלא תסביר הביקורת לעצמה את קיומו של הפסח שלפני תקופת משה (השוה Dillmann עמ' 109 ואילך ועמ' 121), ברור שזהו חג אביב, כלומר חג אשר נחוג בזמן ידוע. והנה החג שבני ישראל מבקשים לחגוג, כביכול, במדבר הוא בלתי־תלוי בעונות השנה, שהרי משה נושא ונותן עם פרעה על שחרור העם למטרה זו בזמנים שונים, והמו"מ מתחיל כל פעם מחדש. אלו היה מו"מ זה עולה יפה, למשל בשעת מכת הערוב, כלומר שאמנם היה אז מושג השחרור הזמני, הרי זה לא היה בשום פנים בימי האביב. מן ההכרח אפוא להבין, שחג מבוקש זה היה חג־זבח כללי. והוא אמור היה להיערך במדבר, בעוד שהפסח נשחט במצרים, כפי שיוצא בבירור מפסוקנו. לבסוף, אין כלל להעלות על הדעת שב"וישחטו את־הפסח" מדובר באיזה פסח שלפני תקופת משה, שהרי כטעם לחגיגת הפסח לדורות ניתנת בפסוק כג בפירוש הצלת בני ישראל ממכת הבכורות שבמצרים. אכן מודה Dillmann שהפסוקים כא ו־כז אינם תואמים, לפי הסברו, אבל זוהי אשמתו של "העורך", אשר חוזר בפסוק כא על דברים מתוך מקור B, בעוד שבפסוק כז הוא מוסר את הגרסה של מקור C. והרי זו תרופה אוניברסלית הפותרת כל בעיה מסוג זה.

[381] הפסוקים ג־יא (המ').

נבחרת נציגות העם - "העדה". נראה אפוא ש"זקני ישראל" שבכאן הם רק זקני העדה; השוה ויקרא ד, טו.

משכו, כמו לכו, השוה שופטים ד, ו; ה, יד; כ, לז.[382] מסתבר שבני ישראל החזיקו עדריהם מחוץ לעיר, ועל כן היה צריך ללכת מרחק כדי לקחת שה לפסח.

למשפחתיכם יש להבין במובן הצר של המלה, כמו "בית־אבות" שלמעלה פסוק ג.

פסוק כב

ולקחתם וגו' הוא ביאורו של האמור בפסוק ז, ובוודאי אין זה ביאור שמשה נתן על דעת עצמו. הרבה יותר מסתבר, שדרך הביצוע של נתינת הדם במזוזות ובמשקוף שבציווי ה' כלל לא נתפרשה, אבל הושארה כדרך שהיתה נהוגה לגבי נתינת דם קרבנות שרווחה מן הסתם בבית לוי.

אגדת אזוב, לפי המסורת מורכבת אגודה משלושה גבעולים. האזוב משמש גם בהקשרים אחרים, השוה ויקרא יד, ד; במדבר יט, ו.

בסף, לפי המכילתא הרי זה המפתן, האסקופה[383], כנראה משום שהיח צריך לשחוט את הפסח על סף הבית ולזרוק את דמו בארבעה צדי הפתח. אולם אל נכון מתרגמים התרגומים הארמיים "מנא" (אונקלוס) או "מן פחרא" (יונתן בן עוזיאל), כלומר כלי[384].

והגעתם. למעלה נאמר "ונתנו על..."[385], והאמור כאן הוא ביאורו של האמור שם, דהיינו נתינה זו אינה אלא מעין מריחה קלה; השוה "ויגע על־פי" (ישעיה ו, ז).

ואתם לא תצאו וגו', כדברי רמב"ן ע"א, "לפי שהקב"ה עובר במצרים כמלך שעובר ממקום למקום, והספקלטורים [386] לפניו, שלא יפגע בו אדם או יסתכל בו אדם" וכו'.

פסוק כג

לנגף את מצרים. כאן אין הכתוב מפרט שמדובר במכת בכורות, שהרי זה כבר נאמר

[382] והשוה תרגום אונקלוס: "איתנגידו" - המשיכו (המ').

[383] "אין סף אלא אסקופה, שנאמר (יחזקאל מג, ח) בתתם ספם את ספי וגו' וכתיב (ישעיה ו, ד) 'וינעו אמות הספים' - דברי רבי ישמעאל.

[384] והרי זו דעת ר' עקיבא במכילתא: "אין סף אלא כלי, שנאמר (מלכים א, ז, נט) 'והספות והמזמרות' (המ'). וכן הוא בתרגום השבעים ובוולגטא.

[385] פסוק ז (המ').

[386] מוציאים אל הפועל (המ').

קודם[387].

המשחית. יש כאן משום האנשה של כוח ההשגחה, ואולי הכוונה לאותו המלאך אשר באמצעותו היכה ה' את בכורי מצרים.

פסוק כד

הדבר הזה, כלומר קרבן הפסח, וכפי שמוכיח פסוק כז. אין כאן משום ציווי לחגוג את פסח דורות אף הוא בבית. אדרבה, חגיגה זו תהיה תלויה בנסיבות הזמן. כל עוד הותרו הבמות, הקריבו את הפסח על גבי הבמות, ואולי אף נהגו לזרוק מדמו על סף בתיהם. מאוחר יותר הקריבו בירושלם. ומכל מקום ברור, שכבר בשנה השניה ליציאת מצרים, בהיותם במדבר, לא הקריבו את הפסח בבתיהם־אהליהם, שהרי נאסר עליהם בעונש כרת לשחוט שלא בפתח אוהל־מועד[388].

לחק לך ולבניך. בציווי ה' נאמר "לדרתיכם חוקת עולם"[389], ואלו משה מדבר אל העם בשפה פשוטה יותר.

פסוק כה

את־העבדה הזאת. הקרבת הפסח נקראת כאן, ולהלן יג, ה בשם "עבודה". עבודה זו צריכה להיעשות בארץ הקודש ואת משמעותה צריך להסביר לילדים. ראב"ע ע"א סובר, כי "שחיטת הפסח תלויה בארץ. ואל יקשה עליך פסח הר־סיני, כי מצוה עליונה היתה, ולא עשו פסח אחר במדבר, כי בהר סיני היו עם הישוב וימצאו מצות, ובהיותם בארץ אשר לא עבר בה איש, אין להם רק המן לבדו".

פסוק כז

ויקד העם וישתחוו. אחר שהעם שמעו את דבר ה' מפי משה והזקנים, קדו וישתחוו.

פסוק כח

וילכו ויעשו, השוה דברינו לויקרא א, א, "ויקרא... וידבר"[390].

[387] פסוק יב ומכאן ראיה, שהפיסקה שלפנינו מניחה את קודמתה כידועה. השוה הערה 66 (המ').
[388] ויקרא יז, ג־ד. וראה מאמרנו ב-Magazin, בפרק על עבודת ה'.
[389] פסוק יז (המ').
[390] במהדורה העברית עמ' עז (המ').

פסוק כט

הלילה, הוא הלילה שבו אכלו את הפסח ואשר בו גם יצאו ממצרים, כאמור בדברים פרק טז[391].

וה' הכה, כמו בראשית כב, א, והאמור בבמדבר ג, יג ושם ח, יז "ביום הכותי כל־בכור בארץ מצרים", אין כוונתו שבכורי מצרים אמנם הוכו לאור היום, אבל כוונתו לנקוט מועד האירוע.

השבי פירושו או עצם ההחזקה במעצר או שם קיבוצי לכל השבויים, אבל כאן פירושו השבוי האחד, היחיד. במקום "בכור השבי אשר בבית הבור" נאמר למעלה "בכור השפחה אשר אחר הריחים" (למעלה יא, ה), ומסתבר שגם שם הכוונה לשבויה, והשוה האמור אצל שמשון[392].

בבית הבור, כלומר בית הסוהר, השוה בראשית לט, כ; ירמיה לז, טז. ונראה שבשעתו היה לבכורים במצרים מעמד מיוחד בכל הנוגע לפולחן האלילים. ייתכן שנתקדשו להיות משרתי האלילים, וזה יהלום את אשר נצטווה משה לומר לפרעה "בני בכורי ישראל" [393], דהיינו לומר לו שבני ישראל כולם נועדו לעבודת ה'. ועל כן היכה ה' דווקא את בכורי מצרים, מכה שיש עמה גם שפטים באלוהיהם.

פסוק ל

ויקם פרעה לילה... ויקרא למשה ולאהרן לילה. פסוקים אלה ממחישים את הבהלה ואת הפחדים שהביאה עמה מכת הבכורות. בעצם הלילה קם המלך, ובעצם הלילה הוא קורא למשה ולאהרן, אותם האנשים אשר רק לפני זמן קצר גירש מביתו.

הוא וכל־עבדיו וכל־מצרים, הרי זה מעין תמורה.

ותהי צעקה וגו', השוה האמור למעלה יא, ו.

כי אין בית. לדעת רמב"ן ע"א הומתו במצרים רק בכורי פטר רחם... ועל כן קדש תחתיהם כל בכור פטר רחם בבני ישראל באדם ובבהמה, אך לא כן דעת רבותינו ז"ל, כדבריו שם[394].

---

[391] פסוק א (המ').

[392] "ויהי טוחן בבית האסורים", שופטים טז, כא (המ').

[393] ד, כב (המ').

[394] מסתבר, שכוונת **רמב"ן** שם למדרשים, כגון **שמות רבה** פרשה יח, ג או "**שוחר טוב**" קה, י (המ').

פסוק לא

ויקרא... לילה. הרשות ליציאה ממצרים ניתנה בלילה, אבל היציאה עצמה היתה רק בבוקר, כמסופר בבמדבר לג, ג, ועם זאת כבר נחשב הלילה לזמן היציאה, כאמור בדברים טז, א. אך אם נרצה לדייק ולהבין את הביטויים "יום" ו"לילה" שבהקשר זה באורח מילולי, נצטרך להניח שאכן בני ישראל יצאו עוד בלילה מבתיהם, אך רק בבוקר יצאו את גבולות מצרים.

קומו צאו. שאלה היא, אם פרעה הורה כאן על שחרורם המוחלט של בני ישראל מעבדות מצרים או שהוא רק התיר להם לצאת את ארצו באורח זמני, כדי להקריב קרבנות במדבר, וכפי שדובר עמו כמה פעמים. מתוך האמור להלן יד, ה יוצא בבירור שמדובר כאן בהוראה על שחרור מלא וסופי[395]. וגם מן הביטוי "קומו צאו" משתמע שנוכחותם של בני ישראל במצרים נראית לו לפרעה עתה כמזיקה למדינתו, וכי הוא מעונין בהרחקתם בכל מחיר. ודבריו "לכו עבדו" וגו' אינם נוגדים תפישה זו. אדרבה, הם מבטאים את פחדו של פרעה ואת יראתו מפני אלוהי העברים אשר ממנו נמנעו עד כה הקרבנות הראויים לו, והוא מתנקם עתה על כך נקמה נוראה זו. "קומו ולכו" אומר אפוא פרעה ומהרו להביא את הקרבנות הראויים לאלוהיכם, כדי שידו לא תפגע בנו לרעה. פחד זה ובהלה זו באים לביטוי גם בצורה "גם... גם".

פסוק לב

וברכתם גם־אתי, כאומר "אם תפייסו את אלוהיכם בקרבנות, בקשו נא את ברכתו גם בשבילי". גם פרעה חושש עתה לחייו ולחייהם של בני עמו, כמו המצרים המוזכרים בפסוק לג. לפי רש"י רמוז במלים "כאשר דברתם"[396] שגם פרעה יתן זבחים ועולות בידי ישראל, וזה מתאים מאד ל"וברכתם גם־אותי" ויקשר יחדיו את שלוש המלים "גם" שבפסוקנו.

פסוק לג

בוודאי הכינו בכל בית בצק גדול כדי שתהא להם צידה לדרך. חלק ממנו אפו מיד מצות לאכלן עם הפסח, כמצוות הלילה, ואת השאר התכוונו להחמיץ ולאפות לאחר

[395] ולא ידעתי מה "בירור" יש כאן, ועל כל פנים לא כך הבינו **ראב"ע**, **רמב"ן** **ור"ע ספורנו** שם (המ').
[396] לכאורה הכוונה לד"ה ולכו עבדו וגו' כדברכם, ולא לד"ה כאשר דברתם (המ').

מכן, אלא המצרים לחצו עליהם כל כך לצאת מהר ממצרים, עד שלא הספיקו לעשות כן.

פסוק לד

משארתם, כמו למעלה ז, כח. ואולם לפי המכילתא. "אלו שיירי מצה ומרור", וכן מתרגם יונתן בן עוזיאל. "ומן דמשתייר מן פטירי ומרירי". ובאשר לאונקלוס, דומה שיש כאן שתי גרסאות.

פסוק לה

החזרה המרובה על העובדה, שלא בידיים ריקות כי אם עמוסים כסף וזהב יצאו ישראל ממצרים, מראה את מהימנותו של תיאור זה[397]. ובאשר לשאלה להתאמתו של מעשה זה לעקרונות של צדק ויושר, רבים ניסו להשיב עליה. לפי יוסף בן מתתיהו[398] נתנו המצרים שכיות חמדה אלה במתנה גמורה, אף־על־פי שידעו כי בני ישראל לא ישובו למצרים עד עולם. אחרים[399] סוברים, שאכן התכוונו בני ישראל להחזיר כלים שאולים אלה, אך מכיוון שפרעה רדף אחריהם וצבאו טבע בים־סוף, ראו בכלים אלה משום ביזת מלחמה והחזיקו בהם. לפי מקור אחד בתלמוד[401] ולפי פילון[400] ראו בני ישראל בדברים אלה משום שכר עבור עבודתם רבת השנים במצרים.

פסוק לז

מרעמסס. לפי יוסף בן מתתיהו[402] הרי זו הליאופוליס, ואולם זו נקראת בבראשית מא, מה בשם "אן"[403], **סכתה**, ראה דברינו להלן יד, ב.

רגלי הגברים. כי הנשים והילדים רכבו על גבי בהמות.

טף, אלה הן המשפחות, כלומר הנשים והילדים.

---

[397] שהרי רק ליוצאי מצרים היה ענין בכך לא לצאת למסע הארוך בלא הכנות נאותות, ואלו הדורות שלאחר מכן מן הסתם לא היו מבליטים דבר זה כל כך. והשוה Duenner בתוך Graetz, Monatsschrift 1869.

[398] **קדמוניות היהודים** ב' יד, ו.

[399] J.D.Mich.Ewald.

[400] II, 103.

[401] מעשה גביהה בן פסיסא, סנהדרין צא עמ' (המ').

[402] **קדמוניות היהודים** ב' ז, ו־ח.

[403] ויסף בן מתתיהו עצמו קורא לרעמסס במקום אחר (שם שם טו, ו) ליטופוליס. יונתן בן עוזיאל מתרגם כאן "פילוסין" וכן גם בבראשית מז, יא. המבקרים מדברים על בילבאיס (Stickel), הרונפוליס (Hengstenberg,Ewald Keil), פה־רמסיס, שכונה בתאניס (Brugsch).

פסוק לח

ערב רב, ראה במדבר יא, ד "והאספסוף" - בני עמים שונים, מצרים, ערבים ועוד.

פסוק לט

ויאפו את־הבצק. לפי רמב"ן אפו בצק זה למצות "מפני המצוה שנצטוו "שאור לא יימצא בבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה", ואלו המשך הפסוק "כי־גרשו ממצרים" וגו' אינו בא אלא לנמק, מדוע אפו בדרך ולא עוד בהיותם במצרים, עובר ליציאתם משם. ואולם מצוות אכילת מצות עוד לא נודעה להם[404], אלא הקב"ה עשה שיעשו בצקם מצות, ואל עובדה זו נקשרה המצוה שלא לאכול חמץ במשך שבעה ימים, בעוד שמצוות אכילת מצה בלילה הראשון צריכה להזכיר את היציאה ממצרים.

פסוק מ

שלשים שנה וארבע מאות שנה. כדי לפתור את הסתירה בין ידיעה זו לבין המספר המתקבל על פי סדר הדורות, גורס השומרוני כאן. "ומושב בני ישראל ואבותם אשר ישבו בארץ כנען ובארץ מצרים", וכן גם תרגום השבעים[405]. בספרות התלמודית מניחים בדרך כלל ששעבוד מצרים נמשך מאתיים ועשר שנים. והנה כבר העיר ראב"ע ע"א שהרבה תקופות שנים נזכרות במקרא מבלי שאנו יודעים, אימתי החלו, השוה למשל שמואל ב' טו, ז; ישעיה ז, ח; יחזקאל א, א, אבל לשומעים או לקוראים בני הזמן ההוא תמיד היה ידוע, אימתי החלה התקופה המדוברת. ואם כן, אפשר גם כאן לחשב תקופה זו - מאז בא אברהם אבינו לארץ כנען. הפסוק "ויהי מקץ" וגו' מתפרש בדרך זו באורח פשוט. את המלים "שלשים שנה וארבע מאות שנה" שבפסוק הקודם יש לראות כמספר סודר, כמו "ושלוש עשרה שנה מרדו" (בראשית יד, ד), ושיעורם של שני הפסוקים הוא כך. מושבם של בני ישראל שישבו במצרים (היה שם) שנה בארבע מאות ושלושים, והיה זה בסוף השנה הארבע מאות ושלושים, וכל צבאות ה' יצאו מארץ מצרים. אך גם אפשר לפרש "מושב" במובן "גירות", שכן

[404] לא ידעתי, איך יפרש את הפסוק טו דלעיל (המ').

[405] גם יוסף בן מתתיהו מדבר על אודות שהייה של מאתיים וחמש עשרה שנה של ישראל במצרים (**קדמונות** ב' טו, ב). "ספר היובלות" מונה 238 שנה. החדשים דוחים את המספר 430 או מתקנים אותו; השוה הערותיו של Dillmann בנושא זה. אך כבר הוא מצביע על כך שמספר המקרא "מוגן" הוא. - וראה למעלה פרק ו, הערה 10 (המ').

כשם שגוזרים מן הפועל "גו"ר" את השם "גר", כן גוזרים מן הפועל "יש"ב" את השם "תושב" הזהה עם "גר". וכשם שגוזרים מלשון "גור" גם את השם "מגור" ובלשון רבים "מגורים", שם שמשמעו הן דיור והן מצב גירות, כך גם באשר לצורה מושב. ובדרך זו מתיישב הפסוק בצורה פשוטה ביותר. גירותם של בני ישראל שישבו במצרים היתה ארבע מאות ושלושים שנה.

פסוק מב

שמרים, שם עצם, בדומה ל"הלולים", "כפורים". ביאורה הטוב ביותר של המלה יהיה "חגיגת־שמירה", "חגיגת לילה"[406].

לה', כלומר נחוג לכבוד ה'.

להוציאם, בשל הוצאתם, כמו "נסו לקולם" (במדבר טז, לד), "לטוב" (מיכה א, יב), "להיות בריתי" (מלאכי ב, ד), כלומד החג נחוג לכבוד ה' משום שהוא הוא זה שהוציא את בני ישראל ממצרים.

הוא הלילה הזה מוסב על הלילה שבו התרחשו ההתרחשויות המתוארות בפסוקים כט־לט, ולפיכך יש לראות בפסוקים אלה מאמר מוסגר.

לה', הלילה הזה מוקדש לה'.

שמרים, כחגיגת־שמירה לכל בני ישראל. חגיגת ליל הפסח גם מוזכרת בישעיה ל, כט[407].

---

[406] Vigilae,

[407] כאן המקום להידרש לתיאורים המצריים המתייחסים ליציאת בני ישראל ממצרים. **יוסף בן מתתיהו** שמר לנו שני תיאורים של הכהן המצרי מנטו אשר כתב על תולדות מצרים. רגילים לחשוב שכתב בימי המלך פטולומאוס פילדלפוס (260 לפני ספה"ע) בשפה היוונית. התיאור הראשון ("נגד אפיון" 1,14) דן בשלטון ההיקסוס, בעוד שהשני (שם 1,26) דן בגירוש המצורעים ממצרים. התיאור הראשון מן הספר השני של Aegyptiaca מספר: אצלנו שלט מלך בשם טימאוס. בימי שלטונו פלשו בעקבות חרון אף אלוהי מצרים - איני יודע כיצד - אנשים מארצות המזרח, בני עם בלתי־ידוע אך בעלי אומץ רב, באורח פתאומי למצרים וכבשוה בנקל, בלא קרב. הם שעבדו את שרי המדינה, שרפו את הערים, השחיתו את מקדשי האלם, עינו את התושבים באכזריות יתירה - חלקם המיתו וחלקם מכרו, יחד עם הנשים והילדים, לעבדים. לבסוף הם בחרו מתוכם למלך באחד בשם סלטיס (Salatis). הוא מלך בממפיס, גבה מסים ממצרים העליונה והתחתונה והושיב מחילו בערים שהתאימו לכך. מאמץ מיוחד הוא הקדיש לביצור חלקי המדינה שבמזרח, והוא כדי למנוע פלישה אפשרית של האשורים, שהיו בעלי עוצמה רבה בעת ההיא. ביוון שמצא בנומוס הסיאטית אשר שכנה למזרחו של הנהר הבובאסטי עיר הולמת ביותר (היא הנקראת בפי נציגה של תורת אלילים עתידה בשם אווריס), הוא ביצר אותה ביותר והציב בה חיל מצב - 240,000 איש נושאי נשק. לכאן הוא בא מדי שנה בעונת הקציר, אם כדי להביא אספקה למקום ואם כדי להפחיד את הזורים על ידי אימונם המאומץ של חייליו. הוא מת אחר שמלך 19 שנה. אחריו מלך במשך 44 שנה ביאון, אחריו אפכנאס שמלך 36 שנה ועוד שבעה חדשים, אחריו פופיס - 61 שנה ויניאס - 50 שנה וחודש. ואחר כל אלה אסיס שמלך 42 שנה ושני חדשים. אלה היו ששת המלכים הראשונים שלהם אשר ניהלו תמיד מלחמות וניסו להשחית את מצרים עד היסוד. שם העם הזה היה היקסוס, דהיינו מלכי הרועים, שכן היק פירושו בשפת הקודש

(מצרית) מלך, סוס - רועה. וכך הוא משמע המלה גם בשפת החול. מצירוף שתי המלים נוצר השם היקסוס. יש שחושבים אותם לערבים (בכתב־יד אחד מצא יוסף בן מתתיהו שפירוש המלה היקסוס הוא רועים שבויי מלחמה, כי היק או האק פירושו במצרית שבויים, ופירוש זה נראה לו ליוסף בן מתתיהו סביר יותר). מלכי רועים אלה מלכו במצרים 511 שנה, אך אז התקוממו מלכי השיבאים ויתר המצרים נגד הרועים וניהלו נגדם מלחמה גדולה וארוכה. תחת המלך אליספראג־מוטוסיס ההיקסוס נוצחו, גורשו ממקומותיהם והושבו באזור אווריס המשתרע על שטח מוגבל, אותו הקיפו הרועים עוד קודם לכן בחומה גדולה וחזקה כדי שרכושם וביזתם יישמרו היטב. טומוסיס, בנו של אליספראג־מוטוסיס ניסה לכבוש את האזור בעזרתם של 480,000 איש, ברם מכיוון שעד מהרה התייאש מהצלחה במצור זה, הגיע עם ההיקסוס לידי הסכם, שלפיו הם יעזבו את מצרים כאנשים חופשים, והם אמנם נסעו - אנשים נשים וטף, לא פחות מ-240,000 נפש דרך המדבר לסוריה. אך מכיוון שיראו מפני המעצמה האשורית אשר שלטה אז באסיה, התיישבו במה שנקרא היום יהודה והקימו שם עיר שיכלה לקלוט אלפים רבים כל כך, וקראו לה הירוסולימה (Hierosolyma).

במקום האחר כותב יוסף בן מתתיהו: מנטו אשר מבטיח לכתוב תולדות מצרים על ידי תרגום כתבי הקודש, מספר כיצד הגיעו אבותינו לאלפיהם הרבים למצרים והכניעו את תושביה, אבל מאוחר יותר עזבו את הארץ, כבשו את אשר נקרא עכשיו יהודה, יסדו שם את ירושלם ובנו את בית־המקדש. עד כאן הוא מסתמך על כתבים עתיקים. אך מכאן ואילך הוא מרשה לעצמו לעשות אגדות וסיפורים על אודות היהודים שלא ייאמנו, כשהוא מערב את אבותינו עם מצורעים שגורשו ממצרים בשל צרעתם ובשל מחלות אחרות. לצורך זה הוא מזכיר מלך בשם אמנופיס, שם שהוא המציא ועל כן אינו מעז לנקוב בשנות שלטונו, דבר שהוא מקפיד לעשותו בהקפדה יתירה אצל כל המלכים. אל אמנופיס זה הוא קושר את כל האגדות הללו, אבל שוכח שלפי דבריו־שלו כבר היו צריכות לחלוף 518 שנה מאז גירושם של הרועים, שכן כאשר אלה יצאו ממצרים, שלט שם טוטמוסיס. ממנו ועד סטוס עברו 393 שנה. סטוס מלך 59 שנה ובנו רמפסס 66 שנה. רק כאן הוא משחיל את אמנופיס המזויף ומספר: אמנופיס התאווה, כמו המלך הורוס בשעתו, לראות את האלילים. את שאיפתו זו גילה לאיש חכם שגם שמו היה אמנופיס, וממנו שמע שעליו לשלח תחילה מן הארץ את המצורעים והבלתי־טהורים, 80,000 במספר, ולשלוח אותם למחצבות־האבן שבמזרח הנילוס, כדי לעבוד שם עבודת פרך. בין המצורעים היו גם כהנים מלומדים אחדים. בינתיים התחרט אמנופיס ההוא על שיעץ למלך לגרש את המצורעים, כי חשש מפני חרון־אפם של האלילים על מעשה־עוול זה. ומכיוון שסמוך לאחר מכן היה לו גילוי שהמצורעים ישלטו - בתמיכתם של זרים - במצרים במשך 13 שנה, ולא העז לגלות את גילויו זה למלך. הוא המית את עצמו אבל, הניח ידיעה בכתב. ידיעה זו הבהילה את המלך מאוד. אחר שהמצורעים כבר עבדו שנים רבות במחצבות־האבן, פינה להם המלך, לפי בקשתם, את העיר אווריס, עיר שפעם ישבו בה הרועים, אך עכשיו היתה שממה. בתיאורים העתיקים נקראת עיר זו בשם טיפון. כיוון שהמצורעים התישבו שם, בחרו להם כהן מן העיר הליופוליס בשם אוזאזיף לנשיא ונשבעו לו לציית לכל דבריו. הוא ציווה עליהם תחילה לא לסגוד עוד לאלילים, שלא להימנע עוד מאכילת בעלי־חיים שהמצרים סגדו להם כאלילים, אבל לשחוט אותם ולאכלם. ושלא להתחבר עם כל מי שאינו שייך אליהם, והוא נתן להם עוד חוקים רבים שהיו מנוגדים תכלית הניגוד לחוקי מצרים. אחר הוא ביצר את העיר בחומה וברית וחימש אותה לקראת מלחמה באמנופיס. הוא גם שלח שליחים אל הרועים שבירושלם שגורשו על ידי טוטמוזיס, והזמין אותם להשתתף במלחמה במצרים. הרועים נענו להצעה זו בשמחה ובאו - 200,000 איש - לאווריס. בהיזכרו בנבואה ההיא התייאש המלך אמנופיס, לקח את בעלי־החיים המקודשים אליו, הסתיר את פסילי האלילים, הביא את בנו סטוס בן החמש שנקרא גם רמסס על שם אביו רמפסס, אל ידיד כדי שיהיה בטוח שם. ואחר יצא למלחמה ו-300,000 איש עמו. ואולם מרוב פחד מפני האלילים, לא העז לתקוף את האויב אלא נסוג עם כל צבאו ועם בעלי־החיים המקודשים לגלות מרצון בת י"ג שנים באתיופיה, ארץ שמלכה היה קשור אליו בקשרי הכרת־טובה. ואולם הסולימיטים, יחד עם המצורעים, התאכזרו למצרים שנותרו במקומותיהם אכזריות רבה ביותר - הם הציתו עריהם וכפריהם, הרסו את מקדשיהם והשתמשו בעץ של פסלי אליליהם כדי לבשל את בשר בעלי־החיים המקודשים. הכהנים נאלצו לשחוט את בעלי־החיים המקודשים במו ידיהם ואחר גורשו, כשהם ערומים. מייסדה של מדינה זו היה כהן לשעבר מהליופוליס, ששמו אוזרזיף על שם האליל אוזיריס שלו עובדים שם, אבל עכשיו קרא לעצמו משה (Moyses). בתום גלותו בת י"ג השנים בא אמנופיס עם בנו רמפסס מאתיופיה חזרה למצרים, כל אחד בראש צבא גדול, ניצחו את הרועים ואת המצורעים ורדפו אחריהם עד הגבול הסורי.

סופרים אחרים מימי־קדם כגון, Chaeremon ו- Apion,Lysimachos אצל יוסף בן מתתיהו (נגד אפיון ב) וטציטוס (Hist.5,2-5) חזרו על תיאורו של מנטו באשר למצורעים, תוך כדי שינויים והוספות שקריות רבות, והציגו אותו כאמת לאמיתה. יוסף בן מתתיהו ניסה בחיבור הנ"ל להוכיח את חוסר אמיתותן של אגדות אלה.

יוסף בן מתתיהו מזהה את המצורעים של מנטו עם ההיקסוס ואת שניהם הוא מזהה עם בני ישראל. אחר כך

הוא מצהיר על זיהוי המצורעים עם ההיקסוס כזיהוי היסטורי במהותו, זיהוי המתבסס על מסמכים היסטוריים מצריים עתיקים, בעוד שאין הוא רואה בזיהוים של שני אלה עם בני ישראל זיהוי אשר אין לו אף לדברי מנטו כל תימוכין במקורות מצריים שבכתב, ואשר סותר לכאורה את התיאור הראשון, אלא משום אנדת־עם שאין לה יסוד. מלומדים רבים, מאוחרים יותר, זיהו אף הם את ההיקסוס עם בני ישראל וראו בשני התיאורים המצריים שני ניסוחים שונים של אנדת־עם אחת ויחידה. Hengstenberg ואחרים נוטים לדעה, שמנטו היה חי בתקופת קיסרי רומא, והם שוללים מתיאוריו כל מהימנות היסטורית. ברם, ראיותיהם אינן עומדות בביקורת, וצריך להודות שמנטו שאב את דבריו מאגדת־העם המצרית, אשר אמנם עיוותה את העובדות במידה רבה - מתוך שנאה לאומית את ישראל, אך עם זאת עשויים לתרום במידה מסוימת להשלמת תיאור המקרא או לביאורו.

הדעה השולטת היום אצל החוקרים היא שיש להבחין בין ההיקסוס ובין בני ישראל. לפיה ההיקסוס הם עם שמי אחד, או כפי שטוען Ewald, שבטים עבריים שחדרו למצרים עוד קודם לירידתם של בני יעקב למצרים. לפי Brugsch ההיקסוס הם Hak-u-Sasu, דהיינו נשיאים של השאזו או הערבים (במצרית הקדומה). לפי זה היתה אפוא מצרים נתונה במשך תקופה ארוכה למדי לשלטונם של שבטים ערביים. אפשר שהיה זה מלך ערבי, אשר בימי שלטונו הגיע יוסף למצרים, עלה בה לשלטון וכי דווקא גירושם של ההיקסוס ושובם לשלטון של מלכים מקומיים הם שהביאו לידי שעבודם של בני ישראל. ראה למשל Dillmann. Gen. p. 403 אך כבר נאמר לעיל שאין להנחה זו כל אחיזה במקרא. איך אפשר היה להניח עם Ewald, שבני ישראל הם קרובי ההיקסוס אשר באו למצרים מאוחר יותר, ואשר בעזרתם הצליחו מלכי מצרים המקומיים לגרש את השליטים הזרים, כשם שמאוחר יותר ניצחו קיסרי רומא את הגרמנים בעזרת שבטים גרמניים. אולם לאחר שבני ישראל העניקו למלכי מצרים שירות חשוב זה עלה, אצל הללו החשש, שבני ישראל יתרבו עד כדי היותם לסכנה למדינה, כמו המדכאים הקודמים, ההיקסוס, וחשש זה הביאם לדכא את בני ישראל ולשעבדם.

כאשר נתבונן בתיאור השני של מנטו, הרי אין כל ספק, שאגדת עם זו עוסקת ביציאתם של אבותינו ממצרים, ומנטו שמר עליה על אגדה זו אחר שחלו בה שינויים רבים. לא קשה להבין, כיצד עלה אצל המצרים רעיון הזהות של ישראל עם המצורעים, הן המצרים לקו בשחין, ומכה זו קשה היתה כל כך עד שאפילו חרטומי מצרים לא מצאו לה תרופה כלשהי. משום כך מאיים משה על בני ישראל בספר דברים (כח, כז המ') שה' יעניש אותם בשחין מצרים, שחין אשר לא ניתן לרפא אותו. המצרים זכרו מכה זו עוד זמן רב. והנה, במקום לספר להם שהם עצמם לקו בה, ונאלצו לשחרר את בני ישראל, הם החליפו את התפקידים. אמנם הם מודים שמצרים הם אלה שלקו בשחין־צרעת, אבל זיהו מצרים מצורעים עם בני ישראל שגורשו ממצרים. הקלה על מלאכת שינוי זו העובדה, שאל ישראל היוצאים הסתפח האספסוף, המוני מצרים. ומשהפכו ישראל למצרים מצורעים, עלו יתר יסודות האגדה מאליהם. המצרים מודים שהכניעו את בני ישראל ושעבדום ללא כל הצדקה, ובכך העלו את חרון אפם של האלילים. זה שבני ישראל השחיתו את מקדשי מצרים ופסילי אלוהיהם, נוטלת האגדה מן העובדה שאכן נעשו שפטים באלוהי מצרים, וגם מן העובדה ההיסטורית, שבכניסתם לארץ בנען השחיתו בני ישראל את מקדשי האלילים המקומיים ואת פסיליהם. גם לשם אוזיזוף שבאגדה המצרית יש משום רקע היסטורי. הרי זה תעתיק השם יוסף או יהוסף במצרית. המצרים ראו בהברה יו את שם האלוהים היהודי כמו שהוא מופיע גם בשמות רבים אחרים (כגון יהונתן), ושמו במקומו את שם אלילם אוזיריס או אוזאר. כך נוצר מן השם יו־סף השם אוזאר־זיף. ומכיוון שחותנו של יוסף היה כהן הליופוליטאני (כהן און), הפכה האגדה המצרית גם את אוזארזיף שלה לכהן הליופולטאני. אחר זיהו את יוסף עם משה, מכיוון שרק שני שמות עבריים אלה היו ידועים להם, ואולי גם משום שיהושע, כובשה של ארץ־ישראל, מצאצאי יוסף היה ועל שמו נקרא. החוקרים החדשים מניחים בדרך כלל, על פי כיתובי מצבות, שרמסס השני מן השושלת ה־יט, שנקרא במצבות המצריות רמסו־מיאמון ובפי ההיסטוריונים היווניים העתיקים סססטריס, הוא פרעה המשעבד, ובנו מרנפתא או מינפתא השני הוא אמנופיס שאצל מנטו - פרעה של יציאת מצרים. העובדה ששם אחת הערים שנבנו על ידי בני ישראל הוא רעמסס נותנת מקור להנחה, שנבנתה תחת שלטונו של המלך רעמסס. אך מכיוון שרעמסס הראשון היה ידוע אך במעט, בעוד שמצבות רבות הן עדות ברורה לפעילותו הרבה של רעמסס השני בתחום הבנייה, מניחים שהלה הוא זה שבנה את רעמסס, והוא גם אשר החל את שעבודם של בני ישראל. תקופת שלטונו הממושך (66 שנה על פי מנטו) ו-67 על פי E.Mahler, 1281-1348 לפני הספירה, השוה Dillmann (E.L.p.5) הולמת גם את התיאור המקראי. המקום שבו ניצל משה על ידי בת המלך היה צוען (או תאניס), המקום שבו שהתה חצר המלך - על פי מצבות - לעתים מזומנות השוה (Durch Gosen zum Sinai, p. 71 ,Brugsch Geschichte Aegyptens p. 549 Ebers).

לאחרונה קובעים לרוב את זמן יציאת מצרים לתקופתם של שני השליטים האחרונים של השושלת ה־יט, או לתקופת עלייתו על כיסא המלכות של ראשון השושלת ה־כ, וט נכט, כאשר הסורי ארזו השתלט לזמן מה על מצרים, השוה Dillmann (p. 6).

פסוק מג

אחרי שמשה כבר הודיע לבני ישראל את החוקים בדבר הכנת קרבן הפסח שבפסוקים כא־כז, עליו להורותם עוד באותו הלילה את ההוראות שיש לקיים בשעת אכילת הקרבן. אכן כבר נמסרו ההוראות בענין זה שהיה צריך לקיימן מיד (הפסוקים א־ח), ואלה המצטוות כאן, ייתכן שנאמרו ימים אחדים מאוחר יותר, כאשר כבר הצטרפו לישראל זרים רבים, כי מסתבר שה"ערב־רב" המוזכר למעלה[408], לא נסתפחו לישראל דווקא בליל היציאה, אלא עשו כן כבר בימים שקדמו לה, שהרי היה "חן העם בעיני מצרים, וגם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי־פרעה ובעיני העם" (יא, ג). הטעם להקדמת סיפור יציאת מצרים למתן הוראות אלה נעוץ, מן הסתם, בכך שהכתוב לא רצה להורות על דיני הגר שבהקשר זה, כל עוד לא סיפר את העובדה, שאכן נסתפחו אז גרים רבים לישראל, כלומר, שהלכות אלה יהיו מעשיות מיד. ברם, טעם זה אינו מתיישב עם האמור בפסוק מו, ועל כך ראה שם, והשוה גם ראב"ע ורמב"ן ע"א. לפי רש"י[409] נאמרה פרשה זו בי"ד בניסן, אך מכל מקום ניכר בה שהיא מעין תוספת המניחה את יתר דיני הפסח כידועים ומבקשת להביא רק חוקה אחת כהשלמה.

בן־נכר, לכאורה - בנו של הזר, זה שאינו שייך לישראל. אך מכיוון שכבר בפסוקים מח־מט מוענקות לגר זכויות בהקשר לפסח, שוות לאלה של בן־ישראל האזרח, הרי שלא יכול להיות מדובר כאן בזר המסתפח לישראל, ובהכרח מדובר אפוא במי "שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמיים, ואחד עובד כוכבים ואחד ישראל מומר במשמע"[410], כלומר מי שהינו נכר לישראל ולאלוהיו. יוצא אפוא שלגבי פסח לא האזרחות, ההשתייכות ללאום, כי אם ההשתייכות לדת היא הקובעת. רק מי שזר לה לדת ישראל, הוא אסור באכילת הפסח, ולפיכך מובן מאליו הוא שגם בן־ישראל המתנכר לעמו ולאלוהיו אסור בה. ואכן מתרגם יונתן בן עוזיאל "כל בר־עממין או בר־ישראל דאיסתלק ולא הדר לא ייכול ביה". ואולם אונקלוס מתרגם. "כל בר־ישראל

[408] פסוק לח (המ').
[409] פסוק מג ד"ה זאת חוקת הפסח (המ').
[410] **רש"י** על פי המכילתא (המ').

דישתמד לא ייכול ביה"[411]. דומה שהוא סובר, שאין הכתוב צריך לאסור על הזר אכילת חמץ, שהרי בלאו הכי הוא אסור בה בהיותו ערל, ואלו להניח שמדובר במל ולא טבל או בערבי או בגבעוני מהול[412]. נראה לנו, שאונקלוס דחוק מדי, ומה גם שאפשר ללמוד את דינם של הללו בקל־וחומר מ"תושב שכיר". על כן הוא מתרגם־מפרש "בן־נכר" - משומד, ואת דינו של נכרי ממש הוא מסיק בקל־וחומר מ"תושב שכיר". נמצינו למדים, שמיד עם הולדת האומה הישראלית הוכרז על העיקרון, שלא האזרחות ולא הייחוס כי אם האמונה והקיום למעשה של החובות הקדושות של אומה זו הם המזכים בזכויותיה. הישראלי המשומד אסור באכילת הפסח ולעומתו מותר בה זה אשר קיבל על עצמו את החובות הישראליות.

פסוק מד

וכל־עבד איש, nom absol.

מקנת־כסף. אין צריך לדבר כאן על "יליד בית" (בראשית יז, יב), שהרי זה נמול הוא.

פסוק מה

תושב, ובמקום אחר "גר תושב" (ויקרא כה, מז), הוא הנכרי המתגורר בארץ־ישראל. לפי ההלכה[413] מותר לגור בארץ־ישראל רק לאותם נכרים שקיבלו על עצמם את שבע מצוות בני נח, ובתור שכאלה הם נקראים "גרים תושבים"[414].

שכיר הוא הנכרי העובד אצל ישראל כפועל שכיר. גם הגרים התושבים היו בדרך כלל עובדיהם של תושבי הארץ הישראליים ועל כן נחוצה הוראה מיוחדת ללמד שאין הם יכולים להיות שותפים בפסח, חרף שייכותם זו.

לפי רש"י ע"א על פי המכילתא מדובר כאן בערבי מהול או בגבעוני מהול שהוא תושב או שכיר, ואולם כבר רמב"ן מעיר שהגמרא[415] דוחה דעה זו ומעמידה את הפסוק כמדבר בגר שמל ולא טבל.

[411] משומדע, מלשון אונקלוס "ואשתמודע יוסף לאחוהי ואנון לא אשתמודעוהו", רמב"ן ע"א.

[412] השוה מכילתא **ורש"י** פסוק מה ד"ה שכיר.

[413] **רמב"ם** הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ז (המ').

[414] תמיהני על שאין המחבר ז"ל הביא את דבר גמרא (זבחים פב ע"ב) "'תושב' - זה קנוי קנין עולם, 'שכיר' - זה קנוי קנין שנים" (המ').

[415] יבמות עא ע"א (המ').

פסוק מו

מקומן של הוראות אלה כאן הוא תמוה. היינו מצפים להן כבר למעלה. אמנם כן, ההוראה שלא להוציא מן הבשר הפסח אל מחוץ לבית מיותרת היתה במצרים, כי בלאו הכי אסורים היו לצאת מן הבית, אבל יתר ההוראות צריכות היו להינתן כבר למעלה. יש אפוא להסיק מכאן, שהוראות אלה מתקשרות היטב אל האמור קודם. קודם נקבע, מי הם אלה שהם חלק מן המשפחה, ובתור שכאלה מותרים בפסח. העבד שייך למשפחה ועל כן מותר בפסח שלה. אבל לא כן בן־נכר ותושב. בהמשך נאסר ראשית לשגר מן הפסח אל משפחות אחרות, מחוץ לבית. אין לשגר מנות לידידים[416], כפי שנוהגים בסעודות חול. ואמנם מוסיף יונתן בן עוזיאל "ולא למשדרא דורנין גבר לחבריה" - אל לך לשגר מן הפסח מנה בשר לחבר. ויתרה מזה, אין לשבור עצם כפי שאמנם נהגו לעשות בסעודה רגילה, כאשר הפרישו מנה לשגרה לידידים (בשביל בני הבית היו חותכים את הבשר מן העצם, אך אין זה יאות לעשות כן במנה הנשלחת אל ידיד).

בבית אחד. מחלוקת תנאים ישנה (פסחים פו ע"א) באשר למשמעה המדויק של המלה "בית" שבכאן. לפי רבי יהודה הרי זה בית ממש, ועל כן פירושו של הכתוב הוא שיש לאכול את הפסח במקום אחד ולא בשני מקומות, ואין איסור על אכילתו בשתי חבורות שבמקום אחד. לעומתו סובר רבי שמעון שמשמעו של "בית" הוא - חבורה, ועל כן אמנם מותר לאכול את הפסח "בשתי מקומות", אבל אסור לאכלו בשתי חבורות. התרגומים מקבלים את דעתו של רבי שמעון והיא נראית גם לנו, וההלכה היא כרבי שמעון [417].

ועצם לא תשברו־בו, "אין חייבים אלא על שבירת עצם שיש עליו כזית בשר או שיש בו מוח"[418], והרי זה הולם את ביאורנו שאיסור שבירת עצם קשור לאיסור לשגר מן הפסח מנות לאחרים. ואולם אין התורה מבחינה בין תכליות אפשריות של שבירת עצם מן הפסח, וודאי שכל שבירת עצם מעצמותיו אסורה[419].

[416] השוה אסתר ט, כה (המ').
[417] רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ט ה"א (המ').
[418] שם פ"י ה"ג (המ').
[419] מהרש"ד מווילנא אל תוציאו ותשברו (הערה בכת"י קשה לפענוח המ').

פסוק מח

וכי־יגור... ועשה פסח. אין לשון "וכי" שבכאן לשון תנאי, כלומר, אם אמנם ירצה הגר לעשות פסח, או אז יהיה עליו לנהוג כאמור להלן, אבל הוא לשון זמן - כאשר יבוא הזמן שהגר צריך יהיה לעשות פסח, יצטרך תחילה למול את כל הזכרים שעמו, ולא די בהיותו נמול הוא עצמו. ומכאן דבריהם ז"ל (יבמות ע ע"ב) "מילת זכריו ועבדיו מעכבת בו מלאכול בפסח".

וכל־ערל וגו', הרי זה איסור כולל, אפילו ישראל ערל אסור באכילת הפסח[420].

פסוק מט

תורה אחת וגו', זוהי הוראה כוללת לומר שיש להשוות את הגר לישראל בכל המצוות כולן.

פסוק נ

ראב"ע מסב פסוק זה "אולי... על הפסח שעשו במדבר סיני", כלומר על מה שהיה בשנה השניה לצאתם ממצרים[421]. ברם, תיאור זה אין מקומו כאן, בדומה למתואר בסוף סיפור ירידת המן (ראה להלן טז, ל ואילך). מוטב אפוא להבין את פסוקנו כלשון עבר רחוק - קודם, בפסוק כח מסופר שעשו את הפסח כמצווה, וכאן חוזר הכתוב לומר לנו, שאכן עשוהו על פי מצוות ה'. ובדומה מסופר גם בבניית התיבה פעמיים שנח עשה כמצוות ה'[422].

פסוק נא

מוטב לפרש את הפסוק נא בעקבות ראב"ע כקביעת זמנה של הפרשה הבאה, וגם האמור להלן[423]. "היום אתם יוצאים" רומז לכך שעוד ביום היציאה ממצרים נאמרו הדברים.

[420] השוה יונתן בן עוזיאל, מכילתא פסחים כח, ב ורש"י לפסוקנו.
[421] במדבר ט, א־ה (המ').
[422] בראשית ז, ה־טז (המ').
[423] יג, ד (המ').

פרק יג

פסוק ב

תמוה הדבר, שאת תוכנו המלא של גילוי זה אנו למדים רק מדברי משה אל העם, בעוד שדברי ה' למשה בענין זה נמסרים לנו רק בקצרה. קרוב לוודאי שאין מצוות מצה מוזכרת בהם, משום שה' כבר ציווה עליה יחד עם מצוות הפסח (יב, יד־כ). אך כאן מוסר משה את כל דברי ה' אל העם.

כל־בכור. כאן הכוונה לבכור האם, כפי שמעיד המשך הפסוק. "פטר כל־רחם".

פטר, מלשון פט"ר־לפרוץ, ובעצם - פרץ.

באדם ובבהמה - הן בכור האדם הן בכור הבהמה. הבכורות יוקדשו לעבודת ה' כדי להראות בזה, שעל כל העם להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש"[424], שהרי הבכורות הם נציגיהן של כל ההולדות שלאחר מכן. בעיקרו נועד כל העם כולו לכהונה זו, אך חטאו מנע הגשמתו של ייעוד זה, והיה אפוא צריך לבחור בשבט מיוחד כנציג העם לצורך זה. פדיונם של הבכורות נועד להזכיר לכל העם את ייעודו זה. ובהקדשת בכור בהמה יש משום הצהרת ישראל לא רק על ייעודם של בכורות האדם - ובזה של כל העם כולו - לעבודת הבורא, אלא גם משום הצהרה לנכונותו המתמדת של כל בן ישראל למסירות נפש, ואם יש צורך בכך -לקידוש שמו יתברך, וכפי שהדבר בא לידי ביטוי גם בקרבנות בהמה רבים אחרים.

פסוק ג

עתה, אחר היציאה ממצרים, מוסר משה את ציווי ה' שבפרק יב (פסוק יד ואילך).

זכור בא כאן במקום "והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אתו חג לה'" (יב, יד). "זכר" הוא שם־הפועל והוא בא כאן במקום לשון רבים, ומשמעו כאן להגיד, כבר עתה יש לחגוג יום זה, ומובן מאליו שיש לחגוג אותו גם בעתיד, שהרי כלולה בו מצוות "וחגתם אתו חג לה'".

בחזק יד. ביטוי מופשט יותר מן הביטוי "ביד חזקה"[425].

[424] יט, ו (המ').

[425] ג, יט ועוד הרבה (המ').

ולא יאכל חמץ. זכירתו של היום בעיקרה היא בכך, שאין אוכלים בו חמץ, לחמה של העצמאות, אבל אוכלים בו מצות לחם עוני כדי להראות, שעבדים היינו עד היום הזה, ורק בדרך אגב נציין, שגם בספר דברים (טז, ג) מצוין איסור אכילת חמץ כזכר ליום היציאה ממצרים.

פסוק ד

היום אתם וגו', היום אתם יוצאים ואת היום הזה עלינו לחגוג גם בעתיד. ואין כל צורך לציין את היום כחמישה־עשר בחודש, שהרי אלה שאליהם מופנים הדברים, יודעים היטב, באיזה יום מדובר. אך עם זאת מתוסף כאן סימן היכר - **בחדש האביב**, ללמדנו שיש להקפיד על כך, שהחג יחול תמיד בחודש אביב[426].

ולא יאכל חמץ. השוה פסחים[427].

פסוק ה

והיה כי־יביאך. רק בבואם לארץ־ישראל יעשו את "עבודת" הפסח; השוה למעלה יב, כה.

הכנעני והחתי והאמורי וההוי והיבוסי. כאן מונה הכתוב רק חמישה מעממי א"י; וראה בעניין פירושי זה לבראשית טו, כ. לדעת חכמינו ז"ל [428] היו רק ארצותיהם של אלה המוזכרים כאן "זבת חלב ודבש", והשוה רמב"ן ע"א.

ועבדת את־העבדה הזאת. פסוקנו עובר מלשון רבים ללשון יחיד משום שמעתה ידובר בחובות היחיד. ואף־על־פי שלא דובר עדיין בפרשה זו בעבודת קרבן פסח, אפשר לכנותה "העבדה הזאת" כמו למעלה יב, כה ואילך, שהרי עבודה זו שנעשתה בערב הקודם, עבודה חשובה ביותר היתה, ויתרה מזו - העבודה היחידה שנעשתה עד כה על ידי בני ישראל.

בחדש הזה, כלומר, בחודש אביב, בלי קביעת יום בו. שבעת ימים. פסח דורות היה שונה מפסח מצרים בכך, שיאכלו מצות שבעה ימים ואף יחגגו את היום השביעי

[426] "אביב" היה שמו של אחד מחודשי השמש, והעם מנה לפי שנת השמש המתחלקת לשנים־עשר חדשי־שמש. אי־אפשר היה לקבוע, באיזה יום בחודש יחול החג, משום שדבר זה ישתנה כל שנה. וראה על כך במאמר נגד Wellhausen בתוך Magazin 1879 .

[427] דף צו ע"ב (המ').

[428] ספרי, דברים כו, ט (המ').

כחג. את היום הראשון - ומוטב לומר היום היחיד של פסח מצרים - חגגו מן הסתם גם במדבר, ועל חגיגתו גם נצטוו ב"זכור" (פסוק ג).

פסוק 1

חג לה' כאשר התורה נוקטת את לשונה המדויק של התחיקה, היא משתמשת בשם "חג" רק בימים שעושים אותם בבית־המקדש, כלומר ביחס ליום הראשון של חג[430], שלמחרתו אפשר לחזור הביתה[429]. בלשון הדיבור הרגיל בא השם חג ביחס לכל יום התוועדות של שמחה[431], ומסתבר שבשל כך נקרא כאן, בפנייה אל העם, היום השביעי בשם זה (בדברים טז, ח הוא נקרא "עצרת"). ואולי יש גם טעם נוסף לקריאת היום השביעי כאן "חג", כי חג משמעו גם חגיגה, כלומר קרבן הנדבה שנקרב ברגל[432]. מכיוון שבכל מועד שנחוג בבית־המקדש, היה היחיד מקריב קרבן חגיגה, נקראו ימים אלה בשם חג. והנה בחג המצות הביאו את החגיגה כבר ביום הראשון, משום שביום השני כבר חזרו לבתיהם - בשל קציר העומר. אבל אפשר להניח, שבימי היתר הבמות הקריבוה דווקא ביום השביעי. ומכיוון שבשעת הכניסה לארץ היו הבמות מותרות[433], נקרא כאן היום השביעי חג, ובכך גם נמצינו למדים, שאף בו מותר עדיין להביא את החגיגה [434].

מצות יאכל. לפי ראב"ע "שלא יאכל חמץ במקום שהוא רשותו", כלומר אזהרה לכל ישראל שלא להניח ברשותו שום אכילת חמץ כי אם אכילת מצה בלבד, בדומה לאזהרת התורה בקשר לשבת "וגרך אשר בקרבך" (כ, ו). יחד עם זאת נחוצה החזרה על האמור בפסוק הקודם בקשר למצוות אכילת מצה בשל האיסור הבא אחריה - "ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל־גבלך", הן כדי ללמדנו לדייק שאין בציווי "מצות יאכל" אלא משום איסור אכילת חמץ, הן כדי ללמדנו שבכל שבעת הימים, שבהם יש לחגוג את חג המצות, אסור שיימצא חמץ בבית־ברשות, שהרי אפשר

[429] דברים טז, ז. וכבר הצבעתי על ענין זה במאמר בתוך Magazin 1879, עמ' 108.
[430] השוה ויקרא כג, ו,לד; במדבר כח, יג; כט, יב (המ').
[431] השוה ה, א; י, ט; לב, ה.
[432] השוה עמוס ה, כא; מלאכי ה, ג.
[433] עיין משנה זבחים יד, ד־ח (המ').
[434] עיין חגיגה ט ע"א (המ').

היה לחשוב, שכאן מדובר בשבעת הימים הבאים. ועל כן נאמר "את שבעת הימים", כלומר אותם הימים שהוזכרו קודם לכן.

פסוק ז

מצות יאכל. יחסת־המושא הישיר עם צורת נפעל, וכן לעתים קרובות למדי; השוה למעלה י, ח.

לך חמץ. לפי חכמינו ז"ל נלמד מכאן שאין איסור על הימצאות חמצו של נכרי ברשותך[435].

בכל גבלך. נראה שהכוונה לכל א"י כולה; השוה למעלה י, ד, והרי משמעו כמו "בכל מושבתיכם" (יב, כ).

פסוק ח

ביום ההוא. ההסבר ניתן לבן בשעת אכילת הפסח, בלילה, כאמור למעלה [436].

בעבור זה מוסב על הפסח, כלומר הודות לפסח זה **עשה ה' לי**, ויש להשלים. טובות או ניסים. ואולי פסח הוא לשון חסד ורחמים, כלומר ה' ריחם על ישראל בשל הפסח. פרשתנו חוזרת בצורה כמעט מפורשת על ענייני קרבן הפסח - השוה "העבדה" (פסוק ה), "בעבור זה" (בפסוקנו), ומכאן שהיא מניחה את פרשת קרבן הפסח (יב, א ואילך) כידועה, ומה גם שהפסוק ג אינו אלא חזרה על האמור למעלה יב, יד[437].

פסוק ט

לאות על־ידך וגו'. הכתוב חוזר על מצוה זו להלן פסוק טז, ושוב בס' דברים ו, יח ו־יא, יח, ובכל אלה בא במקום המלה "זכרון" שבכאן "טוטפות", ואלו ביחזקאל (כד, יג ו־כג) בא במקומה לשון "פאר". כבר רשב"ם מעיר, שלפי פשוטו של מקרא יש להבין

[435] "שלך אי אתה רואה, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה" (המ').

[436] יב, כו־כז (המ').

[437] מבקרי המקרא מבקשים להוכיח שפרשתנו נתחברה על ידי מחבר אחר מזה שחיבר את פרק יב, והרי הוכחותיהם: (א) בפרשתנו אין מוזכרים לא "מקרא קודש", לא שביתה ממלאכה ביום הראשון וביום השביעי, ואף לא עונש על העובר על איסור חמץ; (ב) שם החודש שונה, וימי החג שבו אינם נקובים במספרים; (ג) "חג" נקרא כאן היום השביעי ולא הראשון. הוכחות (ב) ו-(ג) כבר הופרכו אגב ביאורנו. ובאשר להוכחה (א), הרי ההבדל בסגנון מתבאר פשוט על ידי זה שבפנייה אל העם אין לנקוט לשון חוק.

ש"והיה לך לזכרון תמיד" כאלו כתוב על ידך[438], וראה ראב"ע ע"א. "יש חולקין על אבותינו הקדושים שאמרו, כי לאות ולזכרון על דרך 'כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך' (משלי א, ט)... ומהו שיהיה לך לאות ולזכרון, שיהיה שגור בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים. ואין זה דרך נכונה, כי בתחילת הספר כתוב משלי שלמה, והנה כל מה שהזכיר הוא דרך משל, ואין כתוב בתודה שהוא דרך משל חלילה, רק הוא כמשמעו... איננו מכחיש שיקול הדעת כמו 'ומלתם את־ערלת לבבכם' (דברים י, טז), שנצטרך לתקנו לפי הדעת"[439].

דרישת המסורת לכתוב לזכרון דווקא אותן הפרשיות שבהן אנו מצטווים על עשיית האות הזה, היא הפירוש הנכון ביותר של החיובים האלה. הן ראינו בתורה שעצם הצו בדבר העלאה על הכתב של חוק או ספר נרשם אף הוא בחוק או בספר הנדון, למען ידעו הכל במצוות מי הועלו הדברים על הכתב. כך הדבר בקשר לספר הברית[440], כך הדבר בברית המחודשת[441], וכן גם בס' דברים (לא, ט). בדומה לאלה הרי גם כאן רצונו של המצווה ב"ה, שהמצוה לשים את האות־הזכרון על היד ועל הראש

[438] אין ספק, **שרשב"ם** רוצה לומר בזה, שלפי פשוטו של מקרא, ללא תורה שבעל־פה, לא היינו יודעים מצוות תפילין. גם הקראים מבינים מקרא זה כלשון סמלי, וכן גם רוב החוקרים הנוצריים המסתמכים על הכתובים ג, ג; ו, כא; ז, ג שבס' משלי.

[439] והרי זה מפריך את טענתם של החוקרים הנוצריים שהזכרנו בהערה 15. ולא זו אף זו: גם את הביטויים הסמליים שבס' משלי ניתן להבין רק בשל הנוהג לקשור אל היד או אל הלב את הדברים הראויים לתשומת־לב מיוחדת. אלמלא נהגו כך במציאות האמיתית, לא היתה כל משמעות ללשון הסמל. ועוד. אחד הכתובים בס' דברים שבהם נצטווינו לקשור את הדברים על היד כדי שיהיו לאות, אינם יכולים להיות מובנים לפי פשוטם, וכפי שמודה גם Dillmann. ואף Schultz לדברים י, ח ועמו אחרים מסבירים שבהכרח מדובר כאן גם בדבר חיצוני, אף כי הם דוחים את פירושה של תושבע"פ. ואמנם אי־אפשר לפרש כתוב זה בדרך אחרת. משפט כמו "וקשרת" (את הדברים) על ידך - בדומה לפסוקים בס' משלי - אכן אפשר היה לפרש כלשון סמלי, כלומר, יהיו נא הדברים האלה לנגד עיניך תמיד, כאלו קשרתם על ידך. אך פסוק כמו "וקשרתם (את הדברים) לאות על־ידך", בהכרח שהוא מצווה על עשיית מעשה, שישמש סמל לרעיון, דהיינו הוא מורה לעשות מעשה חיצוני שיהפוך להיות סמל ללקח שנקחהו ללב, וודאי שאין לעשות רעיון אות־סמל לרעיון. ולבסוף - כל אימת שבאה בתורה המילה "אות", היא באה במשמע של אות הנראה לעין, השוה "אות־הברית... את קשתי נתתי בענן" (ט, יב־יג־המ'), "ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית" (שם יז, יא־המ'), "אות היא (השבת) לעלם" (לא, יז). גם כאן לא יכול להיות משמעו של הכתוב אלא שישראל מצטווים לשים אות חיצוני על היד ועל הראש. ביאורו של Dillmann: הנוהג הקדוש ישמש לבני ישראל לאות על היד ועל הראש - מופרך מעיקרו, שכן כיצד ישמש נוהג - כל נוהג שהוא, וכנון אכילת מצה - כאות על היד או בין העיניים. לכל היותר יכול היה הנוהג להיות "כמו אות", אך אם כן צריך היה להיות כתוב "כאות". ברור אפוא כי המשפט "כי בחוזק יד" וגו' הוא משפט־נושא (subject sentence), כפי שמבאר רמב"ן ע"א, כלומר האות על ידך והטוטפות בין עיניך הוא זה שהקב"ה הוציאנו ממצרים ביד חזקה, ועובדה זו צריכה להיות אות נראה לעין - על היד ועל המצח - לזכרון עולם. ופשוט הוא, שמצוה זו תקוים בדרך הטובה ביותר על ידי שנכתוב את הפסוקים האלה המזכירים את היציאה ממצרים, ונקשור אותם על היד ומסביב לראש.

[440] כד, ד, ז, (המ')

[441] לד, כז (המ').

תהיה כתובה באות זה עצמו, למען ידעו ששימת אות זה מצוות ה' היא ורישומו של האות על נושאו יהיה בטוח עוד יותר. וראיה לכך גם מצוות המזוזה (שם ו, ח; יא, כ) שבנוגע לה אין כל צל של ספק, שגם עצם ציווי הכתיבה צריך להיכתב בה. ואף המצוה סמלית של ציצית (במדבר טו, לז ואילך) מוכיחה שהתורה דורשת אותות נראים לעין כזכרון למצוותיה.

תורת ה', כאן זוהי הוראת ה' שידו החזקה גאלה את ישראל; והשוה ישעיה א, י; משלי לא, כו. מצוות תפילין נתקיימה בימי בית שני בידי הפרושים תמיד[442] והם התעטרו בהן במשך כל היום כולו. נראה שפשוטי העם בדרך כלל לא קיימו מצוה זו, ולא רק משום הטורח שבהיות עטורי תפילין לאורך כל היום, אלא גם משום שהתקשו לשמור על טהרת הגוף הנחוצה לכך.

בין עיניך. הכתוב "ולא־תשימו קרחה בין עיניכם למת"[443] מוכיח שגם כאן הכוונה לראש.

שורשה של המצוה גלוי וברור - על ידי אות זה שעל היד ועל הראש מוקדשות עשייתו וחשיבתו של האדם מישראל לה' ב"ה, והמלים הכתובות בתוך התפילין רק הן אשר מחייבות את נושאן לעבודתו ית'. בפרשיות "קדש", "והיה כי יביאך" מסופר על עובדת יציאת מצרים, כאשר ה' נתגלה כמציל ("קדש") וכשופט ("והיה כי יביאך"), ואלו בפרשת "שמע" כלולה האמונה באל אחד, ובפרשת "והיה אם שמוע" - האמונה בשכר ועונש. ולא כאן המקום לפרש את פרטי המצוה.

פסוק י

החקה הזאת, כלומר מצוות פסח שבפרשה זו.

מימים ימימה, השוה שופטים יא, מ; כא, יט.

פסוק יא

הציווי שבפסוק א נמסר כאן פעם נוספת, תוך פירוט יתר.

והיה כייביאך. מחלוקת אמוראים היא במסכת בכורות (ד ע"ב). לדעת ריש לקיש המסתמך על פסוקנו נתחייבו בני ישראל במצוה זו רק אחרי כניסתם לא"י, ואלו

[442] השוה ס' מתתיהו כג, ה.

[443] דברים יד, א (המ').

במדבר נתקדשו הבכורות רק פעם אחת - "קידשו ופסקו", בעוד שרבי יוחנן סובר "קידשו ולא פסקו", דהיינו קידשו בכורות במדבר כאמור למעלה "קדש לי" (פסוק א) ולא פסקו. וזה שהכתוב קושר כאן את קידוש הבכורות עם הכניסה לא"י, אינו, לדעתו, אלא ללמד כדברי דבי רבי ישמעאל. "עשה מצוה זו שבשבילה תיכנס לארץ" (בכורות ח ע"א). אמנם כן, פשוטו של מקרא מראה כדברי ריש לקיש. ברם, מכיוון שעוד במדבר באו הלויים במקום הבכורות, וכבר שם עסקו הם בעבודת המשכן, הרי שמצוות "קדש" ודאי קידשה את הבכורות לעבודת קודש כבר במדבר, ואכן אין סיבה להניח, שהבכורות שנולדו במדבר, לא נתקדשו. את הציווי "והיה כי־יביאך" יש אפוא להבין כבא ללמד שמצוות "קדש" המצווה רק את הקידוש החד־פעמי של הבכורות, אמנם מצווה גם לעתיד, ומכיוון שהעם עומד להיכנס לארץ־ישראל מיד, מציין הכתוב את העתיד הקרוב הזה בלשון "והיה כי־יביאך". ואגב כך נמצינו למדים, שאין ישראל הולכים לארץ־ישראל אלא כדי לקיים שם את מצוותיו ב"ה. רק משחטאו ונענשו בתעייה במדבר במשך ארבעים שנה, הפך זמן המדבר לעתיד, והיתה חובה לקיים מצוה זו גם במדבר. ומכל מקום אין לראות דבר מיוחד בכך, שהכתוב מדבר בביאה לארץ כדבר קרוב מאוד, שכן ראינו כך גם בספר דברים (ו, א).

פסוק יב

והעברת, השוה "והעברת את־נחלת אביהן להן"[444], כלומר להעביר דבר ליד אחר.

שגר. יש שמבארים שם זה הבא בקשר לבהמה, כמקביל לרחם אצל האשה. ברם, מכיוון שבפסוק טו בא השם "רחם" גם בקשר לבהמה, ומכיוון שבס' דברים (ז, יג) משמעו של שם זה הוא - זה אשר הבהמה ממליטה, לפיכך ניתן לפרש כך גם כאן. "פטר" הוא אפוא פטר רחם כמו למעלה בפסוק יג.

והעברת... לה'. רישא זה של הכתוב הוא הציווי הכללי שמפורט לאחר מכן על ידי שלוש הוראות ייחודיות. (א) "וכל־פטר שגר בהמה... לה'"; (ב) "וכל פטר חמר תפדה בשה", שכן אי־אפשר להקריבו קרבן, או יש לערפו (בכוח, כמו שהומתו

[444] במדבר כז, ז. ושלא כדין שואלים Keil ו-Wellhausen, שבמקור בא לשון להעביר אל... דווקא בקשר לעבודת המלך (ויקרא יח, כא; מלכים ב כג, י; ירמיה לח, לה - המ').

בכורי מצרים); (ג) "וכל בכור אדם בבניך תפדה". והנה יש מקום לתמוה על ההוראה השלישית, זו המצווה על פדיון בכורות באדם, שהרי במקור הוקדשו הבכורות לעבודת ה', ואין אפוא, לכאורה, ענין בפדיונם אלא מאוחר יותר, אחרי שהלויים באו במקומם לעבודת המקדש. ואמנם בשל כך כבר ביארתי במקום אחר[445], שלשון "תפדה" שבכאן אין פירושו חובה אלא רשות, רשאי אתה לפדות. כלומר, עד לבחירתם של הלויים לעבודת הקודש יכול היה כל בכור לבחור בין שתי אפשרויות - להקדיש עצמו לעבודת ה' או לפדות עצמו בכסף. ערכו של פדיון זה על פי גילו של הנפדה, וכמפורט בס' ויקרא (פרק כז), אלא ששם מדובר במקרים שאדם מקדיש את זולתו לה' - "כי יפליא נדר בערכך נפשות לה'" (שם שם, יא). כלומר, במקרים שבהם צריך לפדות את הנפש שהוקדשה לפני בחירתם של הלויים, כאשר עדיין יכול היה הבכור לבחור בין שתי אפשרויות כאמור, אפשר היה להקדיש עצמו למקדש או להקדיש לו את פדיונו. ומסתבר, שכאשר מנו את בכורי ישראל (במדבר ג, מ ואילך), מנו רק את אלה שאכן הקדישו עצמם לעבודת ה' ולא נפדו, וכך הם נתכנו בשם בכור. ואם כך נאמר, גם תתיישב השאלה, שבעם אשר מנה למעלה מששים ריבוא גברים מעל גיל עשרים לא היו אלא 22,272 בכורות[446].

אשר יהיה לך מלמד שגם הבהמה־האם וגם הוולד־הבכור צריכים להיות שייכים לך[447].

פסוק יג

וכל־פטר חמר. הטעם שמבין כל הבהמות הלא־טהורות רק את פטר החמור צריך לפדות, הוא מן הסתם בכך שהחמור הוא הבהמה הלא־טהורה היחידה, ששימשה את אבותינו לרכיבה ולהובלת משאות, וכפי שיש להבין את האמור בכתוב "ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה" (במדבר יח, טו) כמוסב על החמור בלבד. זה שהכתוב

[445] לפי שעה לא מצאתי (המ').

[446] שאף אם תאמר: שכנגד כל לידה ראשונה של זכר נולדה נקבה ראשונה, ואף תביא בחשבון מספר ניכר של נפלים בלידה הראשונה, עדיין לא תגיע אלא לבכור אחד על עשרה יוצאי צבא, לכל היותר. ואולם אם נקבל את דברי הגמרא (בכורות ה ע"א) ששלוש מאות מבין 22,300 הלויים שנמנו במדבר, בכורות היו, נגיע ליחס דומה ואף קשה עוד יותר בין לידות בכורה של זכר ולידות זכר רגילות, ותירוצו של המחבר זצ"ל יופרך, שהרי אצל הלויים לא שייך להבחין בין הבכורות שפדו עצמם לבין האחרים (המ').

[447] וכן הלכה, ראה רמב"ם הל' בכורות פ"ד, א (המ').

משתמש שם בביטוי הכולל "בכור הבהמה הטמאה" הוא שבכך מנומקת חובת הפדיון.

בשה. מסתבר שתחילה, כלומר לפני בחירת הלויים, ניתן השה למיקדש, כמו פדיון ערכו של אדם שקידשוהו, ורק מאוחר יותר ניתן לכהן, כאמור בס' במדבר (שם).

וערפתו, השוה דברים כד, א[448]. לכאורה יש מקום לטעון שאין השה שווה־ערך לחמור, אך דומה שאין בכך כלום, כי מאחר שהיה צריך ליתן תמורת החמור בהמה הקרבה קרבן, שוב אין ערכה של זו חשוב, ובדומה לפרשת ערכין שבס' ויקרא (פרק כז), שם אין מביאין בחשבון את ערכו הממשי של האיש המסוים, שאותו הקדיש המקדש.

פסוק יד

והיה כי־ישאלך וגו'. יש כאן, בקשר לפדיון הבכור, משום מצוה ללמד את הבנים על אודות הנסים שעשה ה' במצרים, כשם שיש מצוה ללמדם ענין זה בקשר לפסח[449]. כל אימת שנפדה בכור, יהיה בכך משום עדות־הכרזה על הופעתו ית' במצרים כשופט המעניש, ולכך שאי־ציות לדברו גורר אחריו מוות והשחתה.

מחר, כלומר בעתיד; השוה בראשית ל, לג.

פסוק טו

כי־הקשה פרעה. הקשה - היה קשה, כלומר כאשר פרעה היה קשה מכדי לשלחנו, ולא כמו "אקשה" (ז, ג) - לעשות קשה, ובדומה ל"העשיר" - היה עשיר[450].

על־כן אני זובח... אפדה. כאן מוזכרות רק שתיים מן המצוות המוזכרות קודם והן. לזבוח את בכור הבהמה הטהורה ולפדות את בכור האדם. אמנם אין הכתוב מוציא מן הכלל את הקדשת בכור האדם, אך הוא מבליט את פדיונו משום שזה תמוה, שהרי לא היה זה בלתי־רגיל להקדיש ילד לעבודת הקודש. וגם ייתכן שאינו מדבר אלא בפדיון בכור האדם בהתחשב עם עיצובה העתידי של מצוה זו (במדבר ג, מד־נ; יח, טז).

[448] דהיינו, שאי־אפשר להקדישו (המ').
[449] הפסוק ח (המ').
[450] "כי־יעשיר איש" (תהלים מט, ז - המ').

פסוק טז

ידכה. במקום "ידך".

כי בחזק יד וגו'. הרי זה משפט־נושא[451].

ולטטפת. כבר חכמינו ז"ל מבארים מלה זו בדרכים שונות[452]. מסתבר שלשון הרבים בא ללמד, שתכשיט־ראש זה מורכב מחלקים אחדים, ואכן מחולקת התפילה של ראש לארבעה חלקים, בעוד שהתפילה של יד עשויה חלק אחד, וכפי ציונה - "אות". התרגומים הארמיים, גם אונקלוס וגם יונתן בן עוזיאל, מתרגמים "לתפילין" (לשון יחיד - "תפילה"), ומחלוקת יש באשר למקורה של מלה זו. לפי תוספות וטור[453] היא נגזרת מלשון פל"ל - לדון, לשפוט, להוכיח, ומשמע השם חוא. - התפילין יוכיחו כי ישראל עם ה' המה. לפי אחרים (LEVY) היא נגזרת מלשון תפ"ל - לחבר, לקשור (אל היד או אל הראש). מכיוון שהתרגומים משתמשים בלשון תפילין רק לגבי תפילה של ראש, ייתכן שמשמעו המקורי הוא תכשיט של ראש, תכשיט המבוקע לחלקים אחדים, והמקור יהיה פל"א - לבקוע, לחלק.

פסוק יז

ד המסע המופלא דרך ים־סוף - סיום עטור־ניצחון של מלחמת ה' במצרים (יג, יז־יד, לא)

כאשר הטיל ה' על משה להוציא את ישראל ממצרים, הוא בישר לו. "בהוציאך את־העם ממצרים, תעבדון את־האלהים על ההר הזה... אעלה אתכם מעני־מצרים אל־ארץ הכנעני" וגו'[454] - הארץ המובטחת. ברם, כך ישאל השואל, לשם מה דרך עקיפין זו? כלום לא היו מגיעים למחוז חפצם בדרך קצרה יותר, אלו הלכו בכיוון צפון־מזרח, לאורך חופו של הים התיכון כלום לא היו יכולים "לעבוד את־האלהים" בארץ־ישראל ולקבל את התורה שם? על שאלות אלה עונה פסוקה הראשון של

[451] Subject sentence.

[452] מנחות לד ע"ב (המ'). לפי Knobel נגזרת המלה מן טפ"ף (לגעת קלות - tupfen), כלומר אות המסומנת בעזרת נגיעה קלה. אך קשה להוכיח קיומו של שורש כזה. רוב החוקרים גוזרים את המלה מן טו"ף - לעקוף, להקיף, כלומר תכשיט המקיף את הראש או את הזרוע, וכמו בארמית; השוה תרגום לשמואל ב' א, י; והשוה גם המשנה שבת נז ע"א.

[453] טור או"ח סי' כה. תוס' מנחות לד, ב ד"ה לטוטפות (המ').

[454] ג, יב, יז (המ').

הפרשה. אחר מסופר, שבני ישראל יצאו ממצרים וכלי־זין בידיהם, ושמשה לא שכח לקיים את משאלתו של יוסף (הפסוקים יח, ב־יט). ואכן התנהל המסע כתקנו עד אשר הגיעו לאיתם שבקצה המדבר. מכאן אפשר היה ללכת דרך המדבר אל הר סיני, אלא - כאלו נבהלו בראותם את המדבר הגדול - שינו פתאום את כיוון המסע וחזרו אחורנית, בכיוון דרום־מזרח, אל פי־החירות שבצידו המערבי של ים־סוף. דומה היה שהבורחים תועים עתה בארץ כשהם אובדי־עצה. כבר נתגלתה למצרים תכניתם הבוגדנית לברוח, והם יראים עתה מפני העונש הצפוי לעבדים בורחים, ובמבוכתם הם פונים דרומה, כדי להימלט מקרבת פרעה - אולי יעלה בידם להשיג אניות כדי להגיע דרך ים־סוף לארצו של אחד השבטים הערבים קרובי המשפחה, או אל ארץ המדינים, בעלי־ברית משה. כך צריך היה לראות את המצב כל מתבונן מבחוץ, וכך אמנם ראוהו פרעה והמצרים. על כן אך טבעית היתה ההחלטה לרדוף אחר הבורחים ולהשיגם טרם תעמוד להם ישועה מצד בלתי־צפוי, ולמען לא יימלט אפילו אחד מהם מפני העונש הראוי.

ואולם, התורה מעמידה דברים על אשורם. אותו מסע־תעתועים בלתי־נבון לכאורה התנהל על־פי תכנית אלוהית חכמה שמטרתה היתה, להשמיד במכה סופית אחת את כל כוחו של פרעה וללמד לקח את המצרים אחת לתמיד, שלא להעז להילחם בישראל ובאלוהיו. על כן מסופר, כיצד הוא עצמו ית' נוהג עתה את ישראל (הפסוקים כא־כב) וכיצד הוא מצווה למשה על אודות מסע־נסיגה אחורה זה (יד, א־ד). אכן, פרעה רודף אחרי בני ישראל וצבא עצום עמו, והוא משיגם בפי־החירות שבשפת הים (הפסוקים ה־ט). ייאוש אוחז בהם בבני ישראל - מהם צועקים אל ה', ומהם מלינים על משה, אבל משה מרגיעם בבשורה שה' ישלח את ישועתו בקרוב (הפסוקים י־יד). "ויסעו" הוא ציוויו של ה', ועל משה להבקיע את הים בעזרת מטהו (הפסוקים טו־יח). מלאך ה' נעמד - בצורת ענן - מאחורי בני ישראל כדי להגן עליהם מפני התקפה לילית (הפסוקים יט־כ). הים נבקע, בני ישראל עוברים בו והמצרים בעקבותיהם (הפסוקים כא־כד), אלא שמהומה יורדת עליהם - כוח בלתי־נראה לעין מסיר את גלגלי מרכבותיהם ואלה מתקדמים רק תוך מאמץ עילאי. ומשהמצרים

חשים את כוחו של אל עליון הם מבקשים לנוס, לברוח אחורה. אך כבר הושבו מי־הים על ידי מטה־משה אל מצבם הקודם, והמצרים טובעים בים, אחרי שבני ישראל חצוהו בחרבה (הפסוקים כה־כט). בני ישראל רואים את גופות המצרים מושלכות בשפת־הים ומאמינים עתה בה' ובמשה עבדו (הפסוקים ל־לא). בשירת ניצחון נפלאה שאותה שר משה עם הגברים, ומרים - עם הנשים, חוגגים את ניצחון ה' על פרעה הרודן.

סיפור מופלא זה על אודות מלחמת ה' במצרים, שאיו לו אח־וריע במקרא, סיפור שקרוב לוודאי נתקבל לתוך התורה מתוך ספר מלחמות ה', חותם של אחידות טבוע בו[455].

המשכו של הסיפור העיקרי אינו אלא בפסוק כ, ו"ויהי בשלח פרעה" וגו' הוא אפוא מעין העדת־ביניים הבאה להסביר את הסיפור הקודם ואת הבא אחריו גם יחד - למה לא הלכו בני ישראל אל עצם מטרתם, היא ארץ־ישראל (ג, ח) בדרך הקצרה ביותר, דרך עזה שבארץ פלשתים. אמנם אמר ה' למשה שבצאתם ממצרים יעבדוהו בני ישראל בהר־סיני (שם, יב), אך זה אינו יכול להיות הסיבה להחלטת ה' להנחותם בדרך עקיפין, כי אם תוצאתה של החלטה זו. שהרי, אלו רצה להנחות את ישראל לארץ בדרך הקצרה ביותר, ודאי היה מוצא גם שם מקום שבו דאוי לעבוד את ה' וליתן בו את התורה. אין זה כי ההחלטה להביא את העם לארצו בדרך עקיפה נעוצה בהססנותו של העם ובהעדר כושרו להילחם[456]. אמנם גם לצבא קטן וחלש יכול ה' להעניק ניצחון ואפילו מול האויב החזק ביותר, ובלבד שישררו בצבא חלש זה ביטחון בלתי־מעורער בו ית' ורצון לעמוד במלחמה. וכאן היה מקום לחשש, שבני ישראל עצמם יעשו את הניצחון לדבר בלתי־אפשרי - משום שכלל אינם נכונים להילחם. לכן לא נאמר כאן. "כי אמר אלהים שבמלחמה עם פלשתים ינוצחו בני ישראל" שכן מחשבה כזו רחוקה ממנו, אבל אמר "פן יינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה". והנה לא רצה ה' לשנות את דרך מחשבתם ואת אופיים

[455] ואף־על־פי כן רואים מבקרי המקרא חובה לעצמם לייחס אותו למקורות שונים, ובכתובים הרלוונטיים נראה, באיזו מידה של צדק עשו כן.

[456] השוה **ראב"ע** יד, יג (המ').

של בני ישראל, שהרי יהיה בזה משום צמצום חופש־הבחירה [457].[458] **ולא**, הו"ו היא ו"ו־התוצאה.

אלהים. השם ה' בא בפרשה זו רק מאוחר יותר, כאשר הוא ית' מופיע בתוך ישראל ונוטל לעצמו את הנהגתם (פסוק כא), ואלו כאן, בשבתו במרומי־מרומים, הבורא כביכול מביא בחשבון את חוקי הטבע שחק בבוראו את העולם ואת חופש־הבחירה שנתן לאדם, כאן הוא מופיע כבורא, כאלוהי העולם כולו. - **כי קרוב הוא**. לפי ר' משה[459] ולפי רמב"ן ע"א הרי זה מתן סיבה, מדוע היה בעצם צריך להביא את העם דרך ארץ פלשתים, וצריך אפוא לבאר. אף־על־פי שהיה קרוב[460], או. אשר אמנם היה

[457] ה' לא נחה את ישראל לארץ דרך ארץ פלשתים, אף־על־פי שזו היתה הדרך הקצרה ביותר, אבל הביאם בדרך עקיפה, דרך ים־סוף, וזאת בצדו המזרחי של המפרץ ההירופוליטני, בכיוון דרומה, לסיני, ומשם צפונה בקרבת המפרץ האנאליטי. והיה מקום לשאול, מדוע לא מובא כסיבה לבחירת הדרך הזו רצונו ית' לתת את התורה בהר סיני, כאמור למעלה (ג, יב). אלא, אלו אמנם רצה הקב"ה להביא את ישראל לארץ המובטחת בדרך הקצרה ביותר, הרי היה מוצא גם שם מקום הולם לעובדו וליתן לעם את תורתו. אך מכיוון שמטעמים אחרים ביקש שלא להנחות את העם דרך ארץ פלשתים כי אם דרך מדבר ערב, היו כריתת הברית ומתן תורה בסיני. להסברת הטעם המובא בפסוק יג - "פן ינחם העם" ראה מורה נבוכים ג, לב.

גם למעלה (ד, ג) יכול ב"המדבר" להיות מכוון רק למדבר ערב. בהיותם באיתם כבר עמדו ישראל בשפתו של מדבר זה (יג, כ), ואלו היו עוקפים את קצהו הצפוני של המפרץ ההירופוליטני, כבר היו יוצאים מגבול ממלכת מצרים. והנה נצטוו לשוב על עקבותיהם - "וישובו ויחנו לפני פי החירות", שבתחום ממלכת מצרים, בצדו המערבי של מפרץ הים. בשל כך היה פרעה אמור לחשוב, כי המדבר הערבי הנורא הזה סגר לעברים הבורחים את דרך בריחתם (לפי המכונה תרגום יונתן ולפי פרשנים יהודיים רבים מימי־הביניים הרי השם "בעל־צפון" שבפס' הקודם הוא נושאו של הנשוא "סגר", כלומר, פרעה יסבור שהאליל בעל צפון כוחו רב לו, והוא אשר חסם את דרכם של בני ישראל). אם נפרש "המדבר" כמכוון למדבר המצרי, לא יובנו הדברים, שהרי זה לא היה יכול לחסום בפניהם אלא את הדרך חזרה למצרים, דרך שכלל לא ביקשו ללכת בה, ואם כן הדברים, לא נחסמה בפניהם דרך היציאה ממצרים אלא על ידי הים, ולפיכך צריך היה לומר, "סגר עליהם הים". הרי לך, שאין כל קשר בין הדרך העקיפה שמסופר עליה למעלה יג, יח עם השיבה שמדובר בה כאן יד, ב... "רכב" (פסוקים ו, ז, ט), "שלישים" (ז), "פרשים" (ט) הם ביטויים שנותנים מקום למחקר אגיפטיולוגי. יש שטוענים, כי לא היו להם למצרים בתקופה ההיא פרשים לצורך מלחמה, אף כי היו להם סוסים לרכיבה, וזאת על פי עדת מצבות עתיקות, ואת המלים "סוס ורוכבו" (טו, א) מפרשים אפוא - סוסי הרכבים ונהגיהם. ובדומה באשר ל"שלישים", אותם מפרשים כלוחמי הרכבים שבאו בשלשות - נהג הרכב, המחזיק בתריס והלוחם. בעייתם היא שהמצרים נהגו אז לאייש את רכבי־המלחמה שלהם בשניים בלבד, ואמנם יש שמפרשים "שלישים" כמו לוחמים נבחרים.

הבאנו הערות אלה רק כדי להראות, כיצד ניתן ליישב שאלות מן הסוג הזה בעזרת הערות פשוטות. במדרש התנאים העתיק ביותר, במכילתא לפסוק יד, ז, נאמר: "'ושלישים' - רבי שמעון בן גמליאל אומר, זה השלישי שעל המרכבה. לשעבר לא היו אלא שנים שהיו מריצים המרכבה, ופרעה הוסיף עליהם אחד בשביל למהר לרדוף אחרי ישראל". בעזרת טיעון זה ניתן לבאר את כל מעשי פרעה הסותים מן הנוהג שהיה מקובל במצרים בתקופה ההיא (על־פי התרגום המיוחס ליוב"ע "שלישים" הוא תוספת פרד שלישי לרכב, שעד כה נהגו לרתום רק לשתי פרידות. והשוה ירושלמי כלאים ח, ב). (ישורון 1917, עמ' 506-507) (השוה איוב יב, יד), כך שהיו צריכים לשוב למצרים או לתעות במדבר.

[458] עיין מורה נבוכים ג, כד (המ').

[459] מובא בראב"ע ע"א, והוא ר' משה הספרדי הנקרא בן ג'יקטילא (המ').

[460] ר' משה מפנה לפסוקים דומים: לד, ט; יהושע יז, יח; תהלים מא, ה (המ').

קרובי ואולם לנו נראה ביאורו של רש"י נכון יותר. משום שהוא קרוב ונוח לשוב באותו הדרך למצרים. על טענתו של רמב"ן שלפי פירושו של רש"י היה צריך לומר. כי אמר אלהים כי קרוב הוא וגו', אפשר להשיב בפשטות שהכתוב מספר תחילה את המציאות הנראית לעין כל, ורק אחר כך הוא מספר את הידוע לו ית' לבדו, ורק לחלק זה הוא מקדים "כי אמר אלהים".

פן. כאן משמעו - שלא; והשווה בראשית לא, לא; מב, ד.

פסוק יח

ויסב. במקום ויסב.

דרך המדבר, הכוונה למדבר הערבי etlin, במזרחו של ים־סוף, מדבר הנמשך לתוך חצי־האי סיני, השוה להלן יד, ג.

ים־סוף, כך מכונה במקרא הים האדום (או המפרץ הערבי) ששתי זרועותיו חובקות את חצי־האי־סיני [461].

וחמשים, לפי תרגום השבעים - הדור החמישי, וכמו יהושע א, יד; יד, יב; שופטים ז, יא, אך לא ברור מניין נגזרת המלה. ההערה על היות ישראל חמושים באה כאן כדי לספר שאמנם חמושים למלחמה יצאו ממצרים, ואף על פי כן היה מקום לחשוש, שבשל כל סיבה שהיא ישובו לעבודתם, ומכאן שכל מלחמותיהם של ישראל לא היו אלא מלחמות ה'.

פסוק יט

בניגוד להעדר בטחונם בה' של בני ישראל, מראה כאן, כיצד יוסף - ומשה המקיים את משאלתו - המתינו מלאי ביטחון בה' לקיומה של ההבטחה האלוהית, וגם כתוב זה הוא בגדר הערת־ביניים.

[461] המערבית מבין שתי זרועות אלה היא מפרץ סואץ (Sinus Heropolitanus), ואלו האחרת, זו המזרחית, היא מפרץ עקבה (Sinus Aelaniticus), והשם ים־סוף חל פעם על זו ופעם על האחרת. ומכאן שבהחלט בלתי־נכון הוא כאשר Brugsch כותב בספרו, L'Exode et les monuments Egyptiens (Leipzig 1875), שים־סוף שבכאן הוא אגם סירבוניס שנקרא כך על שם עושרו באצות, וכבר הוכחתי במידה מספקת שהנחתו של Brugsch סותרת את קביעת המקרא ואין לה רגליים לעמוד עליהן, ראה בביקורתי את הספר שהופיעה במוסף הספרותי של Juedische Presse 1876, גליון 5 ו-6. באשר לאתימולוגיה של המלה "סוף" ראה אצל Dillmann.

פסוק כ

כאן מתחיל המשכו של המסופר למעלה יב, לז. המסע הראשון היה מרעמסס לסוכות, ומשם נסעו לאיתם; השוה במדבר לג, ה־ו. באשר למקומות המוזכרים כאן ולהלן יד, ב, ראה שם.

בקצה המדבר. כמו למעלה פסוק יח, גם כאן הכוונה למדבר־ערב שבמזרחו של ים־סוף.

פסוק כא

משהגיעו למדבר, נוטל ה' את הנהגתם לידיו. הוא מופיע לעם באות נראה לעין אשר גם מראה את הדרך[462].

ללכת, כלומר כדי שיוכלו ללכת.

פסוק כב

לא־ימיש. אות זה של הסדו ית' לא מש מהם במשך כל שנות המדבר ; השוה נחמיה ט, יט.

פרק יד

פסוק ב

וישבו ויחנו. בני ישראל מצטווים עתה לשנות את כיוון מסעם אל המדבר ולחזור אל מערבו של ים־סוף[463]. כדי להכיר את מסעי בני ישראל לפי הדעות השונות בנידון, נחוץ להתבונן היטב בזירת ההתרחשות[464].

[462] החוקרים הסוברים שיש כאן משום אגדה שמקורה במנהג שנהגו עמי־קדם, להשיא להבות אש לפני צבא במסעו, התעלמו מכך, שבכל ההתגלויות האלוהיות שבמקרא מופיע תמיד ענן או אש כאות נראה לעין להתגלותו ית'; השוה בראשית טו, יז; שמות יט, יח; ויקרא טז, ב.

[463] לדעת Dillmann זהה ההפנייה אל המדבר המוזכרת למעלה (יג, יח) עם זו שבכאן, והוא רואה בכך הוכחה שיש כאן משום שני מחברים שונים, שכן לדעתו המדבר המוזכר למעלה הוא מדבר מצרים, במערבו של ים־סוף. ואולם בכל ספר שמות וגם ביתר ספרי המקרא שבהם מוזכרים מסעי ישראל, מתפרש "מדבר" - ביוונית - תמיד כמדבר־ערב ומדברו של חצי־האי־סיני הנמשך ממנו, ולא ייתכן שלמעלה (יג, יח) מדובר במדבר אחר. ועוד, לעולם רק נמסרת הסיבה, למה הלכו דרך המדבר במקום ללכת בצפון־מזרח, דרך ארץ פלשתים, ושם לא יכולה להיות הכוונה למדבר מצרים (שבו הלכו רק זמן מועט) אשר בוודאי לא דרכו הלכו בדרך עקיפה לארץ־ישראל. רק כאן מתחילה החזרה מגבול מדבר־ערב לדרום־מערב.

[464] האזור של מצרים והמדבר הגובל עמה אשר עשוי להיות האזור בו התרחשו הדברים, מותחם בצפון על ידי הים התיכון, במערב - על ידי קו הנמשך משפך הנילוס התנאיתי עד Memphis (מוף). את הגבול הדרומי אפשר לציין על ידי עמק המתמשך מן Besatice, כפר שבקרבת Fostat או Babylon עד לים־סוף, שם הוא מתקשר בשביל צר לרגלי הרי Ataka עד לעיר הנמל Suez. הגבול המערבי הוא מיצר סואץ ומדבר־ערב הגובל. בצפונו של המיצר מצוי האגם Menzaleh, במזרחו של זה העיר Pelusium ועוד יותר מזרחה אגם Sirbunis שבקצהו המזרחי נמצא

מגדל מוזכר עוד בירמיה מד, א; יחזקאל כט, י.[465] **בעל צפון** היה בוודאי מקום פולחן[466].

פסוק ג

ואמר פרעה לבני ישראל, כמו. על אודות בני ישראל.

סגר עליהם המדבר, השוה איוב יב, יד. המדבר, כלומר המדבר הערבי הגדול, סגר לפניהם את הדרך והכריחם לחזור כדי לחפש בדרום אניות שתעברנה אותם דרך ים־סוף. ואף־על־פי שפרעה החל ברדיפתו אחרי בני ישראל רק אחרי שאלה יצאו

ההר Kasios, אשר לידו, בכיוון מזרחה, מתמשך אגם גדול נוסף. ומיצר־סואץ דורש את תשומת־לבנו המיוחדת. לא הרחק מקצהו הצפוני של מפרץ ים־סואץ מצויים האגמים המרים שבקיצם הצפוני מצוי מחסום־הדיונות של Seraphium, ועוד יותר צפונה אגם Timsah (או אגם התנינים), שאליו משתפך - מכיוון הנילוס - ואדי Tumilath. צפונה יותר, נפרד מאגם Timsah על ידי מחסום - הדיונות הגבוה el-Giser, כלומר הגשר, מצוי אגם (= בירכת) Balah אשר ערוץ מים צר מחברו עם אגם Menzaleh. ליד ערוץ מים זה מובילה דרך־שיירות ממצרים מזרחה. מסעות בני ישראל מתחילים ברעמסס ומשם לסוכות. רעמסס היתה (לפי Naville) בין Bobastis של היום ובין Tel-el-Maskhuta, קרוב יותר אל Bobastis, בואדי Tumilath (ראה למעלה א, יא). באשר לפיתום, שבוודאי היתה יותר מערבה, אגיפטולוגים מזהים אותה עם Tel-el-Maskhuta דהיום. והנה לסוכות, שאי־אפשר לזהותה בדיוק, אבל יש להניח כי היתה בשפתו הצפונית של אגם Timsah, הלכו בכיוון צפון־מזרח. מכאן הלכו לאיתם אשר בקצה המדבר, הנקרא בס' במדבר (לג, ח) "מדבר אתם", ואלו להלן (טו, כב) הלא נקרא "מדבר שור". צריך אפוא לחפש את אתם יותר מזרחה, קרוב למדבר at-Tih. משם פנו דרומה, במערבו של אגם Timsah, וליד האגמים המרים דרך המדבר המצרי עד לפני פי־החירות שבין מגדול והים שלפני בעל־צפון. והנה מכל הכינויים המובאים כאן מזוהה בוודאות רק אחד - הים שבכאן, הוא ים־סוף (ואולם אפשר להניח שלפני למעלה משלושת אלפים שנה הגיע ים־סוף יותר צפונה ואף כיסה את האגמים המרים, וכפי שמסבירים חוקרים בימינו). יוצא, שאפשר לחפש את מקום מעבר ישראל דרך ים־סוף החל באגמים המרים ודרומה, אך אין להדרים יתר על המידה לפי שלא היתה להם חניה בין פי החירות ובין איתם, כאמור בס' במדבר (לג, ז). וגם אין לחפש את מקומו צפונה מדי, שם הלכו לעתים ועברו לפי המסורת את הים ביום שביעי של פסח. מכל מקום, לשוא יטרחו לזהות את המקום באורח מדויק, כשם שיש לראות טורח־שוא בנסיונם של הרציונליסטים להכחיש את מעשה הנס ולהסביר את התרחשותה של העובדה ההיסטורית של קריעת ים סוף על ידי השפעתם של גאות ושפל.

והרי דעות נוספות על אודות המקומות השונים המוזכרים כאן. לפי Stickel Knobel ו- Kurtz "רעמסס" היא Bilbeis, לפי Hengstenberg, Keil ו-Kiepert היא Heronpolis ולפי Brugsch ו-Koehler היא Tanis (באשר לדעה האחרונה ראה השגות בתוך Literaturbericht d. jued. Presse, 1876, ובאשר ליתר הדעות ראה דברי Dillmann לשמות א, יא). "סוכות" היא - לפי Thaubastum - Ebers, ובמצרית שמה Sechet. "אתם" היא לפי Ebers חומה מן הים התיכון ועד לים האדום. "פי החירות" ("פי" = ה"א־הידיעה המצרית) מזוהה על ידי חוקרים חדשים רבים עם Adschrud, בצפון־מזרחה של סואץ, אך אל נכון דוחה Dillmann דעה זו כמבוססת על דמיון הצליל בלבד. לפי Brugsch ביאור השם "פי החירות" הוא פתח הלועים, והוא מציין את קצהו המערבי של אגם Sirbonis, דעה הנופלת עם דחיית הנחתו, ראה Literaturbericht d. jued. Presse, 1876.

[465] שם מתרגמים השבעים, עיר בגבולה הצפון־מזרחי של מצרים. ואולם יש מקום לחשוב על מגדול זו רק אם נקבל את דעתם של כמה מן החדשים, שים־סוף שבכאן הוא הים התיכון, דעה שכבר הופרכה כבלתי־אפשרית במאמרנו ב- Literaturbericht d. jued. Presse, 18, ויש לזכור שהשם מגדול פירושו מגדל, מצודה, ואם כן הדבר, ודאי שהיו שם ערים רבות בשם זה.

[466] רבים חושבים על Typhon. לפי Brugsch ההר Kasios שליד אגם Sirbonis, ולפי אחרים מיקדש בהרי Ataka. הצד השוה שבהם, כל אלה הן השערות רופפות או כוזבות, וראה אצל Dillmann גם באשר לזיהויים השונים של מקום קריעת ים סוף.

מאתם, השיגם בפי החירות, ואין בכך כל קושי, שכן המרחק בין שני המקומות הוא על פי המסורת מסע בן שלושה ימים בלבד.

פסוק ה

ויגד... כי ברח העם. מדברי המכילתא "מי הגיד לו? האקטורין שלו", כלומר אותם המלווים ששלח עמהם כדי להזהיר את בני ישראל לחזור למצרים אחרי שיעבדו את אלוהיהם שלושה ימים במדבר, משמע שרק לזמן מוגבל, ולא לחלוטין, שחרר את בני ישראל. והנה משבני ישראל לא שעו לאיזכור זה, הודיעו לפרעה שברח העם.
ויהפך. הביטוי חוזר אל האמור למעלה (יב, לא ואילך), שם משתמע שהמצרים שמחו להיפטר מהם מישראל, ולפי מצב־רוחם באותה השעה אמנם הסכימו לשחרורם המלא.

פסוק ו

ואת עמו, אלה הם אנשי המלחמה.

פסוק ז

שש־מאות רכב. הכתוב מבליט את השתתפותם של אלה במסע הרדיפה משום שהם היו נחוצים לרדיפה המהירה.
שלשים. לפי אחרים הרי אלה הם החיילים המאומנים במיוחד ללחימה מעל הרכב שצוותו מורכב משלושה לוחמים. ואולם המלה שליש מופיעה גם אצל ישראל, בזמן שעדיין לא היה להם רכב־מלחמה, כגון שמואל ב' כג, ח, וגם במקומות אחרים, כגון מלכים ב' ז, ב; יט, כה; יחזקאל כג, טו ועוד, אין זה יכול להיות משמעה. ועוד זאת. אלו אכן היתה הכוונה למאומנים ללחימה מעל מרכבות, היתה התוספת "שלשם על־כלו" מיותרת לגמרי, שהרי מובן מאליו הוא שרכבים אלה יהיו מאוישים לפי התקן הקבוע לכך. מכל מקום מעניינים דבריו של רבן שמעון בן גמליאל במכילתא שם. "זה השלישי שעל המרכבה", כלומר לא היו אלא שנים, ופרעה הוסיף עליהם עוד אחד בשביל למהר לרדוף אחרי ישראל[467].

[467] ואכן מראים ציורי־קיר שבעתיקות מצרים תמיד רק שני לוחמים על רכב מלחמתי ולא יותר (Brugsch, Geog. Inschriften II, p. 25) - בעוד שעל רכב מלחמתי אסיאטי מצוירים שלושה. והשוה גם דברי אנטונינוס שם במכילתא.

פסוק ח

יצאים ביד רמה. השוה במדבר לג, ג, שם מודגש שיציאה זו היתה "לעיני כל־מצרים", ואלו כאן מדגיש הכתוב שעדיין, אף־על־פי שעזבו לצאת ל"חופשה" וכבר הוזהרו על החובה לשוב למצרים, לא כפליטים בורחים אלא "ביד רמה", בתהלה יצאו, גאים וחופשיים[468].

פסוק ט

וירדפו, אין זו חזרה על "וירדף" שבפסוק הקודם[469]. "וירדף" בא רק לומר, שאכן פרעה החל ברדיפה אחר שה' חיזק את לבבו, ובסיפא "ובני ישראל יצאים" וגו' מתחיל הסיפור, כיצד השיגה רדיפה זו את מטרתה. מכיוון שבני ישראל לא ברחו אלא יצאו "ביד רמה", רדפו המצרים אחריהם והשיגום כאשר חנו - לכאורה ללא כל דאגה - על שפת הים.

כל סוס רכב פרעה. סוס־רכב - שם קיבוצי, כלומר סוסיהם של רכביהם. התוספת כולה אינה באה אלא להסביר, כיצד השיג פרעה את בני ישראל כה מהר - הודות לסוסיו.

ופרשיו. כמו לעתים קרובות במקרא (כמו למשל שמואל ב' א, ו) פירושו "חיל פרשים"[470], וכן כבר בבראשית נ, ט; ולענייננו השוה יהושע כד, ו. מכיוון שהיה לפרעה עניין להשיג את ישראל מהר ככל האפשר, אין זה תמוה כלל ועיקר שהושיב את חייליו ברכבים משוכים על ידי סוסים, אף כי בדרך כלל נלחמו המצרים בתקופה ההיא ברגל, ורק המלך ואנשי האצולה נלחמו כשהם רכובים על רכב קרבי, ומשום

[468] והשווה הערת **רש"י** במדבר טו, ל (ד"ה ביד רמה) - "במזיד" (המ'). Dillmann רוצה להוכיח מפסוקנו ומבמדבר לג, ג ולעיל ו, א, שעל־פי כתב־יסוד A הוציא משה את בני ישראל ממצרים על דעת עצמו, בלי רשותו של פרעה, שעה שמצרים היתה נתונה במצוקה גדולה. ואולם "ביד רמה" כלל אינו רוצה לומר שיצאו על דעת עצמם, אלא שלא יצאו כפליטים בורחים (והשווה עוד לנאמר להלן פסוק ט), ועל כן זה נאמר רק כאן, ולא כבר למעלה, בתיאור שעת היציאה עצמה. זאת ועוד. אלו התרחשו הדברים כדעת Dillmann, כי אז לא היה כל צורך בחיזוק לב פרעה על ידי ה' לרדוף אחרי ישראל. די היה בשמירה על סודו ועל יוקרתו של פרעה כדי לאלצו שלא להניח לעם־עבדים זה לברוח ולא לבוא על עונשו. והנה הפסוקים יד, ד ("וחזקתי את־לב פרעה") ושם ח ("ויחזק - וירדף") שייכים לפי Dillmann אף הם לכתב־היסוד A, והרי לך מכאן ראיה שפרעה לא רדף אחרי בני ישראל בלא השפעה חיצונית.

[469] כפי שטוען Dillmann.

[470] Dillmann סובר, שפרשים אינם מוכרים בהקשר זה, גם לא בשירת הים, שם מוסב "סוס ורוכבו" 'לדעתו' על רוכבי הרכב והסוסים רתומים אליו, וגם לא בתיאור במעשה עצמו (פסוקים ו־ז), וגם בעתיקות מצרים אין מוצאים קיום חיל פרשים אלא בתקופות מאוחרות יותר, והשוה ישעיה לא, א.

כך מוזכרים למעלה רק הללו. אך מכיוון שרכבי־המלחמה בוודאי לא הספיקו להובלתם המהירה של חיילים רבים כל כך, היה צריך להשתמש בבהמות רכיבה, ואיש לא יחלוק, אם נניח, שהשימוש בבהמות רכיבה היה ידוע למצרים כבר אז[471].

פסוק י

מצרים נסע. מצרים - שם קיבוצי.

ויצעקו... ויאמרו. הפעלים השונים מוסבים לקבוצות שונות בעם. היו שהתפללו אל אלוהים, והיו שהלינו על משה, השוה תרגום יונתן בן עוזיאל.

פסוק יא

המבלי אין, כלומר האם בגין העדר קברים וכו'? השוה מלכים ב' א, ג[472].

פסוק יב

הלא־זה הדבר וגו', לפי רמב"ן ע"א אמרו כן למעלה, עם גבור הלחץ (ה, כא), ולפי התרגום השומרוני מקומו של דיבור זה הוא למעלה ו, ט.

פסוק יג

התיצבו, כלומר עמדו על עמדתכם, דהיינו היו אמיצים ואל תתייאשו.

כי אשר, שכן כפי שהנכם רואים אותם היום, כאויבים חזקים ומסוכנים הרודפים אתכם, **לא תסיפו לראתם עוד**. בפסוק זה כבר יש מן האמור במפורש להלן (דברים יז, טז). "לא תספון לשוב בדרך הזה עוד".

פסוק יד

ואתם תחרשון, עליכם להחריש ולא להתלונן.

פסוק טו

ויאמר. אם נפרש את הפסוק כפשוטו, צריך להניח שמשה, אף כי כבר הבטיח לישראל שלא יוסיפו לראות את המצרים עוד, התפלל פעם נוספת אל ה', ואז - אחר שנאמר לו "מה תצעק אלי", רק אז נצטווה לבקוע את הים. ברם, דברי משה "אל־תיראו... ואתם תחרשון" מראים לנו שכבר נודעה כוונתו ית'. על כן נעדיף לשון "ויאמר" שבכאן כלשון עבר רחוק, וכמו למעלה יא, א. כאשר נאמר למעלה (פסוק

[471] הנחתו של Dillmann שהמלה "פרשים" המופיעה בפרשתנו בפסוקים יז, יח, כג, כו וכח היא תוספת "העורך" בטלה אפוא מאליה. לפי Hengstenberg הפרשים הם הלוחמים שעל הרכבים, אך אין זה הולם את לשון המקרא.

[472] באשר לשלילה הכפולה, ראה Ewald, (323a).

י) "ויצעקו בני ישראל אל־ה'", ודאי שמשה רבנו היה בין המתפללים האלה, ועל תפילה זו נענה בפסוקים טו־יח. ואולם הכתוב מספר שבעוד אלה מתפללים אל ה', מלינים אלה על משה (פסוק יא), ויש אפוא להבין שכיוון שמשה נצטווה בינתים "ויסעו", יכול היה לבשר את הבשורה המנחמת גם למלינים (הפסוקים יג־יד), אלא שדברי ה' אליו מובאים רק לאחר מכן.

פסוק טז

ואתה וגו'. אחר שנאמר תחילה, מה שעליהם על בני ישראל לעשות - "ויסעו", כלומר להמשיך ללכת, תוך אמונה וביטחון בה', נאמר עתה, מה על משה לעשות - "ואתה", ואלו בפסוק הבא נאמר, מה יעשה הוא יתּ' - "ואני".

הרם את־ידך. הנס צריך להיעשות באמצעות המטה, כמו כמה וכמה מנסי מצרים, ואגב אנו למדים כאן, שגם כאשר כתוב "ידך"[473] הכוונה ליד המחזיקה במטה.

פסוק יח

וידעו מצרים וגו', כמו למעלה ז, ח.

פסוק יט

מלאך האלהים ולא "מלאך ה'", תופעה שכבר ביקשו לפרשה שתי המכילתות, שכן לרוב נאמר "מלאך ה'"[474]. יש כאן משום רמז שהמלה "אלוהים" היא תמורה ל"מלאך", וכפי שמבאר רמב"ן ע"א. יוצא אפוא, שהסיפא "ויסע עמוד הענן" הוא ביאורו של הרישא של הפסוק. עמוד הענן הוא "מלאך האלהים" אשר נסע בדמות זו לפני בני ישראל, והשוה למעלה (יג, כא), שם נאמר "וה'" (לפי רשב"ם וראב"ע ע"א הוליך המלאך את עמוד הענן).

פסוק כ

ויבא בין מחנה מצרים וגו'. עמוד ענן זה בא עתה בין שתי המחנות, כך ש"והיה הענן והחושך", כלומר עננות חשוכה. השוה יהושע כד, ז. ובמשפט ביניים־נמסר **ויאר את־הלילה**, כלומר אותו המלאך אשר הביא חושך בין מחנה ישראל למחנה מצרים, הוא אשר גם האיר את הלילה, כדי לא למנוע את הליכתם של שני המחנות. אך

[473] להלן כא, כו (המ').
[474] בתורה - יד פעמים, ואלו "מלאך אלוהים" רק ג פעמים (המ').

ראה גם את דברי ר' מרינוס (מובא אצל ראב"ע ע"א), כי "ויאר" פירושו "ויחשיך", וכמו "ולילה אור בעדני" (תהלים קלט, יא), וכמו "אור לארבעה עשר"[475], והשווה גם תרגום השבעים.

ולא קרב. כל תפקידו של הענן לא היה אלא למנוע מן המצרים להתקרב אל בני ישראל, ועל כן הוא עמד בין שני המחנות כחומה זו. באשר לשם של ע"ב אותיות הכלול בפסוקים יט־כא, ראה ראב"ע ע"א, וראה גם סוכה מה ע"א, רש"י ד"ה אני והו.

פסוק כא

ברוח קדים עזה, רוח חמה; השוה הושע יג, טו; יונה ד, ח. תפקידה היה לייבש את הים והיא החלה לנשוב משעה שהטה משה את ידו. אך גם אפשר לפרש שהיתה זו רוח צפון־מזרחית שהסיטה את הים.

פסוק כב

מימינם ומשמאלם. מכאן ומפסוקים דומים ברור, שבני ישראל הלכו בתוך הים כשמים מימינם ומשמאלם, ואין אפוא כל מקום לפרש את הנס על ידי שפל...[476].[477]

---

[475] פסחים ב ע"א (המ').

[476] אנו מסיימים מאמר זה במילים על אודות השירה (טו, א־יח).

שירת - נצחון נהדרת זו הרמוזה גם בהושע ב, יז, חלקיה הראשים מתחילים ב - ה' איש מלחמה (פסוק ז) ומסתיימים ב - "ה' ימלוך לעולם ועד" (פסוק יז), מפארת תחילה את ה' כגיבור מלחמה המנתץ את אויביו, ואחר כך כמלך עליון אשר רוצה להקים ממלכה קדושה נידחית לעצמו באמצעות עמו. משה ידה מגילויו ית' (ג, ח; יז: ו, ח) שתכליתם של גאולת ישראל ושל מעשיו הנפלאים של ה' היא בעיקרה - הקמת מלכות ה' בארץ המובטחת. מלכות זו היא לו "הר נחלה" ו"מקדש ה'", שם אמור עם שלם להקדיש את כל חייו ושאיפותיו לעבודת ה'.

השירה מורכבת ממבוא (פס' א - ב) ושני חלקים ראשיים (ג - י ו - יא - יח). במבוא דורש המשורר מעצמו לשיר שיר שבח לתפארת אלוהיו ואלוהי אבותיו, החלק הראשי הראשון מתאר את ה' כאיש מלחמה המנצח אויביו בכוח נהדר ומשמידם. החלק הראשי השני מתאר את ה' כקדוש המפאר עצמו אשר מביא אחר השמדת אויביו את עמו אל הממלכה הקדושה העומדת להיווסד ואשר יוכרז שם למלך העולם יחיד לנצח, כשהעמים המתגוררים שם נחרדים ונבהלים מפניו. כל אחד משני החלקים הוא בן שלושה בתים, ועם הבית הפותח יש כאן אפוא שבעה בתים: (א) א /ב - ב; (ב) ג - ה; (ג) ו - ח; (ד) ט - י; (ה) יא - יג; (ו) יד - טז; (ז) יז - יח.

הטעמים שמעלים החדשים להטיל ספקות באותנטיות של שירה זו אינם אלא הבלים. טענו שבואם של ישראל לארץ מתואר כאן (פס' יג ואילך) כעילו כבר התרחש. ברם, כלל אין הכרח להבין את לשונות העבר "נחית" "נהלת" כתיאור מעשים שכבר נעשו. אדרבה, לשון העבר בא לעיתים קרובות בקשר לפעולה העומדת להתבצע; השוה נתתי (בראשית כג, יג). במיוחד הנביאים נוהגים לתאר אירועים עתידיים, החזויים על ידיהם בלשון עבר, השוה "ראו" (ישעיה ט, א) "שרר" (שם טו, א) "אכל" 0יואל א, ד וכל הפרק). זאתועוד עצם התיאור מעורר את הרושם שהוא הושר בפי עד ראיה בהתלהבות קדושה מיד אחר שחוה בעצמה את ההתרחשות המופלאה... גם הזכרת שם הוי"ה עשר פעמים בשירה מעידה על אחדותה. ולבסוף הרי בוא ישראל לארץ כנען מתואר באורח כללי ביותר, בלא איזכור אירועים מיוחדים. והנה משורר מאוחר יותר לא היה יכול להימנע מלתאר את נפלאות ה' ונצחונות ישראל בבואם שמה. והנה כאן אנו שומעים רק על בהלתם של יושבי כנען בשומעם על מופתי מצרים וכי הן חוששים ממפלה דומכ. איה המשורר אשר יתאר אחר שחוה בעצמו נצחונות רק את פחדם וירא‌תם של האויבים? ברור ששירה זו לא יכלה להיווצר אלא בימי משה, כאשר היה מקום לתקוה שעמים אויבים רבים לא יעיזו מרוב פחד לצאת למלחמה, אבל עדיים לא היה מקום לדבר על המלחמה עצמה. (ישורון 1917, עמ' 511 ואילך)*

פרק טו

פסוק א

(ב) משירת הים ועד למתן תורה

א שירת הים

חלוקתה לפי תכנה - עפ"י הרב ד. צ. הופמן זצ"ל בפירושו הכתוב לספר שמות.

משה:

אָשִׁירָה לַיְיָ כִּי גָאֹה גָּאָה -
סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם,
עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ,
וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה.
זֶה אֵלִי - וְאַנְוֵהוּ,
אֱלֹהֵי אָבִי - וַאֲרֹמְמֶנְהוּ.
יְיָ אִישׁ מִלְחָמָה,
יְיָ שְׁמוֹ.
מַרְכְּבֹת פַּרְעֹה וְחֵילוֹ יָרָה בַיָּם,
וּמִבְחַר שָׁלִשָׁיו טֻבְּעוּ בְיַם סוּף;
תְּהֹמֹת יְכַסְיֻמוּ,
יָרְדוּ בִמְצוֹלֹת כְּמוֹ אָבֶן.

העם

יְמִינְךָ יְיָ נֶאְדָּרִי בַּכֹּחַ,
יְמִינְךָ יְיָ תִּרְעַץ אוֹיֵב.

משה

וּבְרֹב גְּאוֹנְךָ תַּהֲרֹס קָמֶיךָ,
תְּשַׁלַּח חֲרֹנְךָ יֹאכְלֵמוֹ כַּקַּשׁ.
וּבְרוּחַ אַפֶּיךָ נֶעֶרְמוּ מַיִם,
נִצְּבוּ כְמוֹ נֵד נֹזְלִים,
קָפְאוּ תְהֹמֹת בְּלֶב יָם.
אָמַר אוֹיֵב:

[477] כאן הוסרו כשלושים עמודים מכתב־היד דברי הרב המחבר, עד פרק טז, ט־י. וראה מה שכתבתי "עם הספר" (המ').

אֶרְדֹּף אַשִּׂיג אֲחַלֵּק שָׁלָל,
תִּמְלָאֵמוֹ נַפְשִׁי, אָרִיק חַרְבִּי תּוֹרִישֵׁמוֹ יָדִי.
נָשַׁפְתָּ בְרוּחֲךָ כִּסָּמוֹ יָם,
צָלֲלוּ כַּעוֹפֶרֶת בְּמַיִם אַדִּירִים.
ב.
העם:
מִי כָמֹכָה בָּאֵלִם יְיָ!
מִי כָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ,
נוֹרָא תְהִלֹּת עֹשֵׂה פֶּלֶא!
משה:
נָטִיתָ יְמִינְךָ - תִּבְלָעֵמוֹ אָרֶץ.
נָחִיתָ בְחַסְדְּךָ עַם־זוּ גָּאָלְתָּ,
נֵהַלְתָּ בְעָזְּךָ אֶל־נְוֵה קָדְשֶׁךָ.
שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּן;
חִיל אָחַז יֹשְׁבֵי פְּלֶשֶׁת;
אָז נִבְהֲלוּ אַלּוּפֵי אֱדוֹם;
אֵילֵי מוֹאָב יֹאחֲזֵמוֹ רָעַד;
נָמֹגוּ כֹּל יֹשְׁבֵי כְנָעַן.
תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְמוּ כָּאָבֶן.
העם:
עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְיָ,
עַד יַעֲבֹר עַם זוּ קָנִיתָ.
משה:
תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ בְּהַר נַחֲלָתְךָ,
מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְיָ,
מִקְדָּשׁ יְיָ כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ.
יְיָ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד!

*מתוך. "פסח, ילקוט לחג החרות", צבא הגנה לישראל, הרבנות הצבאית הראשית, השרות הדתי, ירושלים ת"ו תש"ט, נערך על ידי אלכסנדר מלכיאל מיכאל צור ואליהו אבי־צדק (רקובסקי), עמ' 30.

פרק טז

פסוק ז

ב המן והשליו (טז,... - יא, לו)

ובקר וראיתם את־כבוד ה[479], סבור[478] שהביטוי "וראיתם את־כבוד ה" כתוב דווקא אצל המן ולא אצל השליו, מפני שהמן הינו בריאה חדשה שעל ידיה מופגן כבוד ה' באורח בלתי־רגיל, בעוד שהשליו רק הוסט אל ישראל על ידי רוח־ים, בדרך טבעית, והוא אפוא אינו אלא סימן ואות להשגחתו ית' על העם הזה אשר גאל. - ואולם אנחנו תרגמנו־ביארנו על פי ראב"ע שעל פיו "ובקר" שייך לפסוק הקודם, ואלו פסוקנו מתחיל במלה "וראיתם". משה אומר, בערב תכירו שה' - ולא אנחנו - הוציא אתכם מארץ מצרים, וכך גם תכירו בבוקר, והתיבה "ובקר" באה באיחור רק משום ההכרה שבבוקר עתידה התופעה הנסית להתרחש בעוד זמן זה, כאשר זאת שבערב אמורה לבוא עתה, מיד. ואחר שמשה ניבא להם על שני ניסי ה' הצפויים בזמנים שונים, האחד בערב והאחר בבוקר, הוא מבשר "וראיתם" - מיד תראו את כבוד ה' אשר ייראה לכם, כדי להראות שתלונותיכם עליו ב"ה הן, ולא עלינו.

פסוק ח

ויאמר משה. לנאומו הקצר מוסיף משה (אולי אחר הפסקה קצרה), משום ביאור, **בתת ה' לכם**, המשפט "וידעתם... מארץ מצרים" שבנאום הקודם הוא משפט־רישא, פתיחה לאמור כאן. אתם תדעו שה' - ולא אנחנו - הוציא אתכם ממצרים גם על ידי זה שיתן לכם "בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע", וגם על ידי שיראה לכם כי שמע את תלונותיכם - בזה, שיראה לכם את כבודו. תוספת־נאום זו מראה, ש"בקר" שבנאום הקודם אכן שייך למשפט הראשון של נאום זה, ושמשפטו השני שלזה מתחיל "וראיתם", שכן בוודאי הולם "בתת" וגו' את הראשון, ואלו "בשמעו" וגו' - את השני.

בשר לאכל ולחם... לשבע, כמו למעלה פסוק ג נאמר גם כאן לשון שובע רק בקשר ללחם ולא בקשר לבשר.

[478] צריך להשלים: רמב"ן (המ').
[479] עד כאן חסר מכתב היד, כאמור (המ').

ונחנו מה חוזר ומבאר את משפט־הסיפא של הנאום הראשון.

פסוק ט

ויאמר משה אל־אהרן. יש להניח שגם למעלה, פסוק ו, משה מדבר אל העם באמצעות אהרן, ואולי כך גם בפסוק ח.

קרבו לפני ה', כלומר צאו מאהליכם אל מחוץ למחנה, אל תוך המדבר. ייתכן שהיה לפני המחנה מקום מיוחד שנועד לעמוד־הענן המנחה אותם - השוה למעלה יג, כא - והוא הנקרא "לפני ה".

כי שמע את תלנתיכם משמע שהתלונות הופנו אליו ית'.

פסוק י

ויפנו אל־המדבר, דהיינו כלפי המדבר, מחוץ למחנה, מקום שם חנה עמוד־הענן.

כבוד ה'. אולי זה ברק־אור מיוחד שבישר לעם את נוכחות ה'.

בענן, מיודע, השוה להלן מ, לד, והוא הענן שכבר הוזכר למעלה יג, כא.

נראה בענן, בענן זה שבו שכן כבוד ה' בלא להיראות, נראה עתה כבוד ה' לכל העם.

פסוק יב

דיבור זה נאמר לו למשה עוד לפני נאומו אל העם (הפסוקים ו־ז), שכן אף־על־פי שהעם ראה את כבוד ה' רק אחרי נאום משה, כבר שמע מפי ה' את כל אשר היה עליו להשיב לעם על תלונותיו.

בין הערבים. בפסוקים ח ו־ג - במקום זה - "בערב". ואולי בכולם הכוונה לאחר הצהריים, לקראת ערב. וייתכן שהכתוב חוזר בביטוי זה כאן אל קרבן הפסח, שאותו שחטו לפני כשלושים יום באות הזמן.

וידעתם וגו', בוודאי יש להבינו כמו למעלה פסוק ו[480].

פסוק יג

ותעל, עלה לאוויר, כמו למעלה י, יב.

השלו, שם קיבוצי, כמו "הצפרדע" (למעלה ח, ב) לפי רוב המפרשים מדובר בעוף הנקרא Wachtel [481], ועיין יומא עה ע"ב. לפי תיאוריהם של נוסעים נד השליו באביב בכמויות אדירות מפנים־אפריקה אל הצפון.

[480] בחלק שאינו בידינו (המ').
[481] Quail.

פסוק יד

שכבת מן הערבית "סכב" (sakaba = לשפוך, ומכאן: "שכבת־זרע"), דהיינו השתפכות הטל, וזה היה "סביבות המחנה". מן הראוי לציין הוא שהשליו בא להם אל תוך המחנה, שם יכלו לקחתו בלא טורח כלשהו, בעוד שאת הלחם הוצרכו להביא מחוצה לו. לדעת רמב"ן ע"א[482], "היה השליו עמהם מן היום ההוא והלאה כמו המן... כי מה יתן להם ומה יוסיף להם בשר ליום אחד או שניים". אך אפשר ליישב דעה זו רק בדוחק. לפי פשוטם של דברים היה להם שליו כמזון־בשר רק פעם אחת והוא ניתן להם לפני שניתן המן, משום שהמן היה צריך לרדת להם מן השמים רק בלילה, כדי שימצאוהו למחרת בבוקר. ואולי היה צריך הנס הגדול הזה להתרחש דווקא בלילה, בסתר, ומשום כך גם מחוץ למחנה, כדי להיות סמל למזון שה' מעניק לו לאדם, דבר שהוא כשלעצמו צריך להיחשב כנס נסתר.

מחספס, לפי אונקלוס "מקלף", כלומר דבר שהוסרה קליפתו או קשקשיו, ולא מלשון חש"ף - להסיר העטיפה. לפי רד"ק וראב"ע - עגול, ואולי זו גם כוונתו של יונתן בן עוזיאל המתרגם. "מסרגל"[483]. לפי התיאור דלהלן פסוק לא ובמדבר יא, ז שהמן נראה "כזרע גד"[485], מתאים יותר המשמע "גרגרי"[484].

פסוק טו

מן הוא, לפי רשב"ם ע"א - מה הוא[486]. ואף כי 'מן' כמלת־שאלה היא ארמית, יש מקום להניח, שהשתמשו בשפת־העם בצורה זו במקום "מה"[487]. לדעת רש"י וראב"ע "מן" הוא כמו "מנה"; השוה דניאל א, ה. בתלמוד[488] מוצאים את השם "מן" במשמע אוכל, וגם שם נגזרת המלה מן הכתוב בדניאל שם.

---

[482] וראה שם: 'וכן דעת רבותינו...', אלא שאין הדבר נאמר כך אצלם במפורש. וראה בענין זה ערכין טו ע"ב רש"י ד"ה בשליו ראשון ותוס' ד"ה התאוו תאוה (המ').

[483] לפי החדשים Knobel,Keith - קרוש, קשה.

[484] ואכן כך מתרגם המחבר ז"ל: Koerniges (המ').

[485] Koriandersamen.

[486] וכן השבעים, יוסף בן מתתיהו ב"קדמוניות" ג' א, ו; הוולגטה ועוד.

[487] אולי כך דווקא לפני ה"א, כדי לא לבטא שתי ה"אין בזו אחר זו.

[488] השוה סוכה לט ע"ב (המ').

כי לא ידעו, ניתן לפרש בדוחק, מכיוון שלא ידעו לדבר זה שם ייחודי, כנוהו בשם הכולל "אוכל", אבל על פירוש זה יקשה מלשון "איש אל־אחיו", שהרי זה מראה בבירור, ש"מן" לשון שאלה הוא.
לאכלה, כמו לאוכל, השוה בראשית א, כט.

פסוק טז

זה הדבר. גם ציווי זה כבר ניתן לו למשה למעלה פסוק ד.
איש לפי אכלו, השוה למעלה יב, ד.
עמר. מלה הבאה רק בפרקנו, וראה דברינו להלן פסוק לו.
לקטו... לפי אכלו עמר. לכאורה הכוונה לומר, שדי לו לכל אדם בעומר אחד. ועוד משתמע מכאן, שעל כל מלקט לכוון ללקט את הכמות הדרושה לו לאנשי ביתו, אף־על־פי שבדרך נס בסופו של דבר לא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר[489]. אך לפי ראב"ע ע"א היה העומר המנה היומית "למי שהוא גדול בשנים, ולקטנים - לפי אוכלם".

פסוק יז

המרבה והממעיט. לפי ראב"ע ליקט כל אחד לפי מספר הנפשות שבאהלו.
המרבה, משום שנפשות רבות תלויות בו, **והממעיט**, משום שרק מעטים הם אנשי ביתו.

פסוק יח

וימדו וגו' בא אפוא לומר, שכל אחד אמנם מצא בשעת המדידה שנכון העריך את הכמות בשעה שליקט. ברם, אלו כך היה פירוש הדברים, מוטב היה לכתוב בדרך ההפוכה, דהיינו שהמלקט לרבים לא החסיר, אבל היה לו די בשביל כל התלויים בו. על כן אנו מעדיפים את הביאור המקובל, שהיה כאן משום נס[490].

---

[489] פסוק יח (המ').

[490] רש"י (המ'). אמנם Dillmann, המבאר בראב"ע, מבאר כאן כי "וימדו" איננה מדידה שלאחר הלקיטה אלא מדידה בשעת הלקיטה. ועוד, "העדיף" אין פירושו שהיה לו עודף, ו"החסיר" שהיה חסר, אבל "ולא העדיף המרבה" פירושו, לדעתו, המרבה ללקט לא ליקט יותר מן המידה הראויה לו, וכן "הממעיט לא החסיר" - המלקט למעטים לא לקח פחות מן הקבוע לו. אך עדיין קשה, מדוע לא יאמר הכתוב להיפך: ולא החסיר המרבה והממעיט לא העדיף. וכל זה נראה מיותר, והיה לו לומר: וילקטו איש איש עומר לגולגולת. מכל מקום מוכיח הפסוק כב שבנס מדובר, שהרי לקטו "שני העומר לאחד" בהכרח פירושו שבשעת המדידה מצאו כן, כי אלו היו אוספים לכתחילה ובמתכוון שתי מנות, לא היו הנשיאים צריכים לשאול את משה בנדון. וראה את ביאורו של ראב"ע להלן.

פסוק יט
בטחונם בה' צריך היה להתבטא בכך, שאיש לא יותיר מן המן ליום המחרת, והנה **אנשים**, כלומר אחדים, אכן הותירו.

פסוק כ
וירם אינו נגזר מן רו"ם (להיות מעל) אלא מן רמ"ם (להתליע), כמו "רִמָּה", כלומר הבאיש והתליע.

פסוק כא
וחם השמש. לפי הגמרא (ברכות כז ע"א) הרי זה אחר השעה הרביעית שליום, להבדיל מן "כחם היום" (בראשית יח, א) שהוא שעת הצהריים, כאשר חם גם בצל. **ונמס** מה שנותר בשדה.

פסוק כב
לקטו. לפי ראב"ע ע"א "לקטו לחם משנה, כי משה ציוה להם לעשות ככה, והם לא ידעו למה... ובאו הנשיאים והגידו למשה כי ישראל עשו כאשר ציוום ושאלו מה יעשו, כי למה ציוה ללקוט משנה, ואיך יוכלו לאכלו". ואולם אם כך, היו הנשיאים צריכים לשאול את משה מיד עם הציווי, ולא רק אחרי ביצועו[491]. והערתו־הדגשתו של ראב"ע שנאמר כאן "לקטו" ולא "מצאו", אינה במקומה, שכן להפך, הצורה "מצאו" תתפרש כמו. הם מצאו בשדה, השוה פסוק כז, אבל היה צריך להיות כתוב "ולקטו".

פסוק כג
הוא אשר דבר חוזר אל הדיבור הקצר שלמעלה, פסוק ה[493]. לפי חכמינו ז"ל[492] נצטוו ישראל על השבת כבר בהיותם במרה.
שבת, לפי ראב"ע "היתה ראויה להיות שבתת... וכאשר חסרו התי"ו האחת פתחו הבי"ת", וכמו אחת מן אחתת; השוה ביאורנו לויקרא כג[494].

---

[491] Dillmann סבור שבמקור - בכתב־היסוד A - משמעו של ליקטו הוא: הם לקטו במתכוון, וזאת משום שחוקת השבת קדמה לנתינת המן, ואלו בהקשר הנוכחי צריך לחשוב על לקיטה לא מכוונת.

[492] סנהדרין נו ע"ב (המ').

[493] לפי המבקרים שייך הפסוק ה למקור C, ואלו פסוקנו - למקור A, ועל כן הם חייבים להניח שבמקור A השמיט "העורך" דיבור זה, או שחוקת השבת מופיעה במקור זה כבר קודם לכן. ועל כל פנים עליהם להודות, שבפסוק ה אכן משה נצטוה על ענין השבת, שאם לא כן, אין להבין פסוק זה כלל.

[494] ראה שם עמ' קמא במהדורה העברית (המ').

את אשר תאפו. לפי ראב"ע מוסב ביטוי זה על העומר אשר יצרכו בערב־שבת, ואלו "את כל־העודף" מוסב על המן הנועד להיאכל בשבת עצמה. אך אל נכון מעיר רמב"ן ע"א, "שאם כן, יאכלוהו בשבת חי, מבלי שיאפו או יבשלו בפרור ועשו ממנו עוגות, כמנהגם". על כן יש לבאר, יחד עם מפרשים אחרים, וביניהם גם רש"י, כי "את אשר תאפו" מוסב על שני העומרים שליקטו, וכוונתו לומר - אפו כל כמה שברצונכם לאפות, "ואת כל־העודף", כלומר כל מה שאינו שייך למזון היום, "הניחו לכם למשמרת עד הבקר".

אפו, במקום "אפו" (א' בחטף־פתח)[495].

פסוק כד

ולא הבאיש ורמה וגו'. כאן סדר התהליך, הפוך מזה שמתואר למעלה פסוק כ - "וירם תולעים ויבאש", וראה שם רש"י ורמב"ן. יש להניח שבאו (בשבת) אל משה כדי לשאול, מה לעשות בנותר, שכן משה עוד לא הודיעם שבשבת לא יימצא מאומה.

פסוק כה

אכלהו היום. ראב"ע מביא את דעתם של "חסרי אמונה" הלומדים מכאן ששבת מתחילה עם בוקר ונמשכת בלילה שלאחר מכן, והוא מוכיח את "טפשות המפרשים כן". והשוה גם דבריו לבראשית א, ה.

פסוק כו

וביום השביעי שבת. לדעת ראב"ע[496] אין התיבה "שבת" נשוא כי אם תמורה ל"וביום השביעי", ושיעור הפסוק הוא. וביום השביעי, דהיינו השבת, לא יהיה בו, ויש להשלים - 'מן'.

בו. ראב"ע ע"א מבאר חזרה זו על "וביום השביעי" כתוספת ביאור, כמו בראשית ב, יז - "ומעץ הדעת... ממנו". ומסתבר שלא רצה להבין "שבת" כנשוא, כפי שמפרש רש"י (לפסוק כו), מפני שכבר בפסוק הקודם נאמר "שבת היום". ואולם שם רק נאמר "שבת היום לה'", כביכול שבת היא יום זה לו ית' ועל כן לא יוריד בה מן - "היום לא

[495] Ewald (221d). וטענתו של Dillmann ש"הניחו" שבכאן משמעו כזה של "והכינו" שבפסוק ה, פשוט אינה נכונה, שכן "והכינו" שם פירושו להכין בדרכי ההכנה השונות: אפייה, בישול וכיו"ב, ולפי חכמינו ז"ל "הכינו" פירושו - הזמינו (עיין ביצה ב ע"ב ורש"י שם ד"ה והכינו (המ').

[496] בפירושו הקצר (המ').

תמצאוהו", ואלו כאן נאמר "וביום השביעי שבת", כלומר - לכם, ועל כן לא תלקטו, כי הרי זו מלאכה, והוא מוסיף "לא יהיה בו", גם אם תרצו ללקט, אין זה אפשרי.

פסוק כז

יצאו מן־העם ללקט, כוונתם היתה ללקט, דהיינו לחלל את השבת, ולא רק כדי לראות אם אמנם יתאמתו דברי משה, וכלשון ראב"ע. "היעמדו דברי משה". ומובן מאליו שגם זה מעיד על חוסר אמונה.

פסוק כח

מאנתם. משה רבנו נכלל כאן בתוך העם, אולי משום שהיה עליו למנוע יציאתם זו של אנשים מן העם, אך השוה פירושו של רש"י ע"א.

מצותי ותורתי. חוקת השבת כוללת מצוות ותורות רבות - כיצד יש לקדש את היום, מאילו מלאכות יש להימנע, להקדיש את היום לה' וכיו"ב.

פסוק כט

ראו כי־ה' וגו'. בכך שביום השישי ירד לחם־משנה, אפשר לראות כי ה' הוא שנתן את השבת. ואולי יש לבאר כאן "השבת" - המנוחה, כי בדרך כלל נקרא היום השביעי "יום השבת", אלא אם כן מוסבת המלה "שבת" על "יום השבת" שקדם.

אל־יצא. בכמה מקומות[497] מסמיכה הגמרא לפסוק זה את איסור ההוצאה מרשות לרשות, וכאלו כתוב "אל יוציא", כי אכן משמע מן הכתוב. אל יצא בשבת עם כליו ללקוט את המן, כדרך שעושה בימות החול, אך מכיוון שהכתוב מציין את עצם היציאה כדבר אסור, מסמיכים לפסוק זה דווקא את עניין אלפיים האמה של תחום שבת[498].

פסוק ל

וישבתו, כלומר, לא יצאו עוד. פסוק לא: פסוק זה ממשיך את התיאור שבפסוק כא, תיאור שהופסק על ידי עניין השבת ומצוותיה. שמו מוסב על "הלחם" שבפסוק כא. מן. ייתכן על שום השאלה הראשונה. נד, בארמית גידא[499]. צפיהת, בוודאי

[497] אך לא מצאתי כן, אף כי בדיוק כך כתב גם בעל 'תורה תמימה' ע"א (אות מה). ועיין ערובין יז ע"ב תוספות ד"ה לאו שניתן (המ').

[498] מכילתא, וראה רש"י ע"א.

[499] Koriander, Linseed (המ').

דבר־מאפה שהיה ידוע בשם זה בשעתו. בבמדבר יא, ח מצוין טעמו כטעם "לשד השמן". לפי רשב"ם ע"א מדובר כאן "בטעמו כשאוכלין אותו כמו שהוא... כמו האגוזים
קודם טחינה וכתישה מתוקין הם", ושם - בטעמו כשהוא טחון, ככתוב שם "וטחנו ברחים או דכו במדוכה".

פסוק לב

זה הדבר וגו'. כפי שמראה פסוק לד, ניתן ציווי זה רק אחרי הקמת המשכן, אולי בשנה השניה, כאשר עמדו להיכנס לארץ.
למשמרת, וצריך להשלים. יהיה.

פסוק לג

ויאמר משה אל־אהרן. מכיוון שעתיד היה המן להישמר במשכן, נצטווה אהרן - הממונה על המקדש - בביצועו של ציווי זה.
צנצנת, לפי התרגומים. צלוחית, ותרגום יונתן מוסיף "דחפר", דהיינו של חרס.

פסוק לד

אין כל הכרח לקשור את הרישא "כאשר... משה" אל הפסוק הקודם[500], כי אז לא מתאים "אל משה", אבל הוא קביעה הקודמת את המשפט הראשי המתחיל בוי"ו, כמו למעלה פסוק ו "ערב וידעתם".
העדות, כלומר, ארון העדות.

פסוק לה

בסוף הפרשה מודגש שנס המן נמשך ארבעים שנה.
עד־באם אל־ארץ נושבת. אין קביעה זו חופפת בדיוק את הקביעה שבסיפא "עד באם אל־קצה ארץ כנען", שהרי לפי הקביעה הראשונה לא היה מן בארץ סיחון ועוג, ואלו בספר יהושע (ה, יח) מתואר שהמן פסק רק אחר שעברו את הירדן[501]. צריך אפוא ליישב את הסתירה עם המפרשים הסוברים, כי בעבר־ירדן מזרחה ירד המן רק במידה שתוצרת הארץ לא הספיקה לצרכי העם, ופסק רק עם בואם לכנען[502], או

[500] כפי שעשה Dillmann.
[501] אי־אפשר לקבל את הנחתו של Dillmann, שהקביעה הראשונה מקורה במקור C, ואלו השניה מן A, בשל הטעם הפשוט, ששום "ערך" לא היה מעמיד שתי קביעות סותרות זו ליד זו.
[502] ר"ע ספורנו, ראב"ע בפירוש הקצר (המ').

נאמר ש"ארץ כנען" הוא ביאורה של "ארץ נושבת", בעוד ש"ארץ סיחון ועוג" נחשבת עדיין למדבר, מכיוון שלא היה שם מזון כדי צרכי ישראל, ושם הוסיף המן לרדת במידת הצורך[503].

פסוק לו

והעמר. מכיוון שבכל התורה בא לציון עשירית האיפה הביטוי 'עישרון', וזהו אפוא שמה הרגיל של מידה זו, יש להניח ש"עומר" הוא כלי־בית שאף שימש למידה, והוא הכיל בדרך כלל עשירית האיפה [504].

עתה לא נותר לנו לעסוק אלא ביחס בין המן שבמקרא למן של היום. כבר יוסף בן מתתיהו[505] מעיר, ש"עוד כיום מרווה את כל המקום ההוא גשם דומה לזה ששלח אלקים אז כדי להחיות (את העברים) ולעשות חסד עם משה". ראב"ע (לפסוק יג) כותב. "ירקב שם חוי שאמר, כי המן הוא הנקרא בלשון פרס 'תרנגבין' ובלשון ערבי מ"ן ובלשון לעז מנ"א" וכו', כלומר אותו הכופר חוי אלבכי, בן זמנו של רב סעדיה גאון[506], כבר ניצל את קיומו של המן הטבעי כדי להכחיש את הנס המקראי. בזמן החדש הרבו נוסעים לספר על המן העכשווי - זהו המיץ המתוק של האשל[507]. העץ מזיע בלילות הקיץ ועל קליפתו מתהווים גרגרים עגולים לבנים אשר אמנם נמסים בחום השמש. בחודש יולי אוספים הערבים את הגרגרים ומשתמשים בהם כבדבש, ואכן כך הוא טעמם. יש המסבירים את התהוותו של מן זה על ידי עקיצתו של חרק בענפי האשל, אך אין זה הסבר מוסכם. מן זה מצוי בקרבת סיני, אך גם בחלקו הצפוני של המדבר, וגם בפרס ומדי. והנה, גם אם בעניינים מסוימים דומה מן זה למן המקראי, הרי השוני שבין השניים והנפלא שבמן המקראי בולטים כל כך, שכל מאמין בתורת משה יאמין בנס זה, וכפי שכבר ציין ראב"ע לפי המקרא. (א) המן

[503] חזקוני. ומכל מקום ראה גם רש"י ד"ה אל קצה ארץ כנען (המ').

[504] Berthau (Zur Geschichte d.Israel,p.72) קבע על פי "קדמוניות היהודים" ג',ה,ג; ח' ב,ט; ט' ד,ד־ה ועוד, שהעומר הוא 198.51 אינטש מעוקב של פריס, דהיינו 3.939 ל'. לעומת זה הגיע על־פי מלכים א' ז, כג־כו; "קדמוניות היהודים" ג' ו,ו ועל פי קביעת התלמוד שהלוג שוה שש ביצים, לקביעה שהעומר הוא 101.43 אינטש מעוקב פריסי, דהיינו 2.012 ל'. והשוה Zuckermann,Das jued. Mass-system) וכן, Hildesheimer Der erste Bericht der Eisenstaedter Rabbinerschule.,

[505] "קדמוניות היהודים" ג' א,ו.

[506] המאה העשירית לספירה.

[507] Tamarisko, שהערבים קוראים לו טרפא - Tamaric mamnifera (המ').

ירד מן השמים יחד עם הטל; (ב) הוא ירד בכמות אשר הספיקה כדי עומר לכל אחד מתוך ציבור של כשני מיליון אנשים מדי יום ביומו, בעוד שכיום אוספים בכל חציי־האי־סיני לא יותר מ-300 ק"ג; (ג) כל אחד לקט עומר אחד; (ד) דווקא בשבת לא ירד; (ה) ביום שישי קיבל כל אחד מנה כפולה; (ו) ביתר הימים התליע הנותר למחרת, בעוד שבשבת הוא נשמר; (ז) טחנו אותו בריחיים וכתשוהו ואפו ממנו עוגות (במדבר יא, ח), דברים שאי־אפשר לעשות במן של היום; (ח) הוא הזין כמו לחם, בעוד שזה של היום אינו מזין. היחס בין המן הנסי והמן הטבעי הוא אפוא כמו היחס בין נס קריעת הים ותופעת גאות ושפל, תופעות טבע דומות, אך אי־אפשר להכחיש את הנס.

פרק יז

פסוק א

ג ניסיון ומריבה ברפידים (יז, א־ז)

חרף קבלת המן המופלא היה חסר לעם ביטחון בה' מיד עם הגיעם לידי מצוקה כלשהי. משהגיעו לרפידים ולא ראו שם מעינות מים, מיד החלו לריב עם משה - עוד לפני שהוצרכו למים - כדי לבדוק בדרך זו, אם אמנם שליח ה' הוא אשר יכול לספק מים בתוך המדבר הצחיח. משה הוכיח את העם בקביעה שריבם עמו כמוהו כניסיון האלוהים (הפסוקים א־ב). נראה היה, שלפי שעה נרגע העם, ברם משתמו המים שהביאו עמהם, והם החלו לסבול מצמא, שוב הלינו על מנהיגם, כאלו הוציאם ממצרים כדי להמיתם בצמא (פסוק ג). משה צעק אל ה', שקרוב העם לסקול אותו באבנים (פסוק ד). על כן ציווהו ה' ללכת עם כמה מן הזקנים אל הצור אשר בחורב ולהכות בו, ויצאו מים רבים (הפסוקים ה־ו). בשל מאורע זה נקרא שם המקום "מסה ומריבה" (פסוק ז).

[508] לפי הביקורת שייך הרישא - עד "ברפידים" - למקור A, והכתוב משם ואילך למקורות B ו-C. אך קשה להבין, לשם מה צריך היה "העורך" לבנות סיפור זה מתוך שלושה מקורות שונים.

כל־עדת בני־ישראל, אך לאורך כל הפרשה רק "העם"[508]. ונראה שיש כוונה בשימוש בביטויים שונים אלה. בשעת המסעות, כאשר נסעו "על פי ה'", היו בני ישראל "עדה", ציבור מאורגן היטב. ואולם כאשר רבו והלינו, אינם אלא "עם".

למסעיהם רומז שהיו חניות בין מדבר סיני ורפידים, וכפי שאמנם מסופר במדבר לג, יב ואילך. חניות־תחנות אלה הן דפקה ואלוש. אמנם הועלו השערות באשר למיקומן, אך קשה להגיע למסקנה ודאית או קרובה לוודאי. לפי חכמינו ז"ל[509] ניתנה מצוות השבת והמן באלוש.

על־פי ה'. את האות למסע ולחניה נתן ה' על ידי הענן; השוה במדבר ט, טו ואילך.

ברפידים. זיהוי מקומה של רפידים תלוי בזיהוי הר מתן־תורה; השוה להלן יט, ב. לפי רוב החוקרים יש לחפש אותה בקצהו של העמק הגדול אל־שייך, במקום שבו זה נפתח לערבה ער־רהא.

לשתת העם, לשתיית העם.

פסוק ב

תנו. מלשון הרבים ניכר שדיברו גם אל אהרן, כך ראב"ע ע"א, וראה שם למה אין אהרן נזכר[510].

מה־תריבון... מה־תנסון, כלומר ריבכם אינו אלא ניסיון ה'; השוה למעלה טז, ח. מתשובתו של משה נראה שלפי שעה רק היה חשש למחסור במים, אך עדיין לא היה מחסור. במריבתו לא רצה העם אלא לנסות את ה', ולכאורה נרגעו אחרי קבלת תשובה זו.

פסוק ג

ויצמא שם. לביאורה של המלה "שם" שבכאן ולהבנת הסיטואציה יש להעיר כדלקמן. מפסוק ו משתמע, שהצור ממנו עתיד ה' ליתן מים לעם, לא ברפידים כי אם בחורב היה. עד להגיעם שמה היה על בני ישראל להסתפק במים שהביאו עמהם מן החניה הקודמת, ולבטוח בו ית' שיעמוד להם בעת מצוקה. ואולם העם החל במריבה מיד כאשר נוכח לדעת, שאין כאן (ברפידים) מעינות־מים. על כך הוכיחם משה ורמז

[509] בראשית רבה פרשה מח, ב; שמות רבה פ' כה, ה; דברים רבה פ' ג, א; סדר עולם פרק ה; ירושלמי ביצה ריש פרק ב.

[510] במסורות שונות, לרבות השבעים והפשיטתא, תוקן: תנה.

להם להמתין עד לתחנה הבאה, שם ימצאו מים, ולפי שעה נרגעו. אך משצמאו למים כבר בעודם "שם", טרם יקומו למסע לתחנה הבאה, שוב הלינו על משה, כך שמשה לא יכול היה להמתין עוד עד בואם שמה, לחורב, שהרי חשש - "עוד מעט וסקלני", ועל כן צעק אל ה' וביקש ישועה. בתשובה לתפילתו אמר לו ה', להקדים את העם, בלוויית זקנים אחדים, כדי שהללו יראו, שה' כבר הכין מים לעם כשיגיעו, ולא מים מתוך מעין טבעי כי אם מים בדרך נס. ודאי שיכול היה ה' לעשות נס זה גם ברפידים, אך נראה שבעצתו העמוקה עד אין חקר כבר נקבע, שיצאו לישראל מים מן הצור בחורב, ואין הוא ית' משנה עצתו בשל בני־אדם.

פסוק ד

עוד מעט, עוד זמן מועט, כלומר, אם אמתין עוד עד לתחנה הבאה, או אז...

פסוק ה

עבר לפני. "הוצרך משה לקדם לפני העם לעבור מרפידים אל חורב... לפניהם" וכו'[511], כלומר הקדם אותם.

מזקני ישראל, למען יראו שהמים באים להם בדרך נסית.

ומטך אשר וגו', השוה למעלה ז, יז,כ. אמנם לפי הפסוק יט שם היה זה אהרן שהיכה את הנילוס, אך מכיוון שעשה כן על פי הוראתו של משה, אפשר לומר "היכית". והנה אותו המטה אשר היכה שם את המים, כאן עליו לסייע להוציא מים; השוה רש"י ד"ה ומטך אשר הכית בו וגו'.

פסוק ו

עמד לפניך. בנס יוצא מן הכלל זה היתה כביכול השכינה צריכה להיות נוכחת.

שם. ייתכן שה' הצביע לו למשה על הצור שאפשר היה לראותו מרפידים [512].

ויעש כן משה. לא מסופר כאן שאכן העם שתה עכשיו, כפי שמסופר בבמדבר כ, יא. אלו היה כך, וכפי שסובר ראב"ע, היו צריכים להוביל את המים מחורב לרפידים, או כפי שסובר רמב"ן, שהמים זרמו מחורב לרפידים. אך גם ייתכן, שהנס כה הרשים את העם, שמעתה סבלו בסבלנות את צמאונם עד הגיעם לתחנתם הבאה.

[511] **רמב"ן** ע"א.

[512] Knobel סובר, שהכוונה לקדקד הצפון־מזרחי של הצי־האי סיני, שהערבים קוראים לו Salsafeh, הרואה אל פני er-Raha.

פסוק ז

ויקרא מוסב על משה המוזכר בפסוק הקודם.

מסה ומריבה. אף־על־פי שכתוב תחילה לשון "מריבה" - "מה תריבון" - מקדים הכתוב את השם "מסה", כנראה משום שזה היה עיקרו של השם, ומשום כך בא במקרים אחרים (דברים ו, טז; ט, כה) השם "מסה" בלבד. ואמנם הרי יסודו של החטא היה בנסותם את ה', ובספר דברים אכן מזהיר משה. "לא תנסו את־ה'"[513].

על־ריב וגו'. כאן נאמר כמו למעלה בתיאור המעשה, שעצם הריב הוא ניסיון, לנסות את ה'. והנה הניסיון לא היה בספקם אם ה' יכול לעשות נס, כי זאת כבד ידעו בני ישראל, אבל ספקם היה בהשגחת ה' על עמו, שהוא שוכן בתוכם, מנהיג אותם ומגן עליהם, והחסרון במים הוא אשר הביאם לידי ספק זה. הם האמינו שה' צריך לתת לאדם את כל צרכיו מראש, למען לא יסבול מדאגה, ויפה קורא רבנו בחיי ן' פקודה[514] לאלה שמוכנים לעבוד אותו ית' רק אחר שמוכן להם עושר לכל החיים - "בעלי משכונות", כי הם רוצים משכון מאת ה' כדי לבטוח בהשגחתו. אך לא כן דרכיו ית'. אין הוא עוזב את זה אשר אינו בוטח בו, אך יש שזה צריך לעמוד במצוקה הקיצונית בלא להתייאש.

פסוק ח

ד המלחמה בעמלק (יז, ח־טז)

העונש על חסרון האמונה השיגם מהר - הם הותקפו על ידי אויב חיצוני. לפי המסופר בדברים כה, יז ואילך תקף עמלק תחילה את הנחשלים שבישראל, ועמד לתקוף את המחנה העיקרי, כאשר משה ציווה על יהושע לעמוד מולו, יחד עם צבא מובחר. בעוד הוא עצמו יתבונן בקרב מראש הגבעה כאשר מטה האלוהים בידו (הפסוקים ח־ט). יהושע עושה כמצווה, ומשה אהרן וחור עלו אל ראש הגבעה (פסוק י). והנה מתרחש נס - כל עוד משה מרים את ידו, וגבר צבא ישראל, ומשהניחן - וגבר עמלק (פסוק יא). כיוון שכבדו ידי משה, הושיבוהו אהרן וחור על אבן ותמכו בידיו מזה ומזה עד הערב, עד שיהושע החליש את עמלק ביותר (הפסוקים יב־יד). לאחר מכן

[513] שם ו, טז (המ').

[514] **חובות הלבבות**, שער הביטחון, פרק י (המ').

ציווה ה' שמשה ירשום ניצחון זה לזכרון בספר וימסור ליהושע שיש למחות את זכר עמלק לנצח (פסוק יד). משה בנה מזבח זכרון - לניצחון המופלא - וקרא לו "ה' נסי", ואמר שמזבח זה ישמש מצבת זיכרון תמידית שה' יילחם בעמלק לעולם (הפסוקים טו־טז).

עמלק כבר מוזכר בבראשית לו, יב, טז, כנכדו של עשו. היה זה עם־שודדים, שמוקדם מאוד נפרד מבני אדום והתיישב בחבל פטרה, בין סיני והנגב שבארץ כנען[515].

וילחם. בלא כל סיבה, מתוך תאוות־רצח ושוד בלבד, התנפלו על ישראל. התקפה נפשעת שכזאת נחשבה למרושעת אפילו אצל עובדי ע"ז שעבדו לאלוהות כלשהי, על כן נאמר בס' דברים[516] "ולא ירא אלהים" - ללא כל יראה מפני איזו אלוהות שתהיה.

פסוק ט

יהושע. לפי האמור בבמדבר יג, יז היה שמו תחילה "הושע" ורק מאוחר יותר נתן לו משה את השם "יהושע". מכיוון שנקרא בשם זה כבר כאן, צריך להבין את האמור בס' במדבר שכבר מזמן, ולאו דווקא עם צירופו למשלחת המרגלים, נתן משה שם זה לעבדו הנאמן, ואולי דווקא בהזדמנות זו כאשר הטיל עליו את ניהול המלחמה עם עמלק.

אנשים. צריך היה לבחור ב"אנשים" משום שישראל היו אז "עייף ויגע", ולא נכונים לקרב.

וצא. מכיוון שעמלק תקף את הנחשלים, על יהושע לצאת מן המחנה, לצאת לקראתו טרם יתקוף את המחנה, מקום שבו היתה הימצאותם של אנשים מותשים, נשים וילדים, עלולה להכביד על ניהול הקרב.

מחר. מכילתא ע"א והתלמוד[517] קובעים שזה מן המקראות "שאין להם הכרע", כלומר אי־אפשר להכריע, אם תיבת "מחר" נמשכת לרישא או לסיפא של הפסוק[518]. לפי טעמי המקרא נראה שהיא נמשכת לסיפא.

---

[515] חדשים רוצים לראות בעמלק זה עם עתיק שאין לו כל קשר עם אדום, והוא על־פי בראשית יד, ז ובמדבר כד, כ, אך לכאורה בלא סיבה מספקת. והשוה לעומת זאת Beitraege III, Hengstenberg, וכן Kurtz Geschichte II p. 241.

[516] כה, יח (המ'). II, p. 241

[517] יומא נב ע"א (המ').

[518] לפי **השבעים** - לרישא.

הגבעה, מלרע, מן הסתם הגבעה הגבוהה ביותר שבאזור.
ומטה וגו'. בהרמת היד ובה מטה־האלוהים הוא ביקש גם לעודד את העם במלחמתו וגם לבקש ניצחון מאת ה'.

פסוק י

להלחם. השבעים משלימים - יצא להילחם.
חור, ראה גם להלן כד, יד. לאחר מכן אינו מוזכר עוד, ומשום כך מניחים חכמינו ז"ל[519] שנהרג משום שהתנגד לעשיית עגל הזהב.

פסוק יא

... **כאשר ירים משה ידו**. גם המשנה[521] (מוזכרת אצל רש"י), גם המדרש[520] וגם תרגום יונתן מבינים הרמת יד זו כתפילה, שכן אף כי השם "יד" כאן בלשון יחיד, הרי מובן מתוך פסוק יב שהרים משה את שתי ידיו. "ידו" שבכאן משמעו אפוא. ידיו, כמו בסמיכת הקרבן[523] וגם בציווי על שימת משה ידיו על ראש יהושע[522]; והשוה ביאורנו בספר ויקרא שם[524]. אך דומה שמטה האלוהים כשלעצמו הוסיף גם הוא בהרמתו זו הן לעידודם של ישראל הן להשגת הנס האלוהי, שאם לא כן, תהיה נטילת המטה ביד משה המוזכרת בפסוק ט - מיותרת.

פסוק יב

אבן, כדי להושיבו גבוה יותר; השוה רש"י ע"א.
ויהי, לשון יחיד לפני "ידיו" שבלשון רבים, וכמוהו הרבה.
אמונה, חוזק, יציבות, ולפי רש"י - כמשמעו בלשוננו. ומכל מקום יש להשלים בי"ת - באמונה.

פסוק יג

ויחלש, כלומר היכה, החליש.

[519] שמות רבה פרשה מא, ז (המ').
[520] תנחומא פרשת בשלח, כז (המ').
[521] ראש השנה פרק ג, ד (המ').
[522] במדבר כז, יח (המ').
[523] ויקרא א, ד ועוד (המ').
[524] במהדורה העברית עמ' פא (המ').
[525] לא ידעתי מה בא לומר בזה. ובאשר לקשר כשלעצמו, ראה **ר"ע ספורנו** ע"א ו"**דעת מקרא**" (המ').

את־עמלק ואת־עמו, השוה ישעיה י, כב[525]. וקשה לקבל ש"עמלק" הוא שמו של המלך, כמובא אצל ראב"ע[526].

פסוק יד

בספר. לפי דעה אחת המובאת אצל ראב"ע - "ספר אחר היה להם, ונקרא ספר מלחמות ה', אך רמב"ן דוחה דעה זו באומרו. "אין בדבריו אלה רק תואנה. והנכון בעיני כי בספר ירמוז לספר התורה" וכו'. ברם, לפי דעת רבי יוחנן משום רבי בנאה (גטין ס ע"א) ש"תורה מגילה מגילה ניתנה", כלומר נרשמה בידי משה על גבי מגילות בזו אחר זו לפי הצורך ולפי האירועים, אפשר ש"ספר מלחמות ה'" המוזכר בס' במדבר[527] היה מגילה כזאת.

ושים וגו'. משמעו כנראה. מסור את הדברים הכתובים הללו בעל־פה גם ליהושע כשאתה מצווה אותו - שלא לשכוח את רשעת עמלק.

זכרון, זוהי התכלית הן של כתיבת הדברים הן של מסירתם בעל־פה, וכאמור במצוות "זכור את אשר־עשה לך עמלק" (דברים כה, יח).

כי־מחה אמחה. זוהי הנמקתה של המצוה ולא תוכן כתיבתה - משום שה' רוצה למחות את זכרו של עמלק, צריכים ישראל לזכור תמיד את מעשהו, כדי שיקיימו את רצונו ית' לעת מצוא.

פסוק טו

מזבח, זכר לניצחון; השוה יהושע כב, טז ואילך; בראשית לג, כ.

ה' נסי, כלומר תמיד נרצה להילחם תחת נסו־דגלו ית' בשם ה'; השוה תהלים כ, ח ואילך, וזה ששם ה' מופיע בתוך שם, אינו צריך להתמיה; השוה דברי ראב"ע[528] המצביע בהקשר זה לירמיה כג, ו. "וזה־שמו אשר־יקראו ה' צדקנו". ואף־על־פי־כן פירשו התרגומים, רש"י ועוד כתוב זה באורח אחר, לכאורה משום שביקשו שלא לפרשו כמשמעו המילולי.

[526] בסוף ביאורו לפסוק יד (המ').
[527] כא, יד (המ').
[528] להלן יח, ג.

פסוק טז

יד על־כס. רבים המפרשים[529] הסוברים שרצונו לומר. ה' מרים את ידו על כסאו בשבועה; אך יש שפירשוהו. "כשתהיה יד וחוזק על כסא ה', שזהו כיסא מלכי ישראל, אז תהיה מלחמה בעמלק"[530]. ואלו אנו סוברים לפרש "יד" כמצבת ניצחון; השוה שמואל א' טו, יב. משה רבנו מציין את המזבח כמצבת זיכרון (תיבת "כי" יכולה לשמש פתיח לדיבור ישיר). כיסא ה' הוא או הר חורב אשר בו הוקם מזבח זה, השוה תהלים סח, יז, או הוא הצור הזה אשר ממנו יצאו המים ואשר עליו עמד ה'[531], או כאלו יד־מצבה זו עומדת על כסאו ית' ומזכירה לפניו תמיד את המלחמה בעמלק. עוד בעניין זה. במסכת פסחים (קיז ע"א) יש מחלוקת אמוראים, אם "כס יה" תיבה אחת או שתי תיבות הוא, ומחלוקת זו נמשכת גם בתקופה מאוחרת יותר - מערבאי סוברים שיש כאן תיבה אחת, ואלו מדינחאי סוברים שיש כאן שתי תיבות, ועיין "מנחת שי"[532]. ואולי הפירוש של "כסיה" - לדעתם של אלה הסוברים כי תיבה אחת יש כאן - הוא. המכוסה, העטוף, כלומר הנצח, כמו "עולם" מלשון עלם, להסתיר, ופירושו של הכתוב הוא אפוא. יהא זאת מצבת נצח [533].

פרק יח

פסוק א

ה ביקורו של יתרו ומינוים של שופטים (יח, א־כז)

השבט הקיני, אליו השתייך יתרו, אמנם התגורר מאוחר יותר בין העמלקי (שמואל א' טו, ו), אך לא היה דומה כלל ועיקר לעם זה של שודדים וכופרים. בעוד שעמלק התנפל על ישראל - כשכוונתו לאייב אותו ית' - כדי להשמידם, בא יתרו כדי ליתן שבח לאלוהי ישראל וכדי להביא בעצתו החכמה תועלת לעמו. הוא בא למחנה ישראל שבהר ה' יחד עם בתו, היא אשת משה, ושני בניהם (הפסוקים א־ה).

[529] **רס"ג**, **רש"י**, **רשב"ם**, **ראב"ע**, **רמב"ן** (המ').

[530] **רשב"ם**, והוא עצמוח דוחה פירוש זה, וראה גם **ראב"ע**.

[531] בפסוק ו (המ').

[532] תרגום **השבעים** גורס "כסיה", מלה אחת.

[533] רבים מן החדשים מתקנים וקוראים "נס" (במקום "כס") בשל "נס" שבפסוק הקודם, והם מפרשים: יד ישראל תהיה בנס־דגל ה' כדי להילחם בעמלק, אך גם Dillmann דוחה ביאור זה, ובדין.

משהודיע למשה על בואו, יצא הלה לקראת חותנו ושניהם בירכו זה את זה לשלום. משה סיפר ליתרו את הנפלאות שעשה ה' עם ישראל, ויתרו שמח עליהן, נתן שבח לאל והכיר בו כאל עליון (הפסוקים ו־יא). אחרי כן הקריב זבחים לה', ואהרן וכל זקני העם השתתפו בסעודתם (פסוק יב). כאשר משה ישב, למחרת היום, מבוקר עד ערב כדי לשפוט את העם שעמד סביבו, שאל יתרו על פשר מעשה זה, ומשהסבירו לו משה, הביע את דעתו שמלאכת שפיטה שכזו אי־אפשר לה להיעשות על ידי אדם אחד, ועל כן יעץ למשה להעמיד מתוך העם אנשים אנשי חיל אשר יעסקו בשיפוט בנושאים השונים, ואלו הוא - משה - ישפוט רק במקרים הקשים באמת (הפסוקים יג־כג). ואכן עשה משה כעצת חותנו, וזה חזר אל מולדתו (הפסוקים כד־כה).

במכילתא ע"א וגם בתלמודים (זבחים קטז ע"א, ירושלמי מגילה פרק א, הל' יג) מובאות שתי דעות באשד למועד בוא יתרו אל ישראל במדבר. לפי דעה אחת היה זה קודם מתן תורה בסיני, ולפי האחרת היה זה אחרי נתינתה. ראב"ע[534] מכריע כדעה השניה ומבאר, שהתורה הקדימה תיאור ביקורו של יתרו לכאן, כדי להזהיר את ישראל שלא להילחם בקיני שגרו עם עמלק, משום שאביהם, הוא יתרו, היטיב עם ישראל. והשוה שמואל א' טו, ו. ראיותיו של ראב"ע הן מן הפסוקים יב ו־טז, מפסוק ה - "הר **האלהים**" - ולבסוף מדברים א, ו ואילך. גם רשב"ם[535] מכריע כדעה זו ומסביר את הקדמתה של פרשה זו ברצון "שלא להפסיק פרשות של מצוות". לפי רש"י[536] ניתנה עצת יתרו - גם לפי הדעה שיתרו בא לפני מתן תורה - רק אחרי מתן תורה, "מוצאי יום הכיפורים היה". רמב"ן מקשה על הדעה שיתרו בא רק אחרי מתן תורה, כיצד זה שמשה לא סיפר לו על אירוע מופלא זה (ולכאורה גם קשה שמשה השאיר את אשתו ואת שני בניו אצל חותנו בשעת מתן תורה), והוא מכריע, שיתרו אמנם קודם מתן תורה בא, והוא גם מפרש את כל הפסוקים על־פי דעה זו, אלא שאין הוא פותר את הקשיים העולים על פיה בדברים א, י ואילך. אפשר אפוא להסכים עם דבריו, אך יש להסביר את הפסוקים כד־כו העוסקים במימוש עצתו של יתרו ופסוק

[534] לפסוק א (המ').
[535] לפסוק יג.
[536] פסוק יג ד"ה ממחרת (המ').

כז המתאר את שובו אל ארצו כ"מוקדמים", משום שדברים אלה התרחשו למעשה רק אחרי מתן תורה, וכפי שמשתמע מדברים י, ו. ואכן, בזמן הקצר שבין מלחמת עמלק ומתן תורה (היו אלה רק ימים אחדים; השוה טז, א,כז; יז, ט; יח, יג) לא היה אפשר לממש את עצת יתרו; וראה גם מלבי"ם[537].

יתרו, השוה דברינו למעלה ב, יח.

את כל־אשר עשה, כל הנפלאות שעשה ה' למשה ולישראל.

כי־הוציא ה', ובמיוחד שגאל ה' את ישראל מעבדות מצרים, וכדברי רש"י על־פי המכילתא. "זו גדולה על כולם". ומכיוון שזה היה הנס הגדול ביותר, הוא מוזכר בנפרד ועל כן בא כאן השם ה', משום שעל ידי נס זה, הגדול ביותר, נתפרסם שמו של ה' בעולם כולו; והשוה למעלה ז, ה; ט, טז[538].

פסוק ב

את־צפרה. לפי המסופר למעלה (ד, כ) לקח משה את אשתו ואת שני בניו עמו למצרים. אך כבר רמב"ן העיר שם, שאחרי שנמול אליעזר, במלון, החזיר משה את אשתו ואת שני בניו למדין, לבית חותנו. אולם יותר נראה לנו שמשה אמנם לקחם למצרים, והחזירם משם רק מאוחר יותר, אחרי הכישלון הראשון של שליחותו, מפני חשש לחייהם.

אחר שלוחיה. ייתכן שאז התיר את קשר הנישואין על ידי גט־כריתות גם מן הבחינה הפורמלית, כמובע? באחת הדעות שבמכילתא למלים "אחר שלוחיה"[539]. הן היה לפי מסורת חכמינו ז"ל מנהג, גם בתקופה מאוחרת יותר, להתיר את קשר הנישואין של היוצא למלחמה, כדי שאשתו לא תהא עגונה, כאשר לא תקבל ידיעות ברורות על אודות גורל בעלה [540]. ייתכן גם ייתכן שזמן ניכר עבר בין שליחותו הראשונה

[537] לפסוק כד (המ').

[538] במובן שהמבקרים, אשר אינם יודעים לבאר את השינוי מן השם אלוהים לשם ה' אלא על ידי שיוך למקורות שונים, חייבים לעשות כן גם כאן, דהיינו לייחס את הרישא למקור B בעוד שהם מייחסים את הסיפא למקור C. אך קשה להבין, מה ביקש "העורך" להשיג בהוסיפו דווקא שם ממקור אחר. לנו מוכיח גם פסוק זה, כמו רבים אחרים, שאותו המקור משתמש בשני השמות הקדושים, וכי השינוי משם אחד לחברו אינו אבן־בוחן להפרדה למקורות שונים.

[539] רבי יהושע (המ').

[540] שבת נו ע"א (המ').

של משה[542] לשליחותו השניה[541], הוא הזמן שבו היו נישואי משה הרמוזים בס' במדבר יב, א). אך מכיוון שכל הענין הזה אינו שייך לדברים שנמסרו לנו כדי ללמוד מהם, אין התורה מוסרת אותו כאן בפרוטרוט ורק רומזת להם. אם נבין את הביטוי "שלוחיה" במשמע של התרה פורמלית של קשר הנישואין, אם על ידי גט־כריתות ואם בכל צורה אחרת שהיתה נהוגה אז, כי אז פירושו של "אשת משה אחר שלוחיה" הוא - אשתו לשעבר של משה, והיא נקראת עדיין "אשת־משה" משום שהגירושין היו פורמליים בלבד, תוך ההנחה השקטה שהאשה תחזור אליו, אם וכאשר יסיים את שליחותו בהצלחה[543]. ראב"ע ורמב"ן מפרשים "אחר שלוחיה" - אחר ששלחה לו למשה מתנות, וכמו "ויתנה שילוחים לבתו" (מלכים א' ט, טז).

פסוק ג

ואת שני בניה. למעלה (ב, כב) מוזכר רק בן אחד. השני נולד רק סמוך ליציאה למצרים ועל כן נמול בהיותו במלון (ד, כד ואילך).

פסוק ד

בעזרי, כלומר היה לי לעזר; והשוה תהלים קמו, ה.

פסוק ה

הר האלהים. לפי רמב"ן[544] נסע יתרו ממקומו שבמדין לרפידים, ובדרכו חנה בהר האלהים כדי להודיע משם על בואו למשה, שחנה ברפידים הקרובה; ראה יז, א־ו. לפי תרגום יונתן בן עוזיאל פירוש "הר האלהים" הוא - בקרבת ההר. ויש שרוצים לראות ב"הר האלהים" לא את סיני כי אם הר מקודש אחר שבקרבת רפידים, כגון הצור שבחורב המוזכר למעלה יז, ו, ואשר בו התגלה ה' ונתן להם מים-[545].

[541] ו, י־יג (המ').

[542] ד, יט (המ').

[543] לדעת המבקרים המלים "אחר שלוחיה" הן תוספת "העורך" אשר מבקש ליישב בדרך זו את הסתירה בין פסוקנו לבין האמור למעלה ד, כ. ברם, לא רק שבמקרה זה היה "העורך" מיטיב לעשות, אלו העיר למעלה הערה כלשהי ביחס להחזרתם של האשה והבנים, אלא שגם בפסוקנו היה - אחר אזכור שני הבנים - מתאים יותר לומר "אחר שילוחיהם". ואמנם הביטוי "שילוחים" אין משמעו פשוט החזרה אלא דווקא גירושין. השוה מיכה א, יד, ולפיכך נכון להסב את הביטוי על אשת משה דווקא.

[544] לפסוק א (המ').

[545] לא מצאתי מי שיאמר כן (המ').

פסוק ו
ויאמר. לפי ראב"ע הרי זו לשון עבר רחוק - "וכבר אמר למשה" - שהרי כבר בפסוק הקודם מסופר על בואו של יתרון. וראה רמב"ן, שלדעתו שלח לו יתרו למשה כן באגרת כתובה.

פסוק ז
ויצא משה וגו'. בהתייחסותו הנלבבת אל חותנו מפגין משה, שיחסו אליו לא נפגם בעקבות שילוחי אשתו.
וישתחו מוסב על משה המעניק מחוות כבוד לחותנו. תמוה הדבר, שבהמשך אין מזכירים עוד לא את האשה ולא את הבנים, וקרוב לוודאי שזה משום שכל תכליתו של תיאור זה הוא להראות את התייחסותו הידידותית של יתרו לישראל, וכי הביא בעצתו החכמה לידי ארגון נאות של השפיטה בישראל.

פסוק ח
את כל־אשר עשה, דהיינו המכות וטביעת המצרים בים־סוף.
התלאה, קשיי המסע במדבר תוך רעב וצמא, והתנפלותו של עמלק.

פסוק ט
על כל־הטובה, יתרו אינו שמח על טביעתם של המצרים כי אם על הצלתם של בני ישראל, ובאורח כללי - "על כל הטובה", ובמיוחד על "אשר הצילו" וגו'. והשוה דברינו לפסוק א.

פסוק י
הציל אתכם וגו', כאן הכוונה למנהיגי העם שחייהם היו נתונים בסכנה מיוחדת.
אשר הציל את־העם שהיה משועבד **תחת יד־מצרים** ושיחרר אותם ממנה.

פסוק יא
מכל־האלהים. אונקלוס מתרגם "ולית אלה בר מיניה", כדי למנוע את המחשבה, שיש כוח כלשהו אצל אלהים אחרים, וראה דברינו לעיל טו, יא.
כי בדבר אשר זדו עליהם. הרי זה פסוק קשה. לא קל לקבל, שהכוונה היא לומר, שבדבר שבו הם (המצרים) זדו, בו בא (הקב"ה) עליהם (על המצרים להענישם)[546],

[546] "בקדירה שבישלו - בה נתבשלו" - סוטה יא ע"א, תרגום אונקלוס ובעקבותיהם רש"י (המ').

ומה גם שהכתוב בנחמיה ט, י נוגד פירוש זה. נראה שצריך להשלים, יחד עם התרגומים, מעין... בו הענישם.

פסוק יב

עולה וזבחים לאלהים. רמב"ן[547] תמיה על השימוש בשם "אלהים" ביחס לקרבנות - "וככה לא יימצא בכל הקרבנות שבתורת כהנים" וכו', והוא משיב שיתרו עדיין לא הכיר את שם ה'. ברם, פירוש זה קשה להולמו אפילו אם נקבל את דבריו של רמבמ"ן ב"ביאור" שלו - "אלא שכיוון הרב ז"ל (רמב"ן) למה שכתב בפרשת וארא בפסוק ושמי ה' לא נודעתי להם (ו, ג), שגם לאבות הקדושים לא נודעה מעלת השם הנכבד ההוא, כאשר נתפרסמה על ידי משה עבד ה'. ויתרו, אף שהתחיל להכיר את ה', עדיין לא התחזקה האמונה ההיא בלבו עד שיהיה ראוי לומר עליו שהקריב להשם הנכבד". שכן נאמר בפסוק י "ברוך ה' אשר הציל" וגו'. ועוד, הרי כבר נח ואברהם הקריבו קרבנות לשם ה'; השוה בראשית ח, כ; כב, יג ואילך. אלא שלכאורה צריך להבחין בין הקרבנות שנצטוו עליהם ישראל, ובין הזבחים שהקריבו לפני מתן תורה, ואשר בעצם לא היו אלא ארוחות קדושות שכלל לא הקריבו לו ית', אבל יש לראותן כאלו הן נעשות לכבודו או שנאכלות לכבוד ה'. על כן גם לא נאמר בזבחי יעקב אלא "לאלהי אביו יצחק"[548]. לפיכך מוסבת המלה "לאלהים" רק על זבחים שנאכלו לפניו ית'. היתה כאן מעין סעודת־ברית, כאשר יתרו, שאמנם כבר קשור היה אל משה בקשרי־משפחה וקשרי־ידידות, כורת ברית עם ישראל בשביל עצמו ובשביל זרעו אחריו, ואוכל סעודת־ברית זו עם אהרן וזקני ישראל, שהם נציגי העם, כסעודת־הברית שהיתה בין יעקב ולבן ואחיו[549]. ובזה גם מתפרש, מדוע אין משה מוזכר בהקשר זה, שאלה שאין המפרשים משיבים עליה במידה מספקת. יש מבארים[551], שכמארח שירת משה את אורחיו "ומשמש לפניהם", ויש מבארים[550], שאין צריך להזכירו, משום שהסעודה התקיימה באהלו של משה.

[547] לפסוק יג, בסופו (המ').
[548] בראשית מו, א (המ').
[549] שם לא, נד (המ').
[550] **רשב"ם** ע"א (המ').
[551] **רש"י** ד"ה ויבא אהרן, וכאברהם אבינו בשעתו (בראשית יח, ח) (המ').

פסוק יג

ויהי ממחרת. כבר הזכרנו בתחילת הפרק את הדעה שבמכילתא, שיתרו בא אחרי מתן תורה, כלומר שפרשה זו בעצם התרחשה מאוחר יותר.

על־משה, במקום. לפני משה; והשוה בראשית יח, ב,ח.

פסוק יד

אשר אתה עשה לעם. יתרו סבר, שנעשה לעם עוול בכך, שמשה שופט את כל העם לבדו, והכל חייבים אפוא להמתין עד שיכריע בדינם.

מדוע אתה יושב לבדך, ועל כן הוא שואל על פשרה של עובדה זו.

פסוק טו

דומה שמשה פועל כאן לא רק כשופט, כי אם גם כנביא וגם כמורה.

כי יבא. מלת "כי" יכולה לבוא גם לפני דיבור ישיר; השוה בראשית כו, ט; למעלה ג, יב[552].

לדרש אלהים, זוהי הפעילות הנבואית, כאשר אנשים הנתונים במצוקה פונים אל ה' ואל נביאו; השוה בראשית כה, כב; שמואל א' ט, ט; מלכים ב' ח, ח[553].

פסוק טז

בא מוסב על "דבר" והוא יכול להיות לשון עבר או בינוני פועל. במקרה האחרון מתחיל הסיפא של הפסוק רק עם "ושפטתי". ואולם לפי רש"י שיעורו של הכתוב הוא - מי שיש לו דבר משפט, בא אלי וגו'.

והודעתי וגו', זוהי פעילותו ההוראתית של משה. אם התיאור שלפנינו מתאר תמונה שאחר מתן־תורה, הרי הכוונה להוראת התורה שניתנה מסיני, אבל גם לפני מתן־תורה היו חוק ומשפט שצריך היה להורותם; השוה בראשית יח, יט; שמות יב, א ואילך; טו, כה; טז, כג. וראה ראב"ע, שלפיו היו כאן שני סוגי פעילות בלבד.

פסוק יח

נבל, כלומר לקמול, לשקוע.

כבד ממך, כבד משאתה יכול לשאת.

עשהו, בדרך כלל - עשותו[554].

---

[552] וגם למעלה יז, טז, ראה שם (המ').

[553] אך ראה אונקלוס "למתבע אולפן מן קדם ה'"; וראה להלן לפסוקים יט־כ (המ').

[554] (Ewald) 256c.

פסוק יט

יתרו מייעץ לו למשה לעסוק הוא עצמו רק בפעילות הנבואית ובפעילות ההוראתית ולמסור את המשפט ועניני המינהל לידי אחרים, לידי אנשים מוכשרים אשר יביאו להכרעתו רק דברים קשים במיוחד.

ויהי אלהים עמך, לפי רש"י ורמב"ן. עמך בעצה זו, וכמפורט להלן פסוק כג.

היה אתה לעם מול האלהים, יפה מתרגם אונקלוס "תבע אולפן מן קדם ה'", דהיינו תהיה אתה זה העומד לפניו ית' ודורש הוראה ממנו, ובדומה גם תרגם למעלה בפסוק טו, כלומר עליו, על משה, לשרת את העם אשר בא "לדרוש ה'". אך לא כן פירש ראב"ע, הרואה בכאן כבר את הפעילות המוזכרת בפסוק כב - "את הדבר הגדול" וגו', דהיינו שמשה יביא את מקרי המשפט הקשים לפני ה'[555].

והבאת אתה, בא להסביר את הפסוק הקודם.

את־הדברים, אותם הדברים שצריכים להיות מושמים לפני ה', מפני שרק הוא יכול להשיב עליהם.

פסוק כ

והזהרתה וגו'. גם בפעילות הוראתית זו על משה עצמו לעסוק, משום שחוקי ה' ותורותיו הם אשר צריכים להימסר לעם.

את־החוקים ואת־התורת. חכמינו ז"ל מוצאים במלים אלה רמז למצוות שונות; השוה מכילתא[558], תרגום יונתן בו עוזיאל[557], תלמוד בבלי[556] ורש"ר הירש ע"א.

והזהרתה, לשון להאיר, ללמד.

את־החוקים ואת־התורת, כמו למעלה בפסוק טז, והשוה בראשית כו, ה.

את־הדרך, השוה בראשית יח, יט.

ילכו בה, יש להקדים־להשלים: אשר.

---

[555] Knobel מבאר: היה אתה לעם מול האלהים - כלומר כלפי העם תהיה אתה במקומו של האל, כדי שיביאו את הדברים אליך כמו אל האל, דהיינו לא במישרין אלא באמצעות שופטי הדרג הנמוך. לפי זה כמו לפי פירושו של ראב"ע, היה צריך פסוק זה להיאמר אחרי פסוק כב, שכן כאן אין להבינו כראוי.

[556] בבא מציעא ל ע"ב דתני רב יוסף " 'והודעת להם' - זה בית חייהם, 'את הדרך' - זו גמילות חסדים, 'ילכו' - זה ביקור חולים, 'בה' - זה קבורה, 'ואת המעשה' - זה הדין, 'אשר יעשון' - זו לפנים משורת הדין".

[557] "ותהודע להון ית צלותא דייצלון בבית כנישתהון וית אורחא דיבקרון למריעין ודיהכון למקבר מתיא ולמיגמול בה חיסדא וית עובדא דשורת דינא ודיעבדון מלגו לשורתא לרשיעין".

[558] הדרך' - זה תלמוד תורה, 'ואת המעשה אשר יעשון' - זה מעשה טוב, דברי רבי יהושע. רבי אליעזר המודעי אומר: 'והודעת להם' - בית חייהם; 'את הדרך' - זה ביקור חולים, 'ילכו - זה קבורת המתים, 'בה' - זו גמילות חסדים, 'ואת המעשה' - זו שורת הדין, 'אשר יעשון' - זה לפנם משורת הדין.

המעשה, השוה בראשית יח, יט.

פסוק כא

תחזה. יונתן בן עוזיאל תרגם. ברור, והשוה בראשית כב, ח. לפי המתואר בדברים א, יג היה זה העם שבחר לו בשופטיו, אך מכיוון שלמשה היתה שמורה זכות האישור, כאמור שם פסוק טו, הרי שגם "ואתה תחזה" האמור כאן נכון הוא.
אנשי־חיל וגו'. בדברים א, יג מזכיר הכתוב תכונות אחרות, אך הן הולמות את האמורות כאן, וראה ראב"ע.
שרי אלפים וגו'. ראה להלן בסוף הפרק.

פסוק כב

בכל־עת, שהרי זמנם בידיהם, והם פנויים מעיסוקים אחרים.
והקל, לפי רש"י הרי זה שם־הפועל, כמו למעלה ח, יא, אך גם אפשר להבין צורה זו כלשון ציווי.

פסוק כג

וצוך אלהים, לפי השבעים. אלהים יחזק אותך[559].
יבא בשלום, הם לא ישובו עוד אל אהליהם, כמו עתה, תוך מריבה, בלא שמשפטם הוכרע. או פירושו - הם יבואו בשלום לארץ־ישראל. וראה ראב"ע.

פסוק כד

וישמע משה לקול, אין פירושו שמימש את עצת חותנו בו במקום, אבל רוצה לומר, ששמע את דבריו ולקח עצתו לתשומת־לב כדי לממשה בבוא העת. ואכן מימוש העצה התבצע רק בתחנה הבאה, שבה שהו ישראל זמן ניכר, השוה דברים א, ט ואילך.

פסוק כה

אצל יונתן בן עוזיאל, במכילתא ובתלמוד הבבלי (סנהדרין יח ע"א) מחשבים את מספרם של השרים שנתמנו על שישים ריבוא יוצאי מצרים. שרי האלפים היו 600, שרי מאה - 6000, שרי החמישים - 12,000, ושרי העשרות - 60,000, כך שסך כל השרים הגיע לידי 78,600. והנה מעיר ראב"ע כשהוא מסתייע בפסוק מספר

[559] וכן גם Knobel, ברם, אין להוכיח משמע זה.

משלי[560] "בְּפָשַׁע אֶרֶץ רַבִּים שָׂרֶיהָ", שאין זה מסתבר שמשה ימנה שרים רבים כל כך. אמנם מצינו שרי אלפים ושרי מאות בצבא ישראל - במדבר לא, יד, מח; שמואל א' ח, יב, ואפילו שרי חמישים - שם; מלכים ב' א, ט ואילך ; ישעיה ג, ג - אך קשה להניח שהונהגה היראַרכיה כזאת גם במערכת המשפט. ומה גם אם ננִיח, שהשופטים מן הדרג הנמוך היו נתונים למרותם של בעלי הדרג הגבוה מהם[561]. על כן נראית לנו דעתו של הגר"א[562], שלפיה היו מוטלים על הדרגים השונים תפקידים שונים. שרי האלף היו הראשים והמנהיגים, שרי המאות - השופטים את העם, ושרי העשרות היו השוטרים שסייעו לבצע את גזרי־הדין. שרי החמישים היו מורי העם; ראה ישעיה ג, ג ומסכת חגיגה יד ע"א. ואכן, מכיוון שהפועל שפ"ט כולל, מלבד מעשה המשפט, גם עשייה מינהלית, אפשר לראות בשרים אלה לדרגותיהם השונות ממונים על הגופים השונים של מערכת המשפט, גם אם אין אנו יכולים כיום לקבוע את פרטיהם של הללו[563].

פסוק כו

ישפוטו, כמו משלי יד, ג; רות ב, ח[564]. ובאשר להטעמתה של צורה זו, ראה "מאור עיניים" לר"ו הידנהיים.

פסוק כז

לפי דעתנו, שהארגון מחדש של מערכת־השפיטה ומערכת המינהל הונהג רק בסיני[565], אפשר ששילוחו של יתרו זהה עם המסופר בבמדבר (י, כט־לב). אך השוה הערתנו למעלה ב, יח. לפי רמב"ן[566] חזר יתרו אל ישראל פעם נוספת, בשנה השניה ליציאת מצרים, ואז נענה בחיוב לבקשת משה להישאר עם ישראל, וכפי שגם

[560] כה, כ (המ').

[561] על כן סובר Hengstenberg III 415 Beitraege, שבכל זה אין הכוונה אלא לחזור ולחזק את המבנה הארגוני־שבטי שהתרופף במצרים. לפיכך אין "אלף" כאן אלא דור מרובה נפשות, ומעין תארם של נשיאי י"ב השבטים "ראשי אלפי ישראל" (במדבר א, טז). והשוה גם במדבר י, ד; יהושע כב, כא, ל; שמואל א' י, יט. כשם שהמספר אלף משמש לציונו של דור, כך מציינים המספרים מאה, חמישים, עשרה משפחות גדולות או קטנות יותר. ברם, אין לכל זה רמז בכתוב.

[562] לפי שעה לא מצאתי (המ').

[563] והשוה עוד "מעשי ה'" ו"אדרת אליהו".

[564] Ewald (193a).

[565] ראה לפסוק כד (המ').

[566] לפסוק א (המ').

משתמע מן הספרי[567]. והשוה גם דברי רמב"ן בתחילת פרקנו, שם הוא מדבר על ישיבת הקיני בין העמלקי. עם זאת יש לזכור, שיש דעה [568], שאין חובב המוזכר בפרשת בהעלותך זהה עם יתרו חותן משה, אלא זה בנו של יתרו, כלומר גיסו של משה.

פרק יט

פסוק א

(ג) מתן תורה בסיני, ספר הברית וכריתת הברית (פרקים יט־כד)

א. מתן תורה

בה בשעה שה' הטיל על משה את השליחות להוציא את בני ישראל ממצרים, בה בשעה אף הודיעו, "בהוציאך את־העם ממצרים תעבדון את־האלהים על ההר הזה"[569]. ועתה, משאמנם באו - אחרי שנגאלו ממצרים - אל ההר שנועד לעבודת האלהים, עמדו מלאי ציפיה והמתינו לציוויו ית', כיצד לעבדו. ברם, לא עבודת ה' רגילה של הקרבת קרבנות היו בני ישראל אמורים לעבוד בהר סיני. אל נכון הצטיידו בבהמות רבות הראויות להקרבת קרבנות, ועוד תבעו "זבחים ועולת" נוספים מפרעה לפני היציאה ממצרים, שהרי אמר משה "ואנחנו לא־נדע מה־נעבד את־ה' עד־בואנו שמה"[570], והם אף לא יכלו לתאר לעצמם עבודת ה' בדרך אחרת. אך, שלא כציפייתם, לא היה בציוויו של ה' אל משה אף רמז קל שבקלים להקרבת קרבנות. "אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את־בריתי"[571], רק זאת דרש ה', ותו לא כלום. עבודת ה' של ישראל נקבעה להכיל שני מרכיבים - לשמוע בקול ה' ולשמור בריתו. מאוחר יותר מזכיר ירמיהו (ז, כב־כג) לבני זמנו הצהרה ראשונה בלתי־צפויה של הקב"ה באמרו. "כי לא־דיברתי את־אבותיכם ולא ציויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים, עד דברי עולה או זבח. כי אם־את־הדבר הזה ציויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם

[567] י, לב (המ').
[568] **ראב"ע** במדבר י, כט (המ').
[569] ג, יב (המ').
[570] שם, כה־כו (המ').
[571] יט, ה (המ').

לאלהים ואתם תהיו־לי לעם". העם הצהיר על נכונותו[572]..... ומיד נצטוו להתכונן.... ובאה אמירת הדיברות לעם[573].

תוך כדי מראות יוצאים מן הכלל - על ידיו ית' עצמו. אך מכיוון שהעם המבוהל והנחרד הצהיר על העדפתו לשמוע את דבר ה' מפי משה[574], נאמרים החוקים והמשפטים מכאן ואילך למשה בלבד והוא חוזר ומביא אותם לפני העם, אשר שב ומצהיר על נכונותו לקיימם. אחר כתב משה את כל הדברים על ספר ונכרתה באורח חגיגי ברית בין ה' ובין עם ישראל תוך כדי זביחת עולות וזבחים שלמים, משה זורק את מחצית הדם על המזבח, קורא באזני העם מתוך ספר הברית שכתב, וזורק את מחציתו השניה של הדם על העם, ונציגי העם יכלו להתקרב אל האלהים וליהנות מזיו השכינה[575]. אחר ציווה ה' למשה לעלות אליו, לבדו, אל ההר כדי לקבל את לוחות האבן ואת יתר המצוות, ומשה נשאר בהר ארבעים יום וארבעים לילה[576].

החוקים והמצוות שבפרקים כ־כג נרשמו כולם בספר הברית, שמשה כתבו למחרת ההתגלות בסיני. אנחנו רוצים להכיר עתה חוקים ומצוות אלה מקרוב, אך אנו רוצים להתבונן גם במסגרת ההיסטורית... ואנו משאירים את הפתיחה לסוף[577].

א ההכנות למתן תורה (יט, א־טו)

בחדש. לפי רוב המפרשים - בראש־חודש, באחד לחודש. ואכן קשה לתאר, שהתורה תנקוב רק בחודש ולא ביום האירוע, היום שהגיעו למדבר סיני, בעוד שלמעלה (טז, א) היא נוקבת בדייקנות את היום עצמו, וזאת לגבי אירוע חשוב פחות בהרבה - הגעת העם למדבר סין. לשון "ביום הזה" שבכאן לא תהיה לו כל משמעות, אם לא יהיה פירוש "בחדש". בראש חודש, כאמור[578]. אל נכון היה צריך לקרוא ליום הראשון שבחודש "יום החודש", כפי שאמנם נקרא להלן (מ, ב) ואף־על־פי־כן אין התוספת

[572] שם, ח (המ').
[573] מלים אחדות נקרעו מכתב־היד (המ').
[574] כ, טז (המ').
[575] כד, ג־יא (המ').
[576] שם, יב־יח (המ').
[577] גם כאן נקראו, וראה להלן (המ')
[578] רק (Hengstenberg) Beitraege טוען, שבשום מקום אין פירושו של "חודש" - ראש־חודש, והוא מדגיש זאת כדי לדחות טוב יותר את דעתו של Hitzig באשר למשמע של "חודש האביב" (יג, ד), ו-Keil הולך בעקבותיו של Hengstenberg. גם Knobel מודה שייתכן הדבר, שהיום בחודש נשאר עלום, וכן גם (Reise p.463 .(pepsins

"באחד לחדש" שבפסוק ההוא מיותרת, שהרי יש גם "חודש שני" (שמואל א' ב, כז). "החודש" אינו אפוא אלא לשון קצר במקום "יום החודש" ומשמעו המדויק אינו: "יום הירח החדש", כי אם נקודת־הזמן שבה מתחדש הירח, ובאה התוספת "ביום הזה" כדי לקבוע שהכוונה היא ל"יום החודש" (השוה שם כ, כד).

ביום הזה. לדעת ראב"ע הכוונה לומר שעוד באותו היום שבו יצאו מרפידים, בו הגיעו לסיני, אך הדבר נראה לנו דחוק משום שהמלים "ויסעו מרפידים" נאמרות רק בפסוק הבא[579].

פסוק ב

ויסעו מרפידים. בעצם היה צריך פרקנו להתחיל בפסוק זה, כמו תיאורים דומים, והשוה למעלה טז, ב. ברם, בדין כבר העיר רמב"ן. "... אבל בעבור היות ביאתם במדבר סיני שמחה להם ויום טוב, מעת צאתם ממצרים נכספים אליו, כי ידעו ששם יקבלו את התורה... בעבור זה התחיל הפרשה, כי בחודש השלישי, ביום הזה שהתחיל החודש, באו לשם". והסגנון הקצבי החגיגי של הפרשה הולם את מצב־הרוח הנעלה והשמח של בני ישראל; השוה למעלה פרק יד, ובמיוחד בסופו. על כן לא נאמר כאן, כפי שרגיל להיאמר בכגון דא, ויסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני, אבל בא משפט בעל ארבעה אברים. "ויסעו... ויבאו... ויחנו... ויחן ישראל".

ויחנו במדבר... נגד ההר. משפט זה יכול היה להיאמר בדרך פשוטה. ויחנו במדבר נגד ההר, והוא מתחלק כאן לשני משפטים רק כדי לאפשר לעבור מלשון רבים ללשון יחיד - תחילה "ויחנו" ואחר - "ויחן". "ויחנו" כמו שני הפעלים הקודמים "ויסעו... ויבאו", מוסב על בני ישראל המוזכרים בפסוק א, בעוד שנושאו של הפועל "ויחן"

[579] רובם של החוקרים מקבלים את מסורתם של הנזירים שמאז יוסטיניאן, לפיה ההר שבו ניתנה תורה הוא ג'בל מוסא שבמרכז הרי סיני. הנוצרים קוראים לרמה הגבוהה ביותר בדרום: סיני, ולחלק הדרומי הנמוך ביותר - חורב. לרגל ההר הזה, בין בקצהו הדרומי ובין בזה הצפוני, מישורים המתאימים לחניה של ציבור גדול. באשר למקומו של מדבר סיני והר סיני ישנן אפוא בין הגיאוגראפים שתי דעות עיקריות: האחת, זו של Robinson, Roediger, Tischendorf ועוד - ההר ראס־אס־ספספה (כלומר פסגת עצי הערבה) הוא הר מתן־תורה, ומישור אר־רהא הגדול שבצפון־מערבו הוא מקום חנייתם של בני ישראל. ברם־החוקרים החדשים וגיאוגראפים כמו Riter, Strauss ואחרים סוברים, שהמישור אר־רהא זהה עם רפידים, משם נסעו בני ישראל מזרחה, דרך ואדי אש־שייך, ומשם דרך ואדי סבאיה, שנמשך בתחילתו לדרום־מערב ולאחר מכן מערבה ומביא אל מישור אס־סבאיה, ומישור זה שאורכו '12000 ורחבו '1800-'1400 הוא מדבר סיני. סיני הוא אפוא הרמה הדרומית של ג'בל מוסא, בדרום־מזרח מסוספיה, והיא הרבה יותר גבוהה מן הלה (הלה '6432 וההוא '7035-'7030). בירחונו של Graetz (שנת 1878, עמ' 327) מובאת דעה חדשה זו של Lepsius לפיה סיני זהה עם זרבאל.

מחייב נושא חדש - "ישראל", נושא שבו מתואר עם ישראל כיחידה אחת[580]. ובדין מעירים כאן כמה מן המפרשים[581], שלשון־יחיד זה בא לסמן את אחדותם של ישראל בציפייתם לקבלת מצוות ה'.

במדבר... בהר. הא־הידיעה שבשתי מלים אלה מניחה את המדבר כידוע זה מכבר. ואמנם כן, ידועים הם מן ההתגלות הראשונה שלה זכה משה[582], ושם נקראים גם המדבר וגם ההר - "חורב".

פסוק ג

ומשה עלה... ויקרא. לפי ראב"ע צורת הפועל "ויקרא" היא עבר רחוק, כלומר משה עלה אל ההר אחר שקודם לכן קרא לו ה' לעלות.

אל־האלהים, כמו: אל הר האלהים.

מן־ההר אינו בא לומר שה' שכן בהר, כי אם רק שמשה נקרא לשם, אל ההר, ולא הלאה מזה, לשמים. ומה שנאמר מאוחר יותר "וירד ה' על־הר סיני" (פסוק כ), נאמר רק כלפי ישראל אשר ראו־הבחינו בענן ובאש את הדר כבודו ית' על ההר. ומכיוון שלפי ראב"ע פירושו של "ויקרא אליו" הוא, שה' קרא לו למשה לעלות אל ההר, הרי שהדיבור הבא "כה תאמר לבית יעקב" וגו' אינו נמשך אחר "ויקרא" כי אם אחר "לאמר", וצריך אפוא לפרש מלה זו כאן. כדי לומר, דהיינו משה עלה אל ההר אחר שה' קרא לו אליו, כדי לומר לו "כה תאמר לבית יעקב" וגו'. ואל נכון דוחה רמב"ן פירוש זה, כי אם כך, צריך היה לומר כאן. לאמר לו. לפי פשוטו של מקרא צריך לקשור את הנאום "כה תאמר" וגו' אל "ויקרא", ופירוש "ויקרא... לאמר" הוא כמו "וידבר... לאמר", כלומר ה' קרא אל משה באומרו לו "כה תאמר" וגו'. ועתה, מכיוון שאין פירושו של "ויקרא" עוד קריאה אל משה לבוא לעלות, הרי שמשה עלה אל ההר בלא להיקרא, והפרשה מכניסה אותנו אפוא מיד אל תוך־תוכם של הדברים, וצריך להניח כאן, שמיד עם בוא ישראל אל הר סיני שכן כבוד ה' על ההר, דבר שלדעת רמב"ן מסופר רק מאוחר הרבה יותר (כד, טז). אך לנו נראה, שהוא כבר

[580] השוה את המשפטים "וירא ישדאל" (יד, ל־לא - המ'), "בני בכורי ישראל" (ד, כב - המ'), שאף הם הנם משפטים פיוטיים.

[581] **רש"י** על פי המכילתא ובעל "**אור החיים**"; אך ראה גם **רמב"ן** (המ').

[582] **ג**, א (המ').

מסופר להלן בפרקנו במלים "מפני אשר ירד עליו ה' באש" (פסוק יח). גם הצורה "ירד" שם היא לשון עבר רחוק. נמצינו למדים שמשה עלה אל ההר כדי להתקרב אל ה' ולשמוע את רצונו. אבל הוא לא עלה אל ראש ההר, מקום בו הופיע כבוד ה', אבל הגיע עד לגובה מסוים, כי רק מאוחר יותר הורשה לעלות "אל־הערפל אשר־שם האלהים", ובהיותו שם קרא אליו ה' מראש ההר. "כה תאמר" וגו'[583].

תאמר... ותגיד. מכיוון שגם זה נאום פיוטי, בא כפל־הלשון "תאמד... ותגיד".

לבית יעקב. ביטוי זה במשמע עם ישראל אינו רגיל בלשון פרוזה, ולעומת זאת בא במשמע זה לעתים קרובות "בית ישראל [584].

פסוק ד

אתם ראיתם. תחילה מזכיר להם ה' לישראל את החסדים שקיבלו מידו, שהרי שתי הבטחות נתן להם בפי משה. "והוצאתי אתכם... והצלתי אתכם... וגאלתי אתכם..." מזה, ולבסוף "ולקחתי אתכם לי לעם" (ו, ו־ז) מזה. את ההבטחה הראשונה קיים ה' בלא כל תנאי, וגאולה רבת־חסד זו הוא הזכיר להם עתה במלים "אתם ראיתם" - אתם הכרתם את כל יכולתי כפי שהראיתיה במצרים, והכרתם את חסדי כאשר נשאתי אתכם על כנפי נשרים (השוה דברים לב, יא). ראיתם־הכרתם אפוא הן את מידת הדין הן את מידת הרחמים שלי.

ואביא אתכם אלי. בדרך זו הבאתי אתכם אל קירבתי, אל ההר הזה שבו עליכם לעבדני[585].

פסוק ה

ועתה, כלומר, אם אמנם אתם רוצים לעבדני כאשר אני מצווה, אני רוצה לקיים גם את ההבטחה השניה - "ולקחתי אתכם לי לעם" (ו, ז).

אם־שמוע תשמעו, אם אתם רוצים לשמוע ולציית לי.

ושמרתם את־בריתי. הרי זה לשון קצר במקום האמור למעלה (טו, כו) "והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל־חקיו", שכן הברית המוזכרת כאן אינה

[583] כ, יז־יח (המ').

[584] טז, לא; מ, לח; ויקרא י, ו; במדבר כ, ו ועוד (המ').

[585] והשוה גם תיאורו של הושע (יא, ד), כיצד הוא מקרב אליו את ישראל בעבותות אהבה.

יכולה להיות הברית שנכרתה עם אבות האומה[586], כדעת רמב"ן ע"א, וגם לא הברית המוזכרת להלן (פרק כד) כדעת ראב"ע. אבל הכוונה כאן לכל החובות שה' רוצה להטיל על ישראל כתנאי מוקדם לקיום ההבטחה השניה. "ושמרתם את־בריתי" הוא ניגוד ל"להפרכם את־בריתי" (ויקרא כו, טו), וכשם ששם הפרת הברית היא "ואם־בחקתי תמאסו ואם את־משפטי תגעל נפשכם"[587], כן שמירת הברית היא "והאזנת למצותיו ושמרת כל־חקיו"[588], והיא זהה עם "שמוע תשמעו בקלי" שבכאן, וכפי שגם אצל ירמיהו אין אלא ביטוי זה[589].

והייתם לי סגלה[591], אוצר[590] שבו בחרתי מכל העמים, והוא "ולקחתי אתכם" וגו'.

כי־לי כל־הארץ וגו', כלומר כל עמי הארץ לי הם, ועל כן, כאשר אני לוקח אתכם לי לעם, אל יעלה על דעתכם שאינני אלא אל לאומי, דווקא אלוהי ישראל, ולכל העמים האחרים אלים משלהם. לא כי, "כי־לי כל־הארץ", ורק בזה אתם עמי שלי, שתהיו לי "ממלכת כהנים", שתעמדו לשרתני כמו שהכהנים עומדים לשירות האלוהות, "וגוי קדוש", שבתור עמי שלי תהיו קדושים, דהיינו פרושים ומרוחקים מכל דבר בלתי־טהור, שכן "קדוש אני ה' אלהיכם"[592].

פסוק ו

אלה הדברים, זהו נוסח הדברים שעליך לומר להם לבני ישראל, "שלא תפחות ולא תוסיף"[593].

פסוק ז

וישם לפניהם. רמב"ן ע"א כותב. "טעמו, שאמר להם, הנה נתתי לפניכם הדברים, בחרו לכם היום אם תעשון כן... וכן ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כא, א), שיאמרו, שאם יבחרו ויקבלו עליהם לעשותם, ועל כן אמר שם (כד, ג) 'ויבא משה

[586] בראשית יז, ז (המ').
[587] ויקרא כו, טו (המ').
[588] טו, כו (המ').
[589] ירמיה ז, כג (המ').
[590] **רש"י**, **ראב"ע**, **רמב"ן**; והשוה לשון הגמרא בבא קמא פז, ב ובבא בתרא נב ע"א, שם משמע, שסגולה הוא קניין (המ').
[591] מלה עתיקה שבאשורית משמעה רכוש מיקנה, השוה Dillmann.
[592] ויקרא יט, ב (המ').
[593] מכילתא ע"א (המ').

ויספר לעם את כל־דברי ה' ואת כל־המשפטים' וגו' וכן 'וזאת התורה אשר־שם משה לפני בני ישראל' (דברים ד, מד), כי בא לכרות עמהם ברית בערבות מואב כאשר כרת עם אבותיהם בחורב".

אשר צוהו ה', כפי שציווה ה' את משה להציע להם לבני ישראל.

פסוק ח

נעשה, פירוש, אנו רוצים לקיים את התנאי - לשמוע־לציית לקול ה'.

וישב משה, משה שב והלך אל ההר כדי להביא את דברי העם אל ה', וראה להלן. לדעת רמב"ן אין במשפט "ויגד משה את־דברי העם" שבפסוק הבא משום חזרה על "וישב משה את־דברי העם" האמור כאן, אלא "ששב (משה) לפניו אל ההר עם מענה העם, והנה הכל גלוי לפניו ולא שאלו, מה ענה לך העם הזה... ובבואו לפניו אמר ה' ית' 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', ואז הגיד (משה) לפניו ואמר, רבונו של עולם, בניך מאמינים והם מקבלים עליהם כל אשר תדבר". ורמב"ן משוה פסוקנו עם האמור בפרשת המרגלים "וישיבו אתם דבר"[594]. ורק אחרי משפט־הביניים "ויראום את־פרי הארץ" נאמר "ויספרו־לו ויאמרו"[595], כלומר לא מיד מסרו את הבשורה שהביאו עמהם אל שולחיהם. על פי דרך זו נאמר אפוא כאן תחילה בפסוק ח "וישב משה" וגו' - משה חוזר אל ה' כשתשובת העם בידו, אך בלא למסור תשובה זו מיד עם הגיעו לשם, שכן אף כי כמובן ידע ה' על קבלת העם את תנאיו, ביקש לומר למשה תחילה, באיזו דרך בדעתו לגלות רצונו לעם, למען ישמעו ויאמינו באמונה שלמה לנצח. רק אחרי דברי ה' אלה, רק אז "ויגד משה", מסר משה את תשובת העם, וה' ציווהו כיצד להכין את העם למתן תורה[596].

[594] במדבר יג, כו (המ').

[595] שם שם, כז (המ').

[596] Ewald (כרך 2, עמ' 84 במהדורה ראשונה) סבור, שפסוק ט הוא אינטרפולציה של "המספר הרביעי", משום שפסוק זה אינה אלא חזרה על תוכנו של פסוק ה, ומעין זה גם Dillmann. ואולם, דומה שרק הסיפא - "ויגד משה" - חוזר על "וישב משה" שבפסוק ח, בעוד שכל היתר טרם נאמר. גם הביטוי "עב הענן" שבמקומו נאמר להלן פסוק טז "ענן כבד" מהווה בשביל Ewald סימן לקיום מחבר אחר. אבל לא מובן לנו כלל, למה לא ישתמש אותו המחבר עצמו בביטויים שונים להבעת מונח אחד, ומה גם כשמדובר בנאום בעל תוכן נשגב כל כך כמו כאן. הן אנו רואים להלן (כ, יח) גם את הביטוי "ערפל" במקום "עב הענן" ובמקום "ענן בבד". לפי Ewald מכיל פסוק זה גם מחשבות זרות, רעיון המבוסס על הדוגמה שקבעה Ewald, ואשר לפיה רק "המספר הרביעי" הבליט

ועתה נבאר את פסוקנו במפורט ונראה שהקשיים שבו אינם אלא קשיים מדומים, וכי אמנם כאן מקומו. בדיבור הראשון של משה - "כה תאמר" (פסוק ג) ה' לא דרש מישראל אלא ציות בלבד, והיה זה מובן מאליו שמצוות אלה, שלמענן נדרש ציות זה, בתיווכו של משה הן יימסרו לישראל, אך לא נאמר עכשיו דבר על הדרך שבה יגלה ה' את רצונו. עכשיו, כשמשה חוזר ועולה אל ה', פותח הוא ית' את דבריו בהשלמת הדיבור הראשון ומפרט, כיצד יגלה את רצונו, והוא אומר, אני מופיע לך בקירבת העם, "הנה... בעב הענן", הוא "הערפל אשר שם האלהים"[597]. וכל כך למה? - "בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם־בך יאמינו לעולם". כלומר, לא רק יקיימו את אשר אומר להם אני, אלא גם כל מה שיגיע אליהם באמצעותך, לא רק "ויאמינו בה'" אלא גם "במשה עבדו"[598]. בכך השלים ה' את דיבורו הראשון, שהיה בו רק משום פנייה אל בני ישראל, ואלו עתה אומר ה' גם דבר למשה - שאל לו לחשוש, כמו בשליחותו הראשונה, ולא יאמר "והן לא יאמינו" (ד, א). עתה דבר זה לא ייתכן עוד, שהרי ה' יופיע לו בנוכחות כל העם כולו, כך שמובטח "וגם בך יאמינו לעולם". או אז מסר משה את תשובת העם לפני האלהים והוא מוכן לקבל הודעות נוספות אל העם.

רק עתה אנו מבינים, מדוע זה מופיע ה' לעיני כל העם כולו. נתינת האישור מצד ה' להיות משה נביאו לעיני כל והבקשה לשמור על האמונה בו לנצח הן ההכנה הראויה למתן־תורה[599]. יש אפוא בתיאור זה משום סדר הדמוני למופת - בדיבור הראשון ה' מצווה למשה דבר אל העם. ציווי זה הוא בעל משקל רב כל כך, שלפי שעה מונע ה' עצמו מלומר למשה דבר הנוגע לו אישית בלבד. והוא משלחו תחילה אל העם. רק

באופן מיוחד את האמונה במשה כנביא ה', ומחמת הפסוק "וגם־בך יאמינו לעולם" (יט, ט) מיוחס גם פסוקנו ל"מספר" זה דווקא. אך מכיוון שאיננו מחויבים להאמין לדוגמה זאת, אין לנו כל סיבה שלא לטעון, שמיד עם מתן־תורה הבליט ה' את ענין האמונה במשה כל כך, משום שאותו קבע להיות מוסרה של תורה זו לעם ישראל. והנה מכיוון שהתורה לא תוחלף על ידי איש גם בעתיד הרחוק, צריכים ישראל להאמין במשה לעולם, על ידי שישתכנעו בעצמם באמיתת נבואתו. נותר אפוא רק הקושי שבמלים "ויגד משה" שיש בהן לכאורה משום חזרה על האמור קודם, והוא אינו מסולק על ידי הנחתו של Ewald, שהרי בסופו של דבר צריך למצוא סיבה כלשהי לכך שה"עורך" האחרון, המכונה "המספר החמישי", כתב אותו הדבר פעמיים. Strack רוצה מטעם זה למחוק את הפסוק ט כולו, אך אין זה אלא שרירות־לב.

[597] כ, יח (המ').

[598] יד, לא (המ').

[599] אלו היינו מוחקים את הפסוק ט לגמרי, כהצעת Strack, ראה הערה 28, הייתה באה לנו הופעת ה' כאן בלא הכנה ובלא סיבה.

בשוב משה מן העם ממשיך ה' את דברו ומראה למשה, כיצד הוא יכול להיות בטוח באמונת העם בו וכיכל העם יקבל דבריו כדבר ה'. או אז מוסר משה את תשובת העם לאלוהיו, ועתה באות - במקומן - ההוראות להתקדשות ולהכנה לקבלת התורה. והשוה גם דברי רשב"ם[600] המביא מקבילה לפרשתנו מס' שופטים יז, ב ואילך.

פסוק י

וקדשתם, לפי ראב"ע."הנה הרחיב להם זמן להתקדש שאר זה היום ומחר. וטעם וקדשתם - שירחצו במים", כלומר תוך הימים הקרובים יטבלו כדי להיטהר. אך נכון יותר ביאורו של רמב"ן. "שיהיו קדושים, שלא יגשו אל אשה ואל כל טומאה, כי הנשמר מן הטומאה ייקרא מקודש... ובידוע (כלומר מובן מאליו הוא) כי ירחצו במים, והוא נלמד מכיבוס בגדים". וכבר ראינו במכילתא ע"א[601]. "אין כיבוס בגדים בתורה שאינו טעון טבילה". ועוד, שגם צריכים היו להיות פרושים מן האשה.

פסוק יא

והיו נכנים וגו'. כדי להיות נכונים ליום השלישי, עליהם להתקדש במשך היומיים שלפני כן, וכך גם אמר משה אל העם. "היו נכנים לשלשת ימים - אל־תגשו אל־אשה". **לעיני כל־העם**. רמב"ן. "שכולם יראו ברדתו שם, כי יראו מראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר, לא שראו את ה', דכתיב[602] 'כי לא־יראני האדם וחי'".

פסוק יב

והגבלת את־העם, אין הכוונה יכולה להיות עשיית גדר מסביב לעם[603], אבל צריך לפרש כאמור להלן (פסוק כג) "הגבל את־ההר", שצריך לגדור את ההר. לפי זה יהיה המשפט "והגבלת את העם" מעין "אריק חרבי"[604]. וגם זאת, אותו הגבול אשר יגביל את העם מן ההר, מושאו יכול להיות העם כמו שהוא יכול להיות ההר, וראב"ע מביא בשם יצחקי[605]. "כי רצה משה לומר הגבל את העם ויצא מפיו ההר במקום העם", אך לא בכדי מכנהו ראב"ע ע"א "המשוגע שהפך בספרו דברי אלהים חיים".

[600] לפסוק ח (המ').
[601] אך השוה יבמות מו ע"ב, שם אין הגמרא סוברת כמכילתא זו.
[602] לג, כ (המ').
[603] כדעת Knobel.
[604] טו, ט (המ').
[605] השוה **ראב"ע** לבראשית לו, לא (המ').

לאמר. הגבול אומר להם, הישמרו מעלות מכאן והלאה, כך רש"י[606]. אך גם אפשר שכלל לא הגבילו־גדרו את ההר בדבר ממשי, אלא מנעו את העם מלעלות אל ההר באמצעות אזהרה מילולית גרידא. לפי זה צריך יהיה לפרש 'והגבלת... לאמר' - הגבל את העם על ידי שתאמר..., ואמנם אז קל יותר להבין, מדוע נאמר פעם "והגבלת את־העם (פסוק י) ופעם "הגבל את־ההר" (פסוק כג), שהרי באזהרה מילולית אמנם מותווה גבול הן מסביב לעם הן מסביב להר. ברם, דומה שהמלים "פן־יהרסו" (פסוק כא) רומזות לגדר ממשית.

כל־הנגע בהר. ראב"ע מוסיף כאן מלה אחת. "בגופו", כלומר אין המדובר בנגיעה בהר ביד דווקא. גם זה אשר יעלה בהר - יומת, שהרי גם הוא נוגע בו, בגופו. בעונש נקראים שני האיסורים, גם "עלות" וגם "ונגע", בשם נגיעה.

פסוק יג

לא־תגע בו יד. לפי רשב"ם וראב"ע[607] מוסב "בו" על הנוגע בהר או העולה בו, כלומר לא בידך תגע בזה הנוגע כדי להמיתו, אבל המיתהו מרחוק, אם בסקילה ואם בירייה[608].

ירה יירה. לדברי הגמרא [609] הרי זו הדחייה מגובה שתי קומות הקודמת לסקילה. ודאי שאין זה עולה בקנה אחד עם דברי רשב"ם וראב"ע שהבאנו. אך דומה שאין דברי הגמרא שם מתכוונים לומר פשוטו של מקרא אלא מדרשו. בטעות יסודו הוא הניסיון של רש"ר הירש בפירושו לתורה לאחד את שני הדברים, כלומר לראות גם בדברי הגמרא משום פשוטו של מקרא, באומרו. "המשלים של ירה בבניין קל הוא לעולם החפץ המושלך, ולא האדם שעליו משליכים אותו, ואם הכוונה לאדם, מוסיפים את מלת היחס ל.... גם כאן אין פירוש ירה יירה בחץ אלא השלכה מעל גבעה על ידי דחיפה (דחייה - סנהדרין מה ע"א)". הפועל יר"ה בבניין קל עם המושא שיורים בו,

[606] דומה שאין לדברי רש"י מקור בדברי חז"ל, ובאשר להבנת דברי רש"י אלה ראה אצל רמ"מ כשר "תורה שלמה" ע"א, מילואים סי' ט (המ').

[607] וכן רוב החוקרים החדשים.

[608] תמוהים דברי המכילתא " 'לא־תגע בו יד' - לא בשילה ולא באהל מועד ולא בבית עולמים". ואולי הכוונה למזבח או לארון, ועל כל פנים זוהי הוראה שקשה להציבה בפסוק זה.

[609] סנהדרין מה ע"א ומעין זה גם במכילתא ע"א (המ').

בא - מלבד בפסוקנו - עוד שלוש פעמים, פעם ביחסת־אל[610] ופעמיים ביחסת־את (במדבר כא, ל; תהלים סד, ה). גם יונתן בן עוזיאל בתרגומו מבין שמדובר בירייה בחצים - "גירין דאישא ידרקון ביה", אלא שלפי זה מדובר במיתה בידי שמים, אם על ידי אבני־ברד ואם על ידי חיצי־אש, ומסתבר שהאמור להלן "פן יפרץ בהם ה'" (פסוק כב) הביאו לתרגם־לפרש כך. ואולם אין הכרח בכל זה וכפי שנראה להלן. מכל מקום יש לראות במשפט "לא תגע... ירה יירה" מאמר מוסגר הבא לפרט את דרך־הביצוע של "מות יומת"[611].

אם־בהמה אם־איש הוא אפוא המשכו של "מות יומת", ופירוש הדבר, שיש למנוע את העליה אל ההר גם מן הבהמות; השוה לד, ג.

במשך היבל, השוה "במשך בקרן היובל" (יהושע ו, ה), ו"יובל" זה הוא לפי מפרשים אחדים קרן של איל, וכפי שכבר העיד רבי עקיבא, שבארצות ערב קוראים לאיל "יובלא"[613]; והשוה באורנו לויקרא כה, י. אצל חכמינו ז"ל[612] מצויים שני ביאורים לביטוי "במשך היובל". האחד - 'שימשוך בהסתלק שכינה מן ההר ויאריך התוקע את קולו כמנהג התוקע באחרונה. לשון אחר - שימשך (יפסיק) התוקע מלתקוע; והכי מפרש לה במכילתא. במשוך היובל - בפסוק היובל. וכ"לשון אחר" זה גם מתרגמים השבעים, ובזה מסולקים הקשיים. ברם, לשון הכתוב ביהושע (ו, ה) אינו מאפשר לפרש תיבת "משך" ב"פסק". ראב"ע ע"א סובר, כי קול השופר שבכאן "הוא פלא גדול, אין במעמד הר סיני גדול ממנו... וקול שופר לא נשמע עד יום עשרת הדברים. והנה לא היה מקרן כבש... כאשר יתקע משה בשופר, אז נתן להם רשות לעלות, וזה היה אחרי רדת משה ביום הכיפורים וציווה לעשות המשכן".

המה יעלו בהר. יש שמצאו משום סתירה בין פסוקנו זה לבין הפסוק טז שבו נאמר, כי ביום השלישי היה "קל שפר חזק מאד", ואף־על־פי־כן הזהיר הקב"ה את העם פעם נוספת שלא לעלות על ההר, כלומר קול שופר זה לא היה סימן להתיר לשוב

[610] כאן המחבר ז"ל לא סימן מראה־מקום, ואני מצאתי ג' פעמים - שמואל ב' יא, כד; תהלים יא, ב; דברי הימים ב' לה, כג.

[611] Gesenius (68, 5) Ewald, (140b).

[612] ביצה ה ע"ב ורש"י שם ד"ה ת"ש (המ').

[613] **רש"י** ע"א על־פי ראש השנה כו ע"א (המ').

לעלות. ויתירה מזו. לא מצינו בשום מקום שהעם נצטווה, או לפחות הותר, לשוב ולעלות להר. ראב"ע ע"א מביא את דבריו של ר' שמואל בר חפני, ש"המה יעלו בהר" פירושו. אהרן ובניו ושבעים הזקנים, ומסכים עמהם. ואולם שד"ל סובר, שאמנם ב"המה" הכוונה לכלל ישראל, אלא שכלל זה מתפרש אחר כך במפורט. "אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל", כלומר לא כל העם כולו כי אם נציגותו, והרי זה מעין כלל ופרט. ויש להוסיף לביאור זה שאין "במשך היבל" שבכאן זהה עם "וקל שפר חזק מאד" שבפסוק טז[614]. ואולם כפשוט ביותר נראה לנו פירושו הראשון של רש"י ש"משך" הוא קול שופר מתמשך, שהיה הסימן להיאסף העם. אמנם לאחר מכן לא מסופר שבאמת נשמע קול שופר כזה, וצריך להניח שבסוף מתן־תורה, לאחר שהקב"ה נתן את כל המצוות, עד סוף פרק כג, אכן הושמע. אפשר שתחילה ביקש ה' ליתן את כל המצוות הללו לישראל הוא עצמו, כעשרת הדברים הללו, וכי אחרי זה צריך היה להינתן סימן כזה שעל פיו יבואו כל ישראל על ההר. אך מכיוון שהעם נחרד ועמד מרחוק, במקום שקול זה לא היה נשמע, נצטווה משה אחרי מתן־תורה לקרוא אל ההר את נציגי העם - במקום העם כולו - כדי להשלים שם את כריתת הברית. ואולי יש מקום לומר, כי "המה יעלו בהר" פירושו - לבוא אל (ולא על) ההר, כי כך משתמע מן "ולא עליתם בהר" שבפרשת ואתחנן[615].

פסוק יד

וירד משה מן־ההר מלמד, שדבריו הקודמים של הקב"ה נאמרו על ההר, אף כי דבר זה לא נאמר במפורש.

ויקדש וגו'. הוא הכין את העם; השוה במדבר יא, יח.

פסוק טו

היו נכנים וגו'. מובן מאליו שגם אמר לו לעם, שה' ירד על הר סיני, כאמור למעלה פסוק יא, אלא שאין הכתוב חוזר על כך כאן.

[614] אלא אם כן רוצים לקבך??? את תרגומו של Luther וכמה חוקרים נוצריים ההולכים בזה בעקבותיו שלפי פירושו של "המה יעלו" וגו' הוא - הם צריכים־מצטווים לעלות וכו', ו"המה" הם רק הזקנים שהיו מעבר לגבול ההגבלה בשעת אמירת הדיברות, אך כל זה נראה לנו מאולץ מאד; והשוה Kurtz (p.283).

[615] דברים ה, ה (המ').

לשלשת ימים. ידועים הם דברי ר' יוסי (שבת פז ע"א) שרש"י מביאם כאן, ולפיהם הוסיף משה רבנו יום אחד מדעתו. אך לפי פשוטו של מקרא פירוש "לשלשת ימים" הוא - ליום השלישי, כדעת החכמים החולקים שם על רבי יוסי. והשוה רש"י וראב"ע ע"א.

פסוק טז

ב מתן תורה (יט, טז־כה)

ויהי קלת וברקים. תוך כדי הופעות טבע נוראות־הוד ירד ה' על ההר, ועוד לפני שהעם יצאו מאהליהם נחרדו מן המראות הבלתי־רגילים הללו.

וענן כבד. לפי המכילתא ע"א הרי זה ערפל, שנאמר "ומשה נגש אל־הערפל"[616], הוא אותו "עב הענן"[617] שבו הופיע ה' למשה.

וקול שופר. קול שופר זה אינו יכול להיות קול שופר של אדם התוקע, שהרי בשעה שנשמע, לא היה איש על ההר. היה זה, כפי שמעיד ראב"ע[618], "פלא גדול, אין במעמד הר סיני גדול ממנו", קול שופר אשר מעולם לא נשמע בלא אדם שיתקע, בעוד שקולות וברקים לא היו דבר יוצא דופן. ואמנם דווקא בשל קול השופר החזק כל כך נחרד העם.

פסוק יז

ויוצא משה, משה מוציא את העם מאהליהם אשר במחנה **לקראת האלהים**. לפני האלהים; השוה עמוס ד, יב.

בתחתית ההר. אונקלוס מתרגם "בשיפולי טורא", כלומר לרגלי ההר, לפני הגדר־הגבול שהושמה שם. אבל יונתן בן עוזיאל מתרגם "תחותי טורא", על פי האגדה[619].

פסוק יח

והר סיני עשן וגו', שהרי "בער באש" (דברים ד, יא; ה, כ).

כעשן. בשי"ן סגולה במקום פתוחה[620].

---

[616] כ, כא (המ').
[617] למעלה פסוק ט (המ').
[618] למעלה פסוק יג (המ').
[619] "מלמד שכפה עליהם הקב"ה הר כגיגית ואמר להם, אם אתם מקבלים התורה - מוטב" (שבת פח ע"א) (המ').
[620] Ewald (231b) Gesenius (P.93).

ויחרד כל־ההר, גם ההר נחרד, כמו העם; השוה שופטים ה, ה; תהלים סח, ט[621].

פסוק יט

הולך וחזק מאד, הקול הולך וחזק יותר ויותר[622].

משה ידבר. דברי משה ודברי ה' נשמעים יחד עם קול השופר שהלך וחזק. לא רק שקול השופר לא השתתק בשעת השמעת הדברים, אלא הוא התחזק יותר ויותר, ועל כן נאמר להלן [623] "וכל־העם ראים את־הקולת... ואת קול השפר" - בשעת השמעת הדיברות. אך אפשר שקול השופר שבפרשה הזאת הוא עצם קולו של הקב"ה שנשמע להם לבני ישראל כקול שופר אדיר זה. הן גם הנביאים מבשרים שבשעת הגאולה העתידה "יתקע בשופר גדול"[624]. אם נקבל פירוש זה, צריך יהיה לומר, כי "משה ידבר" בקול אנוש, בקול בן־תמותה, "והאלהים יעננו בקול" - בקול שופר זה. ואמנם, בתיאור מתן־תורה שבס' דברים אין מוזכר קול שופר כלל, אבל נאמר במקום זה "קול גדול ולא יסף" (שם ה, יט). וגם לפני כן נאמר שם על אודות קול ה'. "קול דברים אתם שמעים... זולתי קול" (שם ד, יב).

משה ידבר והאלהים יעננו בקול. "אמר לו ר' עקיבא (לר' אליעזר)... מלמד שנתן הקב"ה כח וגבורה במשה, והיה הקב"ה מסייע בקולו, ובנעימה שהיה משה שומע בו, היה משמיע את ישראל. לכן נאמר 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול" (מכילתא ע"א). והדברים מוסבים על דברי ה' שבפסוקים כ־כה דלהלן, שבחלקם יש משום תשובה לדברי משה[625].

פסוק כ

שישה פסוקים אלה מספרים בפרוטרוט את הדבר שנאמר בסיפא של פסוק יט באורח כללי, והרי זה מעין כלל ופרט. אחרי שסופר באורח כללי, שמשה דיבר בשעה שהושמע קול שופר, וכי ה' ענה לו בקול, כלומר, שה' הופיע למשה לעיני העם ודיבר עמו, מסופר עתה במפורט, מה וכיצד דיבר ה' עם משה. משום כך צריך

[621] וחדשים "מתקנים" - במקום "כל ההר" - "כל העם", ואין כל צורך בכך.
[622] ראה Gesenius (3 ,113).
[623] כ, יד (המ').
[624] ישעיה כז, יג (המ').
[625] אך בשום פנים אין להבין "יעננו בקול" כאמירת עשרת הדברים בפי משה, כדעתו של Knobel, שהרי הדברות לא היו תשובת ה' לדברי משה.

לספר תחילה שה' ירד "אל־ראש ההר". אמנם "והר סיני עשן כולו[626], ההר כולו היה מלא כבוד ה', אך ראש ההר נועד להיות המקום שבו ידבר הוא ית' עם משה, שם היה "עב הענן"[627] ושם "הערפל" (כ, כא) ומשה היה ראוי לעלות אל "ראש ההר" הזה כדי לדבר. ודומה הדבר למשכן, אשר אמנם כל־כולו מלא כבוד ה' היה, אך למקום התגלות השכינה למשה ולדיבור עמו נקבע "מעל הכפורת מבין שני הכרבים אשר על־ארון העדת" (כה, כב) בלבד. וכן גם כאן - כל ההר כולו מקדש היה, וראשו - קדש הקדשים, מקום התגלות השכינה. ומעין זה כבר העיר ראב"ע בביאורו הקצר[628]. "אומר הגאון, כי מקום הענן כמו קודש הקדשים", כלומר "ענן" הוא קודש, "עב הענן" - קודש קדשים. משמעה של המלה "עב" הוא כמו משמע המלה "ענן", וגם בישעיה (יט, א) באה המלה "עב" כמקום הופעתו ית'. בקודש יכלו להיכנס גם אחרים, וכפי שנראה להלן, אבל ב"עב הענן" - בקודש הקדשים זה הורשה להיכנס רק משה בלבד ובכך הוא היה שונה מכל האחרים. הפרדה זו בין קודש וקודש קדשים בהר סיני באה לידי ביטוי ברור כל כך להלן (כד, א ואילך) עד שאין יכול עוד להיות בה כל ספק. שם נאמר "ואל־משה אמר עלה אל־ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל, והשתחויתם מרחק" - על כל אלה ללכת אל ההר, אך "ונגש משה לבדו אל־ה' והם לא יגשו". לגשת אל ראש ההר, אל קודש הקדשים, הורשה רק משה, ואלו העם לא הורשה לגשת אפילו לקודש. ואף כי נאמר "ועלית אתה ואהרן עמך" קובעים חכמינו[629]. "מה אתה מחיצה לעצמך, אף הן מחיצה לעצמן, והעם כל עיקר אל יהרסו לעלות אל ה'". ומשום כך מודגש כאן "וירד ה' על־הר סיני אל־ראש ההר", ואל קודש קדשים זה, "אל־ראש ההר" קרא למשה לעלות, וכמו שגם מאוחר יותר נקבע קודש קדשים שבמשכן למקום התוועדות של ה' עם משה.

וירד ה' על־הר סיני. "'וירד ה" וגו' - שומע אני על כולו? תלמוד לומר 'אל־ראש ההר'; יכול ממש? שירד כבוד ה' והוצע כל הר סיני? תלמוד כי מן השמים דברתי עמכם,

[626] פסוק יח (המ').
[627] פסוק ט (המ').
[628] לפסוק ט (המ').
[629] מכילתא ע"א (המ').

מלמד שהרכין הקב"ה שמים התחתונים ושמי השמים על ראש ההר...[630]". ובמקום אחר[631] המדרש אף מוכיח כן מן הפסוק "ויט שמים וירד, וערפל תחת רגליו" (תהלים יח, י). ואפשר, שאחר שמשה עלה אל ההר, הקב"ה אמר לו עוד דברים שאינם כתובים כאן. מכל מקום, ה' דיבר עם משה לעיני כל העם כדי לבסס את אמונתם בו, ואחר זה אמר לו "רד העד בעם". תוכנה של אזהרה זו הוא "השמרו לכם" וגו' שבפסוק יב.

פסוק כא

רד העד בעם. האזהרות שבפסוקים כא־כב זמנן לכאורה אחר ירידת ה' על ראש ההר, שהרי כבר קדמו להן אלה שבפסוקים י־יג, שעליהן מוסבים דברי משה בפסוק כג[632].

---

[630] שם ע"א (המ').

[631] שם, ל־כ, יט (המ').

[632] Ewald רואה בשישה פסוקים אלה (כ־כה) משום אינטרפולציה של "המספר השלישי", וזאת משום שהם מספרים - ללא כל סיבה נראית לעין - על עליה וירידה נוספות של משה (הרי לפי הפסוק יב אכן כבר הופרד־הוגבל העם מן ההר במידה מספקת). גם Knobel אשר רואה בכל הפרשה, היינו פרקים יט־כד, משום הוספה של "המשלים", סובר שעד הפסוק יט השתמש הלה ב"ספר המשפטים" כמקור, בעוד שאת הפסוקים כ־כב ו־כד־כה הוא שאב מ"ספר המלחמות". ואלו הפסוק כג גם הוא תוספת "המשלים" אשר איחד את דברי שני "המספרים". לדעתו סותרים שני המקורות זה את זה ואף־על־פי כן הביאם "משלים" זה של כתבי־היסוד כאחד. אנחנו ננסה לראות תחילה, מה הן הסתירות שהעלה Knobel. (1) "המספר הראשון" סיפר זה עתה שה' ירד ודיבר אל העם, ואינו יכול אפוא לספר עתה שה' עלה אל ההר וקרא למשה לעלות אליו; (2) האזהרה הנוספת שייכת ככל הנראה אל הסיפור שלפני ירידת ה' אל ההר, והיא מקבילה לאמור בפסוקים י־יג; (3) רק "המספר השני" מוסר על עליות אחדות של משה אל ראש ההר, כמו כד, טז ואילך, ו־לד, ב. "המספר הראשי" לעומת זאת מספר על עלית משה לראש ההר רק פעם אחת - לג, כא - והוא בשעת גילוי השכינה שביקש, וראה כ, כא; (4) "המספר השני" כבר מכיר "כהנים" - אהרן ובניו והלויים, ואלו המספר הראשון, "הראשי", אינו מכירם (השווה כד, ה); (5) אצל "המספר הראשי" אין העם רואה אלא "קולות וברקים וענן כבד... וקול שופר חזק מאד" (ט, טז), אבל אינו רואה את כבוד ה', חסד אשר מוענק למשה בלבד, על פי בקשתו וכסימן למציאת חן מיוחד (לג, יז ואילך), בעוד שלפי "המספר השני" רואים נציגי העם, ואפילו העם כולו, את כבוד ה' (כד, י, יז); (6) "המספר השני" משתמש בשם ה' בלבד, ואלו "המספר הראשי" משתמש לעתים גם בשם "אלהים".

ועתה נביא תשובותינו לכל אחת מן ההערות האלה: (1) הפסוקים כ־כה רק מספרים בפרוטרוט מה שנאמר באורח כללי בפסוק יט - "משה ידבר והאלהים יעננו בקול". אחר שנאמר תחילה באורח כללי, שמשה דיבר בשעת השמעת קול השופר וה' ענה לו בקול, כלומר ה' נתגלה לו למשה בנוכחות העם ואז גם דיבר עמו, מסופר בפרוטרוט, מה ואיך דיבר ה' עם משה. לפיכך צריך לומר דווקא קודם שאכן ה' ירד "אל־ראש ההר". אמנם "והר סיני עשן כלו" (יח), כבוד ה' התפשט על ההר כולו, אך ראש ההר נועד להיות המקום שבו ידבר ה' עם משה, במקום "עב הענן" ו"ערפל", ורק משה נמצא ראוי לגשת שמה, כמו שהמשכן כולו מלא כבוד ה' היה, ואף על פי כן רק קודש הקדשים, "מבין שני הכרובים" (כה, כב) נועד להתגלות אל משה ולדיבור עמו. (2) נראה שמקומן של האזהרות שבפסוקים כא־כב הוא אחרי ירידת ה' על ראש ההר, שהרי כבר קדמה להן זו שבפסוקים י־יג, עליה מוסבים דברי משה בפסוק כג. Knobel שרוצה בהחלטיות רבה לומר, שפרק כא מקביל לפסוקים י־יג, נמצא במצוקה בגלל פרק כג זה ומגיע בסוף למסקנה שזוהי תוספת "המשלים", כאמור. אך גם אם נניח שאמנם כן הוא, הרי צריך לומר ש"משלים" זה, אשר שני הניסוחים היו לפניו בשלימותם, לא שם לב לכך שהאזהרות הללו מצויות בשניהם, מקבילות זו אל זו, וכי נאמרו באותו הזמן, והוא רוצה להכיר זאת מתוך רסיסי הדברים ש"המשלים" שמר עליהם. ועוד. אם אמנם נסיר את הפסוק כג, כדברי Knobel, משום היותו תוספת "המשלים",

פן־יהרסו, אחרי "יהרסו" יש להשלים "לעלות", כלומר הרי הם ירצו לעלות כדי לראות את הדברים מקרוב. אף כי הב"ה ידע שמתוך פחד מפני האש אפילו לא יגשו אל ההר[633], ציווה להזהירם פעם נוספת שלא לעלות, למען ידעו, כי ההר שעליו מתגלה ה', מקדש הוא.

ונפל ממנו רב ביד ה', ואין זה עומד בסתירה אל הציווי "כל־הנגע בהר מות יומת... כי־סקול יסקל או־ירה יירה" (יב־יג). אמנם נצטווה כלל ישראל, או אולי רק הכהנים

כיצד נסביר את "ויאמר" וגו' והאזהרה "רד" הבאה פעמיים - כא ו־כד? (ושמא גם פסוק כד הוא "תוספת"?). ועוד. בפסוק כא כלל לא מוזכר תוכנה של האזהרה, והרי זה הוכחה, שתוכנה כבר היה ידוע מן האמור בפסוק יב, ומכאן הוכחה להיות המחבר של פסוקים אלה אחד בלבד, שהרי "פן־יהרסו" מניח כידועה את ההגבלה בפסוק יב. מסתבר שטעמה של האזהרה החוזרת לעם הוא דווקא בציווי אל משה לעלות אל ראש ההר (פסוק כ), ציווי שעלול היה להביא את העם לפרוץ את הגדר כדי לעלות אחריו אל ראש ההר, כמוהו. ועוד תכלית היתה לאזהרה החוזרת הזאת, והיא להפגין קבל- עם ועדה שמשה מופלה לטובה הוא, וכי הוא ורק הוא נמצא ראוי לקירבת ה' למען יאמינו בו לעולם. (3) לפי האמור ב-(1) מניח גם "המספר הראשון" למשה לעלות אל ראש ההר, שהרי "עב הענן" (ט) אינו אלא ראש ההר, וזו גם משמעותו של "ערפל" (כ, יז). עצם הקריאה אל משה לעלות אל ראש ההר אינה בלתי־צפויה, שהרי כבר אמר לו ה' (ט) "הנה אנכי בא אליך בעב הענן". (4) באשר לכהנים המוזכרים, ראה בפנים, להלן. (5) מאד מגוחכת נראית לנו הנחתו, שמה שראו זקני ישראל והעם כולו, כאמור להלן (כב, י, יז), הוא אשר מבקש משה לראות (לג, יח), ואף הלא ניתן לו רק באורח חלקי. והרי שם (כ) נדחית בקשתו במלים "לא תוכל לראת את־פני, כי לא־יראני האדם וחי", משמע שהבקשה "הראני נא את־כבדך" (יח) מוסבת על ראיית פני ה' (לא כבוד ה'), ואלו ראיית כל עם ישראל את כבוד ה' מתוארת כמקרא פעמים לא מעטות, כגון טז, י; ויקרא ט, כג; במדבר יד, י; טז, יט; יז, ז; כ, ו. חייב היה Knobel ללמוד מכאן שלא רק "המספר השני" מניח לו לעם לראות את כבוד ה', כי בכל מקום שמדובר בו בהופעה יוצאת מן הכלל של ה', יש מקום לדיבור על הופעת כבוד ה', והרי לפי ישעיה (ו, ג) "מלוא כל־הארץ כבודו" אכן מלא המקום כולו כבוד ה' (במובן הרחב). (6) Knobel מודה שהפסוק כד, י הוא משל "המספר השני", כלומר שגם אצל זה בא השם אלהים, אלא ששם זה שם משמעו כבוד ה': דמות ה' המוקפת אור וזוהר. אך מי, אם כן הוא הדבר, יאמר ל-Knobel שגם אצל "המספר הראשון־הראשי" המדומה אין לשם זה אלא משמע זה? הרי בכל מקום בפרשתנו הוא יסבול משמע זה. ורק בדרך אגב יצוין שלא כאן המקום להאריך באשר לחילופי השמות ה' ואלהים במקרא, כי ענין זה מקומו במבוא לספר בראשית [מבוא שלא נכתב, או לפחות לא הגיע אלינו; ראה בענין זה למעלה פרק ג הערה 20 - (המ')]. - בזה סולקו נימוקיו של Knobel לשני מקורות לפרשה שלפנינו. אך ראוי להביא כאן גם כמה הוכחות חיוביות לאחדותה: (1) אף כי אין לבנות במידה רבה על מספרים, דומה שאין זה מקרה שגם בפרקנו, פרק יט, שיש לראותו כמבוא לעשרת הדברות, מצויים עשרה דיבורים־נאומים - חמישה שלו ית' והמישה של משה. ואין זה יכול להיות מקרה, בדומה למספר עשרה של המאמרות אשר בהם נברא העולם (אבות ה, א - המ'). דיבורי ה' בפרקנו הם הפסוקים ג ואילך, ט, י ואילך, כא, כד., ואילו דיבוריו של משה הם הפסוקים ז, ט, כ, כג, כה (פסוק ה' אינו דיבור של משה, ראה שם). (2) המשפט "משה ידבר והאלהים יעננו בקול" (יט) מניח בהכרח את קיומו של דו־שיח בינו ית' ובין משה. והנה, אם אמנם יבואו - אצל "המספר הראשון" - עשרת הדברות מיד אחרי משפט זה, כפי שסובר Knobel, כי אז לא נדע, מה פתרון למלים "משה ידבר", כי נתקשה לקבל את דעתו של Knobel שפתרונן הוא - משה מזמין את ה' לומר את דברו, וה' עונה באמירת עשרת הדברות. (3) הפסוקים כ־כה מניחים במידה רבה את קודמיהם כידועים: "העד בעם" מניח את תוכן האזהרה כאמור למעלה, "יהרסו" המוסב על הגדר המגבילה, ובסוף פסוק כג החוזר אל פסוק יב מוכיחים את אחדותו של הפרק כולו, ואי אפשר לייחסו ל"משלים המאחד" כפי שכבר הראינו. גם אין פסוק זה היקוי משועבד של פסוק יב. אדרבה, יש בו כמה וכמה סימנים של עצמאות - "ההר" במקום "העם", התוספת "וקדשתו"; האזהרה מוזכרת כמופנית אל הרבים - "העדתה בנו" ולא כמו "והגבלת" שבפסוק יב הבא בלשון יחיד, כך שבאמת קשה לראות בפסוק זה תוספת של "מספר משלים ומאחד".

[633] ראה דברים ה, ה.

השומרים על הקודש, לדאוג לכך שציוויו של ה' יישמר, ולהמית כל מי שעובר עליו. יחד עם זאת ביקש ה' להזהיר את העם שהוא ב"ה עצמו יהיה השופט המעניש, אם העם כולו יתקדם יתר על המידה מתוך סקרנות, ולא יהיה אפוא שופט בשר־ודם אשר יבצע את עונש המוות. התוצאה תהיה "ונפל ממנו רב"; והשוה ויקרא כ, ד ואילך.

פסוק כב

וגם הכהנים וגו'. כאן המקום לשאול, מיהם כהנים אלה? רבי יהושע בן קרחה סובר[634], שאלה הם הבכורים, בעוד שרבי סובר, שכאן נתמנו נדב ואביהוא להיות כהנים. ואולם כמעט כל המפרשים היהודיים קיבלו את הדעה, שהכוונה לבכורים[635]. לאמיתו של דבר אין כאן כל קושי, אם אמנם אנו מבקשים את פשוטו של מקרא. הן התורה מדברת במקומות הרבה על אודות כהנים שלגביהם כלל לא יעלה על הדעת, שהכוונה לאהרן ולבניו. מלכי־צדק מלך שלם נקרא "כהן" (בראשית יד, יח), פוטי פרע הוא "כהן און" (שם מא, מה), יתרו חותן משה נקרא "כהן" (למעלה ב, טז ועוד), ואדמותיהם של כהני מצרים לא נמכרו לפרעה (בראשית מז, כב). נמצינו למדים שמשמע השם "כהן" במקרא הוא - משרת אלוהות כלשהי. ומכיוון שאין להעלות על הדעת, שבמשך כל ימי שעבוד מצרים, ובימים שבין יציאת מצרים ובין מתן־תורה, לא היו להם לישראל כהנים, בשעה שלכל עם ועם כהנים משלו, אין כל ספק שצריך להבין במלה "כהנים" שבכאן את כהני ישראל שבאותו הזמן, ואין לקבוע בוודאות, מי היו. יהושע בן קרחה סבור, כאמור, שעד להקמת המשכן תפקדו הבכורים ככהנים, ומן הסתם מבוססת דעתו על האמור בס' במדבר (ג, מא ואילך;

[634] זבחים קטו ע"ב במכילתא ע"א מובא שזוהי דעת ר' יהושע בן קרחה (המ').

[635] כבר הזכרנו שאין אנשי הביקורת יכולים להבין במונח "כהנים" אלא כהנים ולויים, והם מסיקים משום כך מכאן, שהדברים הם דברי "מחבר אחר". ברם, מסקנה זו מבוססת על הנחות לא־נכונות - petitio principii. הראשונה שבהן היא שכל הפרשה נכתבה זמן רב אחרי משה, ומכיוון שאחרי משה נתפרש המונח "כהנים" תמיד כבני אהרן, ולפי הביקורת גם לויים, הרי שגם כאן תובן המלה "כהנים" כך. על סמך הנחה לא נכונה זו מוכיח Knobel אפוא, שפסוקים אלה נכתבו על ידי מחבר אחר - ראה גם הערה 64. ואלו אם נכתבה פרשתנו על ידי משה רבנו ע"ה, כפי שאנחנו מאמינים, לא יעלה על הדעת שכאן הכוונה לאהרן ובניו והלויים. הרי בתורה אפילו אהרן עצמו לא נקרא כהן אלא אחר הציווי לעשותו כהן, להלן כח, א. התואר היחיד שניתן לאהרן עד כה היה "הלוי" (ד, יד). וגם רבי, המבאר בזבחים (שם) את המלה "הכהנים" שבכאן בנדב ואביהוא, רק סובר, שעתה, בהזדמנות זו, נתמנו לכהונה, ומסתבר שדעתו מבוססת על כך שגם להלן כד, א מצוינים נדב ואביהוא, ועל זה שלפי ויקרא י, ג נאמר עליהם כבר מזמן "בקרובי אקדש", כלומר, הם צוינו מאז כקרובים לה' במיוחד. ומכל מקום, גם לפי רבי אין מכונים אלעזר ואיתמר והלויים כאן בתואר "הכהנים".

ח, יח) שהלויים נלקחו תחת בכורי ישראל, ומכאן שלפחות מאז מכת הבכורות שבמצרים נתקדשו בכורי ישראל ועסקו בעבודת הקודש. עם זאת נשאר בספק, אם אמנם היה להם לבכורי ישראל מעמד של כהנים, אלא אם כן דברי המשנה במס' זבחים "עד שלא הוקם המשכן" וכו'[636] אכן מסורת הם. יהיה זה איך שיהיה, הכהנים המוזכרים כאן הם אלה שנשאו בתפקידי כהונה קודם בחירתו של אהרן לתפקיד זה. ומכיוון שלא נאמר כאן, מי היו הכהנים בתקופה ההיא, מוכח שבן התקופה כתב את הדברים בשביל בני זמנו שלו, דהיינו בשביל אנשים שבשבילם פירוט כזה יהיה מיותר לגמרי. ואלו דובר כאן באהרן, הוא היה צריך להיזכר לפחות פעם מוכתר בתואר "הכהן", והנה בפסוק כד הכתוב מעמידו בניגוד לכהנים.

הנגשים אל־ה', אלה הנגשים בדרך כלל אל ה' כדי לעסוק בעבודתו. ודאי שגם לפני הקמת המשכן הקריבו קרבנות, דבר שנעשה מן הסתם על ידי "כהנים", ואם מסופר להלן (כד, ה) שמשה שלח את "נערי בני ישראל" כדי להקריב קרבנות, הרי אלה הם כהנים, דהיינו או בכורות[637], או שדווקא לרגל כריתת הברית היו צריכים להקריב את הקרבנות צעירים רגילים, כדי להפגין קבל עם ועדה שעם קבלת התורה הפך כל עם ישראל לממלכת כהנים. ואף אפשר שמצוינים כאן בשם "כהנים" אלה שהופקדו של שמירת הר סיני, המקדש של אותה השעה. שומרים אלה, אשר אמורים היו להעניש בעונש־מוות את כל מי שיעבור את הגבול שהותווה, צריכים היו להימצא קרובים מאד לגבול זה והיו אפוא קרובים אל השכינה מיתר העם, ועל כן הם נקראים כאן "הנגשים אל־ה'", ואם כן אין צריך לומר שמדובר באלה שנגשים בדרך כלל אל ה'.

יתקדשו פירושו לפי זה - עליהם להיות מזומנים, להישאר איש איש במקום שנקבע לו, כדי להיות מוכן לשמור על הסדר. לכהנים אלה שבהר סיני היה אפוא אותו התפקיד שהוטל מאוחר יותר (במדבר ג, ה ואילך; יח, א ואילך) על הכהנים ועל הלויים. גם עליהם הוטלה השמירה על הקודש - שלא יתקרב אליו זר. ואולם לפי

[636] זבחים פרק יד, ד (המ').
[637] השוה **רש"י** שם, על־פי במדבר רבה פרשה ד, ח (המ').

הדעה שהכהנים שבכאן הם הבכורות, מבאר ראב"ע "יתקדשו" - "יוסיפו להתקדש עוד במחשבותיהם"[638].

פן־יפרץ בהם ה', השוה שמואל ב' ו, ח. גם ביטוי זה יתפרש יפה בהמשך לאמור - אם שומרים אלה לא ימלאו תפקידם ויעלו אל ההר, כי אין להם לחשוש מפני הענשה על ידי אדם, הם יצטרכו להיענש על ידי ה' ב"ה.

פסוק כג

לא יוכל, במקום. הוא אסור; השוה דברים יז, יז.

כי־אתה העדתה בנו. כאן כולל משה את עצמו, מתוך ההנחה שהאיסור לעלות אל ההר שבפסוק יב חל גם עליו.

וקדשתו, הכרז עליו כקדוש.

פסוק כד

לך־רד. ואולם ה' אמר לו למשה לרדת אל העם ולהזהירם בשנייה.

ועלית אתה ואהרן עמך. שד"ל כותב. "נראה לי שהיה משה חפץ להישאר על ההר, ולפיכך היה נשמט מלרדת ולהעיד בעם, וה' לא רצה, ואמר לו שירד, ושאמנם אחר השלמת מתן־תורה יעלה אל ההר ואהרן עמו, והוא מה שאמור למטה (כד, א) 'ואל־משה אמר עלה אל־ה' אתה ואהרן עמך'" וגו'[640], ומעין זה גם מובא במדרש[639]. "אותה שעה ביקש הקב"ה ליתן להם את התורה ולדבר עמהם, והיה משה עומד... כך ביקש הקב"ה ליתן עשרת הדברות, היה משה עומד מצדו. אמר הקב"ה אני גולה להם את הרקיע ואומר אנכי ה' אלהיך', הם אומרים, מי אמר - הקב"ה או משה? אלא ירד משה ואחר כך אני אומר 'אנכי ה' אלהיך'. כך אמר הקב"ה למשה. 'לך אל־העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם'. אמר לו, כבר הקדשתים, שנאמר 'אתה העדתה בנו לאמר' וגו'. אמר לו. 'לך־רד ועלית אתה ואהרן עמך'. עד שמשה יורד, נגלה הקב"ה, שנאמר 'וירד משה אל־העם', מיד "וידבר אליהם". וכן גם מפרשים ר"צ מקלנבורג[641] ורש"ר הירש. עם זאת אנו מעלים - כנגד ביאור זה - את ההרהורים

[638] שהרי הם כבר נתקדשו, כאמור למעלה יג, ב.

[639] שמות רבה פרשה כח, ג (המ').

[640] גם Knobel סבור, שמשפט זה זהה עם האמור להלן כד, א וכי אז גם על אהרן, נדב ואביהוא ושבעים הזקנים לעלות, אלא שכאן, כשאין עדיין ציווי מפורש, מוזכרות שתי הדמויות העיקריות בלבד.

[641] "**הכתב והקבלה**" לפסוק כד (המ').

הבאים. (א) "לך־רד ועלית" וגו' לפשוטו הוא ציווי לרדת מיד ולשוב ולעלות מיד, ולא שיעלה רק אחר מתן עשרת־הדברות. והדבר בולט עוד יותר כשנאמר מיד אחרי מתן הדברות (כ, יח) "ומשה ניגש אל־הערפל אשר־שם האלהים", ואלו אהרן עולה רק אחר מתן התורה שלאחר מכן[642]; (ב) לא נמסרת כאן סיבה מספקת לאי־איזכורם של נדב ואביהוא ושבעים הזקנים; (ג) אלו באמת היה מוסב "ועלית" וגו' על הזמן שאחר אמירת עשרת הדברות, כי אז היה גם משפט־הסיפא "והכהנים והעם" וגו' צריך להיות מוסב על הזמן ההוא, בעוד שגלוי ונראה לעין, שמשפט זה אינו אלא חזרה על האמור בפסוקים כא־כב, ולא זו אף זו, כי אז היה צריך לחזור עליו; (ד) הכתוב בדברים (ה, ד) "אנכי עומד בין־ה' וביניכם" אומר מפורשות שרק העם לא עלה אל ההר בשעת מתן־תורה - "ולא עליתם בהר" (שם), ומכאן שמשה אמנם היה שם. דעה שונה לגמרי על מהלך האירועים מובאת אצל רמב"ן [643] - "והנכון בעיני בפרשה ובסדור הענין, כי 'וכל־העם ראים... ויאמרו אל־משה' (כ, טו־טז) היה קודם מתן תורה, ומתחילה הזכיר כסדר כל דברי האלהים מה שצוה למשה בהגבלת ההר ואזהרת העם ועשרת הדברות, ועתה חזר והזכיר דברי העם אל משה ואמר, כי מעת שראו את הקולות ואת הלפידים, נעו לאחור ועמדו מרחוק יותר מגבול ההר אשר הגביל משה. והסדר בדברים, כי בבוקר היו קולות וברקים וקול שופר חזק (יט, טז) ועדין לא ירדה שכינה... וחרדו העם במחנה במקום תחנותם (שם, שם), ומשה חיזק לבם והוציאם לקראת האלהים ויתיצבו בתחתית ההר (שם, יז). ובהיותם שם בתחתית ההר מצפים ומתיצבים, ירד ה' על ההר באש (שם, יח), ויעל עשנו עד לב השמים חשך ענן וערפל (דברים ד, יא), וחרד ההר עצמו ונזדעזע (לעיל יט, יח)... ונתחזק קול השופר מאד (שם, יט), אז ראו העם וינועו לאחור ויעמדו מרחוק (כ, יד) יותר מן הגבול, ואז אמרו אליו כולם שלא ידבר עמהם האלהים כלל, פן ימותו... ומשה חיזקם ואמר להם אל־תיראו (שם טז), ושמעו אליו ויעמוד העם מרחוק במעמדם (שם, יז), כי לא רצו בכל דבריו להתקרב אל הגבול, ומשה נגש אל הערפל

[642] כד, א (המ').
[643] כ, טו (המ').

(שם, שם) ולא בא בתוכו, ואז דבר אלהים עשרת הדברות, ואחר עשרת הדברות לא הזכיר כאן מה שאמרו הזקנים למשה, כי רצה לבאר כסדר המצות והמשפטים. אבל במשנה תורה (דברים ה, כ) הזכיר משה, כי אחרי הדברות קרבו אליו כל ראשי שבטיהם וזקניהם ואמרו לו. אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד ומתנו וכו'". במלים אחרות. המסופר להלן כ, טו ואילך לא התרחש אחרי מתן־תורה כי אם לפניו, אלא שהכתוב בא על סדר מסוים, דהיינו למסופר תחילה בפרק יט, מה הקב"ה ציווה על ההר ומה אמר, ורק אחר כך אנו מועברים אל מקום אחר, מקום הימצא העם, ואז אנו שומעים על התנהגות העם בשעת האירועים שסופרו קודם לכן. לפיכך היה סדר הדברים כדלהלן. בבוקרו של היום השלישי היו קולות וברקים וקול שופר חזק מאד (טז), אך עדיין לא נראה כבוד ה', וכאמור במקום אחר (מלכים א' יט, יא) - "לא ברוח ה'". העם שבמחנה נחרדו, אך משה עודדם והביאם לרגלי ההר. בעודם ניצבים שם ירד ה' באש אל ההר וההר עשן בשל כך ונחרד אף הוא, כאמור כאן (פסוקים יז־יח) וכדברי המשורר "ההרים רקדו כאילים"[644]. או אז נעו לאחוריהם ועמדו מרחוק. ובחרדתם אמרו למשה "דבר־אתה עמנו" שכן יראו למות אם ישמעו את קול ה'. ושוב משה חיזק את רוחם באמרו "אל־תיראו" (כ, טו־טז). אף־על־פי־כן נשארו העם עומדים מרחוק ורק משה לבדו קרב אל הערפל (שם, יז). אז מסר ה' את עשרת הדברות, ורק אחר מסירת הדיבר העשירי אירע המסופר בפרשת ואתחנן (דברים ה, כ־כח), וכאן אין הכתוב מספרו. עד כאן דעת רמב"ן שכדעתו גם אפשר למצוא אצל פרשנים קראיים. ברם, עם כל מה שמדבר בעדה, קשה לי לקבלה. (א) אלו היה כך, היה מתאים הרבה יותר שעשרת הדברות יבואו אחרי כ, יח, והטעם שמביא רמב"ן לשינוי הסדר אינו מספק; (ב) אין לי צל צלו של ספק, שדברי העם כ, טז הם הם הדברים שלפי דברים ה, כא־כד מביע אותם העם באמצעות זקניו וראשי שבטיו. דבר זה ברור כל כך לכל המעיין בשני המקומות ויודע את הדרך שבה מתוארים בספרים הקודמים אירועים שהתרחשו, עד שאין כל צורך בהוכחתנו. אם אמנם נאמרו הדברים שבס' דברים רק אחרי מסירת עשרת הדברות, הרי שגם המובא

[644] תהלים קיד, ד (המ').

להלן כ, טז נאמר אחרי מסירה זו; (ג) ישראל לא יכלו לומר "ואל־ידבר עמנו אלהים" קודם מסירת עשרת הדברות, שהרי עדיין לא ידעו, שה' מבקש לדבר עמהם, ואף הציווי "ועלית אתה ואהרן עמך"[645] לא נתקיים, לפי רמב"ן. לפיכך נעדיף ללכת כאן בעקבות ראב"ע, אך נוסיף דברים אחדים. ראשית כל אנו טוענים, שבשעת מסירת עשרת הדברות משה עמד על ההר, וכאמור באורח ברור בפרשת ואתחנן (דברים ה, ה) "בין ה' וביניכם". ואם שד"ל טוען "ברור שלא היה משה[646] בהר אלא עם העם, שהרי אמרו לו (כ, טז) 'דבר אתה עמנו ונשמעה', אין זה אלא שהתעלם מדברי הכתוב בפרשת ואתחנן (דברים ה, יט) "ויהי כשמעכם... ותקרבון אלי כל־ראשי שבטיכם וזקניכם". והרי שם ברור, כי מיד אחר מסירת עשרת הדברות ניגשו ראשי השבטים אל משה שעמד על ההר - אם שכבר משך היובל והיה מותר לעם לעלות, אם שמשה היה יכול לשמוע את קולם מעבר לגבול שתיחם את ההר - ואמרו לו שאין רוצים עוד לשמוע את קול ה' במישרין. יוצא אפוא, שתחילה נצטווה משה לרדת כדי להזהיר את העם להישאר בתוך המיתחם שנקבע לו, אחר - לשוב ולעלות יחד עם אהרן אך גבוה ממנו, כדי לשמש מעין מתווך בין ה' וישראל כמפורש בפרשת ואתחנן (ה, ה) ולומר להם את דבר ה', משום שלעם אסור היה לעלות על ההר (וראה על כך עוד להלן). אחר ירד "ויאמר אליהם" (יט, כה) את אזהרת ה'. מובן מאליו הוא שעשה כדבר ה' וחזר ועלה, יחד עם אהרן, ועל כן אין כל צורך לומר זאת, כשם שלמעלה פסוק ח לא מסופר שאכן משה עלה אל ההר, וכמו שבפסוק טו לא נמסרים כל דברי משה. ולפי זה גם מיושב קושי אחר שנתקשו בו המפרשים העתיקים[647] - לשם מה צריכה היתה להינתן אזהרה שניה זו. ויתרה מזו, אם אמנם ה' רואה אותה כנחוצה, כיצד זה אומר לו משה (פסוק כג) "לא יוכל העם לעלות" וגו', כאלו אין ה' יודע שכבר הוזהרו על כך. וראה ראב"ע שם הכותב. "אמר הגאון, כי שנים רבות חשב בזה הפסוק ("לא יוכל העם לעלות") ולא ידע טעמו, עד שראה בספר מוסרי מלכי פרס, שאין רשות לשליח לומר למלך "עשיתי שליחותך, עד שיצוונו לעשות דבר אחר, אז

[645] יט, כד (המ').
[646] בשעת מסירת הדברות (המ').
[647] **רש"י**, **ראב"ע**, **ר"ע ספורנו**, ובמיוחד בעל "**אור החיים**" הק' (המ').

יאמר לו". כלומר, לכן אומר משה לה' רק עתה שמילא אחר הציווי הראשון והזהירם - כי עתה נצטווה להזהיר את העם בשניה. והנה בזה אמנם מיושב יפה האמור "ויגד משה" וגו' (פסוק ט), אבל אין די בו ליישב את פסוקנו לגמרי, כי לכאורה אין בדברי משה רק משום הודעה שעשה כמצווה, אלא גם מעין טענה נגד הציווי החדש, וגם הציווי הבא "לך־רד" (פסוק כד) קשה להולמו. רשב"ם[648] אומר "אלא כך אמר משה להקב"ה, דרך שאלה, וכך שאל לו. אתמול־שלשום אמרת לי שלא יוכל העם לעלות אל הר סיני; כשהזהרת את העם על ידי בהגבלה, אמרת לי 'השמרו לכם עלות בהר' (פסוק יב), ועכשיו אתה אומר 'לי פן־יהרסו אל־ה' לראות' (פסוק כא). שמא אתה מוסיף שאפילו להתקרב מעט כדי להסתכל ולראות אפילו רחוק מן ההר אסור? והשיב לו הקב"ה 'לך־רד ועלית אתה ואהרן עמך, והכהנים והעם אל־יהרסו לעלת אל־ה" (פסוק כד), וגם עתה לא אמרתי לראות, בלא עלייה, לא אמרתי לך". כלומר, בשל "פן־יהרסו אל־ה' לראות" בא לו למשה ספק, שמא גם הראייה בלא עלייה אסורה, ועליה יש להזהיר עתה, ועל כן השיב לו ה'"אל־יהרסו לעלת אל־ה'" - העלייה, ולא הראייה, אסורה, ואין צריך אלא לחזור על האזהרה הראשונה. ודומה שזו גם כוונתו של ראב"ע בפירושו הקצר ע"א. ואולם יש לנו הרושם שפירוש זה, יותר משהוא מבאר, הוא מכניס בפסוקים מה שאין בהם, ונראה שהנכון הוא זה. אחר שמשה נקרא לעלות אל ראש ההר, וה' ביקש להעלות גם את אהרן כדי להבליטו מכל העם, אמר ה' למשה לשוב ולהזהיר את העם שלא לעלות, ולא רק העם כי אם גם הכהנים, הקרובים יותר אל ה', צריכים להישאר במקומם. ואולם משה שלא ידע עדיין, שהוא ואהרן יצוינו מכל העם ויתקרבו אל ה' יותר מהם, חשב את האזהרה הנוספת כמיותרת, ועל כן אמר "כי אתה העדתה **בנו**", הרי כבר הזהרת את כולנו לא לעבור את הגבול, ועל כך השיבו הקב"ה "לך־רד ועלית" וגו', כלומר רד וחזור על האזהרה, אבל אתה ואהרן שוב תעלו. הכהנים והעם אסורים לעבור את הגבול, אל להם לחשוב שהם רשאים לחצות את הגבול ולעלות, מעין המידה "כל דבר שהיה

[648] לפסוק כג (המ').

בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא"[649], דהיינו מכיוון שמשה ואהרן בכלל היו, ואחר כך יצאו מן הכלל, יכולה היתה לעלות המחשבה המוטעית, שללמד על הכלל כולו יצאו, וכדי למנוע טעות זו באה האזהרה השניה. דברים אלה אמר הכתוב בצורה ברורה במלים "ועלית אתה ואהרן עמך, והכהנים והעם אל־יהרסו" וגו' (פסוק כד) - אף כי אתה ואהרן עולים, הכהנים והעם אסורים בזה.

עוד נותר לנו לבאר, כיצד זה שבפרשת ואתחנן נתן כטעם לאי־עליית העם בהר פחדם מפני האש הגדולה[650], בעוד שכאן הטעם לאי־העלייה הוא ציוויו ית'. ואין לומר ש"ולא עליתם בהר" (דברים ה, ה) פירושו - לא התקרבתם אפילו עד לגבול שהותר להם, שכן עלה בהר פירושו תמיד לעלות ממש, בעוד שכדי להביע את הגישה אל ההר באים ביטויים כמו "ותקרבון ותעמדון תחת ההר" (שם ד, יא), ופירוש "ולא עליתם בהר" (שם) הוא אפוא - ואתם לא עמדתם על ההר. אמנם ראב"ע מפרש[651] "ואם לא - עליתם בהר", אף כי לא עליתם בהר, יראתם ועמדתם רחוק; אך אם כן יחסר העיקר מן הספר - עמדתם מרחוק. ואולם לאמתו של דבר אין כל סתירה בן פסוקנו ולבין הנמסר בס' דברים. גם ס' שמות מספר שישראל יראו מפני האש ועמדו - מחמתו - מרחוק. כבר הערנו, שבהמשך היתה אזהרתו של הקב"ה מיותרת, משום שבשל יראתם בלאו הכי לא עלו אל ההר, אלא שהם היו צריכים להיות מודעים לכך, שמקום התגלותו ית' מקום קדוש הוא, ואיש לא יהא רשאי לקרב אליו בלא להיענש. ואולי גם היו בין בני ישראל כאלה, אולי הכהנים, שאצלם התשוקה להיות בקירבת האלהים תגבר על יראתם מפני האש, והאזהרה היתה נחוצה למקרה זה. מכל מקום ברור שהפחד מפני האש מנע את רובם מעלות בהר. והנה משה רוצה להבליט בדבריו בס' דברים דווקא את העובדה, שהאש היתה כה גדולה, שישראל יראו מפניה, כי הוא רצה להעלות את התופעות הנוראות הללו עתה פעם נוספת לנגד עיני העם, למען יביטו - כמו אז, בשעת מעשה - אליו ית' מתוך פחד ויראה ויצהירו

[649] מי"ג המידות של רבי ישמעאל שהתורה נדרשת בהן (המ').
[650] דברים ה, ה, כב (המ').
[651] שם ה, ה ד"ה כי יראתם מפני האש (המ').

מחדש על נכונותם לציית למצוותיו. ואכן האש הגדולה מוזכרת בדברי משה פעמים רבות, כדי שזכרה ישפיע את השפעתו תמיד מחדש[652]. ובוודאי לא נעשו התופעות הנוראות הללו על ידיו ית' אלא כדי להביא את ישראל ליראה אותו, וכפי שאמר אחר מסירת הדברות (שם ה, כה). "מי יתן... ליראה אתי... כל הימים". ומכאן שלא היתה זו יראה פחדנית מפני האש אלא יראה רצויה לפניו. ואם כך נתבונן בדברים, הרי שהפחד מפני האש והיראה מפני מצוות ה' - אחד הם. הן אותה יראה שאחזה בעם, היא אשר הביאה לכך, שהכל עשו כמצווה.

ההבדל בין פסוק כד, בו נאמר "לעלת" ובין פסוק כא שבו נאמר "לראות" מתבאר פשוט על ידי כך שכאן מדובר באיסור "אל יהרסו לעלת" והוא מנוסח באורח החלטי, כלומר אסור להם לעלות בכל אופן, ואין זה משנה כלל, אם המניע לעלות הוא הרצון לראות או כל דבר אחר, ואלו בפסוק כא רק מובע החשש "פן־יהרסו", וצריך אפוא לומר את סיבתו של החשש, מהו הדבר שעלול להביאם לידי הרצון לעלות, והוא - מסתבר - הרצון "לראות", וכבר אמרנו שבפסוק כא צריך להשלים לפני "אל־ה'" בפועל "לעלות". כך נראה לנו, ולא כפי מה שרשב"ם וכנראה גם ראב"ע רוצים להסיק מן הלשונות "לראות" - "לעלת".

באשר לזמן התרחשותם של האירועים שבהם מדובר בפרק זה, נוכל לדון רק בפרק כד.

פרק כ

פסוק א

ב. עשרת הדיברות

א דרך מסירתם לעם - פרק כ

לפי האמור בס' דברים (ה, ד, ושם יט) פשוט הוא, שה' אמר את כל עשרת הדברים האלה 'פנים בפנים' אל כל קהל בני ישראל, ויש הוכחות נוספות לכך - להלן (פסוק יט) 'אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם' ובס' דברים (ד, יב־יד) 'וידבר ה' אליכם מתוך האש... את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים'. ואף על פי כן יש

[652] השוה דברים ד, יא, יב, טו, לה; ה, ד, ה, יט כג; ט, י; י, ד; יח, טז.

בנדון דעות שונות אצל חכמינו ז"ל, וכך מובא במדרש[653]. ר' יהושע בן לוי ורבנין, ר' יהושע אומר. שני דברות שמעו ישראל מפי הקב"ה, 'אנכי' ו'לא יהיה לך', ההוא דכתיב[654] 'ישקני מנשיקות פיהו' ולא כל הנשיקות; ורבנין אמרין, כל הדברות שמעו ישראל מפי הקב"ה. ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי, טעמין דרבנין, דכתיב אחר כל הדברות (להלן פסוק טז) 'דבר אתה עמנו ונשמעה'. מה עביד ליה ד' יהושע בן לוי? פליג, שאין מוקדם ומאוחר בתורה, תורה בגימטריא' וכו'. ודעתם של רבנן מוצגת גם במקורות נוספים. והרי לשון הספרי[655]. 'מניין אתה אומר שכל המודה בע"ז כופר בעשרת הדברות? תלמוד לומר[656] 'אשר דיבר ה' אל משה', ולהלן הוא אומר[657] 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר'... מניין אף במה שנצטוה משה? שנאמר[658] 'את כל אשר ציוה ה'...' מגיד הכתוב שכל המודה בע"ז כופר בעשרת הדברות ובמה שנצטוה משה ובמה שנצטוו האבות ובמה שנצטוו הנביאים וכו'. ולכאן שייכים גם המדרשים שלפיהם אמר הקב"ה תחילה את כל עשרת הדברות בדיבור אחר, ואחר כך פירט כל אחד בנפרד. כך למשל המכילתא לפסוקנו. 'מלמד שאמר הקב"ה בדיבור אחד עשרת הדברות, חזר ופירשן דיבור דיבור בפני עצמו... ושאר כל הדיברות דיבור דיבור בפני עצמו'. ובקיצור מובא כך גם בספרי לפסוק 'וישם לך שלום' (במדבר ו, כו) ובמדרש[659]. לעומת זאת מתקבלת דעת ר' יהושע בן לוי בתלמוד הבבלי[660] - במס' מכות כד. ובמקום אחר שם - הוריות ח. - היא נמסרת בשם ר' ישמעאל. גם התרגום הירושלמי מקבל אותה, שכן הוא מקדים לשני הדברות הראשונים מבוא חגיגי ביותר, ראה שם, וראה עוד להלן תימוכין נוספים לדעה זו.

שאלה מעניינת היא, מה הביא לידי דעה זו (של ר' יהושע בן לוי)? אין להניח שהגימטריה של התיבה 'תורה' או הצורה 'מנשיקות' (ולא כל נשיקות) שהוזכרו

[653] מדרש חזית לשיר השירים א.
[654] שיר השירים א, ב (המ').
[655] לבמדבר טו, כב (המ').
[656] במדבר טו, כב (המ').
[657] כ, א (המ').
[658] במדבר טו, כג (המ').
[659] במדבר רבה פרשה יא, ז (המ').
[660] המובאת גם בשמות רבה פרשה מב.

למעלה, הביאו לדעה הסותרת את פשוטו של מקרא. רבים רוצים להניח שהמקור הוא בכך, שבשני הדברות הראשונים באים השמות הקדושים בלשון 'מדבר' (גוף ראשון), בעוד שלאחר מכן הם באים בלשון נסתר, ומכאן שהראשונים נאמרו הישר מפי הגבורה, ואילו האחרונים נמסרו להם לישראל באמצעות משה רבנו ע"ה. ברם, בדין כבר העיר ראב"ע[661] שאין בכך כל הוכחה, מפני ששכיח הוא בלשון הקודש, שהדובר ידבר לעתים בלשון מדבר ולעתים בלשון נסתר. "כי משפט אנשי לשון הקודש לדבר ככה"; השוה מלכים א, א, לג; שמות כג, יח. על כן מן הנכון הוא להניח, שלשון הכתוב בס' דברים (ה, ה) הוא זה שהביא לדעה, שישראל לא שמעו את כל הדברות הישר מפיו של הקב"ה, שהרי שם נאמר 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם את דבר ה". אמנם גם היה להסיק מכאן שכל הדברות נתבארו תחילה על ידי משה רבנו, ברם מכיוון שנאמר שבני ישראל שמעו ה' מדבר בעצמו, הרי שסביר יותר להניח, שאכן שמעו תחילה חלק מן הדברות מפיו ית', אלא שאז נחרדו ונסוגו אחור, ולא שמעו עוד את היתר אלא מפי משה רבנו. המסקנה שדווקא את שני הדברות הראשונים שמעו מפי ה' הוסקה מרמזים אחדים - לשון מדבר והגימטריה של התיבה 'תורה', ואולי הרמז המובהק ביותר הוא חיבורן של שתי המצוות לפרשה אחת.

היו שביקשו לשער[662], שדווקא המצוות המוסבות במישרין על הקב"ה, דהיינו איסור ע"ז ואיסור נשיאת השם לשוא נאמרו לישראל מפי ה', ועל כן יש כאן בפרשת יתרו, במקום שה' עצמו מדבר, פרשה פתוחה אחרי מצוות 'לא תשא', בעוד שאין כזאת בפרשת ואתחנן, מכיוון ששם אין עוד צורך בה באשר שם משה רבנו הוא המדבר. ברם, אין להשערה זאת כל סמך בספרות התלמודית, אף לא בדברי הירושלמי (סנהדרין ג, ו - דף כא ע"ב). אמר ר' יוסי בי רבי בון 'אני פי מלך שמור'[663] - אני פי מלך מלכי המלכין אשמור, שאמר לי בסיני 'אנכי ה' אלהיך' (כ, ב) 'ועל דברת' - 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', 'שבועת אלהים' - 'לא תשא את שם אלהיך לשוא' בד

[661] לשמות כ, א (המ').
[662] A.Geiger בתוך: Wissenschaftl. Zeitschrift, 3. Bd. p. 466.
[663] קהלת ה, ב (המ').

בר הזה נבוא ההוא גברא וההן כלבא שניהן שווין[664], כלומר, 'אני פי מלך שמור' - אנכי ה' אלהיך', 'ועל דברת' - 'לא יהיה לך', 'שבועת אלהים' - 'לא תשא', שהרי מכיוון שמאמר זה נמסר על ידי אמורא צעיר (ר' יוסי ברבי בון או ר' לוי), אין מגמתו יכולה להיות לומר לנו ש'לא תשא' הושמע לבני ישראל מפי הגבורה, אבל הובלט במאמר זה משום הנאמר בתוספתא שמובאת במס' שבועות (לט ע"א). 'כל העולם נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה בסיני 'לא תשא' וגו' וכל עבירות שבתורה נאמר בהן 'ינקה' וכאן נאמר 'לא ינקה'. מאמר עתיק זה שאותו הקדימו כאזהרה למי שנתחייב להישבע בבית־דין דומה שגם מבקש לרמוז לפתוחה, מעין הפסקה ממשוכת שנתהוותה עקב זעזוע האדמה הגדול. ואולי באמת על הקורא להפסיק כאן הפסקה ממושכת, וכמו טעמן של הפתוחות להלן ויקרא כד, יב; במדבר יב, יג; שם כז, ה ועוד. ובדרך אגב גם יצוין שאין כל הכרח למצוא טעם לפתוחות, שהרי אנו מוצאים בתורה פתוחות וסתומות רבות, שקשה למצוא להן טעם, אם אמנם יוצאים מן ההנחה שפתוחה היא סימן־הפרדה גדול מסתומה. השוה למשל פרשת ברכות יעקב[666], ברכות משה[665] והפרשות תרומה, תצוה, וויקרא[668]. רמב"ן[667] סבור, שאין חז"ל באים לומר כי בני ישראל שמעו רק את שני הדברות חראשונים מפי הגבורה, שכן זה יסתור את הכתוב בספר דברים (ה, יט). אבל לדעתו אמנם אמר ה' את כל עשרת הדברות לעיני כל ישראל, אלא שרק שני הראשונים הובנו על ידי העם, בעוד ששמונת האחרים צריכים היו להתפרש לו לעם מפי משה רבנו, ולפי זה מוסב הכתוב 'אנכי עומד... להגיד להם' וגו'[669] על שמונת הדברים האחרונים.

לרמב"ם דעה שלישית באשר להשמעת הדברות בסיני, דעה שיש לה על מה לסמוך גם בדברי חז"ל, ואלו דבריו[670]. "יתבאר לי שבמעמד הר סיני לא היה המגיע למשה

[664] ומעין זה, בניסוחים שונים, במדרש רבה שיר השירים פרשה ב, יד; קהלת רבה פרשה ח, ב; וראה גם ויקרא רבה פרשה לג, ו (המ').

[665] דברים לג, א־כה (המ').

[666] בראשית מט, א־כו (המ').

[667] להלן כ, ז (המ').

[668] ויש מי שרוצה לראות בפתוחה זו מעשה התחכמות של חז"ל, וכאלו קבעוה במקום הסתומה שחסרה בין הדיבר הראשון והשני.

[669] דברים ה, ה (המ').

[670] **רמב"ם**, מורה נבוכים חלק ב, לג.

מגיע לכל ישראל, אבל הדיבור למשה לבדו ע"ה, ולזה בא סיפור עשרת הדברים כולו סיפור היחיד בנפרד, והוא עליו השלום ירד לתחתית ההר ויגד לבני אדם מה ששמע. אמרה תורה 'אנכי עומד בין ה' וביניכם' ואמרה גם כן[671] 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול'[673], ובביאור אמרו במכילתא[672] כי כל דיבור ודיבור היה משיבו להם כמו ששמע. וכתוב בתורה גם כן 'בעבור ישמע העם בדברי עמך' וגו'[674], מורה כי הדיבור היה לו, והם ישמעו הקול ההוא העצום, לא הבדל דברים, ועל שמע הקול ההוא העצום אמר 'כשמעכם את הקול'[676], ואמר[675] 'קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול', ולא אמר 'דברים אתם שומעים'. וכל מה שבא משמע הדברים, אמנם הנרצה בו שמע הקול, ומשה הוא אשר ישמע הדברים ויספרם להם. זה הנראה מן התורה ומרוב דברי חז"ל, אלא שיש להם גם כן מאמר כתוב בהרבה מקומות מן המדרשות[678] והוא בתלמוד גם כן, והוא אמרם[677] 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום', רוצים בזה לומר, שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה רבנו ע"ה, ולא היה משה רבנו ע"ה מגיעם אליהם. וזה, ששתי אלה השורשים, ר"ל מציאות הא־ל ית' והיותו אחד, אמנם יושג בעיון האנושי וכל מה שייוודע במופת, משפט הנביא בו ומשפט כל מי שידעהו שוה, אין יתרון, ולא נודעו אלה שני השורשים האלה מצד הנבואה בלבד, אמרה התורה [679] 'אתה הראית לדעת' וגו'. אמנם שאר הדברות הם מכת המפורסמות והמקובלות, לא מכת המושכלות, ועם כל מה שנזכרו גם כן מן הענין ההוא היוצא מן הכתובים ודברי החכמים הוא שלא שמעו ישראל במעמד ההוא אלא קול אחד לבד פעם אחת, והוא המאמר אשר השיג אשר השיג משה וכל ישראל ממנו 'אנכי' ו'לא יהיה לך', והשמיעו להם משה רבנו בהבדל

[671] יט, יט (המ').
[672] כ, א (המ').
[673] **רמב"ם** מסב גם פסוק זה על עשרת הדברות.
[674] יט, ט (המ').
[675] דברים יד, ב (המ').
[676] דברים ה, כ (המ').
[677] מכות כד ע"א
[678] פסיקתא רבתי קיא; שיר השירים רבה פרשה א, ב (יב).
[679] דברים ד, לה (המ').

אותיות נשמעות. וכבר זכרו חכמינו ז"ל כל זה וסמכוהו לאמרו 'אחת דיבר אלהים שתים זו שמעתי'[681], וביארו בראש מדרש חזית[680] שהם לא שמעו מאמר אחר מאתו יתעלה, וכתוב בתורה (דברים ה, יט) 'קול גדול ולא יסף', ואחר שמוע הקול ההוא הראשון היה משה שזכר מיראתם (שם ה, כא־כד) 'הן הראנו ה' קול גדול ולא יסף' אחר שמוע הקול ההוא הראשון היה מה שזכר מיראתם מן הענין ופחדם הגדול, וכל שספר מאמרם (דברים ה, כא־כד) 'ותאמרו הן הראנו ה' אלהינו ועתה למה נמות וגו' קרב אתה' וגו', ובא הוא הנכבד מכל נולד שנית וקיבל שאר הדברות אחת אחת וירד למטה להר וישמיעם אותם במראה ההוא הגדול, והם יראו האש וישמעו הקולות אשר הם קולות וברקים ברעם וקול שופר חזק. וכל מה שתמצאהו מזכרון שמע קולות רבים כמו שכתוב (ה, יח) 'וכל העם רואים את הקולות' וגו', אמנם הם קול השופר ורעם וכיוצא בהם. אמנם קול ה' רצונו לומר הקול הנברא אשר ממנו הובן הדבור, לא שמעוהו אלא פעם אחת לבד, כמו שאמרה התורה וכמו שבארו החכמים במקום אשר העירותיך עליו, והוא הקול אשר יצאה נשמתם בשמעו והשיגו בו שתי הדברות הראשונות. ודע שזה הקול גם כן אין מדרגתם בו שוה עם מדרגת משה רבנו ע"ה, ואנכי מעירך על זה הסוד ואודיעך שהוא ענין מקובל באומה ידוע אצל החכמים. וזה שכל מקום שתמצא 'וידבר ה' אל משה לאמר' יתרגמהו אונקלוס 'ומליל ה' עם משה למימר', וכן אמרו וי'דבר אלהים את כל הדברים האלה' - ומליל ה' ית כל פתגמיא האלין', אמנם מאמר ישראל למשה 'ואל ידבר עמנו אלהים' (שם, טז) תרגומו. 'ולא יתמלל עמנא מן קדם ה", הנה הבדיל לך ע"ה הכלל אשר הבדלנוהו. ואלו הענינים הנפלאים הגדולים כבר ידעת שאונקלוס קיבלם מפי רבי אליעזר ורבי יהושע אשר הם החכמים שבישראל"[682].

דומה, שדעת רמב"ם נתמכת בדברי הספרי לפסוק 'כי דבר ה' בזה' (במדבר טו, לא). "רבי ישמעאל אומר, בע"ז הכתוב מדבר, 'כי דבר ה' בזה' - שביזה על דיבור

[680] שיר השירים רבה פרשה א, יג.

[681] תהלים סב, יב (המ').

[682] והשוה **רמב"ן** לפסוק טז, המשיג הרבה על דברי **רמב"ם** אודות תרגום אונקלוס כאן, וראה **ר"י אברבנאל** בפירושו למורה נבוכים שם, המפריך באריכות רבה את כל דברי **רמב"ם**.

ראשון שנאמר למשה מפי הגבורה 'אנכי ה' אלהיך וגו', לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'". והשוה סנהדרין בצט. אבל מדברי הגמרא בהוריות (ח.) נראה שמשמע הדברים 'שנאמר למשה' אינו אלא שהמצוה אמנם נאמרה למשה ואולם היה זה כנגד כל ישראל ואף הם שמעוה. אם נרצה להגיע למסקנה באשד לדרך מסירתו של דבר ה' בסיני על פי הכתובים ודבריהם ז"ל, נגיע לדברים אלה. לדעת חז"ל (ברכות מה. וירושלמי מגילה ד, א - דף עד, ד) היחס בין ה' ב"ה ובין משה רבנו ע"ה בשעת מתן תורה הוא זה. ה' הוא הקורא, ומשה הוא המתרגם. ובירושלמי שם משה אף נקרא סרסור בין ה' לישראל, בהסתמך על הכתוב 'אנכי עומד' וגו' (דברים ה, ה), בעוד שבבבלי נסמכת דעה זו על הכתוב 'משה ידבר' (שמות יט, יט), והגמרא בברכות אף מסבירה, לשם מה נחוץ היה מתווך־סרסור שכזה - בני ישראל לא הורשו לעלות על ההר, כי לא היו קדושים במידה מספקת כדי להיות בקירבת אלוקים, ועל כן אמנם שמעו קול ה' המדבר אליהם מתוך האש, אך ממקום עומדם המרוחק לא יכלו להבין כל זה - 'קול דברים אתם שומעים'[683]. רק משה אשר עמד על ההר הבין קול ה' זה, והוא הי המתורגמן אשר חזר בפני העם על דבר ה' ואף הסבירו. נמצינו למדים שבני ישראל אמנם שמעו את עשרת הדיברות מפי הגבורה אך נזקקו להבהרתם־הסברתם על ידי משה. 'אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא (דברים ה, ה). ואולם על פי דברי ר' יהושע בן לוי שמעו בני ישראל רק את שני הדברים הראשונים ואותם אף הבינו, אך יתר הדברות - כמו כל התורה כולה נאמרו להם על ידי משה. ומובן מאליו שפשוטו של מקרא כדברי החכמים.

עשרת הדברות ניתנים לנו בתורה בשתי גרסאות. עד למצוות שבת זהות שתיהן, להוציא השינוי הקל מן 'פסל וכל תמונה' (שמות כ, ד) ל'פסל כל תמונה' (דברים ה, ח), ואולי עוד הקרי־כתיב שבסוף הדיבר הראשון, במקום 'מצותי' בדברות הראשונים. אך ממצוות השבת ואילך מרובים השינויים. במקום 'זכור' (שמות) בא בס' דברים 'שמור' ושם התוספת 'כאשר צוך ה' אלהיך'. במקום 'בהמתך וגרך אשר בשעריך' באות המלים 'ושורך וחמורך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך', והתוספת

[683] דברים ד, יב (המ').

'למען ינוח עבדך ואמתך כמוך'. במקום 'כי ששת ימים עשה ה" (שמות) כתוב בדברים 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים' וגו'. במצוות כיבוד אב ואם יש בדברים שתי תוספות. 'כאשר צוך ה' אלהיך' ו'למען ייטב לך'. המצוות הבאות ('לא תרצח' וגו') מחוברות שם זו אל זו בויי"ו החיבור, ושלא כבס' שמות. במצוות 'לא תענה' נאמר בשמות "עד שקר' בעוד שבס' דברים נאמר 'עד שוא'. במקום 'לא תחמד' השני בשמות בא בדברים 'לא תתאוה'. בס' שמות נאסר תחילה חימוד בית ורק אחר כך חימוד אשה, ואילו בדברים הסדר הפוך - תחילה אשה ואחר כך 'בית', ועוד יש שם אחר 'בית רעך התוספת 'שדהו'. ונראים דברי ראב"ע כאן שהדברות שנאמרו בסיני בנוסח שבס' שמות נאמרו, וכאשר משה רבנו ע"ה חזר עליהם בס' דברים, לא חזר עליהם באורח מילולי מדויק, אלא באורח ענייני, תוך כדי עריכת שינויים מספר והוספת אי־אלה הוספות, ונשתדל למצוא לכל אלה טעמים כאשר נדון בפרטי המצוות. ומכל מקום אפשר להוכיח בנקל שאכן הטקסט שבס' שמות הוא המקורי, שהרי התוספות 'כאשר צוך ה' אלהיך' (דברים ה, יב, טו) עצמן רומזות לזה שבס' שמות. אף אין להניח, שבמצקור חוברו מצוות אחדות בויי"ו־החיבור[684]. על כל פנים, עשרת הדברים המוזכרים להלן (לד, כח) אינם - לדעת רוב המפרשים -שום דבר אחר מאשר עשרת הדברים שלפנינו.[685] הכל מודים שגם דברי ה' הבאים כאן מחולקים לעשרה דברות, והשאלה אינה אלא באשר לאופן החלוקה. הכל מסכימים[686], שמ'לא תשא' (פסוק ז) ועד 'לא תענה' (טז) מנויות שבע מצוות. לא תשא, זכור, כבד, לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב ולא תענה. והשאלה אינה אפוא אלא כיצד לחלק את הקטע 'אנכי - מצותי' (פסוקים ב־ו) ופסוק יז לשלוש מצוות. והנה בשאלה זו יש מקום לדעות שונות. אפשר לראות בפסוקים ב־ו מצוה אחת ולחלק את פסוק יז לשתי

[684] אמנם יש שרוצים לראות בנוסח הדברים שבפ' ואתחנן את הנוסח המקורי, ועוד נדחה דעה זו במקום המתאים להלן.

[685] רק Goethe ו-Hitzig רוצים לראות בביטוי זה שם דבר אחר. והשוה לענין זה את דברי Kurtz כרך ב' עמ' 330 ואילך, המפריך דעה זו מעיקרה, אך אין זה מעניינו כאן.

[686] להוציא החלוקה שאצל E.Meier,Die urspruengliche Form des Dekalogs, Mannheim 1846, אשר דבריו נובעים מביקורת בלתי־מרוסנת וגם מדעה קדומה המוחקת את מצוות השבת מעשרת הדברות, והם נדחים על ידי כל הפרשנים.

מצוות 'לא תחמד', וגם אפשר לומר היפוכו של דבר, דהיינו פסוקים ב־ו שתי מצוות ופסוק יז מצוה אחת[687].

אם נקבל את החלוקה הראשונה, דהיינו שעד 'מצותי' ישנן שתי מצוות, יש עוד לשאול, עד היכן מגיעה הראשונה, ומתחילה השניה. אצלנו מקובל להתחיל את המצוה השניה במלים 'לא יהיה'[688], אך עלינו לבדוק, כיצד חילקו אבותינו את עשרת הדברות בימי קדם, ובמלים אחרות - מהי החלוקה הראשונית. יש מי שסובר[689], שבעלי המסורה הראשונים משכו את המצוה הראשונה עד 'מצותי' וחילקו את איסור החימוד לשניים. בעד חלוקה זו מדבר סימון הפרשיות, שהרי בעוד שהפסוקים ב־ו מהווים פרשה אחת בלי הפסקה, מחולק הפסוק יד על ידי סתומה לשתי פרשיות. והנה בדין כבר הטילו ספק[690] בטענה־הקביעה שסימן פרשה אכן משמש תמיד סימן הפרדה, שהרי מצינו סימונים כאלה בין משפט־רישא למשפט־סיפא וגם אי־שם באמצע פסוק. כלומר, ייתכן שיש משמע אחר - לא הפרדה - לסתומה שבפסוק יד. ואולם לא יהיה די בכך, שהרי על כל פנים, על פי רוב משמשים סימני פתוחה וסתומה כסימני הפרדה, ומכאן שסביר יותר, שלפחות בימי קדם (סימני הפרשה הם קדומים ביותר, וקרוב לוודאי שהם מסיני) איסור חימוד חולק לשתי מצוות. והנה גם אותה הסתומה עצמה שבאיסור חימוד בעייתית מאד, וכבר הטילו ספק[691] גם בה, שכן מתוך כ-600 כתבי יד שנבדקו, היא אינה מופיעה ב-234 בס' שמות וב-184 בס' דברים [692]. ר"ו היידנהיים מעיד ב'עין סופר' שבכל ספרי תורה שבבית הכנסת מצויה סתומה באמצעה של המצוה האחרונה שבעשרת הדברות, הן בס' שמות והן

[687] הדעה הראשונה נתקבלה על־ידי אבות הכנסיה, כגון Augustin, הן על־ידי הקתולים, הן על־ידי הלותראנים בשינוי אחד, והוא,שבעוד הקתולים והלותראנים מקבלים את הטקסט של ס' שמות ומציינים כמצוה תשיעית "לא תחמד בית רעך" ובתור עשירית - "לא תחמד אשת רעך", גורס Augustin את הטקסט של ס' שמות על־פי זה של ס' דברים וקובע כמצוה תשיעית איסור חימוד האשה וכמצוה עשירית איסור חימוד הבית.

[688] הכנסיה הרפורמית רואה באיסור "לא תעשה לך פסל" את המצוה השניה, ולפי זה מגיעה הראשונה עד "על פני", ורובם של הפרשנים החדשים קיבלו חלוקה זו.

[689] A.Geiger, Wissenschaftliche Zeitschrift III

[690] Heilbut, Ueber die urspruengliche Einteilung des Dekalogs, S. 15

[691] Geffden,Ueber die verschiedenen Einteilungen des Dekalogs ,

[692] Zuellig מסכם יחס זה כך: "בשני שלישים מצויה סתומה זו ובשליש אחד אינה, אך מכיוון שלא כל כתבי־היד הכילו את כל התורה כולה, יש שמודים שהיחס הוא הפוך, דהיינו בשני שלישים הסתומה חסרה.

בס' דברים. והנה לפי רמב"ם המונה[693] את הפתוחות והסתומות על פי כתב־היד של בן־אשר אמנם יש סתומה זו בס' דברים אך איננה בס' שמות, ואין זו יכולה להיות שגיאה אצל רמב"ם[694]. מותר אפוא להניח שבתחילה היתה סתומה רק בס' דברים בין 'לא תחמד' לבין 'ולא תתאוה', בעוד שבין 'לא תחמד בית רעך' לבין 'לא תחמד אשת רעך' שבס' שמות לא היתה כזאת, ובכך יתבהרו כל התופעות כולן - אותם הספרים שהחסירו את הסתומה בשני המקומות, תיקנו את הדברות שבס' דברים על פי הדברות שבס' שמות, בעוד שאלה שמקיימים אותה בשני המקומות עשו להפך, כלומר תיקנו ס' שמות על פי ס' דברים, ועם זאת הוצרכו הללו להחסיר את הסתומה שם (דברים ח, א), והיא זו שניתן לוותר עליה קל יותר מכל השאר, שאם לא כן תהיה אחת יותר מדי.

והנה, אם אמנם לא היתה סתומה בין שני איסורי החימוד שבס' שמות, הרי נאמר בכך מצד אחד שאין הסתומה בס' דברים רוצה לחלק את איסור החימוד לשתי מצוות נפרדות, ומאידך גיסא גם נאמד בזה שהעדר סתומה בקטע 'אנכי... מצותי' אינו נותן מקום להסיק שמדובר שם במצוה אחת ויחידה, שאילו היה כן, היתה צריכה להיות סתומה בין שני ה'לא תחמד' שבס' שמות. מכאן מסתבר, שלסתומות שבעשרת הדברות יש טעם אחר, ואמנם בנקל ניתן למצוא טעם כזה. זה שבאמצע המצוה האחרונה בס' דברים ישנה סתומה, ואילו בס' שמות אין, אינו יכול להיות אלא משום שבס' דברים יש שני איסורים נפרדים שונים זה מזה, דהיינו 'לא תחמד' ו'לא תתאוה' בעוד שבס' שמות כתוב פעמיים 'לא תחמד'. וכבר שנינו במכילתא ע"א. "לא תחמד, ולהלן הוא אומר 'לא תתאוה', לחייב על תאוה בפני עצמה וחמדה בפני עצמה; רבי אומר, כתוב אחד אומר 'לא תחמד' וכתוב אחד אומר 'לא תתאוה', כיצד יתקיימו שני המקראות הללו? לומר לך, שאם התאוה סופו לחמוד, שנאמר 'לא תתאוה... ולא תחמד'". הרי לך ש'לא תחמד' ו'לא תתאוה' שני איסורים נפרדים הם,

[693] הל' ספר תורה פ' ח הל' ד.

[694] כפי שמניחים אחדים. ואכן הוכיח Geiger (ראה למעלה הערה 37) בהוכחה ניצחת, שם עמ' 149, שאין זו יכולה להיות שגיאה.

וכדי להבליט זאת, הוכנס סימן הפרדה בין השניים ומהאי טעמא אכן הם נחשבים לשני דברות[695].

ואולם יש לשאול, כלום באמת 'לא תחמד' ו'לא תתאוה' שני איסורים נפרדים הם?. התשובה היא שלילית. הרי אילו היה כך, היו גם 'לא תחמד' ו'לא תחמד' שבס' שמות צריכים להיות שני איסורים, ואין ממפרשי התורה היהודיים - ובוודאי לא במכילתא - מי שיסבור כך[696], וממילא גם 'לא תחמד' ו'לא תתאוה' אינם שני דיברות.

וצריך לומר, שאין מספר הדברות חייב להיות זהה עם מספר המצוות הכלולות בהם. אפשר שיהיה דיבר שאינו מכיל כל מצוה שהיא, ואפשר שדיבר אחד יכיל כמה מצוות שהן קרובות זו לזו. ואכן יש לפי רמב"ם[697] בדיבר השני ארבע מצוות ובדיבר הרביעי - 'זכור' - שתיים. ומצוות אלה אינן נפרדות זו מזו על ידי סתומה משום שהן שייכות לקטגוריה אחת, ועם זאת ניתן להבחין בכך שהן שתיים (או ארבע) גם בלא כל סימן חיצוני. ואולם ב'לא תתאוה' היה צריך ליתן סימן שכזה משום שהיינו סבורים, על פי הלשון שבס' שמות, שחמדה ותאוה אחת הן. ובכך יש גם תשובה לשאלה, מדוע אין סתומה בין שני הדברות הראשונים. אמנם נחשב הדיבר הראשון - 'אנכי' - על פי רמב"ם[698] למצוה, ואולם בעל הלכות גדולות סובר שאינו מצוה, והוא מסתייע במכילתא שזה לשונה. '"לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' למה נאמר? לפי שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזרות. אמר להם לאו, כשיקבלו את מלכותי, אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, 'אנכי ה' אלהיך. לא יהיה לך'. אני הוא, שקיבלתם מלכותי עליכם במצרים? אמרו לו, כן. וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי. 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'". והדברים ברורים ביותר - לדברי המכילתא 'אנכי' הוא מעין מבוא ולא מצוה. ורבי שמעון בן יוחאי מביא כמקבילה את הכתוב 'קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם (ויקרא יט, ב) אני הוא

[695] באשר להבדל בין השניים, נראה להלן.
[696] להוציא דעה אחת המובאת **במנחת שי** ע"א.
[697] ראה למטה.
[698] מצות עשה א' (המ').

שקיבלתם מלכותי בסיני, קבלו גזרותי". לפיכך 'אנכי' אינו אלא מבוא לכל המצוות ולא מצוה בפני עצמה, כאמור, וגם זאת הוא דיבר, כי המשפט המשמש מבוא ויסוד לכל המשפטים הבאים אחריו, יכול אף הוא להיחשב לדיבר. אבל עם זאת לא היה מקום להפרידו מן ההמשך. אדרבה, הוא צריך להיות מחובר אליו היטב, כמו משפט־סיפא למשפט־רישא. ועל כן לא הפרידו בעלי המסורה 'אנכי' ו'לא יהיה לך' על ידי סתומה, משום שאינו מצוה כי אם יסוד לכל הבא אחריו, ואולם הפרידו בסתומה בין 'ולא תחמד' ולבין 'ולא תתאוה' כדי לציין שיש כאן שתי מצוות. זאת ועוד. לא יכול להיות כל ספק ביחס לדעתם אודות חלוקתם של עשרת הדברות כבר מן הטעם הפשוט שבס' שמות לא חילקום כי אם לתשע פרשיות, והרי זה מוכיח שהפרשה הראשונה מכילה שני דברות. אי־אפשר אפוא להשתמש בהפרדת הפרשיות כנגד החלוקה המקובלת אצל מפרשנינו, וראה עוד להלן באשר לאנכי ולא יהיה לך בסוף פרק זה.[699]

[699]בדרך זו יש להפריך את הראיה שמביאים הקתולים והלותראנים, וגם Sonntag ו- Geiger לקדמותה של חלוקת הדברות לפרשיות של Augustin. אך לא נכון יהיה לראות בחלוקה לפרשיות זו תופעה חדשה ולומר שהתסומה שבאיסורי החימוד נתקבלה אצלנו מן הקתולים, שכן אף כי חלוקת המקרא כולו לפרקים אמנם נתקבלה בידי יעקב בן חיים, המוציא לאור של התנ"ך בומברג מידיהם של הנוצרים, הרי לא היתה לדבר זה כל השפעה שהיא על דרך כתיבתם של ספרי התורה. זו נשארה מאז ומתמיד נאמנה לפרטים שנקבעו בש"ס ובפוסקים (והשוה Geiger שם ע' 467 ואילך). וכן גם אין לטעון כדעת Heilbut (ע' 18) שמכלל ספרי התורה שבבתי הכנסת עולה, כי חכמי ישראל לא ייחסו לפתוחות ולסתומות חשיבות יתירה. סימנים אלה הם לדעת כל הפוסקים חשובים עד כדי כך, שהעדר - ולו של סימן אחד שבזה - פוסל את ספר התורה כולו. טענה זו נכונה רק במובן זה, שבחלוקת עשרת הדברות לא הושפעו חכמינו מסימנים אלה. וכן גם מעיד רמב"ם שעד לזמנו היו ספקות רבים ואף סטיות רבות של ספרי תורה אלה מאלה באשר לפתוחות ולסתומות, וזהו אשר הביאו לציין את כל הפתוחות והסתומות על פי כתב ידו המפורסם של בן־אשר (רמב"ם הל' ספר תורה פ"ח ה"ד; פ"י הל"א - המ'). ואמנם, מאז כמעט ואין חולקים על קביעות רמב"ם בענין זה, אף כי ישנם שמרשים לעצמם סטיות קטנות פה ושם. על כן אנו רואים עצמנו רשאים לראות במקרה דנן את דברי רמב"ם בנדון כהלכה. וראה עוד בענין זה להלן. חלוקה אחרת, השניה לפי הסדר הכרונולוגי, היא לדעת Geiger זו, שבה מחזיקים הקלוויניסטים, והיא מבוססת על דבריהם של פילון ויוספוס פלביוס. בתוך. Zeitschrift, VI, 1866, 113. Jued, פרסם Geiger גם קטע מתוך הספרי שבו מקבל ר' ישמעאל חלוקה זו (ספרי במדבר קיב) וכבר ציטטנוהו למעלה, וזה לשונו: "ר' ישמעאל אומר בע"ז הכתוב מדבר, שנאמר כי דבר ה' בזה, שביזה על דבור הראשון שנאמר למשה מפי הגבורה: אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמות כ, ב־ג)". ובבבלי (סנהדרין צט.) אין המלה 'הראשון' במאמר זה, ותרגום יונתן בן עוזיאל כותב לעומת זה 'ארום על פתגמא קדמאה דפקיד ה' בסיני'.
נתבונן נא במאמרו של ר' ישמעאל בספרי. תחילה עלינו ליישב את העדר המלה 'הראשון' בתלמוד, ושלא כדעת Geiger הטוען כי איננה שם כדי להתעלם מחלוקת הדברות שנראית לו מוזרה. העדר המלה משמעו שונה לגמרי מכפי שמציג Geiger. כבר אמרנו לעיל, שלכאורה דעת ר' ישמעאל היא שלא כל עם ישראל כי אם משה לבדו שמע את קול ה' והוא אשר מסר לעם את דבר ה'. וכך גם נאמר במקום אחד במכילתא (לפסוק 'משה ידבר', שמות יט, יט המ'): "ר' אליעזר אומר, מניין את אומר שאין הקב"ה מדבר עד שמשה אמר דבר, שכבר קיבלו עליהם בניך, לכך נאמר 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול'. אמר לו ר' עקיבא, בוודאי כן הוא הדבר, ומה תלמוד לומר 'משה ידבר'? אלא מלמד שנתן הקב"ה כח וגבורה במשה, והיה הקב"ה מסייעו בקולו; בנעימה שהיה משה שומע בו,

היה משה משמיע את ישראל, לכך נאמר 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול'." אמנם סותר ביאור זה של 'משה ידבר' את ביאורנו שם, אך מאמר זה אינו צריך אלא להוכיח שאצל קדמונינו מקובלת היתה הדעה, שרק משה שמע את עשרת הדברות, שהרי מאולץ ביותר יהיה להסב מאמר זה על שמונת הדברות האחרונים בלבד. (עם זאת נראה לי, שהתוספת בגמרא הוריות (ה.) 'דתניא ר' ישמעאל 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום היא תוספת מאוחרת, ואכן אינה בביאורו של רבנו חננאל ודומה שגם לא היתה בידי רש"י.) נראה אפוא שמשמען של המלים 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום' הוא שישראל שמעו אך הקב"ה אומר דברים אלה למשה. (השוה 'בעבור ישמע העם בדברי עמך' יט, ט). כך מבאר רש"י בהוריות (שם ד"ה בתיב), ואילו בד"ה הבא חדרה תוספת של תלמיד טועה. על כן נבין גם בסנהדרין במקום הנ"ל כי במלים 'דיבור שנאמר לו למשה בסיני' הכוונה היא לדברים שנשמעו על ידי כלל ישראל. לפי דעת חכמי התלמוד לא היתה אפוא דעת ר' ישמעאל לפרש 'דבר' כדיבור ראשון אלא שהוא מדגיש את 'דבר ה' ' ועל כן השמיטו את המלה 'הראשון' לפי שאינה שייכת להבנת הדרש, וכפי שהשמיטו מלים נוספות, כגון 'מפי הגבורה'. ואף יש בתלמוד גרסה שתסייע אותנו לבאר את דברי ר"יש. כאשר ניגש לביאור דבריו נראה מיד, שאין התלמוד משמיט את 'הראשון' ואף אינו נמנע מלהזכירו במקום אחר. תחילה יש לקבוע שדברי ר"יש אינם שייכים למקום שבו הם מופיעים בספרי, ואין הם קשורים לדרשות שלפניהם, אבל סודרו שם על ידי עורך הספרי משום שהם מוסבים על הפסוק 'כי דבר ה' בזה' (במדבר טו, לא, המ'). כי הנה כך נאמר שם: "'כי דבר ה' בזה' - זה צדוקי... דבר אחר 'כי דבר ה' בזה' זה המגלה פנים בתורה... אמר, כל התורה אני מקבל עלי חוץ מדבר זה... אמר, כל התורה מפי הקודש ודבר זה משה מפי עצמו אמרו. דבר אחר 'כי דבר ה' בזה', ר' מאיר אומר זה הלמד ואינו שונה לאחרים, ר' נתן אומר זה היכול ללמוד ואינו לומד, ר' נהוראי אומר זה שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר. ר"יש אומר בע"ז הכתוב מדבר, שנאמר כי דבר ה' בזה, שביזה על דכור הראשון וכו' ". ונשאלת השאלה מדוע זה חוזר ר"יש על 'שנאמר כי דבר ה' בזה', דבר שיתר התנאים שם אינם עושים אותו? ויש כאן מקום לשאלות רבות נוספות. דבריו של ר"יש מתאימים הרבה יותר לתחילתה של פרשה קיב שם: "ואם נפש אחת תחטא בשגגה, בע"ז הכתוב מדבר או אינו אלא באחת מכל מצות האמורות בתורה? הרי אתה דן, ציבור היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו, ויחיד היה בכלל והוציאו הכתוב מכללו ושינה את קרבנותיו. מה להלן בע"ז הכתוב מדבר אף כאן בע"ז הכתוב מדבר." לכאורה ברור הדבר, שגם דבריו של ר"יש, אשד אף הם מוכיחים בדרך אחרת, כי בע"ז הכתוב מדבר, שייכים לכאן. והנה דבריו אלה של ר"יש מובאים בגמרא סנהדרין (צט.) בשם תנא דבי ר"יש, כדי להבהיר בהם את דברי ר"יש שלפסוק 'כי דבר ה' בזה' רק העיר בקצרה שמדבר בו בע"ז - 'זה העכו"ם'. מצינו למדים מן התלמוד: א. שהמאמר 'שבזה דבור' וכו' נלקח מתנא דבי ר"יש, וב. שלא נאמר דווקא למקום זה כביאור ל'דבר ה' בזה' אלא שמסתבר כפי שכבר אמרנו כי דבי ר"יש אמרו זאת כדי לנמק את טענתם שבע"ז הכתוב מדבר. והנה מצויה כגמרא (הוריות ח.:) הוכחה אחרת של תנא דבי ר"יש שבע"ז הכתוב מדבר, והיא לא לגבי הקטע הדן בקרבן יחיד כי אם לגבי זה הדן בקרבן ציבור, ובספרי לא נשמרו דכרים אלה של תנא דבי ר"יש. והרי דברי הגמרא שם: "דכולי עלמא מיהת כי כתיבי הני קראי - בעבודת כוכבים הוא דכתיבי, מאי משמע? אמר רבא... אמר קרא: (במדבר טו, כב) וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה, איזו היא מצוה שהיא שקולה ככל המצות? הוי אומר: זו עבודת כוכבים (והרי זו חזרה קצרה של סתם ספרי לפסוק 'וכי תשגו') דבי רבי תנא, אמר קרא: (שם, שם) 'אשר דבר ה' אל משה', וכתיב 'אשר צוה ה' אליכם ביד משה', איזו היא מצוה שהיא בדיבורו של הקב"ה וצוה על ידי משה? הוי אומר: זו עבודת כוכבים, דתנא דבי רבי ישמעאל: 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום. דבי רבי ישמעאל תנא: 'למן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם', איזו היא מצוה שהיא נאמרה בתחלה? הוי אומר: זו עבודת כוכבים. והא אמר מר: עשר מצות נצטוו ישראל במרה? אלא, מחוורתא כדשנינן מעיקרא". אנו רואים אפוא שאין התלמוד מעלים מאתנו כלל וכלל, שלדעת ר"יש עבודה זרה היא המצוה הראשונה. בתשב"ץ (ח"א ע' קלט) ישנו דיון ארוך בגמרא זו, והתשב"ץ מביא מכאן ראיה לבעל הלכות גדולות, ש'אנכי' אינו מצוה אלא שאז מפריע אותו שהגימטריה של המלה 'תורה' אינה עולה יפה, וראה שם. ברם, בסופו של דבר צריך להניח אחד מן השניים - או 'אנכי' אינו מצוה, וממילא 'לא יהיה' הוא המצוה הראשונה, או - והרי זה סביר יותר - שר"יש סובר כי העובד ע"ז עובר לא רק על איסור 'לא יהיה לך' כי אם גם על 'אנכי', שהרי הסיר מעצמו עול מלכות שמים, כפי שאומר רש"י (הוריות ח: ד"ה למן היום וגו' המ') " 'דכתיב בתחילת עשרת הדברות 'אנכי' ו'לא יהיה לך' שהיינו עבודת כוכבים". ומאל מקום לא תימצא תמיהה בכך, שתני דבי ר"ש יציינו את איסור ע"ז כמצהו ראשונה, וגם לא תוסק מכאן המסקנה, שתנא זה מבקש לאחד 'אנכי' ו'לא יהיה לך' בידבור אחד. ועתה, אם אותו התנא מבקש להוכיח גם בפרשה השניה של אותו ענין - בקרבן יחיד - כי בע"ז הכתוב מדבר והוכיח כן מ'דבר ה' בזה' כשהוא רואה ב'דבר ה' את הדיבור הראשון דווקא, הרי הוא עושה כן בדרך שעשה בקטע הראשון - כשם שלמעלה, גבי קרבן ציבור, דיבר כע"ז, כן גם כאן. לשון יחיד 'דבר ה" אינו יכול להסב אלא על 'אשר דבר ה' ביד משה' האמור קודם, ואם כן אפוא גם כאן מדובר במצוה ראשונה. אלא שכאן בא

במקום השימוש בביטוי 'מצוה ראשונה' הביטוי 'דיבר ראשון', משום שגם ככתוב כאן בא לשון 'דבר ה' '. והנה הוכחה יכך, שיש להבין את הביטוי 'דיבור ראשון' בדרך זו יש בתרגום יוב"ע אשר מייצג כאמור את דעתו של רי"ש, שכן הוא מתרגם רק 'פתגמא קדמאה' ולא - כפי שאפשר היה לצפות - דבורא קדמאה, וכפי שהוא מתרגם תמיד כאשר מדובר כדכרות שעל הלוחות. והוא עוד מוסיף 'דפקיד ה' בסיני'. סביר ביותר להניח, שלפני ר"יש היה מונח התרגום הזה, שהרי הוא אומר 'שבזה על'... כמו בארמית 'דסר על'. ואף ייתכן שאמר מאמר זה בארמית ואמר 'פתגמא קדמאה', ביטוי שאי אפשר לתרגם ללשון הקודש אלא על ידי 'דיבור ראשון'. ואולם התלמוד אשר מפריך שם (הוריות ח: המ') את הוכחתו של ר"יש בהסתמכו על הדעה שכבר במרה ניתנו עשר מצוות, אינו יכול לקבל את דעת ר"יש באורח מילולי גם גבי קרבן יחיד, שהרי בוודאי אין ע"ז 'דיבור ראשון שנאמר לו למשה מפי הגבורה'. גם למעלה (טו, כה) תרגם יוב"ע על פי הדעה שבצרה ניתנו מצוות אחדות, והוא מפרטן, ועל כן הוא מוסיף כאן כאמור 'דפקיד ה' בסיני'. אמנם במס' סנהדרין (צט.) המלה 'מסיני' במקום 'מפי הגבורה', אך מכיוון שהגמרא בהוריות שם הסיקה שיש לקבל את הדרש הראשון ב'וכי תשגו' הרי צריך להבים גם את 'דבר ה' כפי שיש להבין את אשר דבר ה' אל משה' לפי תנא דבי רבי, דהיינו - שהוא בדיבורו של הקב"ה ועל כן אי אפשר היה להשתמש שם בביטוי 'הראשון'. תנא דבי ר"יש קירבו אפוא זה אל זה 'דבר ה" של קרבן יחיד ו'אשר דבר ה" דלעיל בקרבן ציבור ור"יש עצמו אשר הזכיר למעלה 'מצוה ראשונה' גם חייב היה לומר כאן 'דיבור ראשון'. ואילו התלמוד, שבו לא נאמר למעלה 'מצוה ראשונה' אלא רק 'דבר ה" השמיט את 'ראשון' משום שלא היה יכול לקבל את הדרש של ר"יש אלא בכך, שמדובר כאן בדבר ה' כמו לפי תנא דבי רבי. הוכחה לכך, שבשום פנים אין ר"יש רואה ב'אנכי' ו'לא יהיה לך' דיבור אחד בלבד, ישנו בשימושו (הן בספרי הן בסנהדרין הן בהוריות - המ') במלים 'אנכי' ו'לא יהיה לך', שהרי אילו ראה בשניהם דיבור אחד בלבד, היה אומר רק 'אנכי ה" ולא יותר, כשם שמי שמזכיר למשל את מצוות השבת לא יאמר 'זכור את - ששת ימים'. דרך ההתבטאות 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מוכילב אפוא בהחלט שרי"ש ראה כאן לפני שני דברות, שאותם כינה בביטוי 'דיבור ראשון' כמצוה ראשונה. ולא יכלה ליפול שום אי־הבנה ככר מן הטעם הפשוט שסמוך קודם לכן השתמשו תני דבי ר"יש לפסוק 'וכי תשגו' בביטוי 'מצוה ראשונה' (במקום 'דיבור ראשון'). וראוי לציין שלפי הירונימוס נקראות כל עשרת הדברות יחד - הראשונה. ואף יש מפרשים 'הראשון' - החשוב ביותר.

הסמכות השניה לחלוקתם של עשרת הדברות על ידי הקלוויניסטים היא המסורה, כלומר חלוקת הפסוקים על פיה. כידוע ישנן באשר לעשרת הדברות שתי חלוקות שונות זו מזו. האחת - בטעם העליון - מחלקת לפסוקים על פי המצוות, כלומר לכל מצוה מוקדש פסוק אחד, והאחרת - הטעם התחתון - שאינה הולכת בדרך זו אלא מצרפת לעתים מצוות אחדות לפסוק אחד וגם להפך - מחלקת מצוה אחת לפסוקים אחדים. והנה מניח A.Geiger, שהחלוקה האחרונה היא המקורית, הקדומה יותר, ואילו הראשונה היא חדשה וניתקנה רק בהתחשב בצורכי המתרגם. "מכיוון שהלה (המתרגם) תרגם כל פסוק מן התורה לשפה הארמית נתהווה מעין קיטוע - ואף צירוף - של המצוות השונות, אותו ביקשו למנוע על ידי חלוקה אחרת לפסוקים, מותאמת לצורך זה". עוד מניח Geiger, שאין זה מסתבר כלל, שהחלוקה הקדומה, זו המכוונת על ידי אורך הקטעים, צירפה שתי מצוות יחדיו אלא אם כן באות מצוות קצרות זו אחר זו, וכי עוד פחות יש להניח שהיא צירפה יחד מצוה אחת עם חלקה של מצוה אחרת אלא אם כן היה ככך הכרח מיוחד במינו. מצירופם של שני איסורי 'לא תחמד' (או צירופם של 'לא תחמד' ו'לא תתאוה') מוכח אפוא שחלוקה זו אינה מחלקת את 'לא תחמד' לשני איסורים נפרדים, ואילו מן היות 'אנכי' עד 'על פני' פסוק אחד מוכח, שהמסורה רואה ב'אנכי' ו'לא יהיה לך' משום מצוה אחת. ועוד הוא סבור, שאין כל ספק, שלפי הטעם התחתון אכן עד 'על פני' פסוק אחד הוא, אף כי בכל המהדורות שלפנינו אין זה כך (ואמנם כן הוא במהדורת הרב מרדכי ברויאר, מוסד הרב קוק, ירושלם תשנ"ז - המ'). הבה נראה מניין לו ל-Geiger ביטחון רב זה. לפי הטעם העליון מוטעמת התיבה 'עבדים' בסילוק. הטעמה מאוחרת זו הולמת את החלוקה התלמודית, והרי זה ודאי כך, וכפי שכבר הוכיח ר"ו היידנהיים. ואולם התיבה 'עבדים' מוטעמת גם כטעם אחר, האתנח, טעם שעד כה לא ידעו איך להתייחס אליו. Geiger סובר שטעם זה שייך לחלוקה הרגילה, לטעם התחתון, כך שיהיו מן 'אנכי' ועד 'פני' הטעמים הבאים: **אָנֹכִי֙ יְהוָ֣ה אֱלֹהֶ֔יךָ אֲשֶׁ֥ר הוֹצֵאתִ֖יךָ מֵאֶ֣רֶץ מִצְרַ֑יִם מִבֵּ֖ית עֲבָדִ֑ים: לֹֽא־יִהְיֶ֥ה־לְךָ֛ אֱלֹהִ֖ים אֲחֵרִ֣ים עַל־פָּנָֽי:** ולפי זה יחסר פסוק שלם מן המנין, ואכן כך נראה. וכבר תמה י"ש רג'יו ב'אגרת ישר' (ע' 30) שהמסורה מונה בס' שמות 1209 פסוקים, בעוד שלמעשה ישנם 1210. ועוד, בס' דברים היא מונה 955, בעוד שלמעשה יש 956. בס"ה מונים בכל חמשת חומשי התורה 5845 פסוקים, בעוד שלפי הנ"ל יש 5847. ברם, אם בעשרת הדברות, הן אלה שבס' שמות והן אלה שבס' דברים חסר פסוק אחד, כי אז המנין הכולל של המסורה הוא נכון. אלא שצריך לומר, שאם המסורה רואה מן 'אנכי' ועד 'על פני' פסוק אחד, הרי שמן הסתם ראתה בזה את הדיבור הראשון. עד כאן Geiger. ואולם לנו נראה, שכל הטיעון הזה איננו נכון. באשר למספר הכולל של פסוקי התורה כבר הראה S.Baer (Grient 1851, S. 200) שהמספר שהמסורה מציינת (5845) עולה בשישה על

סכום מספרי הפסוקים שהיא מציינת לפרשיות הבודדות. שישה פסוקים חסרים אלה נמצא, אם נמנה בעשרת הדברות - הן בפ' יתרו והן בפ' ואתחנן כל פעם י"ג ולא י' פסוקים, שכן במנין הפסוקים של הפרשיות הבודדות - יתרו ואתחנן - מונה המסורה את הדברות לפי טעם עליון, כלומר כל פעם רק עשרה פסוקים, בעוד שבנקיבת הסכום של כלל פסוקי התורה נחלקו הדברות בשתי הפרשיות לשלושה עשר פסוקים לפי טעם תחתון, ומכאן אותם שלושה פסוקים חסרים (ואולם ראה במהד' מרדכי ברויאר הנ"ל, שם יש בטעם התחתון שנים עשר פסוקים בלבד - המ'), ולפי זה יש התאמה גמורה בין המספר הכולל של פסוקי התורה ולבין מספר הפסוקים שבכל פרשה ופרשה, והרי זה ברור ופשוט. ועתה, כדי לפתור את הבעיה, שלכאורה ננקב הן בס' שמות והן בס' דברים הסכום הכולל חסר אחד, כנ"ל יש לבדוק באילו מן סופי הפרשיות ננקב פסוק אחד פחות, והנה זה בפ' בא ובפ' ואתחנן. בפ' בא נוקבת המסורה במספר 105, ואצלנו ישנם 106 פסוקים, ואילו בפ' ואתחנן היא נוקבת במספר 118 ואצלנו יש 122, כששלושה מהם נוספים בעשרת הדברות, כאמור. ברור אפוא שהמסורה צירפה בפ' בא שני פסוקים לאחד וכן עשתה בפ' ואתחנן (אבל לא בעשרת הדברות שם, שהרי אלה נמנים בלאו הכי כעשרה פסוקים בלבד). וקשה לומר בביטחון אילו הם הפסוקים שהמסורה צירפה יחד. S.Baer סבור, שבפ' בא צורפו הפסוקים י, כט וי־יא, א ובפ' ואתחנן - ו, ד־ה, וייתכן שהוא צודק באשר לפ' ואתחנן, אך באשר לפ' בא מסתבר יותר צירופם של יג, ג־ד. מכל מקום, ודאי אפשר להסיק מתוך השוואת הסכום הכולל של פסוקי התורה עם זה המתקבל על ידי צירוף מספר הפסוקים שבכל פרשה ופרשה, שאנשי המסורה לא ראו בפסוקים 'אנכי' ו'לא יהיה לך' פסוק אחד, שכן במקרה זה יהיו בעשרת הדברות שנים עשר פסוקים בלבד, והסך הכולל של פסוקי התורה יעלה על סכום מספר פסוקי הפרשיות רק בארבעה ולא בשישה. ואם תשאל, מה יש ל-Geiger לטעון נגד כל הנ"ל, הנה בתוך Wissenschaftl. Zeitschrift (וזה בוודאי Urschrift, S. 373 הוא מעיר בקצרה, כי S.Baer לא שם לב למאמרו ב- Jued.Zeitschrift S. 140 נכון, כי אילו ראה S.Baer את המאמר היה כותב כי Geiger טעה!). בכרך השני של הוא חוזר על הערה זו ובכרך הרביעי שם (ע' 265) הוא רואה צורך לחזור ולהצביע על מאמרו, מפני שבמאמר ב'המגיד' (1866, גליון 17) מציע גם Pinneles השערה באשר למספר פסוקי התורה. ואולי, כך כותב Geiger, 'תחדור סוף סוף ההכרה הנכונה לעשות סוף להשערות השרירותיות, ומכאן שהוא משוכנע - או לפחות עושה עצמו משוכנע - שדעתו היא האמת לאמיתה. ואמנם הוא לא אמר שם מפורשות מה שיש לו להגיד באשר לעניין שתי הפרשיות הבודדות, אך עם זאת הביע את דעתו בנדון בבהירות. בעוד שהוא מגנה שם שגגה כלשהי ששגג ר"ו היידנהיים הוא אומר "כי הוא (רו"ה) לא שם למספר הפסוקים שמובא אחר הפרשיות של קריאת השבת. מקורו מאוחר יותר, מקור שמסר מספרים אלה ברשלנות רבה. כן למשל ציין בסוף פרשת נצבים 40 פסוקים, ואחר כך בפ' וילך 70 פסוקים, אף כי זו האחרונה אינה מכילה אלא 30 פסוקים. כלומר, המספר שהוא מוסר לגבי פ' וילך הוא סכום הפסוקים של שתי הפרשיות יחדיו, פרשיות שאכן נקראות לעתים קרובות במחובר. לשיבושים מן הסוג הזה לא שם היידנהיים לב." הקורא דברים אלה אכן עלול לחשוב, שבאמת השיבושים שבמספרים אלה הם מרובים כל כך, עד שאין כלל לסמוך על נתונים אלה, וזה אינו. אדרבה, כל הנתונים נכונים ואין שם לא הזנחה ולא התרשלות, והדוגמא ש-Geiger מציין, היא אי־הדיוק היחיד שאפשר למצוא בנתונים אלה. ונראה לנו שיש מקום לסלוח על שגיאה יחידה זו כאשר המספר 70 הוא פסוקי שתי הפרשיות שנקראות לרוב במחובר, אף כי מספר הפסוקים של הפרשה הראשונה כשהיא נקראת בנפרד כבר צוין קודם. אמנם כן הביא דבר זה את ר"ו היידנהיים לידי טעות, אך אין לכנות זאת בשם רשלנות או הזנחה. ומה נאמר באשר ליושרו של Geiger כשהוא מציין עובדה בודדת בתור דוגמה ומעורר אצל הקורא התמים את הרושם שיש בנתונים אלה עוד שגיאות ושיבושים נוספים רבים, בעוד שלמעשה כולם מדויקים ונכונים. אין זה כי אם מעשה רמיה ספרותי מצדו שמטרתו היא, להחשיד מראש את העדים הבאים להפריך את דעתו. יש לו החוצפה להציג את דעתו כאמת לאמיתה, אמת שחובה היא לחזור עליה כדי שאכן תתקבל בסופו של דבר. ועתה, משהבחנו במעשה הרמיה שלו, לא ניתן עוד להעזתו להטיל עלינו אימה שלא להגדיר כטעות את דעתו על מספר הפסוקים. ממספר הפסוקים אין אפוא להסיק שמן 'אנכי' ועד 'לפני' פסוק אחד הוא. אדרבה, הנתונים שבסופי הפרשיות מראים לנו שבעלי המסורה צירפו שני פסוקים לאחד במקומות אחרים.

ובזה נגיע להוכחתו השניה של Geiger - את צירופם של 'אנכי' ו'לא יהיה' לפסוק אחד - הרי זה האתנח שבתיבה 'עבדים'. ושוב נמצא Geiger חסר־כנות למדי בהציגו אתנח זה כלא־שנוי במחלוקת ובהעלימו ממנו דבר שהוא ידע יפה, ומה גם יכול היה ללמוד מדבריו של ר"ו היידנהיים, והוא שאתנח זה צעיר לימים הוא ביותר. ויוער כאן שמלבד האתנה מוטעמת התיבה 'עבדים' בטעם (שלישי?) נוסף - ברביע, שקודמים לו תלישא, קדמא- ואזלא ומונח. Geiger מזכיר גם דרך הטעמה זו אך סבור כי היא מחודשת ונתהוותה מתוך טעות, או שהיא באה לרמוז שאת שני הפסוקים הראשונים הללו אמר הקב"ה בעצמו לישראל. לפי Geiger יוצא, שקדמותו של האתנה שב'עבדים' ודאית מזו של הרביע, ולמעשה היפוכו של דבר נכון. הראשון הדן בטעמי עשרת הדברות הוא ר' חזקיה

ב"ר מנוח הזקוני (בביאורו בסוף עשרת הדברות - המ') והוא יודע כטעם לתיבה 'עבדים' או סוף פסוק או רביע, ואינו יודע על אתנח, וגם הוא מסביר את הרביע כרמז לכך ש'אנכי' ו'לא יהיה' מפי הגבורה נאמרו להם לישראל (אך לא ראיתי כן במהדורה שלפנינו - המ'). והר"י בן חביב הדן אף הוא בנושא זה, יודע רק על סוף פסוק ועל דביע לתיבה 'עבדים', אך אינו יודע על אתנח, וכן גם בכל כתבי היד שר"ו היידנהיים בדק, וכן בכל המהדורות של 'מקראות גדולות' שלפני הרפ"ו (1526), כגון סונסינו הרמ"ח (1488), ונציא הרע"ח (1518), שגם בהן אין אלא סוף פסוק או רביע. רק בתנ"ך הגדול משנת הרפ"ו (1526) מצוי אתנה זה והוא הועתק משם בכל דפוסי ונציא שלאחר מכן, וגם בהם הוא נמצא רק בפ' יתרו ולא בפ' ואתחנן. עיינתי והשוויתי מהדורות איטלקיות נוספות ולא מצאתי אתנה זה אף באחת מהן, כשם שלא מצאתיו במהדורות מדויקות אחרות. רק לונזאנו (Lonzano) טעה -ובדין נזפו הבאים אחריו בטעותו - למחוק את הרביע ולקיים את האתנח בלבד, ולא רק זאת אלא גם להעביר אתנה זה לפ' ואתחנן ובכך לסתור את עצמו, ראה אצל רוו"ה. מאוחר יותר החזירו יעב"ץ וגם ר' שלמה דובנוב ב'תיקון סופרים' שלו עטרה ליושנה - מהקו את האתנח והחזירו את הרביע. וכאן נשאלת השאלה, כלום ניתן לבסס על אתנה בעייתי כזה הנהה כבדת־משקל כמו צירוף 'אנכי' ו'לא יהיה' לפסוק אחד על ידי אנשי המסורה? ועוד, פינסקר מעיד שגם בכתב יד הבבלי העתיק בעל שיטת־הניקוד העלית מסתיים הפסוק הראשון של עשרת הדברות בתיבה 'עבדים'. ופינסקר גם מעיד שם שראה אצל פירקוביטש כתב יד עתיק שבו מחולקים עשרת הדברות לעשרה פסוקים, כלומר על פי טעם עליון, ואף על פי כן מסתיים הפסוק הראשון בפ' יתרו (אך לא כן בפ' ואתחנן) רק ב'על פני'. על פי כל אלה מתהפכת על פיה הדעה ש-Geiger החזיק בה בביטחון כל כך, שכן מוכח בזה שאתנח בתיבה 'עבדים', שרוצה להביא לידי הקריאה עד 'על פני' כפסוק אחד אינו שייך לטעם תחתון כי אם לטעם עליון. ואף גם זאת. העובדה, שגם בכתב יד עתיק זה, כמו כמעט בכל המהדורות העתיקות נקרא עד 'על פני' כפסוק אחד דווקא בפ' יתרו אך לא בפ' ואתחנן מוכיחה כנכון מה שטען כבר רוו"ה באשר לאתנח זה, אלא שלא ביסס את טענתו כראוי. אתנח זה צעיר לימים יחסית הוא. לפי דברי התלמוד (מכות כד. - המ'): "דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה... אמר רב המנונא: מאי קרא? (דברים לג, ד -המ') תורה צוה לנו משה מורשה, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום" חייבים להניח, כי רק עד 'על פני' דיבר ה' אל כל ישראל, כי אילו דיבר ה' את הדיבר השני עד סופו, הרי היו נותרים רק 608 מצוות, וראה על כך עוד להלן. מסתבר, שהדעה המקובלת היתה, כי שמענו מפי הגבורה רק עד 'על פני' ומשם ואילך מפי משה רבנו, שכן צירפו בפ' יתרו 'אנכי' עד 'על פני' לפסוק אחד - כדברים שנשמעו מפי הגבורה. אבל לא כן בפ' ואתחנן, מקום שם הכל נאמר מפי משה. לעומת זה באה הטעמת 'עבדים' בטעם רביע כדי לצרף את כל הפרשה כולה לפסוק אחד, ועל כן היא באה גם בפ' ואתחנן, כי גם שם מן 'אנכי' ועד 'מצותי' לפרשה אחת ייחשב. בזה קורסות תחתיהן הוכחותיו של Geiger כאילו המסורה מנתה מ'אנכי' ועד 'על פני כדיבור אחד. אדרבה. גם ממנין הפסוקים וגם מטעמי המקרא הוכח, שהדיבר הראשון מסתיים ב'עבדים'. ובאשר לחלוקת הפסוקים, הרי ששניהם, הן זו המחלקת את הדברות לעשרה פסוקים הן זו המחלקת אותם לשלושה עשר פסוקים, מסורה הן, וראה דברי רוו"ה שם.

עתה אין לנו עוד אלא להבהיר לעצמנו דעתם של פילון ושל יוספוס. תחילה יש לקבוע שאפילו אם נניח, שהם ראו ב'על פני' את סוף הדיבר הראשון, עדיין רב המרחק בין חלוקתם שלהם ובין חלוקתם של אנשי הרפורמה. זו האחרונה רואה ב'לא יהיה' את הדיבר הראשון, ואילו 'אנכי' (עד 'מצרים') מעין מבוא - praefatio, qua (Deus) praeparat populi ad obsequina בעוד שלפי פילון ויוספוס שייך הפסוק הראשון ('אנכי... מצרים') על כל פנים למצוה הראשונה, שכן מכל דבריהם בנדון יוצא כי המצוה הראשונה היא: אין אלא אלהים אחד, והרי זה מה שבא לביטוי חיובי במלים 'אנכי ה' אלהיך' גם אם נודה לפי שעה, שלדעתם 'לא יהיה לך' הוא הביטוי השלילי של מצוה זו. נמצינו למדים שלדעתם של שני חכמים אלה משמעו של הדיבר הראשון ('אנכי... לא יהיה לך') הוא, ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו. כדי להבהיר לעצמנו דעה זו עלינו לשאול עצמנו ראשית כל, מהו בעצם משמעו של הפסוק הראשון של הדברות, דהיינו 'אנכי... מצרים'. ידועה דעת רמב"ם שרוב המפרשים מקבלים אותה, ש'אנכי' הוא מצוה המצווה את האמונה בא־ל אחד (ראה הל' יסודי התורה פ"א ה"ו, וס' המצוות א). והנה כבר הבאנו למעלה את דעתו של בעל 'הלכות גדולות' המסתמכת כפי שמעיר רמב"ן לס' המצוות על דברי המכילתא ולפיה אין 'אנכי' מצוה בפני עצמה אלא הוא בסיס ותנאי מוקדם לכל המצוות שבתורה (וראה בנדון 'בסדר משנה' לר' וולף בוסקוביץ, פראג 1820, להל' יסודי התורה א, ו, וראה להלן בקשר למצוות 'אנכי' ו'לא יהיה לך'). לפי רמב"ן לספר המצוות כלולה ב'אנכי' קבלת עול מלכות שמים. לפיכך, לא האמונה בקיום האלהים היא המצווה כאן, אבל הדגש הוא על הסיומת של תיבת 'אלהיך' - עליך לשעת שהוא אלהיך **שלך**. אך מטעמי המקרא נראה שה' הוא נשואו של המשפט, כמי שבצירוף 'אני ה' אלהיכם' השכיח כל כך בתורה המלים 'ה' אלהיכם' הן הנושא. והעובדה, שלעתים גם בא הצירוף 'אני ה" (בלא אלהיכם) ושם בוודאי ה' הוא הנשוא, מוכיחה. והנה, אם נתרגם

את הפסוק כך: 'אני זה ה' אלהיך אשר הוציאכם מארץ מצרים' ודאי שאין בו משום קבלת עול מלכות שמים, ויש בו רק משום הודעה־הכרזה, שהאלהים המתגלה כאן כמצווה, ה' אלהי ישראל הוא. ישראל שמעו קול אשר מצווה עליהם מצוות, 'קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול' (דברים ד, יב- המ'). מי היה אפוא זה שהתגלה לישראל והטיל עליהם מצוות - זאת אומר לנו ה' בכתוב הראשון: אנכי, אני המדבר אליכם, אני ה' אלהיכם, זה אשר הוציא אתכם מארץ מצרים. השאלה היא, האם יש לראות במשפט זה משום דיבר. רובם של החוקרים הנוצרים החדשים אומרים לאו, אך אנו טוענים בהחלט שהתשובה היא חיובית. שכן הכתוב, גם כאשר מבינים אותו כמובא למעלה, מכיל את העקרונות הראשוניים של התורה. תחילה הוא מלמד, אף כי בעקיפין את קיומו של אלהים - ולא רק כמשפט המורה להאמין בו ית', כי אם כעובדה שכך ישראל חווה והיא, שה' עצמו התגלה לעיני כל העם ודיבר עמהם. עוד מלמדנו משפט זה שתורה מן השמים היא, וכן כל המצוות שאחרי עשרת הדברות משמים, ולא ממקור אנושי ניתנו. ועוד נקבעת כאן אקסיומה - ה' הוא אלהי ישראל שאמנם כבר נודעה לישראל קודם, בשעת היציאה מארץ מצרים (שמות ו, ז) 'וידעתם כי אני ה' אלהיכם'. ולבסוף נמצינו למדים מכאן, שאין להציג את ה' על ידי תמונה כלשהי כי אין לו גוף, שהרי מי שקרא אל ישראל 'אנכי ה" לא נראה כדמות; ראה דברים ד, טו ואילך. מכל מקום נראה מכל האמור שאכן יש לראות כ'אנכי' את הדיבר הראשון.

אם נשאל עתה, מה בא הפסוק השני - 'לא יהיה לך' עד 'פני' - ללמדנו, הרי מורה לנו רמב"ם כי בו נצטווינו על האמונה באחדות הבורא (הל' יסודי התורה א, ו - המ') וכבר נאמר כן בירושלמי (ברכות א, ח - דף ג, ג): "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום?... ר' לוי אמר, מפני שעשרת הדברות כלולין בהן: אנכי ה' אלהיך - שמע ישראל ; ה' אלהינו - לא יהיה לך אלהים אחרים על פני; ה' אחד - לא תשא את שם אלהיך לשוא; ואהבת את ה' אלהיך וכו' ". ואולם כבר ביאר רמב"ן אל נכון שב'לא יהיה לך' יש רק משום איסור ע"ז וראה להלן, ופירושו - לא תכיר בכל אלהים מלבדו. ואחר בא הביאור - לא 'תעשה' לא תסגוד לכל פסל שהוא, כי כל פסל הוא תמונת אלהים אחרים ואינו ה' ב"ה, מכיוון שאי אפשר להציג אותו ית' בכל תמונה שהיא. במלים 'לא יהיה לך' לא נאמר דבר באשר להיותו של ה' אחד שהרי לא נאמר כאן: לא קיימים אלהים אחרים, אלא 'לא יהיה לך', כלומר עליך להכיר בה' בלבד ולא באחרים, והקביעה שהוא ה' ית' אחד ויחיד הוא, היא ביסודו של האיסור - משום שאין אלהים אחרים לכן יש להכיר כאלוקים בה' לבדו.

והנה עתה, משביארנו את שני הפסוקים הראשונים של הדברות נבדוק, כיצד הבינו יוספוס ופילון פסוקים אלה. אמנם נכון ששני סופרים אלה ביארו את הפסוקים שלא כדברינו, ואין הם יחידים בזה, אך כלל לא מוכרע מכאן, אם ערכו בדברות חלוקה אחרת או לא. פלביוס אומר (קדמוניות ג, ה, ה)# על אודות הדיבר הראשון ה' אחד ויחיד רק אותו יש לעבוד. ואולם בדיבר השני הוא אומר לא לעשות תמונות כל דבר הי. והנה אם אמנם הדיבר הראשון מלמד והשני מצווה, הרי סביר להניח, שיוסיפוס מצרף את הדברים 'לא יהיה' וגו', המהווים ציווי ולא תורה, אל הדיבר השני, אך טרם נשפוט סופית, נתבונן בדברי פילון (המקומות נלקטו ברובם אצל Geffken, ע' 145 ואילך). בכתבה divinarum heres sit Guis veram אומר פילון שעשרת הדברות מחולקים לשני 'חומשים' אשר הראשון בהם מלמד את החובות כלפי האלהים ואילו האחר את החובות כלפי בני האדם. הראשון מבין החובות כלפי אלוקים הוא הדיבר הראשון אשר מלמד, בניגוד לתורת האלילות, שריבון אחד מושל בעולם. ובדומה אומר פילון גם בכתבה De decalogo (סעיף 12) 'החומש הראשון מכיל את הציוויים על אודות מלכות שמים המולכת בעולם. ושם בסעיף 14 הוא אומר שהדיבר הראשון והמקודש ביותר הוא להאמין בא־ל עליון ולעבדו. בסעיף 29 שם הוא חוזר ומעיר שעשרת הדברות כוללים את כל המצוות כולן, וכי הדיבר הראשון מכיל את סכום המצוות בדבר מלכות כל־עולמים, ומצוות אלה מגלות, כי בורא אחד לעולם, ומלך אחד המנהיג עולמו בחסד וכי ההרים מן השמים הטהורים אותן חוקות־המדינה המסוכנות, שאנשים רשעים המציאון מתוך אי סדר ומתוך התנשאות, כגון אוליגרכיה (שלטון המעטים) ואוכלוקראטיה (שלטון ההמון - המ'). בכל המקומות האלה ניכר, כי פילון ראה את האמונה בא־ל אחד כמצוה ראשונה, ודומה שזה יותר עניינו של הפסוק 'אנכי' מאשר של הפסוק 'לא יהיה' שאחריו, אלא הכל תלוי בפירושו של הפסוק 'אנכי'. מסתבר ביותר שהבינוהו כך: אנכי - אני לבד הוא אלהיך; אשר הוצאתיך מארץ מצרים - אני זה המנהיג את העולם כולו והמפיל את הממשלות הרעות ומטה את הכל לטובה. וכך אומר פילון גם כתוך De mut. Nominum (סעיף 3) שהאנשים השלמים מונהגים על ידי ה' כמו על ידי אדון, וכי הם מקבלים ממנו חסדים טובים כמו מאלהים. על כן ה' הוא להם גם זה וגם זה, גם אדון וגם אלהים וכאמור בדברות ה' אחד ויחיד ורק אותו יש לעבוד. מתוך ביאור זה אנו רואים, שאין זה בלתי־סביר שפילון ראה בפסוק 'אנכי' את תורת אחדות ה'. ורק בדרך אגב יוער, שלפי השקלא וטריא המפורט של בעל 'זהר הרקיע' נלמדת גם על פי בעל 'הלכות גדולות' האמונה באחדות ה' מפסוק זה. עם זאת יצוין שבמקור אחר, legibus specialibus (סעיף 1) מנסח פילון את הדיבר הראשון בניסוח המזכיר את ביאורו של רמב"ם את הפסוק 'לא יהיה לך', שלא תעלה על דעתך שיש אלוה אחר חוץ ממנו, (ראה הל' יסודי התורה פ"א ה"ו). ברם, בתוך De parantibus (סעיף

1) זה חוזר ונקרא שריבון אחד שולט בעולם. כך שאי אפשר להסיק ממקום אחד, מכיוון שפילון רק ניסח כאן את המצוה החיובית בצורה שלילית. היה מקום לטעון שאפשר שהדיבר השני, שבו נאסרת על פי פילון ויוספוס רק תמונות, מתחיל במלים 'לא תעשה', ברם מסקנה כזאת כלל לא תהיה מוצדקת, שכן - כיוון שהונח שהדיבר הראשון מלמד על אחדות הבורא, אי אפשר לומר שהדיבר השני סתם אוסר ע"ז, שהרי איסור זה כבר כלול באמונה באחדות הבורא. על כן אומרים פילון ויוספוס, כי הדיבר השני אוסר עשיית פסילים וסגידה להם. אמנם הסגידה גם היא כבר נאסרה בדיבר הראשון, ואף על פי כן אין הדיבר השני מיותר, שהרי הוא אוסר יותר ממנה, הוא אוסר גם עשיית פסילים. על כן מדגיש פילון במקומות רבים ביותר שעשיית פסילים אסורה היא (השוה Geffken שם). בתוך Quis verum (סעיף 35) אומר פילון, אפילו במפורש, שהדיבר השני הוא שלא לעשות צלם אלהים, מה שאינו אלהים, ולכאורה זהו תרגומו של 'לא יהיה... על פני'. 'אלהים אחרים' אלה הם אפוא המעלה על דעתו שיש אלוה אחר, ואילו 'לא תעשה לך' אינו אלא ביאורו של 'לא יהיה לך', וממילא צריך לומר לפי פילון ויוספוס שכבר 'לא יהי' מוסב על פסילים. גם לפי המכילתא יש באיסור 'לא יהיה לך' משום איסור פסילים להחזיקם ברשות אדם, כעוד ש'לא תעשה' אוסר את עשייתם. מכיוון שרוב המקורות התלמודיים וגם המסורה מכריעים כחלוקה המקובלת כיום אצל היהודים, ופילון ויוספוס אינם מעידים בפירוש נגדם, הרינו מעזים לטעון, כי אף פעם לא היתה מקובלת חלוקה אחרת של עשרת הדברות מזו שבידינו, אף כי אין אנו מכחישים, שהיה פה ושם פרשן שסבר, כי אפשר לחלקם באופן אחר (השוה מובאות אצל ראב"ע ואצל תשב"ץ).
ניסינו להוכיח כאן, שאצלנו לא היתה מקובלת אף פעם חלוקה אחרת מזו שבידינו כיום, ולא נדרשנו במידה רבה לחלוקות שחילקו אבות הכנסיה, אם משום שאלה אינו מכוססות על מסורה כי אם על הכרעות שרירותיות ואם משום שהן נובעות מאי־הבנות. אך גם אצלם יש שמקבלים את המסורת שלנו. במפורש ובמודע מיוצגת מסורתנו על ידי Julianus Apostata בתוך Cyrilli Alex.Contr. Julian 1.5 S. 152 ed. Spanhem, על ידי Lyncellus ועל ידי Cedronus. גם Hieronymus להושע י, י אינו מתנגד לה ויש אחרים שאצלם קשה להכריע כיצד חילקו. Grigines מתנגד לחלוקה היהודית רק משום שהפסוק הראשון אינו ציווי אלא רק מכריז מיהו המצווה. הוא לא העלה על דעתו שהפסוק יכול להיות מעשרת הדברות אף אם אינו מנוסח בלשון ציווי, ואין אנו צריכים לחזור ולומר שהמקורות היהודיים מדברים בעדה; השוה מכילתא כ, טז; הוריות ח. ניטין נז: מכות כד. שבת פח: ועוד מקומות אין ספור בתלמוד ובמדרש. אף כי יש שמביאים גם דעות אחרות, כאמור. ואמנם יש נימוקים מכריעים בעד חלוקה זו. רובם טוענים שהלוקתם של האוגוסטינים הקתולים והלותרנים אינה נכונה כי אין כל סיבה לחלק את איסור החימוד לשני דברות (השוה Effkom S. 233 וגם Heilbut S. 12). ודאי שיש לדחות את דעתו של Sonntag, כי הוא נאלץ להניח שיש טעות בס' שמות.
כנגד חלוקותיהם של הללו ובעד זו שלנו מדברות הוכחות אלה: א. במזמור פא בתהלים מועמדים שני הדברות הראשונים זה ליד זה אבל בסדר הפוך: 'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר. אנכי ה' אלהיך המעלך מארץ מצרים' וגו'. ונמצינו למדים ש'לא תשתחוה' אשר לפי הרפורמים מוסב על הפסילים קשור אל 'אל נכר' ואל 'אל זר'. אין ספק שבתהלים 'לא יהיה לך' ו'לא תשתחוה' הם מצוה אחת, בכך חייבים להודות גם הם שכן ודאי הוא שהדיבר השני אינו מתחיל ב'לא תשתחוה'. ועל כל פנים לא התחיל המשורר דיבר זה ב'לא תעשה' ומכיוון שחלוקתו של Sonntag הוכחשה, הרי זה יותר מאשר סביר, שלפני המשורר שבתהלים 'אנכי' הוא הראשון ו'לא יהיה לך' השני. ודומה שגם הנביא הושע (יג, ד) מבקש למנות את שני הדברות הראשונים, כאשר הוא אומר 'ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים ואלהים זולתי לא תדע. ב. יש לחלוקה שבידינו גם הוכחה מן התורה. בספר שמות (לב, ח) נאמר 'סרו מהר מן הדרך אשר ציויתים'. נראה שמדובר בעבירה על מצוות עשרת הדברים, ועתה בא הפירוט - 'עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים'. ברי, שהכתוב 'ויאמרו אלה אלהיך' בא בניגוד ל'אנכי ה' אלהיך' שבדברות. הן הכריזו על עגל מסכה כמי ששיחררם ממצרים, ובכך התעלמו ממצוות 'אנכי'. כאן מוכח מה שבבר נאמר למעלה, דהיינו שבמשפט 'אנכי' וגו' כלול האיסור להציג את הקב"ה בתמונה כלשהי. ולפיכך ההכרזה 'אלה אלהיך' היא עבירה על מצוות 'אנכי ה' אלהיך'. והשוה עוד 'לא תעשון אתי, אלהי כסף' וגו' (כ, יט - המ'). ג. אי אפשר להפריד בין איסור הסגידה לפסל־תמונה ולבין איסור ע"ז, וכפי שכבר האריך בזה Kurtz (Geschichte II, S. 29). הסגידה לפסילים אינה - לפי תפישת המקרא - עבודה זרה, ואם ישראל סגדו לעגל הזהב בהיותם במדבר ובימי מלכותו של רחבעם, הרי זה מעיד כל סטייה איומה מן המותר אשר הביאה עמה עונש חמור. אבל דווקא סטייה זו מראה, שלא היה קיים איסור ספציפי באשר לסגידה לפסלים־לתמונות, אלא שזו נאסרה באורח כללי בע"ז. רק בדרך זו ניתן להבין, שחרף עשרת הדברות ששמעו בסיני יכלו בני ישראל להאמין שמותר להם לפנות אל פסל־תמונה כאשר זה בא לייצג אותו ית'. ד. העובדה, 'כי אנכי ה' אלהיך א־ל קנא' (כ, ה - המ') בא לנמק את איסור 'לא יהיה' ו'לא תשתחוה' גם יחד מעידה כמאה עדים ששני האיסורים הללו שייכים יחדיו ואינם אלא דיבר אחד. ה. ולבסוף, חשוב ביותר הוא

פסוק ב

ב הדיבר הראשון והדיבר השני (כ, ב־ו)

תחילה מופיע ה' להם לבני ישראל שהוא אלהי ישראל, הוא זה שהוציאם ממצרים, והוא זה המתגלה להם עתה. ואין זו הודעה גרידא, אבל היא גם מורה (א) שהשם הוא אלהים; (ב) שהוא מתגלה להם לבני ישראל ונותן להם חוקים; (ג) שהוא אלוקי ישראל שהוציאם ממצרים; (ד) שאין לו גוף ושאי אפשר להציג אותו על ידי תמונה כלשהי. הדיבר השני אוסר עבודה זרה בצורה כלשהי. אל יהיה להם לישראל כל אלהים לצדו ית' משום שאין **אלהים אחרים**, **כי ה' לבדו** הוא האלהים, אין עוד מלבדו.

פסוק ג

אלהים אחרים. הכוונה לאותן הישויות המנויות להלן בפסוק ד' - כל אשר 'בשמים ממעל', דהיינו שמש וירח וכוכבים, או 'אשר בארץ מתחת', כלומר בני אדם וחיות השדה, 'ואשר במים מתחת לארץ' - הדגה ויתר בעלי חיים שבים. עמי האזור כנענים ומצרים סגדו לישויות אלה, ועל כן מוזהרים ישראל תחילה דווקא מפני עבודה זרה בדרך זו, ואך מובן מאליו הוא שגם האלילים האחרים, אלה של עמים מרוחקים יותר, נאסרים גם הם בכאן, אף כי רק במשתמע ולא במפורש. ובדומה לכך מנויות גם בדברים (ד, טז) רק אותן הישויות שנאסרו כאן בפסוק ד. 'פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל... ופן תשא עיניך השמימה' וגו. טעם אזכורם דווקא של אלה נמסר לנו במלים 'אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים'[700], כי באותה תקופה עבדו כל העמים האחרים ע"ז זו. 'ואתכם לקח ה' אלהיך' [701], ואולם את בני ישראל הוציא ה' ממצרים כדי שיהיו עמו שלו, וכדי שיעבדו לו בלבד.

לראות דיבר נפרד בכתוב 'אנכי ה' אלהיך' אשר מבטא באורח חיוכי את הדרישה העילאית להכיר בו ית' כאלהים. עוד הרבה יותר מאוחר בימי אחאב משמש המשפט 'ה' הוא האלהים' (מלכים א, יח, לט - המ') כסיסמה לישראל החוזרים בתשובה לאלהיהם.

באשר לחלוקת הדברות לשני לוחות כבר הבהירו פילון ויוספוס, כי בכל אחד מהם היו חמישה דיברות וכן גם נאמר במכילתא (כ, יג - חמ') ובירושלמי שקלים י, א (לדעת ר' חנניה בן גמלא - המ'). ובאשר לדברי הירושלמי הנ"ל עיין בשו"ת רדב"ז ה"ג תקמ"ט. ויש שמאריכים בקשר להערה, שאם כן הדבר אין הדברות מחולקים שוה בשוה.

[700] דברים י, יט (המ').

[701] שם, שם כ (המ').

על פני פירושו - לידי או חוץ ממני[702], כלומר, אל להם לישראל לעבוד אלהים אחרים, גם אם יכפיפו את הללו לו ית'[703], כי כל אשר מלבדו אין לסגוד לו כא־לוה.

פסוק ד

לא תעשה לך פסל וגו' אינו אלא ביאור המלים 'אלהים אחרים'. לפי התורה זהים הם האלילים הללו עם תמונותיהם בכך, שבעצם הם עצמם לא כלום הם (אליל מלשון 'אל') אין בהם ממשות. רק התמונות שבהן מסמלים אותם קיימות במציאות, ועל כן מזוהות עם אלילים. ראיה חותכת לכך, ש'לא תעשה לך' וגו' אינו ביאורו של 'לא יהיה לך' אפשר להביא מדברים ד, טז. כי הנה בפסוקים טז־יח שם מנויים כל הפסלים שבאים לפרט את דברי עשרת הדברות - 'פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת' (פסוק ד). כך מתפרשת שם תחילה, בפסוק טז, המלה 'פסל' ב'תבנית זכר או נקבה', כלומר תמונתו של אדם, זכר או נקבה. אחר כך מתפרשות המלים 'אשר במים מתחת לארץ' (כ, ד) ב'תבנית כל בהמה אשר בארץ' ו'תבנית כל רמש באדמה' (דברים ד, טז־יז) ולאחר מכן בא 'תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ' (שם יח) לבאר את המלים 'אשר במים מתחת לארץ' (כ, ד), ואפשר שהמלים 'אשר בשמים ממעל' מתפרשות במלים 'תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים' (דברים ד, יז). ומכיוון שבזה מנויות כל התמונות פונה הכתוב אל האלילים הניכרים עצמם 'ופן תשא עיניך השמימה... את השמש... והשתחוית להם ועבדתם' (שם יט), מלים המזכירות את מלות הדיבר השני 'לא תשתחוה להם ולא תעבדם'. ועוד יותר מוכח, ש'פסל' משמעו כאן עבודת אלילים, מן הכתובים הבאים שבס' דברים (שם כג־כד) שבהם נאמר 'השמרו לכם פן תשכחו את ברית ה' אלהיכם אשר כרת עמכם ועשיתם לכם פסל תמונת כל... כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא א־ל קנא', ולאחר מכן בפסוק כה שם. 'והשחתם ועשיתם לכם פסל תמונת כל'. אמנם נכון שהתורה אוסרת גם לסגוד לאלוקי אמת על ידי תמונה כלשהי, וכפי שמוכיח ענין עגל הזהב. סגידה כזאת נהשבת גם היא לע"ז, כי התמונה אינה אלהים כי אם אליל.

[702] ראה **אונקלוס**, תרגום **השבעים** ועוד.
[703] היוונים למשל סגדו לזיאוס כאליל עליון, אך לצדו היו להם אלילים אחרים.

פסל היא תמונה חטובה או גלופה, ומשמעו כאן - תמונת אדם, וכפי שמראה הביאור שבפסוקי ס' דברים הנ"ל.

וכל תמונה פירושו כל דמות, כל צלם של הישויות 'אשר בשמים ממעל'. ואף כי התיבה 'תמונה שבכאן אינה באה בסמיכות, יש לחברה עם 'אשר' שאחריה, וכפי שמוכח מן הכתובים בס' דברים כנ"ל. בדיברות שם בא 'כל תמונה בלא וי"ו, והרי זה אפוא תמורה ל'פסל' שמשמעו - כל התמונות כולן במובן הרחב. אפשר לבאר את הוי"ו שבכאן כוי"ו מבארת ושיעור הכתוב יהיה. פסל, דהיינו כל תמונה שהיא, כמו בספר דברים. 'תבנית זכר' שבס' דברים (ד, טז) יהיה אפוא כלול ב'אשר בארץ מתחת'. וזה שהכתוב מכנה את כל אלה בשם 'אלהים' אינו בא לומר אלא שמעריציהם מחשיבים אותם לכאלה[704], וכמובן אינו בא לומר שאכן הם כאלה. ודברי רמב"ן: 'והנכון גם לפי הפשט שהוא מלשון 'והיה ה' לי לאלהים' (בראשית כח, כא) 'להיות לכם לאלהים' (ויקרא יא, מה) יאמר שלא יהיה לנו בלתי השם אלהים אחרים מכל מלאכי מעלה ומכל צבא השמים הנקראים 'אלהים'.' כלומר, שיש כאן איסור לסגוד למלאכי שמים, אינם נראים לנו כפשוטו של מקרא (כשם שלא נראה לנו ביאורו של 'על פני' - בנוכחותי, מולי)[705].

פסוק ה

לא תשתחוה להם ולא תעבדם אינו יכול להיות מוסב על 'פסל ותמונה' בלבד, לפי ניסוח הדברים שבס' דברים[707], לשון יחיד[706]. זאת ועוד. העיקר - איסור עבודת אלהים אחרים - יחסר מן הספר. ברור אפוא שהכוונה לאיסור עבודה לאלהים אחרים (בהשתחויה או בכל צורה שהיא), וכמובן גם 'לפסל וכל תמונה'. ומה גם שהפועל עב"ד מתקשר יותר ל'אלהים אחרים' מאשר למלה 'פסל', ואמנם אינו בא בשום מקום בקשר לזו האחרונה.

כי אנכי ה' וגו'. יש כאן משום הדגשת האזהרה מפני איסור זה יען כי ה' יעניש בחומרה יתירה את העובר עליו. ובשום אופן אין כאן משום נימוק לאיסור ע"ז, כאילו

[704] "אלא שאחרים קוראין אותם אלוהות", מכילתא ע"א (המ').
[705] לפי שעה לא מצאתי במכילתא דרבי ישמעאל (המ').
[706] כלומר "לא תשתחוה לו ולא תעבדו" (המ').
[707] שם אין וי"ו־החיבור לפני המלית "כל" (המ').

שבשל היותו ית' 'א־ל קנא' אין הוא יכול להסכים לכך שיעבדו אלהים אחרים, שהר זה לא יתקשר אל הכתוב לאחר מכן 'פוקד עון אבות' וגו'. אבל הנימוק 'כי' שבכאן הוא כמו זה שבפסוק ז' - 'כי לא ינקה ה'. משמעו של משפט הנמקה זה הוא אפוא. הישמר לך היטב מפני איסור זה, כי עבירה עליו תגרום לעונש לך ולצאצאיך עד דור רביעי, בעוד שהבימנעות ממנו תביא חסדי ה' עליך ועל בניך עד אלף דור.

קנא משמעו המקורי של השורש קנ"א בערבית הוא - להסמיק ביותר, ובכלדאית - לצרף, כלומר להאדים באש, ובלשון הקודש - להתלהט ולהתלהב למען מישהו או משהו. אם הכתוב קובע שה' הוא 'א־ל קנא' הרי הוא בא לומר שאין ה' מתייחס למעשה האדם בשוויון נפש, אלא מסתכל במעשה האדם כדי לגמול לאיש כמפעלו. ואמנם, אחת הדעות המוטעות והנפסדות ביותר היא הטוענת, שה' מתייחס בשוויון נפש לעשיותיו ולמחדליו של האדם, שלא איכפת לו אם עובדים אותו או לא. כדי למנוע דעה מוטעית זו מכנה הכתוב את ה' בביטוי 'א־ל קנא" חרף ההאנשה שבביטוי זה - ה' מקנא ורוגז על מעשי האדם ומעניש אותו בגללו. עוד יותר חריף מזה הוא הביטוי הבא בס' דברים 'אש אוכלה הוא'[708], והוא אינו משאיר כל ספק באשר למשמע הביטוי 'א־ל קנא'.

פוקד עון אבות על בנים, יודע פירושם של חז"ל (סנהדרין כז ע"ב). 'פוקד עון אבות על בנים - התם כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן', אף שלא בדין מצאו קדומים גם חדשים את מקור פירושם זה של חז"ל במלה 'לשנאי'[709], שאותה הסבו על ה'בנים' ובכך כמו אנסו את הכתוב, שהרי אין מלה זו יכולה להיות מוסבת אלא על 'אבות', כמו 'לאוהבי ולשומרי מצוותי', ושיעור הכתוב הוא אפוא. אני פוקד עוון שונאי האבות על בנים, על שלשים ועל רבעים, ועושה חסד לאוהבי עד לאלף דור. והוכחה לפירוש זה מן הכתוב בדברים (ז, ט־י) 'שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו לאלף דור. ומשלם לשונאיו אל פניו', ושם בוודאי מוסבות המלים 'אוהביו' ו'שונאיו' דווקא על האבות ולא על צאצאיהם. אפילו חכמינו ז"ל לא העלו על הדעת

[708] ד, כד (המ').

[709] רש"י **רשב"ם**, **ראב"ע**, וראה **רש"ר הירש** ע"א (המ').

שתיבת 'לשונאי' תוסב על הצאצאים, והם רק פירשו שכל הפסוק מדבר במקרה שהבנים 'אוחזין מעשה אבותיהן בידיהן', וכשם שהם מצמצמים משמעם של פסוקים אחרים למקרים מסוימים, אף כי אין כל רמז לכך בכתובים עצמם. לדוגמה, 'ואספת דגנך'[711] - 'כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום'[710], וכהנה רבים. גם התרגומים מוכיחים כאן בבירור. אונקלוס מתרגם את התיבה 'לשונאי' ב'לסנאי' ורק מוסיף לשם הבהרת הפסוק כולו 'כד משמלמין בניא למחטי בתר אבהתהון'. אילו נודעה תוספת זו לשמש הבהרה למלה 'לשנאי' בלבד, לא היה צריך לתרגם מלה זו כלל; והשוה פירושו של שד"ל. ועוד יותר ברור הדבר אצל יונתן בן עוזיאל המתרגם. 'מדכר חובי אבהת רשיען על בנין מרדין על דר תליתאי ועל דר רביעאי לשנאי'. התוספת 'מרדין' שליד המלה' בנין' מראה בבירור ש'לשנאי' אינו יכול להיות מוסב על הבנים. ולבסוף הוכחה גם מן הכתוב להלן (לד, ז), שם בא המשפט 'פוקד עוון' וגו' כמו כאן אך בלא התוספת 'לשונאי', ושם מתרגמים שני התרגומים את המלה "בנים" - ב"בנין מרדין". מותר אפוא בהחלט לפרש שמלת "לשנאי" אינה מוסבת על הבנים אלא על האבות, החוטאים עצמם, ועם זאת יכולים חכמינו לסבור, שהן פסוקנו והן הפסוק דלהלן פרק לד מדבר במקרה שהבנים הולכים בדרך (הרעה) של אבותם. פירוש זה המבקש להגן על הצדק האלוהי, קשה מכמה וכמה בחינות, ואת רובן כבר העלה שד"ל בפירושו לתורה. (א) יש משום דוחק בפירוש המצמצם משמעו של פסוק כולל למקרים מסוימים בלבד; (ב) כאשר גם הבנים חוטאים, אין צורך להענישם בגלל חטאי אבותיהם שהרי הם נענשים בגלל חטאם שלהם עצמם. ואם באת לומר שהם נענשים כפליים, בגלל חטאם ובשל חטא אבותם, הרי יש בכך משום פגיעה בצדק האלוקי; (ג) ממקורות נוספים רבים משתמע שבנים אף נענשים בעוון אבותם, וגם בהם עולים כמובן קשיים אלה. למשל "ואף בעוונות אבותם אתם ימקו" (ויקרא כו, לט); "יזכר עוון אבותיו על ה' וחטאת אמו אל תמח" (תהלים קט, יד); "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו (קרי) עונותיהם סבלנו" (איכה ה, ז). בימיהם של ירמיה ויחזקאל היה

[710] ברכות לה ע"ב (המ').
[711] דברים יא, יד (המ').

מקובל הפתגם 'אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה'[712], ואף כי הנביאים תוקפים פתגם זה, הרי בוודאי היה לו יסוד כלשהו. ואכן כותב שד"ל (ע"א) "כי ודאי משמעות המקרא הוא שאף על בנים צדיקים ה' פוקד עון אבות, וכן היתה אמונת אבותינו. וכן אמרו 'צדיק ורע לו - צדיק בן רשע'[713], והוא דבר שהחוש מעיד עליו, כי בכמה וכמה עניינים טובים ורעים האב זוכה לבנו ומעשי האב ודרכיו ומעלליו גורמים בהכרח רעה או טובה לזרעו אחריו. והמידה הזאת היא אחד מיסודות ההשגחה הנסתרת בכל המאורעות ההוות בעולם, והאלהים עשה שייראו מלפניו, כי כל אב אוהב את זרעו, והדאגה שמא חטאיו יביאו רעות גם לבניו, תעצרנו אם מעט ואם הרבה מלכת תמיד בשרירות לבו, ואף אם לא תעצרנו, הנה הרואים את בניו מדוכאים בעוונו יצעקו עליו מרה... כללו של דבר, פקידת עוון אבות על בנים איננה להינקם מן הרשע, אלא להועיל לבני אדם לבלתי יחטאו, לפיכך באמת איננה מקלקלת שורת הדין, ובנו של רשע אם שקול ישקול רעתו וטובתו שבאו עליו מיום היוולדו עד יום מותו יוודע כי לא נעשו עמו עוול וחמס חלילה, רק מצאוהו קצת רעות וצרות מבהילות הרואים להרחיק את האדם מן העבירה. לפיכך בשר ודם מוזהר על זה לא לענוש בנים על אבות, כי האדם אין בידו לחבוש המחץ אשר ימחץ, אבל מה שהוא עוול בבשר ודם הוא משפט צדק באדון הכל שהכל בידו...".

אך דומה שעוד יותר פשוט נבין את פסוקנו, אם נתבונן בכמה מאמרי חז"ל המבוססים גם על מקראות. נראה תחילה את המשפט 'צדיק נתפש בעוון הדור'[714]. ההיסטוריה מלמדת אותנו שכאשר מתנהלת פעולת עונשין על מדינה שלימה או עיר שלימה, כי אז אובדים גם צדיקים בודדים. ברך כלל אנו אומרים במקדים כאלה, שהצדיק נדון לסבול בגלל הרשעים, אך למעשה אין זה כך. אין זה אלא משפט הרשעים - לא רק שהם עצמם אובדים, כי אם גם כל סביבתם כולה אובדת יחד עמהם, כדי לשמש דוגמה מרתיעה. הצדיק האובד בהזדמנות זו לא נענש אפוא, שהרי

[712] ירמיה לא, עט, ובשינוי קל יחזקאל יח, ב (המ').

[713] ברכות ז ע"א (המ').

[714] אולי מקורו הוא במדרש תנחומא, פ' משפטים, ז, שם נאמר: "...כל מי שאפשר לו למחות באנשי ביתו ואינו מוחה, נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו - נתפס על אנשי עירו" וכו' (המ').

הוא מגיע לעולם טוב יותר ויקבל שם שכר על מעשיו הטובים. אך בשביל דורו זה עונש - 'צדיק מת - לדורו מת'[715]. עוד מלמדים אותנו חכמינו ז"ל - 'רשע וטוב לו - רשע בן צדיק, רשע ורע לו - רשע בן רשע' ובמקביל לזה. 'צדיק וטוב לו - צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו - צדיק בן רשע' (ברכות ז ע"א) וגם זה מוצא אישורו בהיסטוריה, כל אימת שישראל חטאו, זכר הוא ית' בריתו עם אבות האומה - לדוד הבטיח ה' את המלוכה לזרעו אחריו אשר אמנם ייענשו אם יחטאו, אבל לא כבית שאול[716]. לעומת זאת נתבשר ירבעם מראש על אבדן בניו אחריו [718] וכן נעשה לו לאחאב[717] וכן נענשו צאצאי בניו של עלי הכהן בעוון אבותם[719]. את כל אלה אפשר להבין רק אם מניחים כי אמנם הצאצאים נענשים רק בשל עוונותיהם שלהם, אך אופן העונשים קשור איכשהו עם עוון האבות, שהרי יש שני סוגי עונש מן השמים - כזה הפוגע באדם הבודד בלבד ולא בשום אחר, אף לו בשאר בשרו הקרוב ביותר, כגון העונשים בעולם האמת או עונש על חטא שהחוטא מרצה אותו הרחק מקרוביו בארץ רחוקה ובלתי נודעת. לעומת זה העונש הפוגע לא רק באדם הבודד כי אם גם - ועוד יותר - בקרוביו. כאשר ילד מת להוריו ח"ו, כאשר עלם נקרע מתוך חוג קרוביו וידידיו באביב ימיו, כאשר ראש המשפחה סובל בקרב אוהביו ממחלה ממארת, או כאשר אב צריך לראות שבבית בניו שוררים רעב ומצוקה, בכל המקרים הללו נענש הנפגע במישרין מן העונש פחות משנפגעים בו הסובבים אותו. והוא הדין באשר למקרה ההפוך, כאשר מתמזל מזלו של אב והוא רואה בניו, שלישיו ורביעיו בעושר ובאושר סביבו, הרי אז הוא שמח הרבה יותר מאלה שחיים בתנאים הללו. והנה כאשר ה' אומר 'פוקד עון אבות על בנים' וגו' הרי שיש להשוות אמירה זו עם אמירתו ית' 'וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם[720]', ולהבהיר, שכאשר הוא ית' נאלץ לגזור עונש על בנים, הוא יעשה זאת באופן שגם ההורים, הסבים והוריהם ייענשו יחד עמהם, וכפי

[715] ע"פ מגילה טו ע"א (רמי"ר).
[716] השוה שמואל ב, ז, יב־יז, ושם יא, לד־לו (המ').
[717] השוה שם כא, כא־כב (המ').
[718] השוה מלכים א, יא, כח ושם יד, יי־יא (המ').
[719] השוה שם ב, כז, לד (המ').
[720] שמות לב, לד (המ').

שנאמר בתהלים (קט, י) ונוע ינועו בניו ושאלו', ומכיוון שאכן 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא[721] הרי שאך רגיל הוא, שצדיק בן רשע יסבול בעלמא הדין סבל שממנו יסבלו קרוביו עוד יותר ממנו. אבל לעומת זאת מביא הקב"ה על בניהם של צדיקים רק עונשים שבהם נפגעים הם עצמם, ולא אבותיהם הצדיקים, ובכך הוא מיטיב עמהם כדי לתת שכר לאבותיהם. כך הבטיח ה' לדוד מלך ישראל שהמלכות תישאר לנצח בידי זרעו אחריו[722] כדי ליתן לו בזה שכר טוב, וכאשר הללו יחטאו, כי 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם[723]', הם ייענשו בעונשים אשר לא יפגעו בדוד, ואילו נלקחה המלכות מידיהם הרי נענש בזה גם דוד, שכן יהיה זה משום בזיון לשמו ולביתו. ואכן בהבטחת אלהים לדוד מלכות לנצח היה משום השכר הטוב ביותר לו, כשם שהיה קשה ביותר בשביל עלי לדעת, שבניו יידחו מן הכהונה הגדולה. בקיצור, עונשי שמים הם אמצעי־חינוך בשביל האנושות, והוא ית' מתקין את העונשים כפי שנראים לו מתאימים ביותר למילוי תפקידם זה.

פסוק ז

ג הדיבר השלישי (כ, ז)

עתה, משנתגלה ה' לישראל בדיבר הראשון ולימדם לדעת אותו ולהכיר בו כאלהים, ואסר עליהם - בדיבר השני - לעבוד אלהים אחרים, הרי הוא בא בדיבר השלישי ללמדנו מורא לפני שמו הקדוש ולהחדיר בלבנו את קדושתו של שם זה. עבודתו היא - על פי האמור בדברים ו, יג - 'את ה' אלהיך תירא ואותו תעבד ובשמו תשבע'. בסיסה של יראת ה' התודעה שגמלנו, עצם קיומנו ושלומנו בידו ית' הם נתונים. לעבוד אותו פירושו - להכיר בו כאדוננו ולציית למצוותיו; ולהישבע בשמו פירושו, שכל משאנו ומתננו - יתרה מזו, בכל חיינו נציג את שמו ית' כערובה לאמיתת דברינו־שלנו כל אימת שערובה כזאת נחוצה. בשימוש לרעה בשם קדוש זה, דהיינו בהגייתו בקשר לדבר שאיננו נכון, או בהגייתו לשוא, יש משום חילול שמו, והרי זה היפוכו של מה שאנו מכנים בשם עבודת ה', וזהו מה שנאסר בדיבר השלישי.

[721] קהלת ז, כ (המ').
[722] "כסאך יהיה נכון עד עולם", שמואל ב' ז, טז (המ').
[723] תהלים פט, לג (המ').

לא תשא. הפועל נש"א בא, מעבר למשמעו הרגיל, לעתים גם בקשר עם 'על פי' או 'על שפה', כלומר לשאת בפה או על השפתיים, להגות. השוה 'ובל אשא את שמותם על שפתי (תהלים טז, ד), 'ותשא בריתי על פיך' (שם נ, טז) ולעתים הוא בא במשמע זה גם ללא השלמה, השוה 'לא תשא שמע שוא' (להלן כג, א), 'וחרפה לא נשא על קרובו' (תהלים טו, ג). לפי זה פירושו של איסור 'לא תשא' הוא אפוא - אל תבטא את שמו של הקב"ה לבטלה, ובוודאי הוא כולל גם איסור שבועת־שקר. אך מכיוון שלאיסור שבועת שקר יש כתוב מפורש יותר - 'ולא תשבעו בשמי לשקר' (ויקרא יט, יב)] דרשו חכמינו ז"ל את פסוקנו בתלמוד בבלי (שבועות כט.) על איסור שלשה סוגי שבועות. שבועה לשנות את הידוע לאדם, נשבע על דבר שאי־אפשר לו, ונשבע לבטל את המצוה, ובירושלמי (שבועות ג, י, דף לד, ד) מוסף סוג רביעי והוא הנשבע על דבר הידוע לכל[724]. עם זאת ברור שעל פי התלמוד כולל הדיבר השלישי גם שבועת שקר, והראיה - שבית דין מזכירים־מאיימים על כל נשבע בדברי הכתוב 'כי לא ינקה ה'[725]. **כי לא ינקה** וגו'. הביטוי יובן היטב אם נחשוב על כך, שבדרך כלל היה הנשבע מבטא אלה כלשהי, ובה היה מקלל עצמו בשם ה' למקרה שאמנם עדותו איננה עדות אמת. על כן אומר הכתוב שה' לא ינקה את הנשבע הזה מן האלה־העונש שבה קילל את עצמו, אלא אף יבצע אותה בו.

פסוק ח

ד הדיבר הרביעי (כ, ח־יא)

הדיבר הרביעי בא להזכיר את אות הנצח שה' קבע בינו ובין בני ישראל, למען יזכרו תמיד כי ה' הוא בורא שמים וארץ וכי הוא מושל בכל היקום וכי כל היש לשירותו עומד. השבת היא האות שנועד להזכיר את שמירת שלושת הדברות הקודמים.

זכור. לזכור יום מסוים פירוש להבליט אותו מבין ימים אחרים וממילא גם לחוג אותו, ומכאן 'הימים האלה נזכרים ונעשים'[727] - נחגגים, 'והיה היום הזה לכם לזכרון'[726]

[724] השוה מדרש הגדול, והשוה **רמב"ם** הל' שבועות א, ד־ה (המ').
[725] שבועות לט ע"א (המ'). ביאורים נוספים ל"לא תשא" מצויים אצל Keil ובתוך. Literaturblatt I-II Jued.
[726] יב, יד (המ').
[727] אסתר ט, כח (המ').

והיה ליום חג. בדברות שבס' דברים בא כאן לשון 'שמור' והרי גם הוא לשון חג - 'ליל שמורים הוא' (שמות יב, מב) הוא ליל חג.

את יום השבת. ההנחה היא, כי יום השבת כבר ידוע, אם משום שכבר נצטוו על שמירת היום השביעי בקשר למן[728], ואם משום שסיפור מעשה בראשית היה ידוע בישראל, ושם היום השביעי שבו נח ית' כבר נקרא בשם שבת. אך קשה להניח ששמירת השבת היתה נהוגה אצל בני ישראל בימי קדם.

לקדשו בא ללמדנו, שיש לציין את יום השבת כיום קדוש, ושעלינו לקדשו. ואף כי היה אפשר לסבור, שקידוש זה הוא בכך, שאין עושים כל מלאכה ביום זה, מיוסדת היא דעת חז"ל שנדרשת כאן הצהרה־הכרזה באשר לקדושת היום. כשם שהמלים 'ויקדש אותו'[729] אצל הקב"ה אי אפשר להבין אחרת מאשר שהוא ית' חשב על יום השבת כיום מקודש, כך נדרש דבר זה מישראל במלה 'לקדשו', ודומה שאף הביטוי 'מקרא קדש' (ויקרא כג, ב, ג ועוד הרבה) בא להטיל עלינו חובה שכזו. השוה ביאורנו שם[730]. מצוות קידוש על היין כלולה אפוא במלה 'לקדשו', וכדברי המכילתא. 'לקדשו - קדשהו בברכה'. ואותו משמע יש לפועל קד"ש בפסוק 'וקדשתם את שנת החמישים שנה' (ויקרא כב, י), והשוה רמב"ן ע"א וראה אצלו גם באשר לדבריהם ז"ל 'זכור ושמור בדבור אחד נאמרו'[731]. שני הפסוקים הבאים יפרטו במה תתבטא קדושת השבת.

פסוק ט

ששת ימים וגו'. כבר נדרשנו להבדל בין מלאכה ועבודה בדיוננו במצוות המועדים[732]. עבודה היא פעילות מייגעת ואילו מלאכה היא כל יצירה הנעשית על ידי אדם. ומכיוון שבישול וכל עשיית אוכל נפש אינם מלאכות שאפשר לראות בהן עבודות, אלא הם - כלשונו של רמב"ן - 'מלאכות הנאה', לא נאסרו ביום טוב אלא מלאכות־עבודה, ביטוי המשמש מונח לכל העבודות שאינן מלאכת אוכל נפש

[728] טז, כ, כו (המ').
[729] בראשית ב, ג (המ').
[730] בתרגום העברי, כרך ב, עמ' צו ואילך (המ').
[731] מכילתא; שבועות כ ע"ב (המ').
[732] בביאור לס' ויקרא בתרגום העברי, כרך ב, עמ' קו ואילך (המ').

(מלאכה היא גם התוצר שהעבודה מייצרת אותו). לפי זה מלמד הכתוב שבששת ימים הראשונים רשאי אדם לעשות הן כל עבודה הן כל מלאכה, אבל היום השביעי הוא שבת, יום שבו שובת־חוגג[733]. ביום זה אסור לעסוק ביצירה, אפילו כזאת שאין בה עבודה. אין התורה מפרטת אילו מלאכות אסורות בשבת. מוזכרות בה רק חרישה וקצירה (להלן לד, כא), לקיטת מן (לעיל טז, כו ואילך), אפייה ובישול (שם כג, והשוה יב, טז), הבערת אש (לה, ג) וקשישת עצים (במדבר טו, לב ואילך). מלבד אלה מוזכרת - בנביא - נשיאת משא (ירמיה ז, כא) ובס' נחמיה (יג, טו ואילך) גם נאסרים דריכת גת, העברת סחורות והעיסוק במסחר. מסתבר, שהמסורת - היא תורה שבעל פה - הגדירה בדיוק מהן המלאכות האסורות, שהרי משהוטל עליהן עונש מוות, לא ייתכן שהן לא יוגדרו היטב. ברם, מלבד מלאכות אלה שהמסורת קבעתן, נאסרו עוד עיסוקים אחרים על ידי חז"ל בתקופות שונות, וזאת כדי להרבות מנוחה ביום שבת. מלאכות אלה שנאסרו מאוחר יותר כונו על ידי חכמינו במונח 'שבות'. המכילתא מנסה להסמיך איסורים אלה לכתובים, אך דומה שתמיד ידעו, שעיסוקים אלה מותרים הם מדין תורה. ואפשר להוכיח כן הן מן העובדה הפשוטה, שאלמלא כן, כלומר אלמלא היו דברים אלה ידועים היטב כתורה שבעל־פה, לא היה מעזים לציין את איסור המסחר שבס' נחמיה כאיסור מדרבנן. אם הטילו בתקופה מסוימת עונש מוות על הרכיבה בשבת[734], הרי שהיתה זו הוראת־שעה בלבד. והנה רמב"ן בפרשת אמור[735] מביא מכילתא אחריתי דרבי שמעון בר יוחאי, ששנו בה לשון אחר. 'אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה חטאת, מלאכה שאין חייבין על מינה חטאת, מניין שאין עולין באילן, ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מספקים ולא מטפחים? תלמוד לומר 'כל מלאכה'. אין לי אלא ברשות, במצוה מניין שאין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין ואין מגביהין תרומה ומעשרות? תלמוד לומר 'שבתון שבו'. אל נכון טוען רמב"ן שכל אלה אינן אלא אסמכתות, וכן מוכח מן המכילתא עצמה, שהיא היא מניחה כוודאי שאין במלאכות אלה משום חיוב חטאת,

[733] באשר לאתימולוגיה של המלה "שבת", ראה דו"ח הסמינר 1873-1874.
[734] עיין יבמות צ ע"ב וסנהדרין מו ע"א (רמי"ר).
[735] ויקרא כג, כד (המ').

ואילו היו אסורות מדאורייתא, היה צריך להוכיח שאין בהן משום חיוב שכזה[736]. אם אין רוצים לקבל את המונח אסמכתא, צריך להניח שבעיקר אסרה תורה דווקא את המלאכות שבהן הופכים חומר למוצר כלשהו (ומלבד אלה עוד הוצאה מרשות לרשות), וכי כל המלאכות הללו היו ידועות במסורת, בתורה שבעל פה. אך מכיוון שבתורה בא גם הביטוי 'שבתון' [737], כלומר שצריך לנוח ביום השבת, הרי בהכרח שגם פעילויות נוספות חייבות להיות אסורות, שכן גם אם אין מלאכה בפעולות שאין בהן יצירה, שאין תוצאתן מוצר חדש, הרי אין זו מנוחה כאשר עוסקים בהן בשבת. ואמנם כתב רמב"ן[738] 'שנצטווינו מן התורה להיות לנו מנוחה אפילו מדברים שאינם מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד תבואות... ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום... והותרו הימים הטובים באלו ואפילו השבת עצמה, שבכל זאת אין בהם משום מלאכה, שכן אמרה תורה 'שבתון' שיהיה יום שביתה ומנוחה, לא יום טורח'[739]. ואולם למצוות מנוחה זו בשבת לא יהיה כל גבול, והיה אפשר לאסור גם, למשל, חיתוכו של מזון לפני אכילתו או הליכה דרך רחוקה בתוך העיר או אפילו לימוד תורה, שהרי גם עשיית כל אלה אינה מנוחה. מן ההכרח אפוא שהתורה תניח להם לחכמים לקבוע מהי פגיעה במנוחת השבת ומה לא, ועל כן נאמר לעתים קרובות שחז"ל אסרו דבר זה או אחר משום שבות, ואין זה בא אלא לומר שתיקנו כן כדי לקיים מצוות שבתון. ואם תאמר, אם כן גם אפשר לומר, שאין כל צורך להניח, של"ט מלאכות מסיני נמסרו לנו, שהרי יכלה לתורה למסור בידי חכמים גם את ההכרעה בשאלה, עשייתן של אילו מלאכות נענשת במיתה, ול"ט אבות מלאכות היו אפוא יכולים להיות תוצאת קביעתם של חכמים? ויש לומר, שהנחה כזאת אינה אפשרית כלל, שהרי הכתוב עצמו מעיד, שלא על דעת עצמו העניש משה רבנו ע"ה את מקושש העצים במיתה, אלא ששאל תחילה את ה' ב"ה, ומאכן שאין זה יכול להיות עניינו של בית הדין לקבוע אילו הן המלאכות המחייבות מיתה. וגם

[736] שלא בדין סובר אפוא פרידמן במכילתא שלו דף י', שהלכות אלה היו נורמות עתיקות, שהיו תקפות בשעתן, אבל בוטלו לאחר מכן.

[737] טז, כג, ועוד (המ').

[738] ויקרא כג, כה (המ').

[739] וראה גם **רמב"ם** הל' שבת פ' כה, יב (המ').

לפי הדעה, כי 'יודע היה משה רבנו שהמקושש במיתה... אלא לא היה יודע באיזו מיתה נהרג'[740], ברור של"ט אבות המלאכות היו ידועים על פי תורה שבעל פה. ועוד, התורה אסרה כאמור מלאכות אחדות במפורש, כגון חרישה וקצירה, והבערת אש, ולמה לא נמסר להם לחכמים לבחור־להכריע מהן המלאכות הנותרות האסורות? ללמד, שהמלאכות שעונשן מיתה במפורש נאמרו לו למשה רבנו מפי הגבורה, אלא רק חלק מהן נכתבו בתורה והחלק האחר נמסר לו למשה בעל פה. ובעצם, אף אילו ניתן היה להוכיח שהתורה השאירה להכרעתם של החכמים, מהן המלאכות שעונשן מיתה, וכי הם אמנם הכריעו בזמן מן הזמנים אחת לתמיד לגבי ל"ט מלאכות אלה ותולדותיהן, גם אז היתה הכרעה שכזאת תקפה ושום בית דין שבעולם לא היה יכול לבטלה. באשר לעשיית מלאכה חלים להלכה כללים אלה. כל המקלקלין פטורין; מקלקל על מנת לתקן חייב; דבר שאינו מתכוון פטור (ר' יהודה חולק); כלאחר יד פטור; מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור (ר' יהודה חולק).

פסוק י

אתה ובנך ובתך. הבנים והבנות הגדולים כלולים ב'אתה', שהרי הפניה גם אליהם היא, 'ובנך ובתך' בא אפוא לכלול בציווי גם את הילדים הקטנים, שלא יעשו מלאכה על דעת אבותיהם[741].

עבדך ואמתך. כאן מציינת המכילתא. "עבדך ואמתך, אלו בני ברית; אתה אומר אלו בני ברית, או אינו אלא עבד ערל? כשהוא אומר[742] וינפש בן אמתך והגר, הרי עבד ערל אמור, הא מה ת"ל עבדך ואמתך, אלו בני ברית". ושם בפ' משפטים אומרת המכילתא לפסוק 'וינפש בן אמתך והגר'. "זה עבד ערל. אתה אומר עבד ערל, או אינו אלא בן ברית? כשהוא אומר 'עבדך ואמתך' הרי בן ברית אמור וגו". יוצא שפסוקנו בא ללמד, שעלינו להקפיד על מנוחתו בשבת של עבד עברי, כי אף על פי שחובת מנוחה זו מוטלת עליו בתור בן ישראל גדול, הרי הוא במידה רבה ברשות אדוניו, עוד יותר מאשר 'בנך ובתך'.

[740] סנהדרין עח ע"ב (המ').
[741] ראה מכילתא דרי"ש (המ'), והשוה שבת קכא ע"ב.
[742] להלן כג, יב (המ').

וגרך. לפי פשוטו של מקרא נראה שבפסוקנו הכוונה לגר־תושב, משום שהצירוף 'גר אשר בשעריך' בא בכל מקום לציין גר־תושב[743]. ולא נראה לנו להבדיל בין 'גר' ובין 'גרך', כפי שעושה רש"ר הירש בפירושו, משום שהכינוי בתיבה 'גרך' כאן בא רק משום שגם 'עבדך ואמתך' באים עם כינוי זה. ואולם לפי המכילתא זהו גר־צדק, בעוד שבמלה 'והגר' בפ' משפטים הכוונה לגר־תושב. ונראה לפרש דרשתם כך. אילו היה רק כתוב אחד, היינו סוברים שרק גר־צדק חייב במנוחת השבת. רק מן העובדה שהכתוב מזכיר את הגר בקשר למצוות שבת פעמיים, הן בפסוקנו והן בפ' משפטים, הננו למדים, שעלינו להבטיח את מנוחתם בשבת גם של גר־צדק וגם של גר־תושב. מובן מאליו שהיינו מפרשים את פסוקנו כמכוון לגר־צדק משום שהוא קודם, אך מכיוון שכתוב 'גר' פעם נוספת, אנו מבינים שגם בפסוקנו מדובר בגר־תושב, ואת דינו של גר־צדק אנו יודעים מכוח קל־וחומר[744]. וכך אנו גם מבינים, למה מביא הכתוב 'ובהמתך' לפני 'וגרך' - אם אמנם 'וגרך' הוא גר־תושב, כי אז הרי האזהרה על שביתת בהמה קרובה מן האזהרה על שביתת הגר, שכן מותר לנו להניח לו לעבוד כשהוא עובד בשביל עצמו, ואין לנו לאסור עליו עשיית עבודה אלא כשהוא עושה למעננו, בעוד שמצוות שביתת בהמה מוטלת עלינו גם כשבהמתנו אינה עובדת בשבילנו. בדברות שבפ' ואתחנן בא במקום 'ובהמתך' 'ושורך וחמורך וכל בהמתך', והרי זה שם פרט וכלל, ולפי הכלל 'נעשה כלל מוסיף על הפרט' נאסרת בזה עבודתם של כל מיני הבהמה שבבעלותנו[746]. בפ' משפטים[745] נאמר 'למען ינוח שורך וחמורך' וגו' ומסתבר, שמשום כך פירש משה רבנו בדברות האחרונות ש'שורך וחמורך וכל בהמתך' צריכים לנוח, שאם לא כן אפשר היה לסבור, ש'שורך וחמורך' שבפ' משפטים הוא הפירוט של 'בהמתך' שבכאן, ויהיה זה אפוא כלל ופרט. עוד מלמדים אותנו חכמינו ז"ל מן 'ובהמתך' את הלאו דמחמר, כלומר האיסור לגרום לבהמה כלשהי לעשות מלאכה שאסורה לנו, בעוד שהכתוב 'למען

[743] השוה דברים כד, יד; ועיין בבא מציעא קיא ע"ב (המ').
[744] ומסתבר שמעין זה הוא גם ביסוד דרשתם ז"ל בקשר ל"עבדך ואמתך" במכילתא.
[745] כג, יב (המ'). ירושלמי שבת פ"ה הל' ג (המ').
[746] בבא קמא נד ע"ב (המ').

ינוח שורך וחמורך' (כג, יב) בא ללמדנו מצוות שביתת בהמה, שאל לה לבהמתנו לעבוד ביום השבת גם בשביל אדם, כאשר לא אנחנו מביאים לכך[747]. רשר"ה מעיר, שהשור מסמל את בהמת העבודה, בעוד שהחמור מסמל את בהמת המשא, והכתוב שבדברות האחרונים מציין אפוא את שני סוגי העבודה, זו הייצרנית ומלאכת הוצאה מרשות לרשות. ברם, דומה שלא זו כוונת הכתוב שם, אלא כמו במקומות רבים אחרים בתורה בא הכתוב לציין את בהמות־הבית השכיחות בישראל, והן שור וחמור

[747] A.Geiger רוצה למחוק אי־אלה מלים בפסוקנו. בתוך Urschrift, p. 466 הוא מעיר שיש כאן 'תופעות מוזרות'. בתרגום השבעים מנסחים את פסוקנו כמו המקביל לו בס' דכרים וכותבים 'שורך וחמורך וכל בהמתך', ולהפך - תרגום יב"ע וגם השומרוני משמיטים כאן את המלה 'ובהמתך'. גם במכילתא לפסוקנו זוהי המלה היחידה שאינה נדרשת, כאילו אינה קיימת. בוולגטא באה המלה בלא וי"ו החיבור. גם המלים 'וגרך אשר בשעריך' מתמיהות את Geiger, שכן הן נראות לו כסגנון ס' דברם. הוא משער, שבמקור הסתיים פסוקנו במלה 'ואמתך' וכי הושלם מאוחר יותר מדברות ס' דברים אצל השבעים, כולו. ואצל אחרים רק באשר לגר. והנה יש בהשמטת המלים 'וגרך אשר בשעריך' משום שרירות־לב גסה, שהרי נוסח זה מקובל על הכל, והטענה שיש במלים אלה משום סגנון ס' דברים היא מופרכת. גם להלן פ' כג נצטווינו על מנוחת הגר והבהמה, ומכאן שהטענה, כי השימוש בלשון גר בשביל הזר, המשרת העני והמסכן, הוא סגנון ייחודי לס' דברים, אינה במקומה. ומשם (פרק כג) גם הוכחה למקוריותה של התיבה 'ובהמתך', אף כי אינה בתרגום יב"ע ובשומרוני. וגם מתוך העדר דרשת המלה במכילתא לא ניתן להסיק שהתיבה לא היתה לפניהם ז"ל שהרי גם מלים אחרות אינן נדרשות כלל - מן הטעם שלא היתה דרשה. גם בכוחו של העדר המלה בתרגום יב"ע והשומרוני אין להוכיח את אי־נכונותה של הגרסה המקובלת בידינו. היעדרה יכול לנבוע משגגה כלשהי, וקרוב לוודאי שכן הוא באשר לתרגום השומרוני, כי בטקסט העברי שלו אין המלה מופיעה. אך גם אם היה לפני מתרגמים אלה טקסט שבה המלה 'בהמתך' איננה, אין העדר זה של תרגום, בתרגום זה או אחר, יכול להוכיח נגד נכונותה של גרסתנו, שכן חסרות מלים גם מתרגומם של פסוקים אחרים של עשרת הדברות, פסוקים שבנכונות נוסחם אפילו Geiger אינו מטיל ספק. כך חסרות המלים 'אלהיך' בפסוק ב', 'לך' בפסוק ג', 'אנכי' ו'לשנאי' בפסוק ה' בטקסט העברי של השומרוני, וכן ה' בפסוק ז', 'כן' בפסוק יא, ו'אמתו' ו'אשר' בפסוק יד. מלבד פרק כג דלהלן מוכיח גם נוסח הדברות שבפ' ואתחנן את נכונות 'ובהמתך' שבכאן. כי ודאי ש'שורך וחמורך' בא שם על פי שמות כג, ו'וכל בהמתך' על פי 'בהמתך' שבפסוקנו. ושם היה צריך להוסיף 'וכל', כי בלעדי מלית זו לא היתה למלה 'בהמתך' כל משמעות. אלמלא היה כתוב כאן 'ובהמתך', לא היה מביא הכתוב 'וכל בהמתך' גם בס' דברים, שהרי זה ייראה מיותר אחר שנאמר שם 'שורך וחמורך' (ובוודאי אין Geiger מקבל את דרשת התלמוד הנ"ל). ודאי הדבר, שגרסתנו היתה לפני בעלי התלמוד ברישׁ פרק 'מי שהחשיך' במס' שבת, כי שם לומדים ממנה איסור מחמר, ולפי המובא במס' בבא קמא (נד ע"ב) היא כבר היתה לפני ר' ישמעאל. אף אין לקבל ששינו את פסוקנו על פי ס' דברים, כי אז היו משווים אותו לגמרי לנוסח דשם, וכפי שאכן עשה תרגום השבעים. ואם Geiger כותב באחיד המקומות בתוך Jued.Zeitschrift שלו, שגם מוני תרי"ג המצוות מניחים, שהמלה 'ובהמתך' אינה בפסוקנו, שכן המניין תרי"ג נובע ממספר האותיות שבעשרת הדברות שבכאן, ועם המלה 'ובהמתך' היו אלה 620 ולא 613, כי אז נשיב על זה: (א) למלה 'ובהמתך' יש רק שש אותיות ולא שבע, ולפיכך Geiger צריך להשמיט אות נוספת מעשרת הדברות, אך משום מה אינו עושה כן (ברם, השוה ירושלמי סוכה ד, ג, דף נד ע"ג); (ב) המספר תרי"ג מובא לראשונה אצל ר' שמלאי (מכות כג ע"ב - המ'), **ורמב"ן** מטיל ספק באשר לזמנה של מסורת זו (ראה השגות לשורש א בס' המצוות לרמב"ם, רמי"ר) (ג) ואם אמנם מסורת זו עתיקת יומין היא, כפי **שרמב"ן** מסיק לבסוף, הרי בהכרח היא מבוססת על מנין המצוות עצמן, שכן אין להניח, כי פשוט מנו את אותיות עשרת הדברות וקבעו את מנין המצוות על פי מניין זה. כלומר, בוודאי מנו את המצוות בתורה והגיעו למניין תרי"ג, ואחר כך אמנם מצאו שבעשרת הדברות יש תר"כ אותיות, והניחו שיש בכך רמז לתרי"ג המצוות דאורייתא ועוד ז' מצוות דבני נח, או ז' מצוות דרבנן. מכל מקום אין כל סיבה של ממש לגעת לרעה בנוסח פסוקנו.

ושה, ורק משום שהשה אינו מבהמות העבודה אין הוא מוזכר בהקשר זה[748].
עבדך כאן בלא וי"ו־החיבור. תחילה נמנים האנשים החופשיים, דהיינו 'אתה ובנך ובתך', ורק לאחר מכן, בדרגה שנייה, העבד והאמה, הבהמה והגר. בפ' ואתחנן לעומת זה בא 'ועבדך' בוי"ו החיבור מן הסתם, משום שמשה רבנו ביקש ללמד, שאין הבדל בין מנוחתו של האדון למנוחתו של העבד, דבד שמצווה עוד יותר מפורש על ידי התוספת 'למען עבדך ואמתך כמוך'.
עוד יש שם, אחר הציווי 'שמור את יום השבת לקדשו' התוספת 'כאשר צוך ה' אלהיך'. רש"י ז"ל ע"א מסב את הדברים, על פי חז"ל[749], על מצוות השבת שניתנה לבני ישראל במרה, כלומר עוד קודם מתן תורה, אך רמב"ן אינו מקבל דבריו, כי אם כן היה צריך לומד שגם על כיבוד אב ואם נצטוו במרה. ואין רש"י אומר זאת שם[750], אף על פי שגם לגבי כיבוד אב ואם נאמר 'כאשר צוך ה' אלהיך' (פסוק טו). ראב"ע והחדשים מפרשים 'כאשר צוך ה' אלהיך' כמוסב על הדברות הראשונים. אך אם כן קשה, למה באה תוספת זו רק בקשר למצוות שבת וכיבוד אב ואם ולא בכל המצוות שבעשרת הדברות. ומה גם שבמצוות כיבוד אב ואם שבכאן לא נאמר יותר מאשר בזו שבדברות האחרונים. דומה אפוא שעלינו לפרש ביטוי זה כמו ביטויים דומים שבס' דברים - 'כאשר ציוויתים'[752], או 'כאשר ציויתיך'[751] - כביטויים הרומזים למקומות, שמצוות אלה מפורשות יותר.מצוות השבת שבדברות לכאורה בלתי ברורה היא. אין אנו יודעים במה תתבטא קדושת השבת הנדרשת. על כן אומר משה רבנו 'כאשר צווך' לרמוז הן על ביאורי המצוה בתורה שבכתב והן על כאלה שבתורה שבעל פה (באשר לתורה שבכתב, השוה המקומות המובאים למעלה ומצוות שבת בקשר למשכן[753], משם נמצינו למדים שהמלאכות שנעשו במשכן הן אלה האסורות בשבת[754]). ובדומה לכך, בלתי ברורה מצוות כיבוד אב ואם, שהאי

[748]ראה שבת פז ע"ב סנהדרין נו ע"ב, וראה שם בדברים, כיצד **חזקוני** מחזק דברי **רש"י** אלה.
[749]שמות טו, כה (המ').
[750]דברים כד, ח (המ').
[751]להלן לה, א־ג (המ').
[752]שם יב, כא (המ').
[753]שבת צג ע"ב (המ').
[754]ויקרא יט, ג (המ').

לא מפורט בה מהו טיבו של כיבוד זה שנצטווינו בו, וצריך אפוא לומר ש'כאשר צווך' זה רומז לפסוקים אחרים בנושא דנן - 'איש אמו ואביו תיראו'[755], 'ומכה אביו ואמו מות יומת'[757], 'ומקלל אביו ואמו מות יומת'[756], כי איש אשר יקלל את אביו ואת אמו' (ויקרא כ, ט) וגם 'איש אשר ישכב את אשת־אביו, ערות אביו גלה' (שם שם יא), המרבה אף אשת אביו אחר מות האב[758], וגם 'ובת איש כהן אשר תחל לזנות, את אביה היא מחללת'[760], והשוה גם מעשה ראובן ובלהה[759] ודברי יעקב על אודותיו 'כי עלית משכבי אביך'[761]. כל הפסוקים הללו שייכים לנושא דנן, ומלבדם היו בלא ספק הלכות שנמסרו בעל פה, ואשר פירטו מצוה זו. מדברי הכתוב שבן סורר ומורה 'איננו שומע בקול אביו ובקול אמו'[762] אפשר להסיק, כי מצוה על הבן לשמוע לקול אביו ולקול אמו, ומן הסתם גם תוקן שעל הבן לקום בפני אביו; השוה 'מפני שיבה תקום'[763], ודוגמתו של יוסף מלמדת, כיצד על הבן לטפל באביו לעת זקנתו, ועוד. התוספת 'כאשר צווך' רומזת שכל כגון דא, הלכות שמשה רבנו כבר הביא אותן לפני העם בעל־פה. ביתר המצוות שבעשרת הדברות אין צורך ברמזים שכאלה, אם משום שהדברים ברורים דיים, כגון הדיבר הראשון והשני. ואולי באה התוספת 'כאשר צווך' רק במצוות שבת וכיבוד אב ואם משום שרק אלה נצטוו כאן באורח חיובי, שהרי הדיבר הראשון - 'אנכי' - מובא בצורה מספרת, ואילו יתר שבע המצוות מנוסחות על דרך השלילה - 'לא.' ובכל אלה לא תתאים תוספת שכזו. רק במצוות העשה 'זכור' ('שמור') ו'כבד' היא מתאימה, ובה נרמזות כל ההלכות שבנדון, הן אלה שבכתב והן אלה שנמסרו בעל פה[764].

[755] להלן כא, טו (המ').
[756] סנהדרין נד ע"א וראה רמב"ם הל' איסורי ביאה פ' ב, הל' א (המ').
[757] שם שם יז (המ').
[758] ויקרא כא, ט (המ').
[759] שם מט, ד (המ').
[760] בראשית לה, כב (המ').
[761] דברים כא, יט (המ').
[762] ויקרא יט, לב (המ').
[763] השוה **רמב"ן** ע"א. ודומה שמן הדין לציין, שבפירושו לס' דברים מקצר המחבר בביאור "כאשר צווך" (ראה במהד' העברית עמ' פט) ומסתמך על פירושו לס' שמות, אף כי ביאור התוספת מקומו שם, ואילו כאן הוא בא כבדרך אגב, ובוודאי לא ידע שיראה אור בדפוס (המ').
[764] פורסם בתוך "כרם חמד", 8.

פסוק יא

כי ששת ימים וגו'. הרי זה טעמה של מצוות השבת. כבר במעשה בראשית מזכירה התורה את עניין השבת, ובדין מעיר רשב"ם[765] בהידרשו לפרשה הראשונה של בראשית, שכלל הוא בתורה שספר דברים בתחילה כדי שפרשיות מאוחרות יותר תהיינה מובנות.

את השמים וגו', הוא כינוי לכלל היקום, מה שנקרא בסדר מעשה בראשית 'השמים וכל צבאם'[766].

וינח ביום השביעי, ובמקבילה שבס' בראשית - 'וישבת ביום השביעי'[767] וכן להלן 'וביום השביעי שבת'[768]. שב"ת פירושו לחדול, ואילו נו"ח - כמשמעו לנוח מנוחה מוחלטת, ושניהם התקיימו אצלו ית'.

על כן ברך... ויקדשהו. כל התנאים במכילתא מסכימים ש'ברך' מוסב על המן - 'בירכו במן', הקב"ה בירך את היום בכך, שכבר בימי קדם זימן את המזון ליום זה. ברם, מסתבר שהפועל בר"ך חוזר אל תיאום מעשה בראשית, שם הוא מופיע שלוש פעמים, פעמיים[770] בקשר לברכת 'פרו ורבו' ופעם אחת[769] בקשר ליום השבת. והנה בעוד שבפעמיים הראשונות נושא הברכה מוגדר היטב, הרי בפעם השלישית הוא נשאר מעומעם - 'ויברך אלהים את יום השביעי', וצריך לומר שהמשך הפסוק - 'ויקדש אותו' - הוא תוכנה של ברכה זו, כלומר ה' הכריז על יום זה כקדוש, אמר 'היה קדוש', וזוהי ברכתו של היום. ועיקר ברכת הקדושה הוא בכך, שאין האדם פועל בו ביום זה, ואף על פי כן ה' מספק לו את צרכיו הוא הדבר שנראה לעין כל בהורדת המן במדבר.

והנה לפי דיבר זה השבת היא זכר למעשה בראשית; היא באה להזכיר לנו שה' הוא יוצר הכל, וכי כל היקום שלו הוא, ציוונו את היום שבו נסתיים מעשה בראשית על ידי מנוחה, גם מלמדנו שכביכול שותפים אנו להקב"ה במעשה בראשית. ה'

[765] בראשית ב, א (המ').
[766] שם שם ב (המ').
[767] להלן לא, יז (המ').
[768] בראשית א, כב, כח (המ').
[769] ראה "ביכורי עתים" תקפ"ה, עמ' 91.
[770] שם ב, ג (המ').

רצה שהאנושות תעבור אותו מתוך רצון חופשי, וכי תוביל את מעשה בראשית שלו לקראת השלמתו. עלינו לעשות את חלקנו במעשה הבריאה שהוצג לפנינו על ידי הבורא 'לעבדה ולשמרה'. המנוחה ביום השבת היא לנו סמל לכך שאנו נועדנו לתת את חלקנו בבריאה על פי רצונו ית'. אם אמנם ננוח כפי שנח הוא ית' כי אז גם נעשה כפי שעשה הוא ית', רק טוב וטוב מאד, רק דברים ההולמים את רצונו.

בדברות שבס' דברים נאמר בסוף מצוות שבת '...למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צווך ה' אלהיך לעשות את יום השבת' (דברים ה, יד־טו)[771]. שד"ל לפסוקנו מעיר בפירושו על חמשה חומשי תורה שיש מצוות נוספות, שבקשר אליהן מוזכרת יציאת מצרים והוא מונה שם 'לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלהיך משם, על כן אני מצווך לעשות את הדבר הזה' (דבדים כד, יז־יח), ועוד שם (כא, כב) 'כי תבצר כרמך לא תעולל אחריך, לגר ליתום ולאלמנה יהי. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, על כן אנכי מצווך לעשות את הדבר הזה', ועוד שם (טו, יד) 'הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך, אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו'. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלהיך, על כן אנכי מצווך את הדבר הזה היום', ולבסוף שם (טו, י ואילך) 'ועשית חג שבועות... ושמרת... וזכרת כי עבד היית במצדים ושמרת ועשית את החקים אלה'. יש"ר ורבים אחרים סוברים, כמובא אצל שד"ל, "בכל פעם שציווה הכתוב על החמלה והחנינה והעזר אל הגרים ואל העבדים, הוסיף זכרון יציאת מצרים". ואולם אין זה נראה לנו ביותר, כי אם כן צריך היה להזכיר את העבדות שבמצרים ולא את הגאולה משם ביד חזקה ובזרוע נטויה, וכפי שאכן נאמר במצוות שלגבי הגר (להלן כג, ט; ויקרא יט, לד) 'כי גרים הייתם בארץ מצרים'. את המפתח להבנה הנכונה של הכתוב מספק לנו הכתוב בס' דברים (ו, כ ואילך) 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים אשר צווה ה' אלהינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצדים' וגו'. כאן באה גאולת מצרים כטעמן של כל המצוות שבתורה. ואמנם נתן ה' את תורתו דווקא

[771] יט, ד (המ').

לישראל רק משום שעם זה חייב לו את כל קיומו, משום שעם זה אינו יכול לכנות שלו כל דבר שלא קיבל מידו ית'. ועל כן זכאי הוא ית' לתבוע מישראל את הקשה ביותר - שיהיו ממלכת כהנים לפני כל אדם, שיעבדוהו ויקיימו מצוותיו. ועל כן מזכיר משה רבנו בס' דברים בקשר למצוות הדורשות ויתור על רכוש ועל נוחיות את העובדה שכל אשר יש להם לישראל ממנו ית' ניתן להם. שאינם יכולים לומר על דבר שהוא רכושם, וכי על כן עליהם להיות נכונים להקריב לה' כל קרבן בכל עת ובכל שעה. אם בשלוש המצוות הראשונות הבאות להבטיח את העבודה לה' אחד וקדושת שמו ית' בא איום בעונש לעובר עליהן משום שמלכו של עולם אינו יכול אלא להעניש כשאין עובדים אותו או מזלזלים בשמו, הרי במצוות השבת הדורשת מישראל קרבן כה גדול - ויתור על כל רווח, ותובעת ממנו ליתן מנוחה אפילו לעבד, מן הדין הוא לציין, שרשאי הוא ית' לדרוש מישראל גם את זאת, שכן לו ית' הם חייבים לא רק את כל אשר להם, כי גם את עצם קיומם. ובדומה לכך בא אזכורה של יציאת מצרים בקשר למצוות אחרות, שבהן נדרשים קרבנות מיוחדים ברכוש. ועל כן גם אמר ה' בפנייתו הראשונה אל בני ישראל 'אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים'[772] וגזר את הזכות להטיל מצוות דווקא על בני ישראל מן החסדים אשר עשה להם בעת הוציאו אותם ממצרים. והנה אף על פי שישראל חייבים לעשות כמצוותו בשל חסדי העבר, מבטיח הקב"ה מתן שכר רב על קיום המצוות - 'לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה'[773].

פסוק יב

ה הדיבר החמישי (כ, יב)

כמצוה האחרונה שבלוח הראשון, המכיל את המצוות שבין אדם למקום, באה כאן מצוות כיבוד ואם. ההורים הם כביכול ממלאי־מקומו של הקב"ה, ועל כן יש לכבד אותם באופן מיוחד. כשם שנאמר 'את ה' אלהיך תירא'[774] כך גם נאמר 'איש אמו

[772] דברים ו, כד (המ').
[773] דברים ו, יג; י, כ (המ').
[774] ויקרא יט, ג (המ').

ואביו תיראו'[776], כשם שהמברך את ה' חייב מיתה[775], כן חייב מיתה גם 'מקלל אביו ואמו'[777]. ההורים יכולים לדרוש מבניהם שישמעו בקולם - השוה דין בן סורר ומורה[778], כשם שאנו חייבים לשמוע בקולו ית'. אך על יחסם הנאות של הבנים להוריהם גם מתבסס קיומן של כל המצוות כולן, כי כשם שיש לבנים חובות כלפי הוריהם, כך יש להורים חובות כלפי בניהם. כבר אצל אברהם אמר ה' 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו' וגו'[779] ובס' דברים חוזר הכתוב על החובה 'והודעתם לבניך[781]', 'ושננתם לבניך[780] גם בס' שמות יש רמזים לחנוך הבנים - 'ואמרתם זבח פסח הוא'[783] 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר'[782]. והיה אם ההורים אמנם יעשו כמצווה וישימו את דבר ה' אל לב הבנים, והבנים מצדם יהיו מקיימים את חובותיהם כלפי הוריהם, כי 'חוקת עולם לדורותיכם'[784] הוא זה, גם מן הבחינה הזאת שייכת אפוא מצוות כיבוד אב ואם אל החובות שבין אדם למקום.

מן הדין לציין כיצד חוזר הכתוב שבפ' קדושים[785] על המצוות שבלוח הראשון, אבל בסדר הפוך. 'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו, אני ה' אלהיכם. אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם אני ה' אלהיכם. הנוסחה 'אני ה' אלהיכם' מחלקת יחידה זו לשתי קבוצות של מצוות. הקבוצה האחת מכילה חובות ישירות כלפיו ית' שנמסרות כאן בקיצור רב במלים 'אל תפנו אל האלילים' וגו', ומן השלילה שבכאן יש להסיק את החובה לעבדו (הציווי באשר לקדושת שמו בא רק בפסוק יב). ואילו החלק האחר, הראשון, מכיל מצוות בלתי ישירות כלפיו ית' - כיבוד אב ואם ושבת. ועוד מן הדין לציין את היצמדותן זו לזו של מצוות השבת וכיבוד אב ואם,

[775] להלן כא, יז (המ').
[776] להלן כב, כז (המ').
[777] דברים כא, יח־כא (המ').
[778] בראשית יח, יט (המ').
[779] דברים ד, ט (המ').
[780] שם יב, כז (המ').
[781] שם ו, ז (המ').
[782] ויקרא ג, יז ועוד (המ').
[783] שם יג, ח (המ').
[784] שם יט, ג־ד (המ').
[785] דברים יא, ט (המ').

הן כאן והן בפ' קדושים. והנה בתור שכר על כיבוד אב ואם מובטח **למען יאריכון ימיך**. רובם של המפרשים רואים בפועל 'יאריכון' פועל עומד כמו האדים הלבין, וכשמשמעו של פועל זה כאן משמעו בפסוקים 'ובהאריך הענן על המשכן' (במדבר ט, יט, כב); 'ויאריכו הבדים' (מלכים א, ח, ח) ועוד. אולם ראב"ע סובר שזהו פועל יוצר והוא מוסב על ההורים שהם הסיבה להארכת הימים, והוכחתו מן הביטויים 'ולמען תאריכו ימים'[787], 'והארכת ימים'[786]. ברם, דומה שהתעלם מן הפסוקים 'ולמען יאריכון ימיך (דברים ו, ב), 'ולמען יאריכו ימיך' (שם כב, טו), שם אין מקום לפירושו. גם שד"ל רואה בפועל זה פועל עומד וכותב. 'הכוונה על כלל האומה שלא יגלו מעל אדמתם (ראב"ע), כי בזה ישלם תיקון קיבוץ הבית אשר הוא התחלה לתיקון קיבוץ המדינה, ועל ידי תיקון קיבוץ המדינה תשלם ההסכמה בין האנשים ויקבלו צעיריהם המוסר מגדוליהם (רלב"ג) וזהו עיקר תוקף האומות... והנה השכר הזה אינו אל היחיד אלא לציבור, אף על פי שהמצוה היא לכל יחיד ויחיד'. ואולם, כתובים דומים, כגון 'למען תחיון וטוב לכם והארכתם ימים בארץ אשר תירשון' (דברים ה, ל) מראים, שסביר יותר להניח, שיש כאן משום הבטחת אריכות ימים לפרט. עם זאת, ידועים דברי הברייתא של ר' יעקב, '... אלא למען יאריכון ימיך - בעולם שכולו ארוך, ולמען ייטב לך - לעולם שכולו טוב'[788].

על האדמה. תוספת זו חשובה גם אם הכוונה כאמור להבטחה לפרט, והוא כדי לציין את אריכות הימים כחיים בהרווחה ואושר, וכפי שהכרח הוא להיות בארץ המובטחת[789] וכדי להדגיש זאת מוסיף הכתוב בס' דברים (ה, טז) 'ולמען ייטב לך'. עם זאת יש לדעת, שיש דמיון בין שכר מצוות כיבוד אב ואם ולבין העונש על שתי המצוות הראשונות. אם יראה הניסיון שעובד ע"ז או נשבע לשקר נשאר ללא עונש,

[786] חולין קמב ע"א (המ').

[787] שם כב, ז (המ').

[788] השוה דברי **מדרש הגדול** לדברים ה, טז, "כשאתם על האדמה, יש אריכות ימים ויש טובה מצויה, הא אינן מצויין לא בגולה ולא בתושבות" (המ').

[789] תרגום השבעים מוסיף גם כאן "למען ייטב לך" לפני "למען יאריכון ימיך" כמו נוסחם בס' דברים, ואלו אצל השומרוני ובכמה כתבי־יד של Kemikott הסרות מלים אלה גם בס' דברים. ייתכן שגם לפני ר' חייא בר אבא היה כתב־יד כזה, ועל כן היה אצלו ספק, אם אמנם כתוב בדברות טוב או לא. אך ודאי שטקסט המסורה הוא הנכון, שכן כל הגירסאות לא ביקשו אלא להתאים את נוסחי הדברות הראשונים והאחרונים זה לזה.

ומי שמכבד את הוריו כראוי אינו מאריך ימים, כי אז יש לראות במקרה הבודד חריג אשר סיבותיו אינן גלויות לעינינו.

וראוי לשים לב שהטעמים המובאים בחמש המצוות הראשונות כדי להניע לשמירתן באים בסדר יורד בדומה לסדר חשיבותן של המצוות הללו. בשתי הראשונות, אשר דנות בהכרה בה' ובאיסור ע"ז, מאיים על העובר עליהן עונש עד לדור הרביעי. בשלישית, שדנה בקדושת שמו ית', מאיים הכתוב בעונש סתמי. במצוות השבת אין הכתוב מזכיר כל עונש, אך מראה לפחות את סיבת החובה לקיים מצוה זו, אם משום מעשה בראשית ואם משום הכרת הטוב על שה' הוציאנו ממצרים. ולבסוף במצוות כיבוד אב ואם אפילו לא ניתן טעם לקיומה ורק מובטה שכר בעבורה. והנה לפי המידה הי"ט מן המידות שהתורה נדרשת בהן על פי ר' אליעזר בר"י הגלילי - 'ודבר שנאמר בזה והוא הדין בזה' - אפשר להסב את כל הטעמים על כל אחת מן המצוות הללו, ועלינו אפוא לקיים את כל המצוות האלה משלושה טעמים. (א) מתוך הכרת טובה על חסדי ה' (אהבת ה'); (ב) מתוך יראת העונש; (ג) מתוך תקוה לקבל שכר (שכר ועונש).

ואף ראוי לזכור את האגדה המובאת בגמרא (בבא קמא נד ע"ב ואילך). 'שאל ר' חנינא בן עגיל את רבי חייא בר אבא, מפני מה בדברות הראשונות לא נאמר בהם טוב ובדברות האחרונות נאמר בהן טוב? אמר לו, עד שאתה שואלני, למה נאמר בהן טוב, שאלני אם נאמר בהן טוב אם לאו, שאיני יודע אם נאמר בהן טוב אם לאו. כלך אצל ר' תנחום בן חנילאי שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה. אזל גביה. אמר ליה, ממנו לא שמעתי, אלא כך אמר לי שמואל בן נחום אחי אמו של רב אחא ברבי חנינא, ואמרי לה אבי אמו של רב אחא ברבי חנינא, הואיל וסופן להשתבר'. ומעירים על כך בעלי התוספות (בבא בתרא קיג ע"א ד"ה תרוייהו) 'פעמים שלא היו בקיאים בפסוקים'[790].

פסוק יג

י ארבעה דברות נוספים (כ, יג)

[790] מכילתא ב, יג (המ').

לא תרצח. במלים אלה מתחילות המצוות של הלוח השני, מצוות העוסקות ביחסים בין אדם לחברו. במצוות אלה אין משום מתן טעם לשמירתן וגם אין בהן משום עונש על עבירתן, כפי שמעיר רמב"ן ע"א 'והנה הזכיר בקצת הדברות גמולן ובקצתן לא הזכיר... והיה זה כי החמישה דברים האחרונים טובת האדם הם, והנה שכרו אתו ופעולתו לפניו'. כלומר, טעמן - בעצמן. והנה בא כאיסור ראשון איסור נטילת חייו של הזולת. ויפה מציינים חז"ל במכילתא, כיצד הולמות המצוות שבלוח השני את אלה שבראשון. 'כיצד ניתנו עשרת הדברות, חמישה על לוח זה וחמישה על לוח זה - כתיב 'אנכי ה' אלהיך' וכנגדו - 'לא תרצח', מגיד הכתוב שכל מי ששופך דם מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט בדמות המלך. משל למלך בשר ודם וגו'"[791]. האדם נברא בצלם אלהים, ועל כן קדושים חייו, כשם שמכבדים אתא האלהים כך חייבים לכבד את צלמו.

לא תנאף. אחר חייו שלו, אשתו היא קניינו היקר ביותר של האדם, קניין שאסור לאחר לגעת בו. והתורה מבקשת לשנן לנו את קדושת הנישואין, שאיסור הפרתם חל גם על האיש וגם על האישה; השוה ויקרא כ, י. אמנם טוען ראב"ע, "רבים חשבו כי אין ניאוף כי אם עם אשת איש... ואין פירושו כאשר חשבו... ומלת מיאוף כמו זנות, וזה כתוב 'ותנאף את האבן'[792], ואין ראוי לפרסם התועבה הזאת" וכו'. כלומד לדעתו יש כאן משום איסור כל זנות שהיא, אך בדין כבר העיר שד"ל שהכתוב בירמיה, עליו מסתמך ראב"ע, "אינו אלא משל, והכוונה על עבודת אלילים הנמשלת לניאוף, כי האומה נמשלת כאילו היא אשת איש עמו יתברך". וכך גם בהמשך המכילתא דלעיל "כתוב 'לא יהיה לך' וכתוב כנגדו 'לא תנאף', מגיד הכתוב שכל מי שעובד ע"ז מעלה עליו הכתוב כאילו מנאף אחר המקום".

לא תגנב. גם המכילתא וגם התלמוד (סנהדרין פו ע"א) מסבים פסוק זה על גונב נפש, מכיוון שגניבת ממון נאסרת בפ' קדושים במלים 'לא תגנבו' (ויקרא יט, יא). "... או אינו אלא גונב ממון? אמרת, צא ולמד משלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן

[791] ירמיה ג, ט (המ').
[792] מכילתא כא, ו (המ').

- דבר הלמד מעניינו. במה הכתוב מדבר? בנפשות! אף כאן בנפשות" (סנהדרין שם). ועוד. כבר הבהרנו פעמים אחדות שכאשר שני פסוקים עוסקים באותו עניין התלמוד מסב את הפסוק הראשון על הדבר הקרוב, ואת השני - על הרחוק יותר וכך גם כאן. אילו היה כתוב רק 'לא תגנב' היינו מסבים את הכתוב רק על גניבת נפש החמורה, אך מכיוון שגם נאמר 'לא תגנבו', הרינו יודעים, שגם גניבת ממון אסורה. ואולם כבר ראב"ע מעיר שהאיסור 'לא תגנב' שבכאן אוסר כל גניבה שהיא, גם של נפש וגם של ממון, ולפי זה משנן לנו הדיבר השמיני גם את קדושת חירותו של הזולת וגם את קדושת רכושו. ואמנם ראינו, שחכמינו רואים בפסוקנו גם איסור גניבת ממון, שהרי 'רבן יוחנן בן זכאי אומרה כמין חומר. אוזן ששמעה לא תגנב והלך וגנב, היא תירצע מכל אבריו'[793]. ובדומה לזה, 'מונח בארון זה (יוסף) קיים מה שכתוב במונח בארון זה (הלוחות), 'לא תגנב', לא גנב משל פרעה שנאמר[794] וילקט יוסף את כל הכסף[795]. ועוד ראיה. במכילתא מובא, "כיצד ניתנו עשרת הדברות? ה' על לוח זה וה' על לוח זה. כתוב 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' וכנגדו כתוב 'לא תגנב'. מגיד הכתוב שכל מי שהוא גונב, לסוף בא לידי שבועת שוא, שנאמר (ירמיה ז, ט) 'הגנוב רצוח ונאוף והישבע לשקר', וכתוב (הושע ד, ב) 'אלה וכחש ורצח וגנב ונאף...', והרי הקבלה זו אין לה מקום אלא אם כן נאמר, כי (גם) בגניבת ממון מדובר כאן. ואפשר גם להבין הקבלה זו של 'לא תשא' ו'לא תגנב' כאילו באה לומר, שכשם שאין בנשיאת שם ה' לשוא ח"ו משום כפירה ישירה בו, אבל יש בה משום פגיעה עקיפה בכבודו, כך יש גם בגניבת חירותו או ממונו של הזולת משום פגיעה בחייו של הלה. ואכן, גם זכריה מנבא 'אלה' על שתי אלה במקביל - 'כִּי כָל הַגֹּנֵב מִזֶּה כָּמוֹהָ נִקָּה וְכָל הַנִּשְׁבָּע מִזֶּה כָּמוֹהָ נִקָּה' (זכריה ה, ג). ולבסוף מן הדין לציין שגם בפ' קדושים[796] באים שני איסורים אלה צמודים זה לזה - 'לא תגנבו... ולא תשבעו בשמי לשקר'.

[793] בראשית מז, יד (המ').

[794] מכילתא בשלח (שמות יג, יט) וב"**זה ינחמנו**" מבקש לתקן שם - שלא כדין - "לא תגנבו". ובס"אליה רבה" פכ"ד "לא תגנב", קיימו יוסף שנאמר "וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים" (המ').

[795] ויקרא יב, יא־יב (המ').

[796] לא מצאתי בש"ס מי שאמר כך (המ').

לא תענה. אחרי שבאיסורים 'לא תרצח... לא תגנב' נאסרה פגיעה בחייו וברכושו של הזולת על ידי מעשה ישיר, נאסר עתה להזיק לזולת - אם לחייו ואם לרכושו - באמצעות דיבור.

עד שקר. לפי אחדים הרי זה תמורה ל'לא תענה', ושד"ל כתב "ונראה לי לפרש 'לא תענה ברעך' עניית 'עד שקר', כי הפועל מושך אחריו שם בנגזר ממנו, כגון 'פן אישן המות' (תהלים יג, ד)". אך יותר נראית לנו דעת חכמינו ז"ל המפרשים 'עד' - 'עדות'[798], וכן תרגם אונקלוס[797] 'לא תסהיד בחברך סהדותו דשקרא' והשוה 'יגר שהדותא' - גלעד[799]. אך לא כן מפרש רש"ר הירש. בדברות שבס' דברים נאמר במקום 'עד שקר' 'עד שוא'. והנה לתמהוני הרב לא מצאתי, לא בתלמודים ולא במכילתא ולא במדרשים הערה כלשהי על שינוי זה, חרף חיפושים מרובים, בעוד שמרבים לדבר על ההבחנה בין שבועת שוא לשבועת שקר[801]. התרגומים[800] אינם מבחינים בין עד שוא לבין עד שקר[802]. ראב"ע מפנה תשומת לבנו לשוני זה, אך טוען, "ששוא ושקר בני אב אחד הם", כלומא אין נפקא מינה ביניהם. ואילו רמב"ן אומר "שאסור להעיד על חברו אפילו דבר שאינו כלום, ולא יתחייב בו כלום בבית דין". כלומר גם דיבור שכזה אסור. אך אולי צריך להבחין בין שני הביטויים בדרך זו. עד שקר מעיד ביודעין עדות הנוגדת את המציאות הממשית, בעוד שעדות שוא אינה מבטאת אלא עדות ריקה מכל, שאינה נוגדת את המציאות, אך אין בבסיסה ראיית עובדה כלשהי. כאשר אדם מעיד על סמך איזו שמועה, הריהו עד שוא. ומכיוון שכבר הראינו בדין עדים זוממים[803], שזה מכוון במיוחד כנגד עדים אשר מעידים מאומד ומפי שמועה,

[797] בראשית לא, מז (המ').

[798] אך לא התרגומים, כדברי המהבר (המ').

[799] שכועות כ ע"ב וראה למשל **רמב"ם** הל' שבועות פ' א, הל' א'ז (המ').

[800] בכתבי־יד רבים אצל די־רוסי בא גם בס' דברים "עד שקר" ואף־על־פי שאין אצלי כל צל של ספק שנוסח המסורת הוא הנוסח המקורי, ייתכן הדבר שהנוסחים המשובשים הללו הם הסיבה לכך שאצל קדמונינו אין מעירים מאומה בנדון זה.

[801] וכן תרגום השבעים.

[802] בביאור לס' דברים במהד' העברית עמ' שפב (המ'). והשוה לענין "עד שוא" את דברי **הכתב והקבלה** לדברים ה, יז בסוף הדיבור.

[803] גם כאן מתאימים השבעים את שני המקראות ואף מוסיפים בשניהם הערה מבארת. Sonntag רואה בטקסט שבס' דברים את המקור וטוען, שבס' שמות הוקדם בשגגה הבית למקום הראשון, במקום האשה. ברם, אין כל סיבה להניח כך, ועל כן נדחית דעתו כמעט על ידי כל החוקרים.

נבין למה בא דווקא בדברות שבס' דברים הביטוי 'עד שוא' - לשמש אזהרה חריפה לעדים זוממים.

פסוק יד

ז הדיבר העשירי (כ, יד)

לא תחמד. בדברות שבפ' ואתחנן נאמר 'לא תחמד אשת רעך, לא תתאוה בית רעך שדהו ועבדו ואמתו שורו וחמורו וכל אשר לרעך[804]. מסתבר שהמלה 'בית' שבכאן היא שם קיבוצי לציין את כל קניינו של האדם, דהיינו האשה וכל הרכוש. לפיכך יהיה 'לא תחמד' השני ביאורו של הראשון ובו ניתנים במפורט כל הדברים הכלולים ב'בית רעך', תחילה האשה בהתאם ל'לא תנאף' ואחר כל יתר הרכוש בהתאם ל'לא תגנב'. וראה להלן באשר לסדר הדברים בפ' ואתחנן. ובאשר לנוסח 'לא תחמד... ולא תתאוה' שם מביא רמב"ם[805] מכילתא שאינה לפנינו וזה לשונה. 'נאמר כאן 'לא תחמד' ולהלן הוא אומר 'לא תתאוה' לחייב על התאוה בפני עצמה ועל החימוד בפני עצמו'. והוא ממשיך. 'ושם אמרו, מניין שאם התאווה, שסופו לחמוד? שנאמר 'ולא תתאוה... ולא תחמד'. מניין שאם חמד, שסופו לאנוס ולגזול? תלמוד לומר, 'וחמדתי שדות ויגזלו'[806]. וראוי לציין, שבעוד שבלוח השני שבכאן נפרדים כל הלאווים זה מזה, הרי בפ' ואתחנן כולם מחוברים זה לזה בוי"ו החיבור[807].

פסוק טו

ח נסיבות בנתינה, איסור פסלים ומצוות המזבח (כ, טו־כג)

כפי שכבר פירשנו באריכות, נאמרו עשרת הדברים מפי הגבורה בקול כנגד כל בני ישראל הנאספים לרגלי ההר. ואולם מכיוון שהעם לא עמדו מספיק קרוב אל ההר, היה צריך משה לעמוד כמתווך בינו ית' ולבין העם, כדי לתרגם להם את דברי ה' ככתוב 'כי יראתם מפני האש'[808]. דברי ה' היו מופנים אל העם כולו, הכל ראו את

[804] **ספר המצוות**, לא תעשה רסו (המ').
[805] כאן חסרים שני דפים של כתב־היד (המ').
[806] הערה זו באה בדברי המחבר אחר "לא תגנב", אך העדפתי להביאה כאן, בסוף הדברים (המקוטעים) על כל עשרת הדברים.
[807] דברים ה, ה (המ').
[808] פסוק טז (המ').

המראות הנוראים ואת קולו ית' שנשמע להם כקול שופר הולך וחזק, ויחרדו ולא העזו להתקרב אל ההר, אבל עמדו מרחוק.

רואים. לדעת ראב"ע בא פועל זה ביחס ללפידים וקול השופר ו'ההר עשן'; השוה 'ותחמרה בחמר ובזפת' (ב, ג) וכדברי ר' ישמעאל במכילתא ע"א 'רואים הנראה ושומעין הנשמע'. אבל לא כן דעת ר' עקיבא שם האומר. 'רואין ושומעין הנראה'. הפועל 'רא"ה' בעצם פירושו 'לחוש' והוא בא לציין את חישת הרשמים מן העולם החיצון; השוה ישעיה מד, טז; ירמיה לג, כב.

לפידים, ביטוי אחר במקום הברקים המוזכרים למעלה[809].

וינועו, כלומר הזדעזעו, ולא שברחו, כפי שיש מפרשים. וראה רמב"ן[810].

פסוק טז

ויאמרו אל משה. בס' דברים נאמר בצורה מפורשת יותר שהזקנים וראשי השבטים ניגשו אל משה ואמרו **דבר אתה עמנו ונשמעה** ועל זה אומרת המכילתא, 'מלמד שלא היה בהם כוח לקבל יותר מעשרת הדברות שנאמר[811] 'אם יוספים אנחנו' והרי לך גם מכאן שלפי המכילתא נאמרו כל עשרת הדברות לישראל במישרין מפי הגבורה.

פן נמות. ביטוי זה מבואר היטב בס' דברים, וראה שם[812].

ואל ידבר עמנו. באשר לתרגומו של אונקלוס למלים אלה ראה רמב"ן ע"א ולמעלה במבוא לעשרת הדברות.

פסוק יז

אל תיראו, משה רבנו מרגיע את העם - אל להם לירוא את האש הגדולה.

כי לבעבור נסות אתכם. רבים הפירושים למלים אלה. (א) רש"י גוזר את המלה 'נסות' מן 'נס', לשון הרמה וגדולה, כלומר מוט גבוה וביאורו - 'לגדל אתכם בעולם שיצא לכם שם באומות, שהוא בכבודו נגלה להם. (ב) ראב"ע אומר בקצרה, 'וטעם נסות אתכם כמו 'ולמען נסותך להיטיבך באחריתך'[813], כלומר ה' הבהיל אתכם עתה כדי

[809] "וינועו לאחור ויעמדו מרחוק יותר" וכו'. ובסוף דיבורו: "מלשון 'נע ונד תהיה' (בראשית ד, יב) וכן 'ויניעם במדבר' (במדבר לב, יז)'. וראה מכילתא "אין נע בכל מקום אלא זיע" (כלומר רטט ורעדה), שנאמר (ישעיה כד, כ) 'נוע תנוע הארץ'" (המ').

[810] דברים ה, כב (המ').

[811] לא מצאתי במהד' העברית שם שום דבר בנדון (המ').

[812] דברים ה, טז (המ').

[813] שם ח, טז (המ').

לנסות־לבחון אתכם כפי שהוא שולח לעתים סבל על אדם כדי לבדוק, אם יתלונן ויתמרד, וכשהוא עומד בניסיון הוא מיטיב עמו. (ג) רשב"ם מבאר 'להוכיח אתכם'. לדעתו יש אפוא לפועל 'נס"ה' גם משמעות של 'יסר', שכן בדרך כלל מנסה ה' את האדם על ידי ייסורין. ואפשר שגם ראב"ע מבקש לפרש כך, ואולי גם את הפסוק 'למען ענותך ולמען נסותך' [814] הוא מפרש כך. (ד) רמב"ם כותב. 'כי לבעבור נסות אתכם'... הנה במעמד הר סיני אמר להם 'אל תיראו' שזה המראה הגדול אשר ראיתם לא היה רק שיגיע לכם האמת בראות העין, בעבור שכשניסה ה' אלהיכם אתכם בנביא שקר אומר סתירת מה ששמעתם אותו להודיע שיעור אמונתכם, שתעמדו על אמונתכם ולא תמעד אשוריכם, ואילו הייתי בא אליכם שליח ואומר אליכם מה שנאמר לי ולא תשמעוהו, היה אפשר שתחשבו לאמת מה שבפי זולתי כשיבוא לכם בסתירת מה שאגיד אותו לכם, לולא ששמעתם אותו בזה המראה [815]; (ה) רמב"ן מפרש בשתי דרכים. או - 'כי לבעבור הרגילכם באמונתו בא האלהים, שכיוון שהראה לכם גילוי שכינה נכנסה אמונתו בלבבכם ולא תיפרד נפשכם ממנה לעולם... או יאמר שתהיה על פניכם יראת האש הגדולה הזאת, ולא תחטאו מיראתכם ממנה, ויהיה הלשון מן 'ויואל ללכת כי לא ניסה'[816]... כענין רגילות; או (ו) 'ועל דעתי הוא נסיון ממש. יאמר, הנה רצה האלהים לנסותכם התשמרו מצותיו כי הוציא מלבכם כל ספק, ומעתה יראה הישכם אוהבים אותו ואם תחפצו בו ובמצותיו. וכן כל לשון נסיון בחינה, 'ללכת באלח כי לא נסיתי'[817], לא בחנתי נפשי מעולם ללכת בהם. ויתכן שיהיה הנסיון הזה בטובה, כי האדון פעם ינסה עבדו בעבודה קשה לדעת אם יסבלנה לאהבתו, ופעם ייטיב עמו לדעת אם יגמול אותו בטובה אשר עשה עמו". (ז) שד"ל כותב. "נראה לי לשון ניסיון כמשמעו, כי רצה ה' לעשות כל ישראל ממלכת כהנים וגוי קדוש, והיה המנהג במצרים כשהיו מכניסים אדם בסודותם לעשותו קדוש לאלוהיהם היו מנסים אותו בכמה נסיונות ואיומים, ואם היה מפחד ובלתי עומד

[814] **מורה נבוכים** חלק ג, כד (המ').
[815] שמואל א' יז, לט (המ').
[816] שם, שם (המ').
[817] במהד' העברית עמ' קצג (המ').

בכל הנסיונות, לא היו מקבלים אותו. והנה ישראל פחדו מאד אך לא חזרו לאהליהם, אבל עמדו שם לשמוע דבר ה', ובזה הראו עצמם ראויים להיות ממלכת כהנים".
והנה בכל אחד מביאורים אלה מצאתי קושי, אם פחות או יותר, ובעיקר זה שלפי כולם המשך הכתוב 'ובעבור תהיה יראתו על פניכם' קשור אך מעט עם 'לבעבור נסות'. על כן נראה לי הכרח לבאר כדלהלן. כבר הראינו בדברינו לס' דברים יג, ד[818] במידה מספקת כיצד משתמש הכתוב לעתים קרובות בביטוי 'ה' מנסה את האדם'. הן יודע ה' מראש מה שצריך להתברר על ידי הנסיון, ואף על פי כן הוא אומר שה' מנסה כדי לדעת, וכן בפסוקנו. ה' ידע כמה מהתגלות תפארתו יכולים ישראל לשאת, ובאיזו צורה עליו ית' להראות לעם את כוחו ואת גדולתו כדי להביאם ליראה אותו ולפחוד ממנו. והנה, אף על פי שידע מראש, ביקש להוכיח זאת על ידי ניסיון. כלומר ה' ביקש לנסות את כל בני ישראל עד היכן מגעת שלמותם, באיזו מידה יכול כל אחד מהם לחוש את הופעת תפארתו ית' בלא להיבהל, ואיזו התגלות אינו יכול לסבול. ותכליתו של ניסיון זה איננה להראות את התוצאות לו ית', שהרי הוא ידע אותן גם קודם, אבל תכליתו היא להמחיש להם לבני ישראל את חולשתם שלהם, למען יכירו גדולתו ולמען תהיה יראתו על פניהם לבלתי תחטאו." ויפה הולמים דברי המכילתא "וכמה קולות היו וכמה לפידים היו? אלא שהיו משמיעים את האדם לפי כוחו שנאמר[819] 'קול ה' בכוח'". ועוד שם. 'ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה' מלמד שלא היה בהם כוח לקבל יותר מעשרת הדברות.' הווה אומר, שכל אחד שומע לפי כוחו, כל אחד לומד להכיר את גבולות כוחו, ועל ידי כך קיבל כל אחד מושג באשר לעוצמתו הכל־יכול שלו ית'. כל אחד נוסה בדרך זו, עד היכן מגיע כוחו.

פסוק יח

ויעמד העם מרחוק, העם נשארו עומדים מרחוק, **ומשה נגש אל הערפל** - אל תוך הערפל. עד כה עמד בין ה' ובין העם על ההר, בקודש, ועתה קרב אל ראש ההר, אל קודש הקדשים, מקום שם הערפל, והוא עשה כן על פי ציוויו ית'. ויחד עם זאת

[818] תהלים כט, ד (המ').
[819] דברים ה, כז (המ').

הורשו בני ישראל לשוב אל אוהליהם, כמפורש בס' דברים [820].

פסוק יט

ויאמר ה' אל משה. קודם לכן אמר ה' אל משה 'ואתה פה עמוד עמדי ואדבר אליך'[821], ועתה מתחילה מסירתן של יתר המצוות. בדומה לפניית ה' הראשונה במתן תורה[822] מתחילה גם זו במלות הפתיחה 'כה תאמר', והנאום אל בני ישראל מתחיל כמו שם[823] במלים 'אתם ראיתם'. כמו שם גם כאן נקשרים הדברים אל אשר ראו בעיניהם שלהם, שם - ליציאת מצרים, וכאן - אל מתן תורה. ההתרחשות שחוו זה עתה, 'כי מן השמים דיברתי עמכם'. וראה במכילתא ע"א מחלוקת משולשת של ר' ישמעאל, ר' עקיבא ורבי בנדון[824]. רמב"ן מקבל את דעת ר' ישמעאל ומוכיח כן גם מפסוק בנחמיה (ט, יג) 'וְעַל הַר סִינַי יָרַדְתָּ וְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשָּׁמָיִם'. גם ראב"ע נדרש לעניין זה ומביא משל '...שיהיה כדמות אדם, ראשו בשמים ורגליו על הר סיני, וזה טעם 'וירד'[826] ומן השמים ידבר, כמו 'ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים'[825], כי ידענו שהשמים והארץ מלא כבודו.' אחר דברי פתיחה אלה מצווה ה' לישראל מצוות נוספות, ותחילה בהתאם למחצית הראשונה של עשרת הדברות, חמש מצוות השייכות לעבודת ה' כפי שהיא צריכה להיעשות בישראל.

פסוק כ

לא תעשון אתי. במכילתא יש מחלוקת. "ר' ישמעאל אומר, 'לא תעשון אתי' - שמשי המשמשין לפני במרום, לא דמות מלאכים ולא דמות אופנים ולא דמות כרובים. ר' נתן אומר, 'לא תעשון אתי' - שלא תאמר עושה אני לו כמין דמות ואשתחווה לו, תלמוד לומר 'לא תעשון אתי', וכתוב (דברים ד, טו) 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה'". דעת ר' ישמעאל מיוצגת גם בתרגום יוב"ע אלא ששם מקדים

[820] דברים ה, כח (המ').
[821] יט, ג (המ').
[822] שם ד (המ').
[823] מחלוקת **שרש"י** ע"א מביא רק חלק ממנה (המ').
[824] יט, כ (המ').
[825] והשוה ראש השנה כד ע"ב ועבודה זרה מב ע"ב.
[826] זכדיה יד, ד (המ').

למלאכים שמש, ירח וכוכבים[827]. לפי ר' ישמעאל 'אתי' הוא מושא, כלומר אל תעשו מכל מה שאתי, לידי. ר' נתן מבאר 'אתי' כמו 'אותי', ומכאן שאסור להציג את ה' בתמונה, ונראה שזה פשוטו של מקרא גם כאשר קוראים 'אתי', כלומר לא תעשו לידי תמונה הבאה להציג אותי. איסור זה הולם את הדיבר הראשון, והפתיחה 'אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם' נאה לו. מכיוון שראיתם כיצד דיברתי עמכם מן השמים מבלי שתראו תמונה כלשהי, על כן אל תעשו כזו לידי[828].

אלהי כסף וגו'. אך גם לא תעשו אלילים אחרים מכסף ומזהב. גם אם תראו בי את האלהים שאין לו דמות ושאי אפשר להמחיש אותו, אל תרגישו צורך בדמות נראית לעין כמתווכת לידי ותעשו דמות כזאת גם אז תחטאו בה'. גם בכריתת הברית השניה ישנו הלאו של 'אלהי מסכה לא תעשה לך' (לד, יז) ומסתבר שחזרה זו באה שם משום שרק זה עתה עשו ישראל לעצמם מין מתווך בצורת אלהי מסכה, כאמרם 'אשר ילכו לפנינו' (לב, א). האיסור 'אלהי כסף... לא תעשו לכם' הולם את הדיבר השני - איסור ע"ז.

פסוק כא

מזבח אדמה תעשה לי. קשה לדעת באיזה מזבח מדובר כאן. ר' ישמעאל במכילתא (ובברייתא במס' זבחים נח ע"א) 'מזבח מחובר באדמה תעשה לי' - שלא תבנהו על גבי כיפים ולא על גבי עמודים'. ברם דומה שאין זה אלא דרש, וכי לפי פשוטו של מקרא צריך לומר שאדמה היא החומר שממנו צריך לעשות את המזבח, כלומר 'מזבח אדמה', הוא מזבח עשוי אדמה כשם שמזבח אבנים שבפסוק הבא אינו יכול להיות אלא מזבח עשוי אבנים. על כן מבאר ר' נתן במכילתא. 'מזבח חלול באדמה תעשה לי, שנאמר 'נבוב לוחות תעשה אותו' (כז, ח), ויונתן בן עוזיאל מתרגם שם 'חליל לוחן מלי עפרא תעביד יתיה'[829]. והנה, ככל שיותר סביר הוא שמזבח הנחושת אמנם מולא בשעת החנייה באדמה, קשה מאוד להניח שבמלים 'מזבח אדמה' שבכאן

[827] ויצוין שמשום מה אין המחבר מצטט את דברי ר' עקיבא במכילתא שם, האומר "לא תעשון אתי - שלא תנהגו בי כדרך שאחרים נוהגין" וכו'.

[828] והשוה זבחים סא ע"ב וחגיגה כז ע"א.

[829] השוה כד, ו (המ').

הכוונה למזבח זה. אדרבה, ציווי זה הוא הסיבה שגם את המזבח שבמשכן צריכים למלא אדמה, וכפי שכבר העיר ראב"ע כאן, והטוען גם בצדק, שאי אפשר לפרש 'מזבח אבנים' כמזבח שיש למלא אבנים, שהרי נאמר במפורש בס' דברים (כז, ה־ו) לעשות מזבח שהוא כולו אבנים. על כן סובר ראב"ע שהמזבח המוזכר הוא זה שמשה הקימו עם רדתו מן ההר, השוה להלן כד, ד, כי שם נאמר 'ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים', בדיוק כפי שנצטוו כאן 'וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך'.

וזבחת עליו. אם נבין את הפועל 'וזבחת' במשמעו המילולי, כלומר ושחטת, הרי שצריך לפרש 'עליו' - לידו, וכמפורש במכילתא. 'כנגדו'.

בכל המקום וגו'. סיפא זה יש לקרוא כמשפט בפני עצמו - בכל המקום שבו אזכיר את שמי, שם ארצה לבוא אליך, וכדברי ראב"ע "בכל מקום אשר אשים זכר לשמי, שכבודי שוכן שם, כגון שילה ונוב, שעמד שם הארון, אם תבוא אל המקום הנזכר לשמי לבקר אותי, גם אני 'אבוא אליך וברכתיך'." הפסוק 'מזבח אדמה' וגו' בא אחר 'לא תעשון אתי' משום שעל מזבח זה נזרק דם הברית שבו התחייבו ישראל להכיר בה' לבדו ולשמור מצוותיו[830]. אחרי כן נאמר, כמתקשר אל 'אלהי כסף ואלהי זהב' וגו' אין אתם צריכים למתווך כלשהו, שהרי בכל מקום אבוא אני עצמי לברככם. לפי ביאור זה צריך לראות במלים 'מזבח אדמה' ועד 'ואת בקרך' משום מאמר מוסגר, והסיפא 'בכל המקום' וגו' מתקשר אל האיסור 'אלהי כסף ואלהי זהב' וגו'. ברם, הפסוק הבא - 'ואם מזבח אבנים תעשה לי' ומצוות המזבח עד סוף הפרשה אינם משאירים ספק בכך, שמצוות המזבח מתחילות כבר במלים 'מזבח אדמה', וההבטחה 'בכל המקום' וגו' מוסבת על המזבח באורח כללי, כך שאי אפשר להסב את מצוות 'מזבח אדמח' על המזבח היחידאי הזה שבנה משה ברדתו מסיני[831]. ביארנו[832], כי 'בכל המקום' האמור כאן מוסב על מזבחו של המשכן שהיה עובר ממקום למקום בשעת מסעי המדבר. ברם, כבר הקשינו למעלה על ביאור זה שקשה

[830] כבר דנו בדעתו של Knobel שיש כאן - בניגוד למה שנקרא "כתבי היסוד" - משום היתר לבנות בארץ מזבחות ולהקריב עליהם קרבנות בכל מקום שהוא, וכי מה שהיה נהוג בימי השופטים והמלכים הראשונים היה על־פי כתוב זה; ראה בסוף דברינו על מצוות הקרבנות בס' ויקרא א־ז (עמ' קפג במהד' העברית - המ'), והפרכנו אותה.

[831] שם (המ').

[832] ראה במיוחד ס' שמות עמ' שמח במהדורה העברית (המ').

לכנות מזבח זה 'מזבח אדמה', הגם שאכן מילאוהו אדמה בשעת חניית המחנה. כדי להגיע לביאור מתקבל על הדעת, נשתדל תחילה להבין היטב את משמעם של הצירופים 'מזבח אדמה' מזה ו'מזבח אבנים' מזה.

כבר ביאר רש"ר הירש יפה את משמע המזבח [833]. המזבח מייצג את תפקידם של ישראל להעלות את כל הארצי אל השמים, אליו ית'. אל לנו לייצג את האלוקים על ידי תמונות כדי להורידו אלי אדמה. אדרבה, עלינו לשאוף להעלות את הארץ אלי שמים. והנה מזבח אדמה הוא מעין תל־אדמה ארעי, בעוד שמזבח אבנים הוא בניין חזק וקבוע. האחד מתאים לתקופת מסעי המדבר, לעת מצבם חסר־המנוחה של בני ישראל, והאחר- לזמן שבו ינחיל ה' מנוחה לישראל מכל אויביו סביב. במלים אחרות, מזבח האדמה מתאים לתקופה שחז"ל קוראים לה שעת היתר הבמות, ואילו מזבח אבנים - לשעת איסור הבמות. בכל תקופה צריכה שאיפת העם להיות העלאת הארצי אל השמים, בעיתות מנוחה ושלום בטוח - על ידי בנין חזק, אבל גם בעתות מסעות והעדר מנוחה אין לחדול משאיפה זו. כאשר אין מסוגלים להקים בנין של קבע, כי אז יש להקים לפחות תל־אדמה שעליו תתנהל - לפי שעה, באורח ארעי - עבודת ה', וממנו יתעלה האדם אל אלוקיו. סוג אחרון זה של מזבחות אי אפשר היה להגביל למקום אחד, כי בעתות כאלה לא תמיד אפשר להגיע לאחדות העם, ובני אדם המרוחקים ממקום המקדש העיקרי מנועים לעתים קרובות מלהגיע אליו. על כן היה מותר בזמנים אלה להקים מזבחות ולהקריב בהם קרבנות, ובהם מדבר הכתוב באומרו 'מזבח אדמה תעשה לי... בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'. אמנם, הקמת המזבחות מוגבלת כאן לאותם מקומות שה' יקדיש לתכלית זו על ידי התגלות כלשהי, ואכן מלמדות אותנו תולדות ישראל שהיו מקומות כאלה. בבוכים מופיע מלאך אלהים לעיני העם והם הקימו שם מזבח וזבחו לה' (שופטים ב, א־ה); מלאך מופיע לו לגדעון בעפרת והוא בונה שם מזבח (שם ו, כד), ובדומה לזה המזבח שמנוח בונה על פי ציוויו של מלאך (שם יג, יט).

[833] ראה פירוש המחבר לס' דברים, עמ' קסה במהד' העברית (המ').

כאשר בני ישראל נאספו לבית־אל, מקום שם שכן ארון הברית, הקריבו קרבנות - עולות ושלמים (שופטים כ, כו־כז; כא, ד). אסיפה דומה לפני ה' היתה בימי שמואל במצפה, והוא הקריב שם (שמואל־א ז, ט). גם במקום מגוריו של שמואל היתה במה, ודאי על פי גילוי אלוקי, שעליה הקריב קרבנות (שם ט, יב), וכן גם בגלגל (שם יג, ט). על פי ה' זובח שמואל בבית־לחם (שם טז, ה), ובהכרח היתה שם במה - מן הסתם עוד מאז נמשח שם דוד למלך (שם שם יג), שהרי אבשלום זובח שם, ברשותו של דוד אביו (שמואל ב, טו, ז ואילך). דוד גם בנה במה בגורנו של ארונה היבוסי כאשר ראה שם את מלאך ה', והקריב עליה קרבנות (שם כד, יז־כה). במה גדולה היתה בגבעון בימי דוד ובראשית ממלכת שלמה (מלכים א, ג, ד)[834], הווה אומר שעד אשר שקטה הארץ בימי שלמה הוקמו במות בכל חלקי הארץ, במקומות בהם נתגלתה השכינה. מסתבר, שרובן של הבמות האלה שהוקמו מהר, עקב צורך השעה, היו עשויות אדמה בלבד, ורק אלה שהוקמו לקבע נבנו מאבנים, ומובן מאליו שדבר זה מותר גם לגבי המזבח שבו מדובר כאן. ועם זאת מתכוונת התורה במלים 'מזבח אדמה' שבכאן ראשית כל לאותו מזבח שנועד לכל עם ישראל, ואשר צריך לבנותו במקום אחד, לכשיבואו אל המנוחה ואל הנחלה. תקופת מנוחה כזאת יכולה היתה להתחיל כבר מיד עם כיבוש הארץ - אילו הלכו ישראל בדרך ה', ועל כן היה צריך לבנות מזבח אבנים תיכף אחר מעבר הירדן (דברים כז, ה; יהושע ח, לא) מזבח, אשר יעיד על כך, שעתה הגיעה עת אחידות עבודת ה' הבאה לידי ביטוי במזבח־אבנים אחד קבוע. אך חטאי העם לא הניחוהו להגיע אל המנוחה. עוד מזבחות אדמה רבים היה צריך להקים עד הזמן שבו מקדש אחד יאחד את כל ישראל.

המזבח שבמשכן היה עשוי נחושת, אך מולא אדמה, שהרי זה היה עדיין בימי מסעי המדבר. גם המזבח שבבית המקדש היה עשוי נחושת, אך הוא מולא אבנים - סימן למנוחה המובטחת. והנה, אחר הקמת המשכן נאסרה הקמת במות, כלומר הקמת מזבחות אדמה אחרים (ויקרא יז, ג־ה), אך מצוה זו היא ממצוות אוהל־המועד

[834] דומה שהכתוב 'ואל פתח אוהל מועד לא הביאו' - ויקרא יז, ד וראה גם שם, ט - מתיישב עם דעה זו, אך רק בדוחק אפשר ליישב אותה עם האמור במשנה "משהוקם המשכן נאסרו הבמות" (זבחים פ' יד, ד־ה'), אלא שמוטב לנו לדחוק את המשנה מאשר את המקראות.

שמעשה העגל קדם להן, ואשר ממנה ניכר, כי נצטוותה רק משום הדאגה, שמא ריבוי מזבחות יביא את בני ישראל ח"ו לידי ע"ז, ומן המתואר בס' דברים פרק יד משתמע, שבהמשך מסע המדבר לא הקפידו עוד על מצוה זו, וכי מן הסתם בוטלה. גם ייתכן שהאיסור היה רק בשעת החניות שבין המסעות, ואילו בשעת המסע עצמו, כאשר אוהל מועד היה מפורק, מותר היה להקריב קרבן על גבי מזבח־אדמה שהוקם תוך זמן קצר[835]. רק בספר דברים אסר משה רבנו במפורש הקרבת קרבנות שלא במקום הנבחר - לתקופת המנוחה והנחלה[836]. וכאן נימוקו של האיסור אינו עוד שריבויים של מזבחות עלול להביא ח"ו לידי ע"ז, אלא העיקרון שלא־ל אחד אין לעבוד - כמו לאלילי ע"ז - בכל מקום שאדם ירצה, אבל יש לקיים מקדש אחד כמו שגם הוא אחד, ודומה שכל הנאמר בנדון בס' דברים (פרק יב) אינו אלא ביאורה של מצוה זו - 'ואם מזבח אבנים תעשה לי' - זה המזבח היציב והקבוע שאין להקימו 'בכל מקום', אלא יש להקימו 'במקום אשר יבחר'. ועל כן מצטווים ישראל סמוך לכניסתם לארץ (דברים כז, ד) להקים מזבח אבנים בהר עיבל מיד אחרי עברם את הירדן - מצוה שיהושע אמנם מקיימה[837]. ברם, מזבח אבנים זה לא התמיד להוות את המקדש העיקרי, אחרי כיבוש הארץ בחר ה' יתּ' להקים את משכנו במקום מרכזי בארץ ישראל, בשילה, ולשם הביאו את אוהל מועד (יהושע יח, א). זו היתה עיר הקודש ומשום כך נקראה - על פי יעקב אבינו (בראשית מט, י) - בשם שילה, עיר המנוחה. לחטא נחשב אז, ולמרד בו יתּ', להקריב קרבן במקום אחר מזה שבשילה. ואולם המצב נשתנה; היו מהומות. ה' נתגלה לאנשים נבחרים במקומות אחרים, גם ציווה להקים שם מזבחות, עד שדחה - בימי עלי הכהן - את שילה לחלוטין, השפיל את עמו ומסרם לחרב ולשבי; השוה ירמיה ז, יב ואילך; כו, ו; תהלים עח, נט־סז. מכה קשה זו ביטלה את אחדות ישראל ואת אחדות המקדש. מזבחות הוקמו במקומות שונים, ובחלקם - כנראה - על פי ציוויים של נביאים ורק שלמה הקים מחדש מזבח

[835] דברים יב, ה־ז (המ').
[836] יהושע ח, ל־לא (המ').
[837] נ' קרובמל, מורה נבוכי הזמן' בתוך: "החלוץ" א, עמ' 116, יג' עמ' 89 המקבל תיקון זה ומוסיף על ההוכחות.

אחד יחיד, שאף הוכרז כמקום יחיד להקרבת קרבנות לרצון ה' לתמיד - 'לשום שמי שם עד עולם' (מלכים א, ט, ג).

בכל המקום אשר אזכיר את שמי. יש מי שרוצה להסיק[838] ממאמרי חז"ל אחדים, כאילו כתוב כאן 'תזכיר' ולא 'אזכיר', והרי הם. (א) רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם... ומניין אפילו אחד? שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך' (אבות ג, ז). (ב) הוא (הלל הזקן) היה אומר... אם תבוא אל ביתי אני אבוא אל ביתך, אם אתה לא תבוא אל ביתי, אני לא אבוא אל ביתך, שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' (סוכה נג.). ואף יש מי שמוסיף[839] על הוכחות אלה. (ג) רבי יונתן אומר, הרי הוא אומר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי', זה מקרא מסורס, בכל מקום שאני נגלה עליך שם תהא מזכיר את שמי. והיכן אני נגלה עליך? בבית הבחירה, אף אתה לא תהא מזכיר את שמי אלא בבית הבחירה. מכאן אמרו, שם המפורש אסור לאמרו בגבולים[840]. (ד) הוו זהירים כשתברכו אותי על כל דבר, אף אני בא אצלכם ומברך אתכם, שנאמר 'בכל המקום' וגו'[841].

עיון בתרגומים השונים יראה לנו את הנוסחים הבאים. תרגום ירושלמי. "בכל אתר דתדרכון יש שמי קדישא ממרי מתגלי עליכון ומברך יתכון", וכן התרגום השומרוני. הפשיטא - "בכל אתר דתדכרי שמי אתא לווך ואברכך'. לעומת זאת מתרגם אונקלוס 'בכל אתר די אשרי שכינתי לתמן אשלח ברכתי לך ואברכינך". ובתרגום יונתן בן עוזיאל. "בכל אתרי דאשרי שכינתי ואנת פלח קדמי תמן אשלח ברכתי ואברכינוך". לבסוף נעיין גם במכילתא ע"א, שם נאמר. '"בכל המקום' וגו' שאני נגלה עליך בבית הבחירה. מכאן אמרו, שם המפורש אסור להאמר בגבולין; ר' אליעזר בן יעקב אומר, אם תבוא לביתי, אבוא לביתך, ואם לא תבוא לביתי, לא אבוא לביתך, מקום שלבי אוהב, שם רגלי מוליכות אותי. מכאן אמרו, כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית

[838] ספרי פ' נשא פסקא לט (המ').
[839] המ' .
[840] פסיקתא 'כי פקד ה' את חנה'.
[841] תהלים פב, א (המ').

הכנסת, שכינה עמהם, שנאמר 'אלהים נצב בעדת אל' וכו'[842]. ומניין אפילו אחד, שנאמר 'בכל המקום"' וכו'. ויצוין שרבנו בחיי בפירושו לתורה ע"א אכן שואל. "היה לו לומר 'תזכיר', כי בכל מקום שיזכיר אדם שמו של הקב"ה, בבית התפילה או בשאר מקומות, שם יתברך העובד", וכי ריטב"א[843] אמנם טוען, כי "אזכיר" כמוהו כ"תזכיר" על־פי סדר אתב"ש המרשה להחליף אל"ף בתי"ו. מהר נמצינו למדים שגם אלו היתה באמת קיימת באיזה מקום שהוא הגירסה "תזכיר", לא היה צריך ליחס לזה כל חשיבות, משום שלא היה צריך לראות בה אלא גירסה הבאה להקל על לשון הכתוב הקשה כל כך. אך למעשה לא מצינו את הגירסה "תזכיר" בשום מקום, וגם התרגומים המקורות התלמודיים שלפניהם היתה לכאורה גירסה זו, אינם מוכיחים דבר בנדון. ודאי שלשון "אזכיר" הוא קשה, וצריך לפרשו 'אני אניח להזכיר', ומובן מאליו שהכוונה היא. אניח לישראל, כלומר על־ידי זה שאשכין שכינתי במקום מסוים, הוא גורם שיקראו שם בשמו.

ועתה נעיין בתרגומים השונים שהבאנו למעלה. הפשוט ביותר הוא זה של אונקלוס והשבעים, שלפיו "אזכיר את־שמי" בא כאן במובן: אשים את שמי או: אשרה את שכינתי. תרגום יונתן מפרט קצת יותר. הוא מרשה לעצמו להוסיף לתרגומו של אונקלוס את המלים "ואנת פלח קדמי". לפי זה פירושו של "אזכיר את־שמי" הוא: אני אניח להזכיר, כלומר בשל השכנת שכינתי אתה מזכיר את שמי - "אנת פלח קדמי"[844]. ואולם האחרים שרוצים לתרגם באורח מילולי ובלא פרפרזות, הם במבוכה. הן לא יכלו לתרגם. אדכר שמי, שהרי זה כמו "אזכיר", אין פירושו: להניח להזכיר, והם עזרו בכך שהפכו את המושא לנושא שצריך להשלימו במשפט זה, כלומר במקום. אני מניח לך/ לכם להזכיר, תרגמו: תזכיר או תזכירו. זהו מקורם של התרגומים "תדכר" או "תדכרו" שבנוסחים השונים, וראיה לכך הוא התרגום השומרוני המתרגם "תדכרו", אף כי לא כך היה בטקסט שלו.

[842] ראה מדרש שמואל, אבות פ' ג, ז (המ').

[843] וראה פירושו של **שד"ל** בפירושו לתורה ע"א: בכל־המקום אשר אזכיר את־שמי, שאקבע לך להזכיר את שמי, שאצווך לבנות לי שם מזבח ולהתפלל שם לפני ולתת תודה לשמי, וזהו עניין הזכרת שם האל (המ').

[844] ראה למשל **תפארת ישראל** ע"א (המ').

ונבאר כאן גם את המקורות התלמודיים ונוכיח שכולם מבוססים על הגירסה "אשר אזכיר את־שמי". המקור שבמס' אבות אינו צריך ביאור רב, שכן כבר העירו, שדרשה זו מבוססת לא על לשון "תזכיר" כי אם על לשון היחיד "אליך"[845]. כל יתר המקורות התלמודיים מבוססים על שתי דרשות חז"ל הבאות במכילתא בזו אחר זו. האחת - והיא לכאורה העתיקה יותר - היא. 'אזכיר את שמי - אשרי שכינתי ואנת פלח קדמי'. כלומר, אני אניח לך/ לכם לשבח את שמי, פירוש במקום שאתה בא אליו בעקבות התגלות שכינתי ומשבחני ("ביתי"), שם גם אני אבוא אליך ואברכך. דרשה זו היא ביסוד דברי הלל "אם אתה תבוא לביתי" וכו'. ומן ההכרה להבין כך, שכן אלו היה יסודו הגירסה "תזכיר", אי־אפשר להבין את התיבה "לביתי", שהרי כלל לא מדובר במקדש ה'; אדרבה, "בכל־המקום אשר אזכיר את־שמי" צריך להתפרש. בכל מקום שהוא שבו תזכיר את שמי, אפילו בביתך הפרטי, גם שם אבוא אליך וכו'. במשפט "בכל־המקום אשר אזכיר" על־פי פירושו של יונתן בן עוזיאל - "בכל אתרא דאשרי שכנתי פלח קדמי" - ניכרת בבירור האמירה "אם תבוא לביתי", שהרי "אתרא דאשרי שכנתי" אינו אלא "ביתי" ואלו "ואת פלח קדמי" - הוא "אתה תבוא".

לאמירה האחרת של הפסיקתא (ד) אין יכולה להיות משמעות רבה. שם הבין הדרשן "זכר שם" כברכה, כלומר אני מניח (או אני מצוה) שתהיו זוכרי שם, שתאמרו ברכות, וכאמור בתרגום ירושלמי. "ואנת פלח קדמי".

ביאורו השני של פסוקנו הוא זה המובא במכילתא כראשון והמצוי גם בספרי הנ"ל וגם בגמרא סוטה (לח ע"א) ואשר על־פיו יש כאן איסור אמירת השם המפורש שלא בבית־המקדש. לפיו ביאורו של פסוקנו הוא. בכל מקום שבו אני מרשה להזכיר את שמי, שם אבוא אליך וכו'. בכך נאמר בעקיפין שאין ה' ב"ה מרשה להזכיר את שמו שלא במקום המקדש. ולפי הספרי נהפך הפסוק. במקום שבו אני בא ומברכך, שם אני מרשה להזכיר את שמי. והספרי חייב לנסח את הדברים, שם תהא מזכיר את שמי, משום שפירושו של 'אזכיר' אינו, בדרך כלל, אלא כמשמעו - לדבר ב... - ואין

[845] עמ' סט ואילך במהד' העברית (המ').

לו משמע של הפעיל. על כל פנים אין דברי הספרי מתבססים על הגירסה 'תזכיר' ובאשר להלכה בדבר איסור אמירת השם המפורש עצמו, ראה בביאור לויקרא[846].

והנה פשוטו של המקרא שלפנינו נראה לי כך. זכר שם ה' משמעו כמו להזכיר שם ה', דהיינו להזכירו או לשבחו, ומלת 'אשר' נמשכת גם אל 'אבוא אליך', כלומר בנה מזבח והקרב עליו בכל מקום אשר בו אני מניח להזכיר את שמי, או - מניח לשבח את שמי, ואבוא אליך וברכתיך. אין ספק, שהמזבחות שבנו אבות האומה, הוקמו כולם במקומות שכאלה. אברהם בונה מזבח וקורא בשם ה' (בראשית יב, ח)[847]. אל יצחק בא ה' ומברכו ואז יצחק בונה מזבח וקורא בשם ה' (שם כו, כד־כה), וגם יעקב בונה מזבח בבית־אל, מקום בו נתגלה לו ה' ובירכו (שם לה, ז) ללמדנו, כשם שהאבות בנו מזבחות וקראו שם בשם ה' והוא ית' בירכם, כך גם יעשו בניהם. התיבה 'אשר' שבכאן אינה באה לקבוע את טיב המקומות שבהם יש להקים מזבחות לקרוא עליהם בשם ה', אבל היא באה במשמעו של ציווי החלטי. בנה מזבחות כדי שאניח לשבח שם את שמי, לבוא אליך ולברך אותך.

פסוק כב

ואם מזבח אבנים. לרישא זה של פסוקנו מעיר ר' ישמעאל במכילתא, שמלת 'אם' זו אינה רשות כי אם חובה, כלומר תיבת 'אם' שבכאן אינה מביעה תנאי כלשהו אלא זמן - כאשר - ופירושו של הרישא הוא, כאשר יבוא הזמן שבו תרצה לבנות מזבח של קבע, עשוי אבנים, כי אז 'לא תבנה אתהן גזית', לא תבנה אותו מאבנים מסותתות. כי אכן מותר, לפי האמור במכילתא שם, לבנות את המזבח גם מלבנים, כשם שמותר לקחת להכנת כלי בית־המקדש כסף במקום זהב, עיין מנחות כח, ב **לא תבנה אתהן גזית**, בו אי אתה בונה גזית אבל אתה בונה בהיכל ובקדש הקדשים גזית וכו'. ומה אני מקיים 'ומקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו'[848] בבית אינו נשמע, אבל בחוץ נשמע'[849], ובמס' סוטה (מח, ב) מייחסים דעה זו לר' נחמיה, בעוד שלפי ר'

[846] וראה גם בראשית יג, ד; כב, ט, יג (המ').
[847] מלכים א' ו, ז (המ').
[848] מכילתא דר' ישמעאל ע"א (המ').
[849] הל' בית הבחירה א, ח. ועיין שם **כסף משנה ומשנה למלך**.

יהודה השתמשו לחיתוך האבנים בשמיר. רמב"ם[850] מקבל את דעתו של ר' נחמיה, וכפי שמסופר בס' מלכים (א, ה, לא) 'ויפסלו בוני שלמה ובוני חירום והגבלים, ויכינו העצים והאבנים לבנות הבית'. רמב"ן לעומת זה מקבל את דעתו של רבי במס' סוטה (שם) שלבניית בית המקדש עצמו לא נלקחו אבנים שסותתו בכלי ברזל, כאמור במלכים א, י, ז. ורק לבניית העזרה ולבניית ביתו של שלמה השתמשו באבנים מסותתות, השוה שם ז, יב. והנה טעמו של האיסור בשימוש באבנים מסותתות בכלי ברזל נאמר כאן במפורש 'כי חרבך הנפת עליה ותחללה', כלומר שיש משום חילולו של המקדש כאשר מניפים חרב על אבני המזבח, והמכילתא עוד מוסיפה. 'מכאן היה ר' שמעון בן אלעזר אומר, המזבח נברא להאריך שנותיו של אדם, והברזל נברא לקצר שנותיו של אדם; אינו רשאי להניף המקצר על המאריך'. יחד עם זאת חיפשו המפרשים טעמים נוספים לאיסור זה. רמב"ם[851] אומר שזוהי הרחקה - שלא יבואו לעשות בהן צורה ותהיה אבן משכית, כמנהג עובדי ע"ז. ראב"ע סובד, אולי היה כן כדרך 'פיגול, בעבור שהיה קרב לגבי המזבח, ואין ראוי הנשאר להיות פיגול, כי יחלל קודש שהקדיש, אם יישאר ממנו עד שיהיה פיגול. וככה זה, אם יכרתו האבנים לבנות המזבח, אולי יחולל הנכרת מן האבנים לע"ז. וזה אינו כבוד'. כנגד שתי סיבות טוען רמב"ן. והכתוב לא אסר לבנות גזית רק בהניף עליהן ברזל.. ואם בא לסתת אותן בכלי כסף או בשמיר שהזכירו רבותינו, הרי זה מותר אף על פי שאינן שלמות, וזה ישבר טעמו של רבי אברהם, גם טעם הרב בעבור זה איננו נכון'. ומכל מקום אין לנו לחפש טעמי מצוה כאשר טעמה מפורש בכתוב, כמו כאן.

פסוק כג

ולא תעלה במעלות על מזבחי. גם לאיסור זה ביקשו למצוא טעם בנוסף על האמור בכתוב, וכך כותב שד"ל. 'גם זה נראה לי להרחיק שיעשו ציורים באבני המעלות, ולא רצה לגלות הטעם האמיתי הזה ואמר בו טעם אחר, שלא תיגלה עליו הערווה

[850] **מורה נבוכים** חלק ג, מה (המ').

[851] Knobel מזכיר בהקשר זה את הפסוק "וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים" (ויקרא ט, כב) כהוכחה שאכן היו מדריגות במזבח. אין זה כי אם ביקש להטעות את מי שלא יעיין בפסוק במקומו, שהרי בוודאי אפשר לומר "וירד" גם לגבי ירידה בכבש ולא רק לגבי ירידה במדריגות דווקא.

על ידי חרחבת הפסיעות'. אך לדעתו אין לחפש טעם מצוה נוסף כאשר טעמה מפורש בכתוב כאמור למעלה[852]. ברצוננו להוכיח שלא היו מעלות־מדרגות במזבח שגובהו היה שלוש אמות. להלן (כז, ו ואילך) מתואר מזבח זה בפרוטרוט, ובוודאי לא היה הכתוב מעלים את המדרגות, אילו היו כאלה. הן אפילו בכסאו של המלך שלמה מזכיר הכתוב שהיו בו 'שש מעלות' (מלכים א, י, יט). ובאשר למזבח שבבית שני, אנו יודעים בביטחה שלא היו בו מעלות־מדרגות כי אם כבש, אף כי היה גבוה בהרבה משלוש אמות. ואמנם שייך לומר לגבי עליה במדרגות גדולות שיש בה משום 'קרוב וגילוי ערווה' גם אצל אנשים הלבושים מכנסיים, וכדברי רש"י ע"א. 'אף על פי שאינו גילוי ערווה ממש, שהרי כתוב 'ועשה להם מכנסי בד' וגו' מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגילוי ערווה הוא'. וכלל אין הכתוב מלמד כאן, שגם לא־כהנים רשאים להקריב, אך מכיוון שאהרן עדיין לא נתמנה לכהן אי אפשר לדבר כאן על כהנים. מובן הוא,שהפנייה 'ולא תעלה' מופנית אל מי שרגיל להקריב קרבנות, ועל כל פנים היה מותר ללא־כהנים להקריב בשעת היתר־הבמות. ומכאן שפרשתנו דנה גם בזמנים כאלה, ראה למעלה, מן הנכון הוא שתופנה אל כלל ישראל. ואגב יצוין, שגם בס' דברים מופנים ענייני הקרבנות בדרך כלל אל כל ישראל.

פרק כא

פסוק א

(ד) ואלה המשפטים (פרק כא)

א. הלכות עבדים

א העבד העברי (כא, א־ו)

אחרי שציווה ה' חמש מצוות העוסקות בכבוד שמים, באות כאן מצוות התואמות את הלוח השני של עשרת הדברות, אלה שעניינן הוא להסדיר את היחסים בין אדם לחברו, היחסים האזרחיים־חברתיים, שמטרתם להבטיח את סדרי החברה ואת סדרי המדינה גם יחד הם המשפטים. ונשאלת השאלה, מדוע זה בא כאן פירוט המשפטים אחר עיקרי המצוות העוסקות בכבוד שמים? כלום אין משפטים אלה

[852] כן בכתה"י, וראה יומא סז ע"ב (המ').

המובנים היטב לשכל האנושי - מיותרים הם? והרי אפשר היה להניח את חיבורם של משפטים אלה לחכמתם של בני־אנוש. מדוע לא הועמדו בראש מצוות אחרות, מאלה "שהשטן ואומות העולם משיבין עליהן"[853], שמשיגים עליהן מכל צד, ויהיה בכך כדי להחדיר בלבנו את חשיבותן? אין זה אלא ללמדנו, לקח חשוב - בזה אומר לנו הקב"ה שטעות גדולה תהיה לחשוב שהמדינה והחברה האנושית יכולות להתקיים בלעדי ה', שחוקי אנוש וסדרי־אדם מסוגלים לייסד מדינה ולקיימה לאורך ימים. אמנם מסוגלת חכמתו של האדם להקים מבנה גאה של מדינה, לשלוט בה במשך זמן רב ביד ברזל ולדכא את תאוותיהם ושרירות לבם של פרטיה. אבל בהכרח יבוא הזמן אשר בו יקרוס המבנה הגאה העצום, הזמן אשר בו נראה שהכל רעוע ומתפורר. רק כאשר רוח ה' פועלת במדינה כנשמה זו, רק אז מובטח לה הנצח, יש בה אושר אמיתי, שוררים בה צדק ומשפט, וכל פרט שבה הוא משענת חזקה לכלל. על כן יש להדגיש במיוחד שעם ישראל מקבל את משפטיו מאתו ית', שמשפטים יכולים לשמש משענת אמיתית לכלל ולפרט, כאשר מקורם הוא בו ית', ומי שמתכחש לו, מתקומם לא רק נגדו, כי אם גם נגד משפטיו, אינו רק אויבו של ה' כי אם גם אויבן של המדינה והחברה האנושית כולה. בקיצור, האדם אינו יכול להתקיים בלא אלהים מפני שהוא ית' הוא זה שקבע את סדרי המשפט, ייסד את סדרי החברה וקבע את סדרי המדינה. ומלבד זאת אומר המשורר. "ולרשע אמר אלהים למה לך לספר חוקי ותשא בריתי עלי פיך. ואתה שנאת מוסר ותשלך דברי אחריך. אם ראית גנב ותרץ עמו ועם מנאפים חלקך. פיך שלחת ברעה ולשונך תצמיד מרמה. תשב באחיך תדבר, בבן־אמך תתן דופי"[854].

הרי שהתורה מלמדת אותנו כאן, שבלי שמירת המשפטים, גם שמירת החוקים מאבדת את ערכה, מכיוון שהעושה כן אינו שואף לקיים את מצוות ה' אלא רוצה לרכוש לעצמו מעין כתב־היתר לעבירה על המשפטים. הצגת המשפטים בראש מלמדת אותנו אפוא שתיים. האחת, רק משפטי ה' מסוגלים לקיים מדינה וחברה,

[853] כן בכתה"י, וראה יומא סז ע"ב (המ').
[854] תהלים נ, טז- כ (המ').

והאחרת - מי שאינו שומר על המצוות שבין אדם לחברו, יתר מעשיו הטובים איבדו את ערכם. והמכילתא מפרשת את סמיכות פרשת משפטים אל מצוות המזבח באותו כיוון "נמצינו למדים שהסנהדרין באין בצד המזבח [855]. לא בכדי נקבע אפוא מקום מושבה של הסנהדרין הגדולה בלשכת הגזית, וסמוך למקום המזבח, מקום בו שוכנת שכינת א־ל. אין זה אלא להראות שמשפטיו מקורם בתורתו, שכן רק הוא ית' קובע, צדק ומשפט מה הם[856]. והגישה אל המשפט, אל בית הדין, נקראת "ונקרב... אל האלהים"[857], מכיוון שעל השופטים לשפוט בשם ה' - "אלהים נצב בעדת א־ל בקרב אלהים ישפט"[858] כי רק הוא יכול להעניק סמכות למשפטים. והשוה גם דברי ר' שמעון בר יוחאי. "מה ראו דינים לקדום לכל מצוות שבתורה? שכשהדין בין אדם לחברו, תחרות ביניהם, נתפסק להם הדין, נעשה שלום ביניהם"[859].

ואלה. "רבי ישמעאל אומר, "אלה" מוסיפין על העליונים, מה עליונים מסיני, אף תחתונים מסיני"[861], ובשמות רבה[860] נאמר. "א"ר אבהו, בכל מקום שכתוב "ואלה" מוסיף על הראשונים, ובכל מקום שכתוב "אלה" פוסל את הראשונים, כיצד? "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם[862], ומה פסל? שהיה בורא שמים וארץ, וחיה מסתכל בהם ולא היו ערבים עליו, והיה מחזירן לתוהו ובוהו, כיון שראה שמים וארץ אלו ערבו לפניו, אמר "אלה תולדות", לפיכך "אלה תולדות השמים והארץ", אבל הראשונים לא היו תולדות". אחד העניינים הקשים הוא לבאר את השימוש במלים "אלה" ו"ואלה" שבמקרא[863]. רבי אבהו סובר, שהמלים "אלה תולדות השמים והארץ" נמשכות אל הקודם להן, והוא מגלה לנו כאן דעה שעליה כבר הרחבנו את הדיבור

[855] מכילתא סוף פ' יתרו (המ').
[856] השוה ביאור המחבר לדברים טז, יה־כ (במהד' העברית עמ' רפז ואילך) (המ').
[857] להלן כב, ז ועוד (המ').
[858] תהלים פב, א (המ').
[859] מכילתא שכא, א (המ').
[860] פרשה ל, ב; וכן פרשה א, ב, ובבראשית רבה יב, ב וכן ל, ג (המ').
[861] שם, שם (המ').
[862] בראשית ב, ד (המ').
[863] בידוע ששאלה חשובה ביותר אצל מבקרי המקרא היא אם 'אלה תולדות השמים והארץ' נמשך אל למעלה או למטה.

במקום אחר[864]. כאשר משווים את כל המקומות שבהם באות בתורה שתי התיבות "אלה" ו"ואלה" מגיעים למסקנה, שהתיבה "אלה" באה הן במשפט פתיחה (כגון בראשית ו, ט; יא, י) והן במשפט מסכם (כגון ויקרא כו, מו; כז, לד), ואילו "ואלה" באה רק בכותרת, במשפט פתיחה, ולפיכך יכולה לבוא במשפט פתיחה גם התיבה "אלה" וגם "ואלה". והנה בא רבי אבהו וקובע כלל גדול - בכל מקום שבו הפרשה החדשה מכילה מעין הפרשה הקודמת לה באה המלה "ואלה", המחברת את שתיהן, בעוד שהתיבה "אלה" שבראש פרשה מפרידה פרשה זו מקודמתה ופותחת בדבר חדש. ודומה שזהו משמעו האמיתי של הפועל "פוסל" בהקשר זה[865].

אשר תשים לפניהם. ידועים דברי רש"י שבמלים אלה נדרשת עריכתן הברורה והמפורשת של המצוות - כשולחן ערוך זה (ומכאן גם השם "שולחן ערוך" לספר ההלכה הידוע). רמב"ן מעיר, שלכאורה היתה צפויה כאן המלה "להם" ולא "לפניהם" וכמו "שם שם לו חוק ומשפט"[866]. "יאמר לפניהם שהם הדיינים, כי על השופט יבוא הלשון הזה", ואולם כבר הבאנו למעלה לפסוק "ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה" (יט, ז) את ביאורו היפה של רמב"ן - "שאמר להם, הנה נתתי לפניכם הדברים, בחרו לכם היום, אם תעשון כן", כלומר לשון "שם לפני" פירושו אינו אלא להציע דבר לשם קבלת החלטה על קבלתו או אי־קבלתו, וכן גם להלן. "ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים" (כד, ג), משה מציע את הדברים והעם מחליט לקבלם - "ויען כל העם קול אחד".

לפניהם, "ולא לפני עובדי אלילים"[867], ומכאן שאסור לפנות אל ערכאותיהם גם כאשר בנידון דינם של שהללו כמשפט התורה, ואין איסור זה טעון נימוק מיוחד, שהרי אין זה כי אם מעין הצבעת אי־אימון כאשר פונים אל ערכאותיהם בשעה שקיים בית דין תורני.

[864] לא מצאתי (המ').

[865] נכון שאם נאמר כן, אין דברי שמות רבה ברורים ביותר, אך דומה שהביטוי 'אלה פוסל' הוא עתיק ביותר, ואפשר לפרשו בלא כל קשר לשמות רבה.

[866] טו, כה (המ').

[867] ניטין פח ע"ב (המ').

עתה באות מצוות מפורטות שבהן אפשר להכיר חלוקה לקבוצות בנות עשר או חמש[868], תחילה עשר מצוות בדבד העבד העברי, מהן חמש באשר לעבד וחמש באשר לאשה.

פסוק ב

כאן באה חוקת היסוד להסדרת היחסים בין האדם לבין עבדו העברי מבחינת המשפט האלוקי הכללי, והיא מוכתבת גם בויקרא (כה, לט ואילך) וגם בדברים (טו, יב ואילך). בס' ויקרא המצוות, שחוקת המדינה הישראלית[869] קובעת ביחס לעבד עברי, ואילו בדברים מתווספות עוד מצוות חסד בנושא זה, ואת הללו כבר ביארנו[870] **כי תקנה**. אין הכתוב מפרט כאן, כיצד ניתן לקנות עבר עברי. מן האמור להלן כב, ב נמצינו למדים, שהגנב נמכר בגניבתו, כאשר אין הוא יכול להחזירה; בויקרא כה, לט מדובר בישראל המוכר עצמו בשל דוחקו, כשהגיע למצוקה כספית שממנה אינו יכול לצאת בדרך אחרת. בס' מלכים (ב, ד, א) קובלת האלמנה לפני אלישע שהנושה בא לקחת את שני ילדיה לעבדים מפני שלא היה בידה להחזיר את חובה, ובס' נחמיה (ה, ה) קובלים רבים על לקיחת ילדיהם - בניהם ובנותיהם - לעבדים בשל חובותיהם. ברור הדבר, שהמעשים המסופרים בס' מלכים ובס' נחמיה הם בניגוד למצוות התורה, שכן (א) אין האב רשאי למכור את בניו לעבדים ; (ב) אין הנושה רשאי לקחת את ילדי בעל־חובו לעבדים כנגד מה שהלה חב לו. ואולם כאן מתעלם הכתוב מכל המקרים המיוחדים ומדבר במקרה הסתמי - "כי תקנה עבר עברי". המכילתא מעירה כאן. "בנמכר בבית דין על גניבתו הכתוב מדבר, שהוא עובדו ועובד הבן. או אינו מדבר אלא במוכר עצמו? כשהוא אומר "וכי ימוך אחיך ונמכר לך" (ויקרא כה, לט) הרי מוכר עצמו אמור. הא מה תלמוד לומר "כי תקנה עבד עברי"? בנמכר בבית דין הכתוב מדבר, שיהא עובדו ועובד את הבן. והנה המכילתא מאד עקבית בעניין זה ומסבה את פסוקנו בכל מקום על הנמכר בבית דין בשל

[868] השוה Bertheau - שבע קבוצות.
[869] כך בכתב־היד (המ').
[870] ראה בביאור המחבר לדברים, עמ' רנ במהדורה העברית (המ').

גניבתו דווקא, והשוה גם מכילתא דרשב"י[871]. וכן גם בתרגום יונתן בן עוזיאל - "ארום תזבון בגניבותיה לעבדא" וכו' (וראה להלן באשר "עובדו ועובד הבן"). מדברי רש"י ע"א משתמע שאין המכילתא באה אלא ללמדנו, שגם נמכר בבית דין יוצא לחופשי אחר שש שנים, ורק בשל כך נאמר כאן "בנמכר בבית דין הכתוב מדבר". ואולם רשב"ם ע"א טוען שכתובנו מדבר בנמכר בבית דין בלבד, שכן המוכר עצמו אינו יוצא לחופשי אלא ביובל, כי אצלו נאמר "עד שנת היובל יעבד עמו"[872]. ואכן ישנה מחלוקת תנאים בעניין זה, וכך נאמר בברייתא (קידושין יד ע"ב). המוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש. מכרוהו בית דין, אינו נמכר אלא לשש. המוכר עצמו אינו נרצע, מכרוהו בית דין - נרצע. מוכר עצמו אין מעניקים לו, מכרוהו בית דין - מעניקים לו. המוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, מכרוהו בית דין - רבו מוסר לו שפחה כנענית. רבי אליעזר (ר' אלעזר) אומר, זה וזה אינו נמכר אלא לשש, זה וזה נרצע, זה וזה מעניקים לו, זה וזה רבו מוסר לו שפחה כנענית. הרי לך, שאף כי משתמע מן הברייתא, שגם תנא קמא וגם רבי אליעזר דורשים את פסוקנו רק בשביל נמכר בבית דין, אפשר להניח, כי מאחר שר' אליעזר קבע, שכל ההלכות המוזכרות חלות גם על המוכר עצמו, הוא סובר שפסוקנו מדבר גם במוכר עצמו. אך ברור, שתנא קמא מסב את פסוקנו על מכרוהו בית דין בלבד, כמו המכילתא הנ"ל. ברם יש מקום שממנו ניתן להסיק, כי פסוקנו מדבר גם במוכר עצמו. במשנה במס' קידושין [873] נאמד "אזן ששמעה... וקנה אדון לעצמו", והשוה ירושלמי קידושין [874], שם שואלים כך התלמידים את רבן יוחנן בן זכאי, והתשובה ניתנת להם בנוסח שונה, והשוה מפרשים שם. ואכן במכילתא מובא רבן יוחנן כאומר "אזן ששמעה "לא תגנובו"" משום שהוא סובר, שכתובנו מדבר הנמכר על ידי בית דין בלבד, כאמור. אך ממקום אחר בירושלמי משמע שפסוקנו דן גם במוכר עצמו. שם[875] נאמר. "כתיב "והגישו

[871]לכאורה צ"ל התוספתא (בבא קמא ז, ב) המובאת בקידושין כב ע"ב.
[872]ויקרא כה, מ (המ').
[873]כב, ב, כך דברי המחבר. ומסתבר שגם כאן כוונתו לתוספתא המוזכרת בהערה 19 המובאת בקידושין שם (המ').
[874]דף נט ע"ד (המ').
[875]שם שם ע"ג (המ').

אדוניו אל האלהים והגישו אל הדלת". הא כיצד? זה שהוא נמכר בבית דין - "והגישו אדוניו אל האלהים", וזה שהוא מוכר את עצמו - "והגישו אל הדלת".

ובאשר להלכה, הנה רמב"ם[877] פוסק כתנא קמא, בעוד שתוספות[876] אינם מגיעים בעניין זה לידי הכרעה. ובאשר לפשוטו של מקרא, דומה שמוטב שלא להגביל את המלים "כי תקנה עבר עברי" למקרה מסוים, דהיינו כאשר גנב ואינו יכול לשלם[878].

עבד עברי. ראב"ע מביא דעה - מן הסתם מדעות הקראים - לפיה "עבד עברי" אינו ישראל, רק הוא ממשפחת אברהם, דהיינו מבני ישמעאל או מבני קטורה, אך ודאי זה אינו[879]. המכילתא דוחה את האפשרות לפרש ש"עבד עברי" פירושו "עבד של עברי", כלומר עבד כנעני שהוא רכושו של עברי, יוצא אחרי שש שנים והוא עושה כן בעזרת הפסוק "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה" וגו'[880], שאין תלמוד לומר "העברי", שהרי כבר נאמר "אחיך", ומה תלמוד לומר "העברי"? מופנה להקיש ולדון ממנו גזרה שוה - נאמר כאן "עברי" ונאמר להלן "עברי", מה עברי האמור להלן בבן ישראל הכתוב מדבר, אף "עבד עברי" האמור כאן - בבן ישראל הכתוב מדבר.

ובשביעית. "שביעית למכירה. אתה אומר שביעית למכירה, או אינו אלא שביעית לשנים? תלמוד לומר "שש שנים יעבד", שביעית למכירה ולא שביעית לשנים"[881] ואולם תמוה הדבר שיונתן בן עוזיאל מתרגם להלן כב, ב דברי הכתוב "אם אין לו ונמכר בגנבתו" - "לית ליה מה דמשלם ויזדבן ליה בית דינא מן גניבותיה ועד שתא דשמיטתא". ולהלן פסוק ז הוא מתרגם "אלהן בשנין דשמיטתא", ובאשר לפסוק "מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי" (ירמיה לד, יד) כבר דובר בביאורנו לס' דברים[882].

---

[876] קידושין טו ע"א, ד"ה ואידך (המ').

[877] הל' עבדים פ"ג ה"יב (המ').

[878] לפי **ריטב"א** (ראה קידושין יד ע"ב, רמי"ר) מפרש **רש"י**, שלדעת תנא קמא אין אדם מוכר עצמו אלא לשש שנים, והוא כאשר היתה זו מכירה סתם, בלא שפורש בה אחרת.

[879] ב"מבחר" מובאת דעה שלפיה יש ארבעה סוגי עבדים: (א) גר, ובו מדובר כאן והוא עובד שש שנים; (ב) נמכר בגניבתו, והוא נמכר כנגד שווי גניבתו; (ג) מוכר עצמו, והוא יוצא ביובל; (ד) עבד כנעני. אלא ה'מבחר' דוחה דעה זו ומקבל דעת חז"ל שפסוקנו מדבר בנמכר בבית דין.

[880] דברים טו, יב (המ').

[881] מכילתא (המ'). והוא גם ספרי לדברים, בבלי ערכין יח, ב ונדה מח, א וירושלמי קידושין פ' א, ב.

[882] ע' רמט ואילך במהדורה העברית (המ').

שש שנים יעבד. בעוד שמכאן אנו למדים ש"עבד עברי עובד את הבן"[883], נלמד מן הכתוב בדברים[885] "ועבדך שש שנים" שאינו עובד יורשים רחוקים יותר[884].

יצא לחפשי חנם. התיבה "חפשי" היא גם שם עצם וגם שם תואר. "יצא לחפשי" - הוא יוצא אל החפש והוא אפוא חופשי. וכך גם בפסוק ה' - לא אצא חפשי" כלומר, לא אצא בתור חופשי או לא אצא אל החופש. וכבר חכמינו ז"ל מבדילים בין "חפשי" ובין "לחפשי" (קידושין כד, ב). ורבי מאיר, אי כתיב חפשי לבסוף, כדקאמרת, הכא דכתיב "לחפשי ישלחנו", הוי ליה חפשי מעיקרא, כלומר הוא חפשי עוד לפני יציאתו מבית אדוניו, דהיינו אין הוא צריך גט־שחרור. וכך גם במכילתא. "יצא לחפשי" למה נאמר? לפי שהוא אומר "וכי תשלחנו חפשי"[886] שומע אני שיכתוב לו גט שחרור, תלמוד לומר "יצא לחפשי חנם".

חנם כלומר, אף כי מחיר קניינו היה גבוה ממה שעבד למעשה, אין הוא משלם פדיון.

פסוק ג

אם בגפו. "גף" פירושו לפי אחדים "כנף", וכאן כמו "כנף בגדו", והרי זה ביטוי בדומה ל"כי במקלי עברתי"[887] וגו', והשוה שד"ל ע"א. אחרים, ובהם רוב החדשים, פירושו כמו "גוף"[888] ומשמע הכתוב - אם הוא בא לבדו, בלא אשה ובלא בנים.

בגפו יצא. ביטוי זה קשה יותר, שהרי לכאורה מובן מאליו הוא שיצא לבדו, כיוון שבא לבדו. לפי רשב"ם נאמר כאן בקצרה מה שנאמר באריכות בפסוק הבא - "אפילו אדוניו יתן לו אשה, מכל מקום יצא לבדו, שהאשה שנתן לו אדוניו תהיה לאדוניה. ברם, קשה לקבל שהפסוק הבא אינו אלא חזרה מפורשת על האמור בפסוקנו, בשעה שכל הלכות עבדים נאמרות בקיצור נמרץ כל כך. ועוד, אם נאמר כך, לא יהיו כאן חמש הלכות, כאמור למעלה. בקידושין כ ע"א אומר ר' אליעזר בן יעקב. "יחידי נכנס, יחידי יצא", כלומר אין אדוניו רשאי ליתן לו שפחה כנענית אם אין לו כבר אשה

[883] אם מת אדוניו - קידושין יז ע"ב (המ').
[884] ספרי ע"א.
[885] טו, יב (המ').
[886] דברים טו, יג (המ').
[887] בראשית לב, יא (המ').
[888] כבר **ראב"ע**, **ר"י בכור שור** ור"י **אבן כספי** פירשו כך; ובברייתא בקידושין כ ע"א: "'בגפו יבא בגפו יצא' - בגופו יבא בגופו יצא' (המ').

ובנים, ואולי טעם הדבר כדברי שד"ל ע"א בשם תלמידו משה כהן פורטו. "אין ראוי שיוליד עבדים לאדוניו קודם שיקיים מצוות פריה־ורביה ויעמיד בנים להקים שמו בישראל". אלא שהסיפא של הכתוב הבא "והוא יצא בגפו" קשה, שהרי לפי האמור יש לו אשה. נראה, שהפשוט ביותר יהיה לפרש כדברי ר' ישמעאל במכילתא. "למה נאמר? לפי שהוא אומר "אם אדוניו יתן לו אשה" רשות. אתה אומר רשות או אינו אלא חובה? תלמוד לומר, "אם בגפו יבא בגפו יצא", רשות ולא חובה. גם אם הוא בעל אשה וילדים, אין אדוניו חייב לתת לו אשה. ברם, גם אפשר שנאמר בזה, שכאשר העבד הוא רווק אין אדוניו רשאי ליתן לו שפחה כנענית שלא בהסכמתו. ואז יכול פסוק ד לדבר במקרה שהעבד הרווק הסכים לקבל את השפחה הכנענית לאשה.

אם בעל אשה הוא. כאן שואלת המכילתא. "מי הביאה שהכתוב מוציאה? מה תלמוד לומר "ויצאה אשתו עמו", מגיד שהוא (האדון) חייב במזונותיה ובמזונות בניו, שנאמר, "ויצא מעמך הוא ובניו עמו"[889], מכלל יציאה אתה למד הכניסה. לדברי רמב"ם[890] אין במקרה זה לאדון במעשה ידיהם של האשה ושל הבנים ולא כלום, אף כי הוא חייב במזונותיהם[891], וכאמור במפורש במכילתא אחריתי דרשב"י, שרמב"ן מביאה. "יכול יהא מעשה אשתו ובניו ובנותיו שלרבו? ודין הוא, מה עבד כנעני שאין רבו חייב במזונותיו מעשה בניו ובנותיו שלרבו, עבד עברי, שרבו חייב במזונותיו אינו דין שיהא מעשה בניו ובנותיו שלרבו? תלמוד לומר הוא. הוא עצמו מעשה ידיו של רבו ואין מעשה בניו ובנותיו של רבו". יחד עם זאת טוען רמב"ן ע"א שכאשר אמנם האדון הוא זה המפרנס את אשת עבדו (העברי) ואת בניו, אכן מעשה ידיהם שלהם - שלו הם, שכן על האדון למלא את מקום העבד כבעל וכאב, משום שהלה אינו יכול לעשות זאת בעצמו, ומן הראוי אפוא שיהיו לו לאדון גם זכויות העבד באשר למעשה ידיהם של האשה ושל בניה. אין המכילתא אחריתי באה לומר אלא שהאדון יכול לתבוע את מעשה ידי האשה והבנים בניגוד לרצונם, שלא כמו בעבד כנעני, ואם האשה והבנים (של עבד עברי) מוותרים על קבלת פרנסתם מידי האדון, גם

[889] ויקרא כ, מב (המ').
[890] הל' עבדים פ"ג ה"ב (המ').
[891] שם שם, א (המ').

מעשה ידיהם - שלהם הוא. לפי אותה מכילתא אחריתי גם אין האדון חייב בפרנסת האשה והילדים כאשר העבד (העברי) נשא את אשתו רק אחרי מכירתו, ושלא על דעת אדוניו, ורק אחר כך הוליד את בניו.

פסוק ד

אם אדוניו ראב"ע מעיר כאן שבלשון הקודש בא השם אדון בלשון רבים, להוציא בלשון מדבר, כי אז בא בלשון יחיד כדי לא להחליפו בשמו ית'.

יתן לו אשה. כאן אומרת המכילתא. "בכנענית הכתוב מדבר, או אינו מדבר אלא בעברית? כשהוא אומר "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" הא בכנענית הכתוב מדבר". ורש"י המביא מכילתא זו מפרש. "שהרי העברית אף היא יוצאת בשש, ואפילו לפני שש אם הביאה סימנין" וכו'. אלא שכאן מעיר רמב"ן. "ואין זה מכוון כהוגן, כי אם נאמר שהיא בישראלית לא במוכר את בתו לאמה שיוצאת בסימנים, כי היאך יתננה לו אדוניו, והרי אין בידו למוסרה לשום אדם אחר. וכן הראיה שאף היא יוצאת בשש, אינה אלא לדבריו שכתב במוכר עצמו שאינו נמכר אלא לשש, והם בתלמוד דבדי יחיד". שכן לפי חכמים[892] יכול המוכר עצמו למכור עצמו גם ליותר משש. רמב"ן סובר כאן כסברה שעוד נזכיר להלן, שרשאית האשה למכור עצמה, ואילו רש"י סובר כנראה כדעת רמב"ם[893] שאשה אינה רשאית למכור עצמה. אך עדיין קשה על רש"י, שהרי על פי האמור במס' כתובות לט, א לא ייתכן "וילדה לו בנים או בנות" באשה שאביה מכר אותה. זאת ועוד, כבר אמר רמב"ן שלא יכול להיות מדובר כאן באב המוכר את בתו לאמה, שכן אדוניה של זו אינו רשאי למוסרה לאחר, מכיוון שהוא חייב ליעדה לאשה או לו או לבנו. עוד טוען רמב"ן שרק לגבי שפחה כנענית שייך לומר "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" משום שילדיה של כזאת כמוה הם, ואילו בניה של האמה העבריה שייכים תמיד לאביהם. וזה שמדובר כאן בשפחה כנענית אף כי קודם לכן לא דובר בה כלל, מתבאר פשוט מתוך המציאות - בני ישראל החזיקו בדרך כלל רק עבדים ושפחות כנעניים והחזקת עבדים ושפחות עבדיים היתה מקרה יוצא מן הכלל. כבר אצל אברהם מוזכרים עבדים אשר היו "מקנת כסף מכל בן

[892] קידושין יד ע"ב (המ').
[893] הל' עבדים פ"א ה"ב (המ').

נכר" (בראשית יז, יב), כלומר כאלה שנקנו אצל נכרים, או "ילידי ביתו" (שם שם כג), דהיינו כאלה שנולדו לעבדים כנעניים בביתו שלו. ממצוות הפסח הוא, כי "כל עבד איש מקנת כסף, ומלתה אותו אז יאכל בו" (שמות יב, מד) - עבד זה שנקנה בכסף חייב להימול טרם יאכל מקרבן הפסח, וברור שזה עבד כנעני, שהרי העבד העברי כבר נימול כשהיה בן שמונת ימים. ובדומה להלן (ויקרא כב, יא) מתירה התורה "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו", ודאי הוא שגם כאן כמו בפסח מדובר בעבד כנעני. ומכאן אפוא שהוא הדין באשר לנאמר בפסוקנו "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" שמדובר בילידי בית. זאת ועוד. בהכרח הוא שנאמר כאן שילדים אלה יהיו לאדון לעולם, כי הרי עד הגיעם לגיל שש אין לו בהם כל תועלת, ומאידך לא מוזכר כאן כל מועד אחר לשחרור. ואם הם שלו לעולם, ברור שמדובר בילדיה של שפחה כנענית, שהרי לא ניתן יהיה להבין, מדוע ילדיהם של עבד עברי מאשה עבריה או אמה עבריה לא ישתחררו - כמו הוריהם - ביום מן הימים. נמצינו למדים כי הכתוב מניח כידועים את היחסים שבין האדון העברי ולבין עבדו הכנעני, אף על פי שרק בספר ויקרא [894] נאמר "ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגויים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה. וגם מבני התושבים הגרים עמכם... והיו לכם לאחוזה. והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה לעולם בהם תעבודו". ולבסוף - במכילתא נלמד מפסוקנו שילדיה של כל נכרית, גם זו שאינה שפחה, כמוה הם - "ולד נכרית כיוצא בה".

והוא יצא בגפו. המכילתא מוסיפה כאן שאף על פי שבמשך עבודתו השפחה הכנענית שאדוניו נתן לו היתה חייבת להיות מיוחדת לו, אין העבד העברי היוצא לחירות צריך ליתן לה גט, כלומר היחסים שבינו ובינה מתנתקים עם צאתו לחופשי, ואדוניה רשאי לתתה לעבד עברי אחר שברשותו.

פסוק ה

ואם אמר יאמר העבד. כלומר אם אמר וחזר ואמר, וכלשון המכילתא "מגיד שאינו נרצע עד שיאמר וישנה".

[894] ויקרא כה, מד־מו (המ').

אהבתי את אדוני וגו'. כל התנאים הבאים, לרבות אלה האמורים בפרשה המקבילה בס' דברים[895], נתפשים על ידי חז"ל במכילתא כלשונם דווקא. "לעולם אינו נרצע אלא אם כן יש לו אשה ובנים ולרבו אשה ובנים". תנאי נוסף הוא שיהא "אוהב את רבו ורבו אוהבו, שנתברכו נכסים על ידיו"[897]. ועוד, אם היה חיגר או סומא אינו נרצע[896]. וראב"ע מעיר אל נכון (בפירושו הקצר). "ומעתיקי התורה אמרו כי לא יירצע עבד עברי אם יחסר אחד מן התנאים כמו אהבת אדוניו וביתו ואשתו ובניו ויהי טוב לו עמו, וכן דבר סורר ומורה, ודברם נכון". התורה הסמיכה את החכמים לפרש את חוקותיה וחייבה כל אחד מאתנו לציית לדבריהם. פירושם של חז"ל הוא אשר ה' ציוונו, ואסור לנו לסור מדבריהם ימינה או שמאלה בכל הנוגע למעשה. ואם נשאל מה הביא את חכמינו ז"ל לתפוש כלשונה פרשה זו או אחרת, כגון שלנו או זו של בן סורר ומורה, התשובה ברורה - הם ראו דבר תמוה - חידוש - בכך שבן ישראל ייענש באות המחפיר של רציעת האוזן או בכך שבן יהא נדון למוות על חיי הוללות ואי־ציות לדברי הוריו, ועל כן ביקשו לצמצם את תלותן של הלכות אלה למקרים מעטים ככל האפשר, והוא על פי הכלל. "אין לך בו אלא חידושו"[898] (ובדומה לכך נמצא להלן, אצל אמה עבריה). והרי הכל יודעים את אמירתם המפורסמת של רבי טרפון ורבי עקיבא. "אלו היינו סנהדרין, לא נהרג אדם לעולם" [899]. חכמינו ז"ל לא ייחסו לעצמם את הסמכות לבטל מצוה ממצוות התורה שנראתה להם תמוהה ובלתי מובנת, אבל יחד עם זאת השתמשו במלואה בזכות שהתורה העניקה להם לבאר את מצוותיה מתוך הנחה מבוססת היטב, שביאורם שלהם עולה לכתחילה בקנה אחד עם כוונתו של נותן התורה ית'. "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, נאמרה למשה מסיני"

[895] דברים טו, טז (המ').
[896] מכילתא דרבי ישמעאל (המ').
[897] מכילתא דרשב"י (המ').
[898] ע"פ בבא קמא עב ע"ב (המ').
[899] מכות ז ע"א (המ').
[900] ירושלמי פאה פ' ו, ב (המ').
[901] ירמיה כג, כט (המ').

[900]. והרי דברו ית' הוא "כפטיש יפוצץ סלע"[901], כלומר יש בו מקום לביאורים שונים. הנה לך כלל גדול שעל פיו ניתן להבין ביאור דבריהם.

אך שמא נכון יותר לומר, שביאור זה של פסוקנו נמסר להם לחכמינו במסורה מסיני ? ייתכן כי כן הוא, אבל אין הכרח לומר כך, שהרי במקומות רבים מצינו, שחכמים חולקים זה על זה בביאורו של כתוב והתלמוד מנמק כל אחת מדעות החולקים, ואם כן ברור הוא כי דעות אלה לא במסורה נתקבלו. ומכיוון שבמקורות אלה לא נאמר במפורש שהביאור מסיני הוא, ואכן אנו מוצאים אצל חז"ל ביאורים עצמאיים לרוב, הרי שגם אפשר, שגם כאן לפנינו ביאורים משלהם (ולא מסיני). ודאי שאין להם כל סיבה אחרת לפרש הפרשה כלשונה מאשר זו שהבאנו למעלה.

פסוק 1

והגישו אדוניו אל האלהים, כדי שימלך במוכריו[903]. כבר ביארנו[902] שמעשה הרציעה לא נעשה בבית הדין, וכי אין משום סתירה בין פרשתנו ולבין מקבילתה בס' דברים, שבה לא מוזכרת ההגשה אל האלהים המוזכרת כאן. מכל מקום, הלכה זו שבמכילתא אפשר להסב אותה הן על העבד הן על האדון, וכפי שכבר העיר ר' שמשון ר' הירש ע"א, ועל כל פנים חייב העבד להצהיר בפני בית הדין על רצונו להמשיך בעבודתו, וכפי שביארנו שם בס' דברים, כי רק אז הופך ויתורו על חירותו להצהרה תקיפה.

והגישו אל הדלת או אל המזוזה. מכיוון שבס' דברים נאמר "ונתתה באזנו ובדלת"[904], הרי אנו יודעים שמעשה הרציעה צריך להיעשות דווקא בדלת ולא במזוזה, והמלים "או אל המזוזה" אינן באות אלא לדרשה. "מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד"[905], כלומר דלת זו צריכה להיות אנכית. וכך הוא גם בתרגומים. "לות דשא דלות מזוזתא"[906]. דומה אפוא שגם חז"ל וגם התרגומים הבינו כאן את התיבה "או" במשמע

[902] בביאור המחבר לס' דברים, עמ' רנב במהד' העברית (המ').
[903] מכילתא (המ').
[904] דברים טו, יז (המ').
[905] מכילתא דרשב"י (המ').
[906] לפי הגירסה הנכונה באונקלוס ובתרגום יוב"ע נפל שיבוש: דלוח (במקום דלות).

"אם"; השוה "או נודע כי שור נגח הוא"[907], ועוד הרבה. תיבת "אל" השניה כאן כמוה כ"על" ופירוש הכתוב הוא אפוא. אל הדלת אשר אצל המזוזה, או אל הדלת אם היא אצל המזוזה. בביאודנו לס' דברים (במהדורה העברית עמ' רנב - המ') כבר הארכנו באשר למשמעון הסמלי של דלת המזוזה וגם של הרציעה.

אזנו לפי המכילתא "בשל ימין הכתוב מדבר".

במרצע. הרי זה אחד משלושת המקומות שבהם לפי ר' ישמעאל "הלכה עוקבת המקרא"[908], כלומר אין להבין את המלה "מרצע" בדווקא אלא רוצעים "בכל דבר". ומכיוון שאין כל ספק בכך שהלכה זו אוטנתית היא, נמצינו למדים שלכל המצוות הלכות ייחודיות, שאם לא היה כן, דהיינו אם הלכה זו לא היתה קובעת שמותר לרצוע בכל דבר, לבטח היו חכמינו תופשים את המלה "מרצע" כלשונה בדווקא, וכפי שתפשו את הפסוקים ד־ה כלשונם. יתרה מזו, עצם העובדה שצריך היה לקבוע את ההלכה "בכל דבר" ושלא כלשון הכתוב, מוכיחה את צדקת רבותינו כאשר הבינו את יתר דברי הפסוקים האלה כלשונם דווקא.

ועבדו לעולם. כבר הערנו בביאורנו לס' דברים, ש"לעולם" פירושו יובל[909].

פסוק ז

ב הלכות בדבר האמה העבריה (כא, ז־יא)

וכי ימכר איש וגו'. לפי המכילתא אין אמה עבריה אלא כאשר אב מוכר את בתו, שכן אפילו אשה, כלומר גדולה, אינה יכולה למכור את עצמה לאמה. וכך גם פוסק הרמב"ם (הל' עבדים פ"א ה"ב), ואולם רמב"ן סובר שהאשה אכן רשאית למכור את עצמה[910]. והנה אין הכתוב מתבטא בעניין זה במפורש, אך ייתכן גם ייתכן שהאמור בס' דברים "כי יימכר לך... או העבריה" [911] כולל גם את המוכרת עצמה ולא רק זו

[907] להלן פסוק ל (המ').

[908] סוטה טז. כך בכתה"י. אמנם בגירסה המקובלת לא נמנה המרצע בין שלושת הדברים שלגביהם אומר ר' ישמעאל 'הלכה עוקבת מקרא, אך ראה שם רש"י ד"ה והלכה, המזכיר גירסה בירושלמי קידושין (פ' א, ב) אשר בה בא מרצע (במקום תער), וכן הוא בספרי פ' ראה פיס' קכב, אלא ששם הדברים מובאים בשם ר' שמעון. וראה גם מכילתא דרשב"י, וראה מחלוקת ר' יוסי ב"ר יהודה ורבי בבבלי קידושין כא ע"ב באשר לדברים שבהם מותר לרצוע (המ').

[909] במהד' העברית ע' רנג (המ'). וכבר הוכחנו שם ובשני הגליונות האחרונים של Magazin 1875 שאין כל סתירה בין הלכה זו ולבין מצוות היובל וכי החכמים צודקים בהניחם שגם עבד נרצע יוצא לחירות בשנת היובל.

[910] ע' **משנה למלך** להל' עבדים פ"א ה"ב.

[911] דברים טו, יב (המ').

שנמכרה על ידי אביה בהיותה קטנה. עוד מלמדת אותנו ההלכה שאין האשה נמכרת בגניבתה - "מלמד שהאיש נמכר בגניבתו. יכול אף האשה תהא נמכרת בגניבתה? תלמוד לומר, "כי ימכר איש" האיש נמכר בגניבתו ואין האשה נמכרת בגניבה"[912]. וראה להלן. מכל מקום פרשתנו מדברת רק בקטנה שאביה מכרה.

וכי ימכר איש. רק האיש, כלומר האב, רשאי למכור את הבת אך לא כן האם[913]. עוד יוצא מכאן שהאב רשאי למכור את הבת, אך אינו רשאי למכור את הבן - "האיש מוכר את בתו ואינו מוכר את בנו"[914], אף כי למעשה אירעו גם מקרים כאלה, וכפי שהזכרנו למעלה.

את בתו. על פי ההלכה רשאי האב למכור את בתו רק כל עוד היא קטנה, כלומר כל עוד לא הביאה סימני נערות, בדרך כלל אחר סיום שנתה השתים־עשרה (שישה חודשים אחר הופעתם של סימני הנערות היא נקראת בוגרת ונחשבת לעצמאית לכל דבר). לעומת זאת סוברים הקראים, שהאב יכול למכור את בתו תמיד, כל עוד איננה נשואה לאיש, והם מבקשים ללמוד כן מדיני הפרת נדרים שבריש פ' מטות. ברם, גם שם אין האב יכול - על פי ההלכה המסורה - להפר את נדר בתו רק כל עוד היא נערה, וכדברי הכתוב שם "בנעוריה"[915], אך אין הוא יכול למכור אותה בנעוריה, כאמור, וראה מכילתא. והנה אי אפשר להוכיח הלכה זו מדברי הכתוב. ברם, סברה היא - התורה לא העניקה לאב כל זכות ביחס לבנו, על כן סביר להניח, שלא העניקה לו זכויות ביחס לבתו אלא כל עוד קטנה היא, אף כי אפשר שבמציאות עברו לעתים על הגבלה זו. ויש לזכור שאין אדם רשאי למכור את בתו אלא אם כן כלו כל הקצין[916]. בדין הוא אפוא שחז"ל החליטו, ברוח הכתובים, לצמצם את זכויות האב ככל האפשר, ועוד נוכיח להלן בראיה ברורה, כי אמנם אין התורה מדברת כאן אלא בקטנה.

[912] מכילתא דרשב"י (המ').
[913] מכילתא, סוטה כג ע"ב (המ').
[914] מכילתא (המ').
[915] במדבר ל, ד (המ').
[916] עיין קידושין כ ע"א וראה מדרש הגדול 'אלא אם העני ולא מצא מה יאכל', וראה לשון **רמב"ם** (הל' עבדים פ"ד ה"ב) "אלא אם כן העני ולא נשאר לו כלום, לא קרקע ולא מיטלטלין ואפילו כסות שעליו".

לאמה. דומה שיש להבחין בין "אמה" לבין "שפחה", וכפי שניכר היטב מדברי אביגיל האומרת לדוד. "הנה אמתך שפחה לרחוץ רגלי עבדי אדוני"[917], לפיהם מציינת המלה "שפחה" מעמד נחות משמציינת המלה "אמה". ברם, מצינו גם שפחה כנענית מצוינת בשם "אמה"[918], ובקשר להלכות אלה באה המלה "שפחה" רק פעם אחת - "והיא שפחה נחרפת לאיש"[919], ואולם בלשון חכמינו ז"ל באים באורח עקיב הביטויים "אמה עבריה" ו"שפחה כנענית", משמע שאכן הבחינו חכמינו כאמור.

לא תצא כצאת העבדים. רשב"ם ורמב"ן מפרשים לפשוטו של מקרא - האמה העבריה לא תצא כפי שיוצאים העבדים העבריים, דהיינו אחר שש שנים, אלא על האדון לקחתה לו לאשה. וכבר לימדונו כך חז"ל. "מצוות יעידה קודמת למצוות פדייה, שנאמר "אשר לא יעדה והפדה" (בכורות יג ע"א וכן במכילתא ע"א). את משמעה של מצוות ייעוד (או יעידה) הננו מוצאים בבריתא במס' קידושין (יט ע"ב). "תנו רבנן. כיצד מצוות יעוד? אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, אפילו בסוף שש, ואפילו סמוך לשקיעת החמה, ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג בה מנהג שפחות". לפי דעה זו אין האדון חייב ליתן לאמה כסף קידושין, "מעות ראשונות לקידושין ניתנו" - כסף הקניין שהאב קיבל נחשב לכסף קידושין (וראה ר' יוסי ב"ר יהודה דפליג). לפי אותם חכמים זכותו של אדון באמה שקנה היא גדולה כל כך, עד שאם האב קיבל בעבורה כסף קידושין מאחר, אין בכך כלום והאדון רשאי לייעדה[920]. אחר כל זה מובן לנו הכתוב "לא תצא כצאת העבדים", שהרי לאדוניה־הקונה הזכות - ואפילו החובה - לייעדה. וכיוון שהאב מכרה, הייעוד תקף גם בעל־כורחה של האמה ואף בעל־כורחו של האב (השוה משנה למלך להל' עבדים פ"ד ה"ח). ואולם במכילתא ע"א מובא. "לא תצא כצאת העבדים - לא תצא בראשי אברים כדרך שכנענים יוצאים וכו'. או לא תצא בשנים וביובל כדרך שהעברים יוצאים? תלמוד לומר כי ימכר לך אחיך העברי, מגיד שהיא יוצאה בשנים וביובל".

[917] שמואל א' כה, מא (המ').

[918] השוה בראשית כא, י, יג; שמות כא, לב; ויקרא כה, מד (המ').

[919] ויקרא יט, כ (המ').

[920] קידושין שם, וראה **רמב"ם** הל' עבדים פ' ד טו: "המוכר את בתו ואחר כך הלך וקידשה לאחר, אם רצה האדון לייעד - מייעד" (המ').

ומעין זה הוא גם בתרגום יונתן בן עוזיאל. בגמרא (קידושין טז ע"א והשוה גם שם כ ע"א) מובאת דרשה זו בשם רב הונא. "ורב הונא, האי "לא תצא כצאת העבדים" מאי דריש ביה? האי מיבעי ליה שאינה יוצאת בראשי אברים כעבד". ואחר כך מוסק במכילתא דרשב"י לפסוק זה (וכן הוא בקידושין כ ע"א לדעת רבא) גם שעבד כנעני אינו יוצא בשן ועין, מכיוון שהכתוב בדברים[921] משוה "העברי או העבריה". מכאן שמשמעה של התיבה "העבדים" כאן הוא עבדים כנעניים דווקא. ואין הכתוב מבחין בין עבד לאמה אלא רק בין עבדים עבריים לעבדים כנעניים[922]. ואולם בספרי ובפסיקתא שם בפ' ראה נאמר. "יש בעברי שהוא יוצא בשנים וביובל ובגרעון כסף (ובמיתת האדון), מה שאין כן בעבריה". והגמרא (קידושין יח ע"א) מפרשת היגד זה למקרה "כגון שיעדה", כלומר כאשר האדון ייעד את האמה לעצמו, כדין. לפיכך ברור שהלכה זו נגזרת מן הכתוב "לא תצא כצאת העבדים", ותמוה אפוא, מדוע דורשים מכאן שלא תצא בראשי אברים. אפשר שאין זה אלא להוכיח, שכאשר מדובר להלן (בפסוקים כו־כז) ביציאה בשן ועין, אין יכול להיות מדובר בעבד ואמה עבריים אלא דווקא בכנעניים. שהרי אם יושוו שם עבד ואמה עבריים, אי אפשר לומר כאן "לא תצא כצאת העבדים", ובהכרח אפוא שמדובר שם בעבד ואמה כנעניים דווקא. ועל כן מוכח מפסוקנו שאין עבד ואמה עבריים יוצאים בשן ועין. וגם אפשר שהמלים "לא תצא כצאת העבדים" נראו לתלמוד כמיותרות, שהרי ניתן ללמוד כל הלכות ייעוד מן הכתוב הבא, ומייתור זה מוסקת הדרשה "לא תצא בראשי אברים". יחד עם זאת ברור, שפשוטו של מקרא הוא כדבריהם של רש"י ורמב"ן שהובאו למעלה, שעל האדון לייעד את האמה לו לאשה.

[921] טו, יב (המ').

[922] ברם אין גרסה זו סבירה, שהרי גם הוולגטה מתרגמת 'העבדים' ancillae. אך גם אפשר שהשבעים רק ביקשו להראות, שהאמה העבריה שנמכרה על ידי אביה, אינה יוצאת כמו זו שמכרה את עצמה.

[923] נייגר (Urschrift, 188) טוען לא נכון, שהשבעים מתרגמים לפי 'לו' וכי זהו אפוא הכתיב המקורי אשר שונה מאוחר יותר. ואולם כאמור אין זה נכון. רק בזה שבווטיקן וה-Complat מתרגמים לפי 'לו' והוא לכאורה תיקון על פי הקרי. גם התרגומים הסורי והשומרוני ועוד מתרגמים על פי 'לא'. מתרגומיהם של אונקלוס ויונתן בן עוזיאל וההוולגטה, המתרגמים כולם על פי 'לו' לא ניתן אלא להוכיח כי 'לו' הוא קרי (ורק בדרך אגב ייאמר כאן שבי"ג

פסוק ח

אם רעה בעיני אדוניה וגו'. הקרי הוא "לו" בוי"ו, ואילו הכתיב הוא "לא" באל"ף[923]. ומצינו כאן מחלוקת ענפה - מצד אחד רבי עקיבא, ומצד שני רבי אליעזר, רבי ישמעאל ור' יוסי הגלילי - אשר כמדומני תלויה בביאור הכתוב על פי הכתיב או הקרי. חבה נתבונן באחדות ממחלוקות אלה. לפסוק "בבגדו בה" מצויה במכילתא מחלוקת בין ר' ישמעאל ור' עקיבא. "רבי ישמעאל אומר באדון הכתוב מדבר, אשר לקחה על מנת לייעד ולא ייעד, אף הוא אינו רשאי לקיימה. רבי עקיבא אומר "בבגדו בה" - מאחר שפרש בגדו עליה". ר' ישמעאל סובר אפוא, יש אם למסורת ומבאר על פי הכתיב - "לא" - "אשר לא יעדה", כלומר שלא ייעד אותה, והבגידה היא בזה שלא קיים את ההבטחה, שהרי קנה אותה על מנת לייעדה ולא ייעד. לפיכך - אף הוא אינו רשאי לקיימה. אין הוא רשאי למכור אותה (זה משמעו של הפועל "לקיימה" כאן, והוא בא במשמע זה גם סמוך לפני כן, ובעצם אין "קיים" כי אם תרגומו של אונקלוס ל"ייעד" והמכילתא משתמשת בביטוי "קיים" במשמע לקשור למישהו אחר, למכור לאמה). המלים "אף הוא" מוסבות על האב, וכפי שנראה להלן. לעומת זאת סובר ר' עקיבא, כי יש אם למקרא, והוא מבאר "אשר לו יעדה" - משייעד אותה לעצמו, ואחר כך אינה מוצאת עוד חן בעיניו, אל לו לאב למכור אותה פעם נוספת, "מאחר שפירש טליתו עליה"; השוה "ופרשת כנפך על אמתך"[924], ברם, אם האדון לא ייעד אותה לאשה כי אם החזיק בה כאמה, כי אז רשאי האב למכור אותה לאחר שפדה אותה מזה, עיין קידושין יח. ואילך, רש"י שם ודברי תוספות ד"ה רבי אליעזר, בשם "יש מפרשים". לתוספות שם יש גרסה שלפיה חיה צריך לתקן את נוסח המכילתא, ועוד נראה להלן, שגרסתו של רש"י מקוימת גם ממקום אחר. לפי גרסה זו דעתו של רבי ישמעאל במכילתא כדעת ר' אליעזר בגמרא. עם זאת אנו רואים במכילתא ובירושלמי שדעת ר' יוסי הגלילי כדעת רבי אליעזר ורבי ישמעאל, שכן הוא סובר

נוסחים בכתבי יד של אונקלוס אצל די־רוסי ובאחד אצל לוצאטו בא 'לא'). ודאי צריכה כל ביקורת כנה להודות בכך שהגרסה 'לא' היא זו המקורית, שכן אין הקרי בא לומר אלא שכאן יש לפרש את 'לא' כמו 'לו', וכפי שעל ספי המסורה התיבה 'לא' באה במשמע 'לו' בעוד ט"ו מקומות שבמקרא. אילו היה הכתיב 'לו', לא היה עולה על הדעת לשנות דבר, רק משום שכתוב 'לא' שאינו מתיישב כראוי מעירה המסורת ש'לא' כאן משמעו 'לו'.

[924] רות ג, ט (המ').

שאסור למכור את הבת "שפחות אחר שפחות", והרי זה כדברי ר' אליעזר, האומר שגם אם האדון לא יעדה - לא לקחה לו לאשה - גם אז אין האב רשאי למכרה פעם נוספת. ובוודאי סוברים גם ר' ישמעאל וגם ר' אליעזר שכל אב המוכר את בתו אינו מוכרה אלא על מנת לייעדה, שאם לאו הכי אין מקום לכנות את אי־הייעוד בשם בגידה. ואילו לרבי עקיבא אכן אין זו בגידה משום שהוא סובר שאמנם אין הייעוד הנחה מובנת מאליה. והמחלוקת גם תלויה בביאור "לא יעדה". רבי עקיבא מבין "אשר לא יעדה", כלומר אין כאן הנחה מובנת מאליה אלא זוהי אחת האפשרויות. לעומת זאת מבאר ר' ישמעאל "אשר לא יעדה" בתור מקרה בלתי רגיל, שכן ההנחה היא, שאין אדם קונה אמה כי אם על מנת לייעדה. ולאמיתו של דבר יש בנדון זה במכילתא מחלוקת בין ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי. "לא ימכור אדם שלא (או אלא) על מנת לייעד, דברי ר' יוסי הגלילי ; רבי עקיבא אומר מוכר, אם רצה לייעד - מייעד". ואגב יש במכילתא זו גם משום ראיה לגרסתו של רש"י בסוגיה בקידושין, כאמור למעלה. ונמצא עוד מחלוקות נוספות התלויות ב"לא" או "לו", אך נעסוק תחילה בפשוטו של כתובנו. מכיוון שבמלים "לא תצא כצאת העבדים" נקבעת ההלכה, שעל הקונה־האדון לייעד את האמה לעצמו לאשה, מדובר עתה במקרה שבו אכן ייעד אותה לו לאשה, אלא שאין היא עוד מוצאת חן בעיניו. "ייעד" פירושו יעוד לכל דבר, לרבות לאשה. אונקלוס מתרגם כאן "די קיימה ליה"[925], דהיינו שמדובר במקרה שבו האב מכר את בתו הקטנה מתוך הנחה שהאדון יקחנה לו לאשה לכשתגדל, והנה אירע שהנערה לא מצאה עוד חן בעיניו והוא מודיע שאין בדעתו לקחת אותה לאשה. **והפדה**, או אז יאפשר לאב או לאחד הקרובים לפדות אותה. אונקלוס מתרגם "ויפרקינה", ויונתן מבהיר. "ויפרוק יתה אבוה" (וכלל אין זה מוזר שהפועל פד"ה בא כאן בהפעיל ולא בקל, שהרי בויקרא יט, כ בא גם הפעל - "והפדה" - במקום נפעל). ואולם במס' קידושין (יא, ב וטז, א) נקבעת ההלכה "שמגרע פדיונה ויוצאה", והשוה רש"י (שם יא, ב)[926]. במכילתא ישנן שתי דעות בעניין זה. לפי אחת מהן

[925] A.Geiger סובר, שאונקלוס תרגם כאן לשון עתיד, והוא משום שקרא ולא נכון קרא: די יקימה.
[926] מסתבר שכוונתו של המחבר לרש"י ד"ה כדחזקה (המ').

נסבה המלה "והפדה" על האדון - שיאפשר לפדות את האמה, ולפי האחרת מוסבת המלה על האב, וכדברי התרגומים הנ"ל. ומובן מאליו הוא שכאשר אין האב מסוגל לפדות את בתו, חלה חובה זו על מישהו אחר מתוך המשפחה, עיין שם יח. ותוס' ד"ה אמר אביי.

לעם נכרי, כלומר למי שאינו שייך למשפחת האמה, אסור לו לאדון למכרה. רק לאביה או לקרוב־משפחה מותר לו להניח לפדותה, שהרי על ידי פדיון זה היא צריכה לחזור להיות חופשיה, ואם אחר יפדה אותה ממנו, שוב לא תצא לחופשי, ואסור לו לעשות כן.

בבגדו בה, משום שבגד בה ולא לקחה לו לאשה. הלכה דומה יש בס' דברים (כא, יד) בקשר ליפת תואר, זו הנכריה שאותה שבה במלחמה. "והיה אם לא חפצת בה ושלחתה לנפשה ומכור לא תמכרנה בכסף", אלא ששם הוא חייב לשלחה לחופשי ללא תמורה כלשהי מכיוון שאף הוא לא שילם עבורה מאומה, בעוד שכאן הוא יכול לתבוע מן האב או מקרובי המשפחה לפדותה בגרעון כסף, כאילו לשוב ולמכרה לאב, אך אין הוא רשאי למכור אותה לאחר.

לעם נכרי. אין ספק שמשמעו של "נכרי" הוא זר, מי שאינו קרוב־משפחה. קשה יותר הוא ביאור הביטוי "עם" שבכאן. ברם, מכיוון שגם חתרגומים מתרגמים־מבארים כאן "לגבר אוחרן", והביטוי "עם" בא לא פעם במשמע "קרוב־משפחה", כגון "ונאספת אל עמך"[927], אין זה רחוק להבין כאן "עם נכרי" בניגוד לקרוב־משפחה של האמה, וכך גם מבאר בעיקרו שד"ל[929]. כל יתר הביאורים קשים למדי. הנה ביאורו של ראב"ע[928], המושך את המלים "לעם נכרי" אל תחילת הפסוק ז, כאילו כתוב. וכי ימכור איש את בתו, לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה. ואף כי ראב"ע מביא מקבילות למשיכת קטעי־משפט רחוקים זה מזה להדדי, קשה ביאורו זה, ומה גם שהביטוי "בבגדו בה" אינו מתאים יפה כנסוב אל האב. רמב"ן סובר שהכתוב מבקש לומר, כי אחרי שפדה האב המוכר, לא יוכל למכרה לעובד גלולים, והוא הדין מתחילה, אבל כי לפעמים

[927] במדבר כז, יג, ומעין זה בראשית מט, כט; דברים לב, נ, ועוד (המ').
[928] לריש פסוק ז.
[929] ראה פירוש **שד"ל** לחמישה חומשי תורה, עמ' 338.

אדם רוצה מאד לפדות את בתו מן האדון שלא יעדה, ויחפוץ למכרה לעובד גלולים לשנה או שנתיים להוציאה ממנו, והזהירו הכתוב מזה..." רש"ר הירש מבאר, "לעם נכרי - לחוג משפחה שעליה להיות מרוחקת ממנו", כלומר שאסור למוכרה למי שהיא אסורה לו בחיתון. בביאורנו שלנו כלולה גם ההלכה, שחז"ל קבעו, כי גם אסור למכור־להחזיר אותה לידי האב, שהרי האדון אינו רשאי למכור אותה לאחר אף בהסכמת האב. גם התרגומים מתרגמים־מפרשים[930] שנושא האיסור הוא האב, ואילו לדברי רש"י[931] האיסור הוא על שניהם, הן על האב והן על האדון.

הפדה במקום הפדה[932].

פסוק ט

ואם לבנו ייעדנה. כאן ניתנת לאדון הרשות ליתן את האמה לבנו לאשה. בגמרא קידושין (יט, א) מוכרע. "אין ייעוד אלא בגדול ואין ייעוד אלא מדעת", ועל כן פוסק רמב"ם (הל' עבדים פ"ד ה"ז). "וכיצד מייעדו לבנו? אם היה בנו גדול ונתן רשות לאביו לייעדה לו, הרי האב אומר לה בפני שניים, הרי את מקודשת לבני". רש"י לפסוקנו אומר שעל הבן עצמו לומר לה "הרי את מיועדת לי בכסף שקיבל אביך בדמייך", וראה דברי "לחם משנה" לרמב"ם שם המיישב את דבריהם של רמב"ם ורש"י.

כמשפט הבנות יעשה לה. אונקלוס ויוב"ע שניהם מתרגמים "כהלכת בנת ישראל", בלא שמבואר כאן מהי הלכה זו, אך מסתבר שידועה חיתה כמנהג; השוה "כסף ישקל כמהר הבתולות" (כב, טז). ובאשר לנושא של "יעשה" לפי רמב"ן הוא האדון הקונה - "כמשפט אשר יעשה האדם לבנותיו, יעשה לה, שיתן לה משלו כמוהר הבתולות, וציווה בזה כאשר ציווה בהענקה". ברם, בסופו של דבר מקבל גם רמב"ן, כמו רוב המפרשים, את דעתם של חז"ל. "כמשפט הבנות אשר ישיאו אותן האבות, יעשה להן הבן. ופירוש משפטן - כי אם יקח אחרת, שארה כסותה ועונתה של זו לא יגרע, ואין צורך לומר אם לא ישא אחרת, כי הכתוב דיבר בהווה". וזה לשון

[930] כן לשון המחבר, אף כי במפורש כך מצאתי רק בתרגום יוב"ע, שכן אונקלוס מתרגם כאן מילולית, וממילא כל הפירושים אפשריים כמו בכתוב עצמו.

[931] על פי קידושין יח ע"א (המ').

[932] ראה Ewald 141a.

המכילתא[933]. "כמשפט הבנות. וכי מה למדנו על משפט הבנות, אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מה זו שארה כסותה ועונתה לא יגרע, אף בת ישראל שארה כסותה ועונתה לא יגרע, דברי רבי יאשיה; רבי יונתן אומר, בעבריה הכתוב מדבר; אתה אומר כן, או אינו אלא בבת ישראל, כשהוא אומר אם אחרת יקח לו, הרי בת ישראל אמור, ומה ת"ל כמשפט הבנות, בעבריה הכתוב מדבר". אין ר' יאשיה ור' יונתן חולקים בפירושו של פסוקנו, אבל הם חולקים בפירושו של הכתוב הבא, אותו נפרש עכשיו.

פסוק י

אם אחרת יקח לו. לא ברור, אם המלית "לו" מוסבת על האדון או על בנו. אימרה אחת במכילתא מסבה אותה על הבן - "אם אחרת יקח לו - מכאן אמרו, חייב אדם להשיא את בנו קטן", אך לפי פשוטו של כתוב המלית "לו" מוסבת על האב־האדון, שכן אם תסב אותה על הבן, הרי לא ייאמר בפסוק זה אלא מה שכבר נאמר בקודמו, וצריך יהיה להידחק ולפרשו. וגם אם הוא לוקח לו עוד אשה אחרת, גם אז אל לו" וגו'. ברם, בסופו של דבר תלוי גם פירושו של פסוק זה בפירוש "לו" או "לא" בפסוק ח. אם מפרשים שם על פי "לא", הרי שלא יכול להיות מדובר כאן במקרה שהאדון יעדה לעצמו, וממילא אי אפשר לומר כאן "אם אחרת יקח לו" - אם הוא מוסיף לעצמו אחרת, שהרי כלל לא דובר על אשה קודמת, וצריך אפוא להסב את המלית "לו" שבכאן על הבן. ובאשר לביאור פסוקנו, אומרים לנו ר' יאשיה ור' יונתן, תלמידיו של ר' ישמעאל שביארו למעלה על פי "לא". "לא יגרע, ר' יאשיה אומר, למה נאמר? לפי שנאמר אם אחרת יקח לו, שומע אני בבת ישראל הכתוב מדבר? תלמוד לומר "לא יגרע". ממי גורעים? מי שנתנו לו כבר. ר' נתן (יונתן) אומר בבת ישראל הכתוב מדבר. אתה אומר בבת ישראל, או אינו אלא בעבריה ? כשהוא אומר כמשפט הבנות יעשה לה, הרי עבריה אמורה, הא מה תלמוד לומר, אם אחרת יקח לו? בבת ישראל הכתוב מדבר." (מכילתא). לפי שני התנאים תלמידי רבי ישמעאל מוסבת המלית "לו" על הבן, שבקשר אליו כבר נאמר קודם "כמשפט הבנות", ולפי זה אחד הפסוקים מיותר. לפיכך אומר ר' יונתן, כי "שארה כסותה ועונתה" מוסב על בת ישראל. בפסוק

[933] שדברי ר' יאשיה שם הם לכאורה מקורו של רמב"ן ע"א (המ').

הקודם נאמר שעל הבן ליתן לאמה "כמשפט הבנות", ועתה נוסף, שאם האב יקח לו (לבן) "אחרת", דהיינו בת ישראל, כי אז על הבן ליתן לה "שארה כסותה ועונתה". ואולם ר' יאשיה טוען, שהביטוי "לא יגרע" אינו מתאים ביחס לבת ישראל, שבה לא דובר כלל, וכי רק ביחס לאמה, שלה הוכרה בפסוק הקודם הזכות ל"משפט הבנות", אפשר לומר, שאל לו לגרוע ממנה זכות זו גם אם וכאשר תהיה לו אשה אחרת. ואם נושא פסוקנו הוא האמה, הרי שקודמו מיותר, שאם אסור לו לגרוע שאר כסות ועונה כאשר יש לו אשה אחרת, קל וחומר שאסור לו לעשות כן כאשר אין לו כזאת. לכן אומר ר' יאשיה למעלה. "הרי זה בא ללמד ונמצא למד". אבל ר' יונתן אומר שם "בעבריה הכתוב מדבר". כלומר אין הכתוב נמצא למד, אבל הוא בא לגופה, לאמה עבריה, שלא בה מדבר הכתוב הבא כי אם בבת ישראל. כל זה היה על פי שיטת ר' ישמעאל. ואולם אם נקבל למעלה בפסוק ח את דעת ר' עקיבא ("לו") אפשר לפרש "יקח לו" שבכאן כרפלקסיב - תחילה מדובר בכך שהאדון, אשר יעדה, לעצמו אינו רוצה בה, כי אז עליו לאפשר לה להיפדות. אך אם יעדה לבנו, כי אז על הלה לנהוג בה "כמשפט הבנות". ואם הוא (האדון) שומר אותה לעצמו אך מוסיף עליה אשה אחרת, כי אז אסור לו לגרוע שאר כסות ועונה.

שארה כסותה ועונתה בענין זה יש במכילתא מחלוקת משולשת. לפי ר' יאשיה "שארה" הוא מזונות, "כסותה" כמשמעו, "ועונתה" - זו דרך ארץ. לפי ר' יונתן (כתובות מח, א גורסים ר' אליעזר בן יעקב) מוסבים שלושת הביטויים על הלבוש, וראה שם פרטים. לפי רבי (בכתובות מז, ב הגרסה היא ר' אליעזר) "שארה" הוא דרך ארץ, שנאמר "איש איש אל כל שאר בשרו"[935] וכתיב "שאר אביך ושאר אמך"[934], "כסותה" כמשמעו, "עונתה" אלו מזונות, שנאמר "ויענך וירעיבך"[936]. לפי רמב"ן יש דעה רביעית והיא, ששלושת הביטויים מוסבים כולם על דרך ארץ, וראה שם ע"א. ואולם רוב המפרשים מקבלים את דעת ר' יאשיה, והם גם מסכימים עם דעתו באשר לאתימולוגיה של "שאר" - בעצם. בשר ומזון. ובאשר לשאלתו של רמב"ן

[934] שם שם יג־יד (המ').
[935] ויקרא יח, ו (המ').
[936] דברים ח, ג (המ').

ע"א. "וגם על דרך הפשט, למה יזכור במזונות "שאר" שהוא בשר, והראוי שיזכור לחמה, כי על הלחם יחיה האדם, ובו יהיה החיוב", אפשד לענות יחד עם מפרשים חדשים[937], שבכתוב מדבר באנשים אמידים, בעלי נשים אחדות, והכתוב אכן רוצה לומר שעל האדון לספק לה לאמה מזון לפי מעמדו ולא רק את הנחוץ לה למחיה. באשר לאתימולוגיה של "עונתה" יש דעות שונות. לפי רשב"ם ע"א הרי זה "בית דירה" מלשון מעון, וכמה מן המפרשים מסכימים עמו, אלא שלדעתם הרי זה לשון ציורית, לישנא מעליא בשביל דרך ארץ – cohabitation. לפי ראב"ע ורמב"ן ע"א נגזרת התיבה "עונתה" מלשון עונה, עת דודים, וכן גם רד"ק (שורש עו"ן). ועונתה - עת הקבוע לתשמיש, כמו שאמרו חז"ל[938] "עונה של תלמיד חכם מערב שבת לערב שבת". ואילו שד"ל[939] מאריך בזה ואומר לבסוף. "... והכוונה על התנאים הראויים לכל דבר ודובר לפי מה שהוא, אשר בהתאמתם ייכון הדבר ההוא לעניין זה, כטעם "עת לאהוב ועת לשנוא" ושאר עתים שבקהלת (ג) וכן שרק בעת יאכלו (שם י, טז) בתנאים הראויים וכן "הנה עתך עד דודים" (יחזקאל טז, ח)... וכן מלת עונה בלשון חכמים עניינה התנאים הראויים בדבר המכשירים אותו לדבר מה, כגון "המקדיש פירותיו עד שלא באו לעונת המעשרות" (פאה ד, ח; חלה ג, ד) פירש הרע"ב (במס' חלה) "כל אחד כמשפט המפורש בפרקא קמא דמעשרות", עכ"ל... ואחר כך הושאלה מלת "עונה" להורות על הזמן בכלל.. ואחרי האמת והדברים האלה אומר אני כי "עונתה" הוא התנאי הראוי לה במה שהיא אשה בעולת בעל, והתנאי הזה הוא התשמיש בלא ספק. והנה התורה הזהירה את האדון שלקח אותה לאשה, שאף אם יקח לו אשה אחרת, אינו רשאי לגרוע חוקה של זו." בוודאי נכון הוא לומר שאין משמע המלה עונה סתם - זמן, אלא הזמן המתאים לפעולה מסוימת. על כן "עונת המעשרות" פירושו הזמן המתאים לעשר את גידולי הקרקע, ו"עונת נדרים" הוא הזמן שבו ילדים ראויים לנדור נדרים.

[937] לא מצאתי (המ').
[938] כתובות סב ע"ב (המ').
[939] ראה פירושו על חמשה חומשי תורה עמ' 339 (המ').

פסוק יא

ואם שלוש אלה לא יעשה לה. מה הם שלוש אלה? הקרוב ביותר הוא להסב ביטוי זה על שלושת הדברים שהוזכרו קודם - שאר כסות ועונה[940]. ואולם במכילתא ע"א נאמר. ""ואם שלוש אלה לא יעשה לה" - יעד לך או לבנך או פדה. אתה אומר יעד לך או לבנך או פדה? או אינו אלא "שארה כסותה ועונתה"? אמרת, אין דבר אמור אלא בעבריה. ומה תלמוד לומר "ואם שלוש אלה"? - יעד לך או לבנך או פדה." המכילתא מבקשת לדחות את הדעה שהכוונה לשאר כסות ועונה בכך, שהפסוק ההוא מדבר בבת ישראל חופשית ולא באמה עבריה, בעוד שפסוקנו, שבו נאמר "ויצאה חנם אין כסף" אינו יכול לדבר אלא באמה עבריה. ברם, דחיה זו אכן נכונה לדעת ר' יונתן, אבל לא לדעת ר' יאשיה, שלפיו באמת היה אפשר לפרש "שלוש אלה" - שאר כסות ועונה. לפי זה תהיה ההלכה כך: כאשר אין האדון הקונה רוצה לייעד את האמה, עליו להניח לה להיפדות. ועם ייעד אותה לבנו וזה אינו נותן לה שאר כסות ועונה, כי אז היא יוצאת חנם (כמובן בגט, וראה להלן). אבל אם נפרש לפי דעת ר' עקיבא "אשר לו יעדה" (כלומר "לו" בוי"ו), הרי כבר נאמר בפסוק ח, שחרף הייעוד צריכה להיות פדיה, ואם כן כיצד אפשר לומר כאן "ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף"? הרי אם לקחה לאשה הוא חייב ליתן לה שלוש אלה ואינו יכול להתחמק מחובתו זו על ידי שמניחה לצאת חנם, ואם - כפי שגם משתמע מלשון הכתוב - היה רק ייעוד בעקבות קניה, כמו למעלה בפסוק ח, כי אז צריך לומר "והפדה". לפיכך לא יכול "שלוש אלה" להיות מוסב על שאר כסות ועונה, והמכילתא אומרת זאת בדברי ר' יונתן, וכפי שמובן מאליו על פי ר' עקיבא. ולפי ר' עקיבא נפרש "ואם שלוש אלה" באורח פשוט - בפסוקים ח־י מדובר בשלושה מקרים. (א) האדון מניח לאמה להיפדות (פסוק ח); (ב) הוא מייעדה לבנו (פסוק ט); (ג) הוא מקיימה לעצמו ומעניק לה שאר כסות ועונה המגיעים לה. ברם, כלום תישאר לעולם אמתו, אם לא יעשה אחת משלוש אלה? לא כי, שכן במקרה זה היא יוצאת לחופשי בלא כסף פדיון. ובמקרה זה אין הכתוב קובע אימתי היא יוצאת. מובן מאליו הוא, והדברים

[940] כך הבינו Keil ואחרים.

נאמרים במפורש בס' דברים, שהיא יוצאת אחרי שש שנים כעבד זה. ואין זו כוונת "ויצאה חנם" האמור כאן, כי אז היה צריך לקבוע במפורש זמן יציאתה. ועוד, נראה שפסוקנו מבקש להעניק לאמה העבריה העדפה מסוימת על העבד העברי - היא יוצאת גם בנסיבות שבגינן אין העבד העברי יוצא לחירות, ועל כן הוצרכו חז"ל להניח כך. מדובר כאן בקטנה שאביה מכר אותה. והנה אנו יודעים, בחלקו ממקום אחר, ובחלק מן המסורה, שעד ימי בגרותה הבת ברשות אביה עומדת, ולפני הגיעה לבגרות יש להבחין בשתי תקופות - האחת, ימי קטנות, כשאין לה עצמאות כלשהי, והאחרת, תקופת העצמאות היחסית, דהיינו כאשר אין היא עצמאית לעומת אביה; היא עדיין ברשותו, אבל לגבי יתר העניינים היא נחשבת לגדולה, היא בת־עונשין, היא יכולה לקבל קידושין על דעת עצמה, וכיוצא באלה. והנה, משנתנה התורה לאב את הזכות למכור את הבת לאמה, הרי שתקופת מכירה זו אינה יכולה להימשך כי אם עד הגיעה לימי הבגרות, שכן הוא יכול למכור את זכותו בה רק לזמן שכוחו בה יפה. ונאמר כאן "ויצאה חנם" שמשמעו - עוד קודם הבגרות, כלומר עוד קודם למועד שבו היא צריכה להשתחרר על פי סדרי מכירתה. אל נכון אמרו אפוא שהכוונה ליום הגיעה לנערות[941]. לפי זה אומר הכתוב "ויצאה חנם" - שתצא לחופשי כאשר היא מגיעה לימי הנערות, כאשר היא בת רצון משלה. ואף כי בימי הנערות היא אמנם עדיים ברשות אביה, אין הוא יכול עוד להעביר זכות זו לידי אחר, והתורה קובעת בכאן שזכות המכירה של האב את בתו נפסקת עם היותה גדולה. אמנם מלות הכתובים הן לפי ביאור זה עמומות במקצת, אך נראה שזכות האב על בתו בתקופות חייה השונות נקבעה אם בנוהג ואם במסורת שבעל פה, ועל כן אפשר היה לקצר כאן בלשון הכתובים. ואולם עמימות זו אינה רבה כי הנה יש להניח שתקופת ההתבגרות - ימי הנערות - היא זו שבה היה האב משיא את בנותיו, ובתלמוד נחשב לרשע מי שאינו משיא את בתו הבוגרת[942]. נמצא שהכתוב מתקשר כאן אל הנוהג המקובל, האב מוכר את בתו בהיותה קטנה, מתוך תקוה שהקונה־האדון יקחה

[941] ראה מכילתא ע"א (המ').

[942] "איזהו עני רשע ערום? זה המשהה בתו בוגרת" (פסחים קיג ע"א) (המ').

לאשה לכשתגיע לימי נערותה. בהתקרב ימי הנערות על האדון להחליט, או שהוא מניח לקרובי משפחתה לפדותה, או שהוא מייעד אותה לבנו, או שהוא לוקח אותה לעצמו. ואת ההחלטה הוא חייב להחליט לפני הגיעה לימי הנערות, כלומר לפני התקופה שבה הבנות נישאות. והיה אם לא עשה מאומה כאשר הגיעו ימים אלה, כלומר הוא נתן לזמן שבו היה צריך לדאוג לאמה, לעבור בלא לעשות אחד מאלה, אז "ויצאה חנם", וזמנה של יציאה זו הוא- בהגיעה לימי הנערות. הדעה ש"שלוש אלה" פירושו שאר כסות ועונה, שאותה ציינו למעלה כאפשרית, מיוצגת גם אצל חכמינו ז"ל, והוא בברייתא המובאת אצל אבן ג'נח[943], אך לא נשתמרה בשום מקום אחר, וזה לשונה. "ואם שלוש אלה" ר' אליעזר אומר, זו שארה כסותה ועונתה. אמר לו ר' עקיבא, מה צריך? והלא כבר נאמר "שארה כסותה ועונתה לא יגרע". מה תלמוד לומר "ואם שלש אלה"? יכול יעשה לה כל האמור בעניין, תלמוד לומר "ואם שלש". אמור מעתה, לא יעדנה, לא הוא ולא בנו ולא יפדנה". ר' אליעזר סבור, כפי שכבר הראינו למעלה, יש אם למסורת, וצריך אפוא לבאר את הכתובים על פי "לא". אך ר' אליעזר גם צריך להסכים עם ר' יאשיה באשר לביאור "ואם אחרת" וגו' שלפיו אפשר לומר, כי "שלש אלה" פירושו שאר כסות ועונה. אלא שלפי ר' אליעזר ור' יאשיה צריך לומר, ש"ויצאה חנם" בא ללמד, שהאמה יכולה לדרוש ממנו גירושין על ידי גט־כריתות, כי מכיוון שהיתה אשתו, איננה יכולה לצאת בלא גט גם כשאין הבעל־האדון נותן לה שאר כסות ועונה. ואכן נטען במכילתא. "ויצאה חנם, שומעני חנם מן הגט. ומה אני מקיים "וכתב לה ספר כריתות"? בשאר נשים חוץ מן העבריה. או בעבריה? תלמוד לומר "ואם שלש אלה", חנם מהכסף ולא חנם מהגט". והנה הלכה זו שהאמה העבריה צריכה גט אינה מצויה בתלמוד, ונראה אפוא שהיא הולמת את הביאור של "שלש אלה" בשאר כסות ועונה, שנדחה בתלמוד, וזאת תהיה אפוא דעתו של ר' אליעזר. המלים "ברם גט פיטורין יהיה לה", שבתרגום יוב"ע באות על פי דברי מכילתא אלה, אף על פי שיוב"ע מתרגם־מפרש "שלש אלה" באורח שונה. ברם, סתירות מן הסוג הזה בתרגום צריכות להפתיע. המכילתא הביאה דעתם

[943] **הרקמה**, עמ' 214.

של שני תנאים, כפי שנעשה בקבצי ברייתות לעתים קרובות. כאשר אנו מבקשים את פשוטם של הדברים, התשובה אינה מוטלת בספק. אמנם אפשר היה לחשוב ש"לא יעשה לה" מקביל אל "יעשה לה" שבפסוק ט, כאשר הכוונה לשאר כסות ועונה. אך מכיוון שעד כאן ראינו הכרח לקבל את דעתו של ר' עקיבא, הרי שלא נותר לנו גם כאן פירוש אחר מאשר להסב "שלש אלה" על שלוש האפשרויות. שהאדון יעדנה לו או לבנו, או יניח לבן משפחה לפדותה. אמנם אפשר היה לטעון, שפירוש זה דחוק הוא, אך אם מביאים בחשבון שבפסוק הראשון של פרשת האמה נאמר ש"לא תצא כצאת העבדים", שלא תצא חנם, שלאחר מכן נקבע שעל האדון־הקונה לדאוג לה, כאשר בשלושה פסוקים מתוארים שלושה מקרים אפשריים שבהם אין האמה העבריה יוצאת חנם, הרי באמת יש לצפות עתה להלכה למקרה שאין האדון דואג לה באחד מן האופנים הללו, ובהכרח הלכה זו נאמרת בפסוק "ואם שלש אלה", כלומר כאשר לט מתרחשת אף אחת משלוש האפשרויות, כי אז בטל "לא תצא" והיא "יצאה חנם".

ועתה נעיין עוד במכילתא לפסוק "ויצאה חנם", שהיא הלכה פסוקה. "ויצאה חנם - בבגר; אין כסף - בנעורים; שהיה בדין, הואיל ותצא בימי הנעורים, לא תצא בימי בגרות, שאילו לא נאמר אלא אחת, הייתי אומר, הן הן ימי בגרות, והדין נותן, הואיל ויוצאה מרשות אב ויוצאה מרשות אדון, מה יוצאה מרשות אב שנשתנת ממה שהייתה, אף יוצאה מרשות אדון, שנשתנה ממה שהייתה, ואימתי נשתנת ממה שהיית, בשעה שהיית נערה ובגרה, לכך נאמר שניהם, שלא ליתן מקום לבעל דין לחלוק - ויצאה חנם, בבגר, אין כסף, בנעורים. - רבי יונתן אומר, ויצאה חנם, בבגר, אין כסף, בנעורים. - אבא חנן אומר משום רבי אליעזר, ויצאה חנם, בבגר, אין כסף, בסימנין, מגיד שהיא יוצאה בגרעון כסף; רבי נתן אומר, הואיל ואמרה תורה, תן כסף, ובל תתן כסף, מה תן כסף, עד שלא באו הסימנין, אף בל תתן כסף, משיבואו בה סימנין." חלקו הראשון של קטע זה - עד ר' יונתן - מובא גם בתלמוד ירושלמי (קידושין א, ב) תוך שינויים קלים, והאימרה הקצרה "חנם - אלה ימי בגרות, אין כסף - אלה ימי נעורים" מובאת גם בבבלי (קידושין ד, א). יתר דברי ר' יונתן הם לע"ד

ברייתא אחרת, שבה מובאים יחד דבריהם של תנאים אחדים האומרים דבר אחד בניסוחים שונים. תמוהים בהם רק דברי ר' אליעזר, שהרי ראינו למעלה כי ר' אליעזר מסב את "שלש אלה" על שאר כסות ועונה. ולפי זה הרי אפשר לפרש "ויצאה חנם" - היא יוצאת לחופשי מיד, מכיוון שאין נותנים לה את המגיע לה. יש אפוא להניח כי יש שני תנאים אליבא דר' אליעזר, וכמו שחולקים ר' יאשיה ור' יונתן בדעתו של ר' ישמעאל.

ראב"ע ע"א דוחה את הדעה, ש"שלש אלה" מוסב על שאר כסות ועונה ומקבל את דעת המכילתא ש"שלש אלה" הן - "לא ישאנה, ולא לבנו ייעדנה ולא יפדנה, תצא חנם בהיותה ברשותה". את הקושי שבפירוש זה, שלפיו היה צריך לומר "ואם אחת משלש אלה" וגו', מסלק ראב"ע בעזרת פסוק מהנביא חגי[944]. "אם יגע טמא־נפש בכל אלה היטמא?" שם ברור ש"בכל אלה" בא במקום. "אחד מכל אלה". ואולם אין ראב"ע מודה שאפשר לדרוש את כפל הלשון "חנם אין כסף" כדברי המכילתא, שכן אין זה אלא "תוספת ביאור"[946], על דרך "כי מת אתה ולא תחיה"[945], ועל פי דברינו משתמעת יציאה בסימני נערות מפשוטו של מקרא[947].

פסוק יב

(ב) הלכות בדבר פגיעות בזולת

א פשעים המחייבים עושיהם בעונש מוות (כא, יב־יז)

יותר משיש לכבד את חירותו האישית של האדם יש לכבד את חייו. אחר שעשרת הדברות כבר שמו את "לא תרצח" בראש הלוח השני, באים כאן במסגרת המשפטים, העונשים של רוצח. הפסוקים יב־יד מכילים רק שתי הוראות, האחת שיש להעניש את הרוצח בזדון בעונש ממות, וכי אף המקום המקודש ביותר אינו יכול להצילו מפני עונש זה, והאחרת, שיוכן מקום מקלט להורג בשגגה.

---

[944] שם ב, יג (המ').

[945] מלבים ב' ב, א (המ').

[946] Pleonasmus.

[947] וכל מה שאומר Geiger ב-Urschrift p. 187, שפרשתנו על אודות הלכה עתיקה והלכה צעירה מסולק הוא על פי דברינו. אמנם גם לדברינו מתפרשת פרשתנו בשני אופנים שונים, אך אלה תלויים בכללים 'יש אם למקרא' ו'יש אם למסורת', ובוודאי שלא נקבעת הלכה כלשהי מטעמים סובייקטיביים ולא נדחית הלכה עתיקה או אפילו תשונה ה"ו מלה בטקסט של כתבי־הקודש.

מכה איש בעזרת פסוקנו והפסוק "ואיש כי יכה כל נפש אדם" (ויקרא כד, יז) לומדת המכילתא שהרוצח חייב להיות אדם בר־דעת, בעוד שכלל לא חשוב, אם הנרצח הוא איש או אשה או קטן, ובלבד שיהא בר־קיימא (התיבה "איש" אינה ממעטת אלא את הנפל). ועוד **מכה**... **ומת**, המכה צריכה להיות כזאת שכתוצאה ממנה מת הנרצח, וגם אם מת כמה ימים לאחר שהוכה, גם אז נענש המכה עונש מוות, אם אמנם מוכח שמכתו שלו היא זו שהביאה לידי המוות.

מות יומת "בבית דין". אתה אומר בבית דין, או אינו אלא שלא בבית דין? תלמוד לומר ולא יומת הרוצח עד עמדו"[948]. הא מה תלמוד לומר "מות יומת"? בבית דין (מכילתא). ברי אפוא שלא מדובר כאן בגאולת דם. ואם נאמר בס' במדבר (לה, יט) "גואל הדם הוא ימית את הרוצח בפגעו בו הוא ימיתנו", אין זה כי אם "מצוה ביד גואל הדם להמיתו" (ספדי ע"א), כלומר גואל הדם חייב להביא לידי המתת הרוצח, אם על ידי בית־דין, בידיו שלו; השוה סנהדרין מב, ב.

מות יומת. לעתים קרובות אין הכתוב מפרט את אופן ההמתה. בכלל מוזכרים בכתוב רק אופני ההמתה הבאים. (א) סקילה, לעתים קרובות, השוה סנהדרין נג. ואילך; (ב) שריפה (ויקרא כ, יד; כא, ט); (ג) סייף (דברים יג, טו) והוא הנקרא "הרג"; (ד) חנק, האופן הרביעי המוזכר במשנה (סנהדרין מט, ב) כלל אינו מוזכר בכתוב, ורק בס' שמואל (ב, יז, כג) מצינו שמאבד עצמו לדעת (אחיתופל) בוחר במוות זה. לדעת רבנן[949], בניגוד לדעת רבי שמעון, חנק הוא אופן ההמתה הקל שבין הארבעה, ועל כן אומר ר' יאשיה (סנהדרין נב, ב) "כל מקום שנאמר מיתה בתורה סתם, אין רשאי אתה להחמיר עליה אלא להקל ליה", כלומר, כל מקום שאין הכתוב קובע במפורש את אופן ההמתה, לש להמית בדרך הקלה ביותר, דהיינו בחנק. ולפי ר' שמעון שבמשנה שם (מט, ב) צריך לומר ארבע מיתות גמרא גמיאי להו (שם נג.), שאם לא כן, כלל לא יכולנו להשתמש בחנק, משום שלדעתו הרג קל ממנו. לעומת זה הרוצח לא נענש

[948] במדבר לה, יב (המ').
[949] סנהדרין מט ע"ב (המ').

בחנק אלא בהרג, ונראה שהיתה זו מסורת, אבל גם במכילתא וגם בתלמוד (שם נב, ב) נגזר הדבר מפסוקים בתורה.

הפסוק הראשון, "מכה איש" וגו' מכיל את ההוראה הכוללת, בקצרה, שהרוצח חייב להיענש במיתה. שני הפסוקים הבאים מהווים הבהרות להוראה זו, כשנאמר תחילה שאין עונש מיתה לרוצח בשגגה.

פסוק יג

ואשר לא צדה. צד"ה - התנכל, ארב, בלא מושא פירוש שלא היתה לו כלל כוונה להרוג, וכאמור בגמרא (בבא קמא כו, ב "פרט למתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע")[950].

והאלהים אנה לידו ראה רש"י (על פי המכילתא). אינה - להיות זמין, נוח ומכאן תואנה - הזדמנות, ו"אנה" בבנין פיעל היקרה, זימן. והתורה מונה מקרים מיוחדים גם בס' דברים (יט, ה) וגם בס' במדבר (לה, כב ואילך) וראה בביאורנו לס' דברים [951].

ושמתי לך מקום ראה רש"י על פי המכילתא ועל פי מכות יב, ב שבזמן מסעי המדבר מקום גלותו של הרוצח בשגגה היה מחנה לוויה. לדעת ראב"ע "מקום" הם ערי המקלט[953]. לשון היחיד מתפרש בכך, שההורג אינו בורח אלא לעיר מקלט אחת[952].

פסוק יד

וכי יזיד. מכאן ברור שדברי הכתוב "מכה איש ומת" דנים במזיד.

איש - "להוציא את הקטן"[954].

רעהו עיין במכילתא.

בערמה - "להוציא מרפא שהמית, והמכה ברשות בית דין, והרודה בבנו ובתלמידו, ואף על פי שהיו מזידין, אינן מערימין" (מכילתא).

מעם מזבחי, אפילו כשהוא נאחז בקרנות המזבח כפי שעשו אדוניה (מלכים א, א, נ) ויואב (שם ה, כח), גם אז יש לקחתו. וחכמינו ז"ל אומרים, שאפילו ההורג עוסק בעבודה במזבח, יש לקחתו משם להביאו למשפט, והשוה סנהדרין לה, ב ובא

[950] וראה שם בתוספות ד"ה פרט למתכוון לזרוק וכו' שני פירושים אפשריים.

[951] במהדורה העברית עמ' שסז (המ').

[952] Knobel סובר שנראה כי 'המחבר' תיאר את הוראת ערי מקלט מאוחר יותר כי כאן רומז להן. אך לנו נראה שאין באן אלא רמיזה מוקדמת להוראה שבס' במדבר פרק לה. אכן אין זה נוח ל-Knobel שכן הוראה זו היא חלק של 'כתבי היסוד' אבל לנו יש בפסוק זה משום הוכחה לאחדות התורה.

[953] בפירוש הקצר (המ').

[954] מכילתא ע"א.

הכתוב ללמדנו, שכל מקלט, אפילו המקודש ביותר, אינו יכול להציל את הרוצח במזיד מהבאה למשפט. אם חז"ל קיבלו את פשוטו של מקרא זה - "מעם מזבחי" - או לאו, אפשר לראות ממחלוקתם של רב ואביי (מכות יב, א) "אמר ר' יהודה אמר רב, שתי טעויות טעה יואב אותה שעה, דכתיב[955] "וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח", טעה שאינו קולט אלא גגו והוא תפש בקרנותיו, טעה שאינו קולט אלא מזבח עולמים, והוא תפש מזבח שילה. אביי אמר, בהאנמי מטעי טעה, שאינו קולט אלא כהן ועבודה בידו, והוא זר היה. נמצינו למדים, שרב סובר שהמזבח מקום־מקלט לכל הוא, ולפיכך "מעם מזבחי" אינו מדבר בכהן דווקא, ואילו אביי סובר שהמזבח הוא מקום מקלט לכהן דווקא. ואולם גם לפי אביי אפשר לפרש "מעם מזבחי" בצורה פשוטה - מכיוון שבמדבר היה מחנה הלווייה מקום קולט, קל וחומר שמחנה שכינה - ובוודאי המזבח - קלטו שם, ואין הכתוב בא אלא ללמדנו, שהמזיד לא רק במחנה לוויה כי אם אפילו במזבח אינו נקלט; והשוה תרגום יוב"ע[956].

פסוק טו

ומכה אביו ואמו. אחר שנאמר למעלה, פסוק יב, "מכה איש ומת", נאמר כאן שמכה אביו ואמו חייב מיתה גם כאשר אין מכתו גורמת למיתה. המכילתא מוכיחה, ש"אביו ואמו" פירושו - אביו או אמו, וראה שם מחלוקתם של ר' יאשיה ור' יונתן. עוד למדנו (סנהדרין פד, ב) שרק מכה אביו או אמו ועושה בהם חבורה נענש במיתה - "המכה אביו ואמו אינו חייב עד שיעשה בהן חבורה".

מות יומת. אין זה הרג כמו בפסוק יב, כי אם חנק, כמו כל סתם מיתה שבתורה, השוה מכילתא, סנהדרין שם ותרגום יוב"ע.

פסוק טז

וגנב... ונמצא בידו. רש"י מפרש "שראוהו עדים שגנבו ומכרו, ונמצא בידו כבר קודם מכירה", ולדבריו מעיר רמב"ן, "ולא הבינותי זה" ומבאר "ונמצא בידו על פי האמור במשנה (סנהדרין פה, ב) "הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו"[957].

[955] מלכים ב' ב, כח (המ').

[956] כאן מצביע המחבר על דברי המכילתא ע"א 'ואין פיקוח נפש דוחה את השבת' שהם קשים בעיניו ביותר, והוא מפנה לירושלמי מס' מכות בלא ציון כלשהו, ולא מצאתי (המ').

[957] כלומר, לרשות הקונה (המ').

גם נחוץ, שהגנב יתייחס אל הנגנב כאל עבד, שהרי נאמר (דברים כד, ז) "כי יימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו, ומת הגנב ההוא", הרי לך ש"ונמצא בידו[958] צריך שיתקיים קודם המכירה. לפירוש אחר בידי רמב"ן, לפיו "ונמצא בידו" פירושו שהנגנב חייב להימצא ביד הקונה, ללמדנו שחיוב מיתה זה אינו חל אלא אחר שהקונה הביא את הנגנב אל רשותו שלו. שד"ל מעיר כי תחילה פירש "כדעת הכורם". "ונמצא בידו" כאילו נאמר "או נמצא בידו", וכך גם בדברים "והתעמר בו או מכרו", כלומר, הגנב חייב מיתה גם כאשר ימכור את הנגנב וגם כאשר הוא משאירו ברשותו שלו. ואולם הוא חזר בו מדעה זו, משום שאין מקום להניח, שהתורה תדון אדם למוות, אם רק הביא בן־חורין לביתו והעביד אותו, אבל אם ימכרהו לאחרים, אז נגמר המעשה הרע ואבדה חירות האיש ההוא לצמיתות, כי מי שקנה אותו קנה אותו בדמים וחושב שבדין הוא משתעבד בו, כי כספו הוא[959]. אנו נוסיף על דבריו - אילו היה הגנב חייב מיתה גם בלי שימכרנו, לא היתה התורה צריכה להזכיר "ומכרו", כי בוודאי יהיה חייב מיתה במקרה זה. ועוד, להלן בגניבת בהמה[960] אנו רואים שהעונש הופך חמור יותר עם מכירת הגניבה, והמכירה עצמה היא שם תנאי מהותי לעונש. מכאן שגם בעניינו יש לפרש "ומכרו" בדווקא.

ונמצא בידו. לעומת זאת קובעת המכילתא ע"א "ונמצא" - ואין מציאה אלא בעדים. כלומר, עדים שראו את הגניבה ביד הגונב אותו בשעה שזה מכרו. וזה שצריך עדי גניבה מוכיחה המכילתא מן הנאמר בדברים, וגונב איש ומכרו", למה נאמר? לפי שהוא אומר "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו"[961], אין לי אלא עדים על גניבה וכו'. ומכל מקום ודאי הוא ש"כי ימצא איש" שבס' דברים מוסב על הפסוק כולו, כלומר גם על הגניבה וגם על המכירה, כשם שכאן מוסב "ונמצא בידו" הן על הגניבה והן על המכירה. והתיבה "בידו" באה על שום "וגונב", וכמו שנאמר להלן "אם המצא תמצא בידו"[962]. לא די בכך שהאדם הנגנב יימצא בידי גונבו, או בכך שהעדים מעידים על

[958] ביד הגונב (המ').
[959] **שד"ל**, עמ' 343 (המ').
[960] להלן פסוק לז (המ').
[961] כד, ז.
[962] כב, ג (המ').

המכירה בלבד, אבל צריך שיעידו גם על הגניבה וגם על המכירה. זאת נמצינו לומדים מן התיבה "בידו", שאלמלא כן היה די בפועל "ונמצא" וכמו שגם בס' דברים שם רק נאמר "כי ימצא". היינו "מתרגמים" את האמור כאן כאילו נאמר ונמצא במעשה ידו בשעת מעשה[963]. רמב"ן בביאורו השני מבאר כי "בידו" מוסב על הקונה, דהיינו שהגונב אינו חייב מיתה אלא לאחר שהנגנב נמצא בידי הקונה אותו, ובאה תורה ללמד שלא רק רצח נענש במיתה אלא גם גזילת החירות מאדם עונשה מוות, ברם - במיתה בלבד.

פסוק יז

ומקלל אביו ואמו. בדומה לקודמו מלמד גם פסוק זה חומרה - לא רק מכה אביו ואמו, שעושה מעשה וחובל באחד מהם, נענש במיתה, אלא יש שאדם נענש בעונש מיתה גם על שום דיבור שדיבר כנגד הוריו.

ומקלל. במשנה במס' סנהדרין (סו, א) למדנו. "המקלל אביו ואמו אינו חייב עד שיקללם בשם. קיללם בכינוי - רבי מאיר מחייב וחכמים פוטרים". בס' ויקרא (כ, ט) חוזר הכתוב על עניין מזה, ושם נאמר. "כי אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת, אביו ואמו קילל דמיו בו". מן הביטוי "דמיו בו" אנו לומדים בגזירה שוה באוב וידעוני (שם שם כז) שמקלל זה נענש בסקילה. לדעת רמב"ן[964] נענש המקלל בעונש חמור מזה של המקלל, משום "שחטא הקללה מצוי יותר, שהכסיל כאשר יכעוס והתקצף וקלל במלכו ובאביו ואמו תמיד כל היום, והעבירה כפי מציאותה תמיד צריכה ייסור גדול או מפני שיש בקללה חטא גדול יותר שהיא בהזכרת ה', והנה צריך להענישו בחטאו באביו ואמו ועל אשר נשא ה' אלוקיו לפשע וחטא". עם זאת מלמדת אותנו ברייתא (סנהדרין פה, ב) שחיוב מיתה על קללת אב ואם חל גם כאשר הוא מקללם אחר מותם, בעוד שחיוב מיתה על הכאתם הוא בחייהם בלבד. ומובן מאליו, שגם כאן יש לפרש "אביו ואמו" כמו אביו או אמו. וזה שבין מיתה ומקלל בא עניין גניבת אדם, הוא לפי רמב"ן (לפסוק טו - המ') משום שהמכה והגונב איש שניהם

[963] Er wird bei der Tat ertappt,oder ergriffen, הוא נתפש 'על חם' בשעת מעשה, ושני המעשים במשמע (המ').

[964] לפסוק טו (המ').

נענשים באורח שווה, בחנק, בעוד שהמקלל נענש בסקילה, כאמור. על אותה שאלה עונה רס"ג[965], "כי הכתוב דיבר בהווה, כי הנגנבים היו קטנים וגדלו בארץ נכריה, לא הכירו אבותיהם, וייתכן שיכום ויקללום, והעונש - משום כך - על הגנב". ודומה שהתשובה הפשוטה יותר לשאלה זו היא זו של שד"ל. "ולעניין סמיכות הפרשיות נראה לי, שבכתוב הולך מן הקשה אל הקל, פתח ברוצח (מכה איש ומת), ופירוש פרטיו (שוגג ומזיד), אחר הזכיר מכה אביו בלא מיתה, ואחר גונב איש שאינו ממיתו אלא משעבדו כעבד, אחר כך הזכיר מקלל אביו שהוא דיבור בעלמא ומכל מקום הוא במיתה, אחר כך הזכיר המכה בתוך מריבה שהוא הקל מכולם, כי לפעמים פטור ממיתה"[966]. לבסוף יוזכרו נא דברי רש"ר הירש (לפסוק יז), לפיהם יש קשר בין "מקלל אביו ואמו" לבין "גונב איש ומכרו" - הגונב נפשות מאבד את כבוד האדם בידו, לגבי אב ואם אפילו קללה גרידא, דהיינו איבוד נפשם בדרך הטלת מארה גוררת מיתת בית דין".

פסוק יח

ב חמש הוראות לגבי פגיעות קלות יותר בגוף הזולת (כא, יח־כז)

תחילה מדבר הכתוב בפציעות שבהן יש חשש למיתה, כלומר פציעות מסוכנות. וכאן מבחין הכתוב בשלושה מקרים. (א) הפוצע שכנו בן ישראל (או אפילו עבד נכרי), והוא פטור מעונש מוות רק לאחר שהמוכה הבריא עד כדי שיוכל להתהלך בחוץ, כלומר ברשות הרבים; (ב) הפוצע את עבדו שלו פצעים אנושים, והוא פטור מעונש כאשר העבד חי עוד מעת לעת; (ג) כאשר המכה אינו פוצע בן־קיימא כי אם עובר במעי אמו, כי אז הוא נענש בעונש ממון. אחר כך קובעת התורה עונשים בשביל חבלות קלות יותר, שאין בהן משום סכנת נפשות - (א) הפוצע בן ישראל נענש על פי Talionis Jus, כלומר משפט עין בעין, ולפי התורה שבעל־פה[967] - ממון; (ב) הפוצע את עבדו־שלו, חייב לשחררו.

[965] עיין **ראב"ע** ע"א אבל בפירוש **רס"ג** ליתא (המ').
[966] פירוש **שד"ל** על חמשה חומשי תורה, עמ' 343 (המ').
[967] מכילתא ע"א (המ').

וכי יריבון. גם כאשר המכה ניתנת בשעת ריב - לפי רש"ר הירש: אין "ריב" אלא מחלוקת שהתחילה בדין ודברים, בניגוד לאמור בפסוק כב - "וכי ינצו", דהיינו מחלוקת שהתחילה בקטטה ותגרת ידיים של ממש. אין זה משנה את חובת התשלומין, וראה שם אצל הרב הירש, שגם המכה שלא במתכוון חייב בתשלומים שהם פיצויים, "והם נובעים כתוצאה משפטית טהורה מן הנזק שנגרם ואינו תלויים כל עיקר בתכונת הפשיעה של מעשה המזיק".

באבן או באגרוף. הרי לך שגם טיבו של הכלי המזיק מובא בחשבון[968].

אגרוף. מן השורש גר"ף, לאסוף ביד, לקמוץ היד.

ולא ימות. כאשר המוכה אינו מת, כי אז "וניקה המכה, אבל אם הוא מת, כי אז "נקם ינקם" - מיתה, אתה אומר מיתה או אינו אלא ממון? היה ר' נתן אומר, נאמר כאן נקימה ונאמר להלן נקימה - "והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם־ברית"[969] (ויקרא כא, כה), מה להן חרב, אף כאן חרב" (מכילתא).

פסוק יט

אם יקום, אם הוא מסוגל להתהלך ברשות הרבים, אך לא אם הוא יכול להתהלך רק בביתו, שכן זה לא ייחשב לו להחלמה.

על משענתו. אונקלוס מתרגם "על בורייה", וכך גם במכילתא בשם ר' ישמעאל, "על בוריו", וכך רש"י - "על בוריו וכוחו". גם ראב"ע סובר שהסופית שב"משענתו" באה לומר "שלא יישען על אחר כמשפט החולים, רק על עצמו". לעומת זה מתרגם יוב"ע "על מורניתיה", שפירושו כנראה "על מקלו", כלומר די בכך שהוא יכול להתהלך בעזרת מקל. והשוה עוד ירושלמי כתובות (ד, ד). דומה שפירושו של "משענתו" תלוי במחלוקתם של ר' נחמיה ורבנן, כי הנה במשנה סנהדרין (עח, א) נאמר. "המכה את חברו באבן או באגרוף וכו' ואמדוהו למיתה והוקל ממה שהיה, ולאחר מכאן הכביד ומת, חייב; ר' נחמיה אומר פטור, שרגליים לדבר". כלומר, לדעת רבנן צריך המוכה להבריא לגמרי, ורק אז יוצא המכה ללא עונש, ולפיכך פירושו של "על משענתו" יהיה "על בוריו". לעומת זאת לדעת ר' נחמיה די ב"הוקל ממה שהיה" ועל כן אפשר

[968] רבי נתן אומר, הקיש אבן לאגרוף ואגרוף לאבן, מה אבן שיש בו כדי להמית' וכו' (מכילתא) (המ').
[969] וכך גם מתרגמים השבעים והוולגטא.

לפרש "על משענתו" כפשוטו - על מקלו. גם רמב"ן סובר ש"על משענתו" פירושו "על מקלו", אך עם זאת הוא מעיר אל נכון, כי התרגום "על בורייה" אינו סותר את פירושו שלו, שכן הכתוב בא לומר, שאין המכה חופשי לגמרי אלא אם כן המוכה החלים לחלוטין, החלמה המבוטאת במלים "והתהלך בחוץ", "ודיבר הכתוב בהווה, כי המוכים שנפלו למשכב, לא יתהלכו בחוץ עד שתחיה מכתם, ויצאו מידי סכנה, וזה טעם והתהלך בחוץ, כי אם יקום ויתהלך בביתו על משענתו לא ינקה". כלומר, המכה נקי מתשלום אף כי המוכה חלש עדיין במקצת ומתהלך בעזרת מקל, כפי שעושים חולים שקמו זה עתה ממיטתם, אבל "אמדוהו לחיים". התרגום "על בורייה" הולם אפוא אף הוא את רוח הדברים, אף כי לא את פשוטם. ברם, עדיין קצת קשה הסופית שבתיבת "משענתו", שהרי אפשר היה לומר בפשטות "במשענת".

רק שבתו וגו', כלומר הוא צריך לשלם את ביטולו ממלאכה של המוכה ואת שכר הרופא המרפאהו. מלבד שני אלה המוזכרים כאן הוא צריך לשלם גם שלושה דברים נוספים - נזק, צער ובושת; השוה משנה בבא קמא (פג, ב), אלא שכאן הכתוב מזכיר רק את התשלומים שנגרמו בשל נפילת המוכה למשכב, תשלומין שלא היה צריך לשלם אילולא נפל למשכב. על כל פנים, את הדברים הנוספים - נזק, צער ובושת - חייב המכה לשלם בכל מקרה ומיד, והכתוב מזכירם במקום אחר; השוה בבא קמא (שם).

פסוק כ

וכי יכה איש את עבדו. רבי ישמעאל מוכיח מן המלים "כי כספו הוא" שמדובר כאן בעבד כנעני. "מה "כספו" שקניינו קניין עולם ורשותו גמורה לו, יצא עבד עברי אף על פי שרשותו קנויה לו, אבל אין קניינו קניין עולם" וכו'[970], שהרי העבד העברי יוצא בשנה השביעית.

בשבט, "שומע אני בין שיש בו כדי להמית ובין שאין בו כדי להמית, תלמוד לומר או בכל עץ יד אשר ימות וגו'[971] (מכילתא). כלומר, המכה נענש רק כשהשתמש בחפץ שאפשר להמית בו, אבל לא כשהיכה בחפץ קל, בלתי מסוכן והרג באורח מקרי.

[970] מכילתא (המ').
[971] במדבר לה, יח (המ').

רמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ב הי"ד) לומד מפסוקנו. "יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסייף או באבן ואגרוף וכיוצא בהן, ואמדוהו למיתה ומת, אינו בדין "יום או יומים" אלא אפילו מת לאחר שנה נהרג עליו. לכך נאמר "בשבט" שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן, לא הכאת רציחה". ומעין זה אצל רשב"ם ע"א והשוה רמב"ן.

ומת תחת ידו, הוא מת מיד, בניגוד לאמור בפסוק הבא, "אך אם יום או יומיים יעמד". אך מכיוון שמפסוק זה היה אפשר להסיק, שלא אל נכון, כי האדון המכה לא ייענש אפילו כשהעבד יחיה רק שעה, מבארת המכילתא "ומת תחת ידו" - שתהא מכתו ומיתתו ברשותו. הא אם הכהו ומכרו לאחר ומת, הרי זה פטור[972].

נקם ינקם. על פי המכילתא הרי זו מיתה, מה להלן חרב, אף כאן חרב. ובדומה לכך בבבלי "נקימה זו איני יודע מה היא. כשהוא אומר "והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית"[973] הוה אומר נקימה זו סייף" (סנהדרין נב, ב) וכמו בכל רצח אחר. ואולי משתמש הכתוב בביטוי "נקם ינקם" משום שאצל עמי קדם שלט האדון בעבדו שליטה מוחלטת, ואף יכול היה להמיתו. גם אצל קין אומר ה'"שבעתיים יקם"[974], משום שאפשר היה לסבור, שבתור רוצח יד כל עשויה להיות בו, וכל אחד רשאי להמיתו בלא לבוא על עונשו. ואולי אפשר להבין כדברי רש"ר הירש שאצל עבד כנעני שאין לו גואל ממלא הציבור את מקומו של גואל הדם. על הציבור לקום ולנקום את נקמת צלם האלהים שבאיש הזה, ושלא כביצירת בן־חורין, שם יומת הרוצח על ידי גואל הדם, הוא האיש הקרוב אליו ביותר. ראב"ע כותב[975]. "והכותים (הקראים) אמרו כי פירוש "נקם ינקם" נקמה גדולה לייסר אותו, ואם יעמוד יום אחד, תהיה הנקמה פחותה, ואם יומיים - לא יוקם כלל. וראייתם שלא מצאנו במיתות בית דין מלת "נקמה"... והנה אשיב עליהם למה לא פירש הכתוב מהי נקמה גדולה או קטנה, והנה נרדוף אחר הכתובים. "נקום נקמת בני ישראל" (במדבר לא, ב) ונהרגו

[972] כלומר 'תחת ידו' אין פירושו מיד כי אם ברשות (המ').
[973] ויקרא כו, כה (המ').
[974] בראשית ד, טו (המ').
[975] ובדומה גם הפרשנים הנוצריים החדשים.

המדיינים כולם; והנה אמר שמשון "כי אם נקמתי בכם" (שופטים טו, ז) ואחריו כתוב "ויך אותם שוק" (שם שם ח), "ואנקמה נקם אחת" (שם שם ז) וכו'". וחכמינו כל כך רחוקים היו מהבחנה בין רצח בן חורין ורצח עבד עד ששאלו[976]. "וכי יכה איש את עבדו, אף עבדו ושפחתו בכלל שנאמר (פסוק יב) "מכה איש ומת", והרי הכתוב מוציאו מכלל להקל עליו, שיהא נדון ביום או יומיים, לכך נאמרה פרשה זו". כלומר, כל הסטייה מן הכלל היא בדין יום או יומיים שאצל עבדו שלו, אבל ישראל שהרג עבד כנעני של אדם אחר, אין מקילים בעונשו, כי הטעם היחיד להקלה זו הוא כאמור בפסוקנו "כי כספו הוא"[977].

פסוק כא

יום או יומים, "יום שהוא כיומיים ויומיים שהן כיום. הא כיצד? מעת לעת". גם יוב"ע מתרגם. "דין יומא חד מעידן לעידן קטיעין יתקיים". ורמב"ן מבאר. "ועל דעת רבותינו (מכילתא) הזכיר יום או יומיים להודיע שצריך לחיות עשרים וארבע שעות, וטעמו יום שלם, או יומיים שאין יום שלם בהם". כלומר, גם אם לא חי יום שלם מערב עד ערב, אלא למשל מצהריים עד צהריים, די בכך. אך קודם לכן מבקש רמב"ן לבאר שלא כמכילתא, ש"יום" פירושו "ביום". "וטעמו אם ביום ההוא או גם ביום המחרת יעמד על רגליו, לא יוקם. ושיעורו. אם ביום או ביומיים. אך אם לא עמד, הרי זה "ומת תחת ידו", גם כשמת רק ביום השני. ואין הכתוב מזכיר עמידה ביום השלישי משום שאם חי עד ליום השלישי אין עוד צורך בעמידה, שכן אין זה עוד "ומת תחת ידו". בכלל אין צריך להתקשות בביטוי "יום או יומיים", שכן כבר כתב ראב"ע. "והנה כמוהו "על פי שנים עדים או שלשה עדים"[978]. ומי שרואה משום קושי גם שם, יכול לקבל גם שם וגם כאן את הביאור המדרשי של ר' יוסי הגלילי במכילתא. "אך אם יום, שומע אני כמשמעו? תלמוד לומר "אך" - חילק". דומה שלר' יוסי אין מוטל עונש על האדון גם כשהעבד אינו חי יום שלם. לדעתו צריך להבין את המלים "ומת תחת ידו"

[976] מכילתא (המ').

[977] לדעתם של חוקרים לא־מסורתיים היה הכתוב צריך לקבוע הוראות מיוחדות גם באשר להריגת עבדים של אחרים.

[978] דברים יז, ו (המ'). בתרגום השומרוני בא במקום "נקם ינקם" - מות יומת, במקום "יקם" - יומת, והרי זה תיקון המעיד על קדמותה של המסורת היהודית.

על פי משמעם המילולי הצר ביותר, דהיינו האדון יוצא בלא עונש כל אימת שלא התרחש המוות ממש בשעת הכאתו את עבדו. אך עם זאת גם אפשרי לבאר - בדוחק - את דברי ר' יוסי הגלילי "אך חילק" כמוסבים על "יומיים".

פסוק כב

וכי ינצו אנשים. נראה ששייך כאן לומר "דיבר הכתוב בהווה" כמו למעלה (פסוק יח) "וכי יריבון אנשים".

ונגפו אחד בלבד נוגף, וכמו "כי אם יפולו האחד יקים" (קהלת ד, י). נראה שהאשה באה לעשות שלום בין הנצים או כדי לעזור לבעלה כאמור בדברים כה, יא. ונאמר כאן שהנוגף את האשה חייב בתשלום עבור העובר שהמית, אף על פי שכלל לא התכוון לכך. שכן ביקש להכות רק את יריבו.

ויצאו ילדיה. ההנחה היא שבמקרה זה הילדים העוברים נולדים מתים, וכפי שאמנם שכיח.

ולא יהיה אסון. לא נאמר כאן אלא שהעובר מת, אבל מעבר לזה לא נעשה דבר, כלומר היריב לא נפצע ואף האשה לא נזוקה עקב ההפלה. ונראה שאין הכתוב מבקש אלא להביא כאן, בניגוד למקרי ההריגה המנויים קודם רת המקרה שבו נהרג ילד־עובד שעדיין לא היה מוסגל לחיות - עובר במעי אמו.

ענש יענש, כלומר יוטל עליו עונש ממון.

כאשר ישית. לפי רש"י פירוש "כאשר" כאן - בשעה ש..., כלומר כאשר בית הדין יטיל עליו עונש, או אז ישלם, וכמו "כאשר ייטב לך" (בראשית מ, יד). אלא שהיינו מצפים יותר ללשון תנאי - "אם ישית", כי אז... התרגומים מתרגמים "כמא" (אונקלוס) או "היכמא" (יונתן בן עוזיאל). ראב"ע סובר שהנוגף ישלם כדרישת בעל האשה, ואם אינו מסכים לדרישתו של הלה, כי אז ישלם לפי קביעת בית הדין. אולם יותר נראים דברי רמב"ן. "בעבור שאין בולדות היזק ניכר, כי מי יודע אם יצליחו, אמר הכתוב, אע"פ שאין כאן ממון תשלומין, נשים עליו עונש, והוא כמו קנס וממון שיטילו אחרים עליו על כרחו... ואמר שיהיה העונש "ככל אשר ישית עליו בעל האשה", שהוא חפץ בילדיו, וחשובים הם אצלו, ויתן זה "בפלילים", שלא יתן עליו עונש יותר מכדי דמיהן". במכילתא באות בעניינו שלוש דעות. "וכי ינצו

אנשים, למה נאמרה פרשה זו? לפי שהוא אומר... בא הכתוב ללמדך על המתכוון להכות שונאו והכה אוהבו, שהוא במיתה; רבי אומר... פטור... אבל בא הכתוב ללמשך שחבל אשה לבעלה ודמי ולדות לבעלה; רבי יצחק אומר, ומה תלמוד לומר וכי ינצו אנשים? מגיד שאינו חייב עד שיהרוג בר־קיימא".

פסוק כג

ואם אסון יהיה וגו'. מעין המחלוקת במכילתא הנ"ל יש גם בבבלי (סנהדרין עט ע"א), שם חולקים במקרה של התכוון להרוג את זה והרג את זה, שלדעת חכמים חייב ולדעת ר' שמעון פטור. כדי ליישב את הקושי למה זה נאמר כאן "ונתתה נפש תחת נפש" כשההורג כלל לא התכוון להרוג את האשה, משיבים חכמים - במצות שבמיתה הכתוב מדבר. והרי זה המקרה הקלאסי של התכוון להרוג את זה והרג את זה, ועל כן הוא חייב, ואת המלים "ואם אסון יהיה" יש להבין כפשוטן - אם האשה נהרגת, הרי שההורג חייב מיתה, ואם היא נפגעת באבדן עין, שן, יד או רגל, כי אז "ונתתה עין תחת עין, שן תחת שן" וגו'. וראה עוד בעניין זה להלן. לעומת זה סוברים רבי שמעון ורבי שכאשר ההורג לא התכוון להרוג את האשה והרגה, אין עונש מוות[979] ועל כן מפרש רבי את "ונתתה נפש תחת נפש" שבהמשך - ממון (מכילתא). ואולם לפיתנא בי חזקיה (סנהדרין עט ע"ב) מדובר כאן בהריגה שלא במתכוון, ובה לא שייך עונש ממון, "כי מה מכה בהמה לא חילקת בין שוגג למזיד, בין מתכוון לשאינו מתכוון... אלא לחייבו ממון, אף מכה לא תחלוק בו בין שוגג למזיד, בין מתכוון לשאינו מתכוון לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון". ובהקשר זה לומדים תוספות[980], כי "ואם אסון יהיה" שבכאן אכן דן בהורג את האשה במתכוון, או שהמלים הללו כלל אינן מוסבות על האשה כי אם על היריב, שאותו אמנם הרג במתכוון. דומה שקשה יותר הדעה השלישית במכילתא, אשר מבינה לכאורה אף היא ש"ואם אסון יהיה" מדבר בהריגה במתכוון, אלא שאם כן שוב אין כאן כל חידוש, כי בהריגה שבמתכוון בוודאי יש לומר "ונתת נפש תחת נפש", וזה כבר נאמר לנו

[979] וראה **רמב"ם** הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ד ה"א, ועיין שם **כסף משנה**.
[980] כתובות לה ע"א סוף ד"ה ומי איכא וגו'.

למעלה[981] "מכה איש ומת". מסתבר שבשל כך אומר רב יצחק במכילתא "ומה תלמוד לומר "וכי ינצו אנשים"? לפי שהוא אומר "ואיש כי יכה כל נפש אדם"[982], שומע אני אף בן שמונה, תלמוד לומר "וכי ינצו אנשים", מגיד שאינו חייב עד שהרג בן־קיימא. ונראה שכוונתו לומר, אין פסוקנו בא להורות אלא שאין חיוב מיתה בעובר שאינו שלם ומובן מאליו שצריך לראות את העובר המופל כבן ח' חדשים, כאינו בר קיימא.

[981] פסוק יב (המ').

[982] ויקרא כד, יד (המ').

[983] תרגום השבעים עלול לערער דברינו, שכן בתרגומם "ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון", "ואם אסון יהיה". אפשר שהחליפו "אסון" ב"אישון" כפי שסבר Z.Erankel (Einfluss usw.80 Ueber den), או שביקשו ליתן תרגום מבאר כפי שטוען A.Geiger (Urschrift, 437). מכל מקום השבעים סוברים, שגם ההורג עובר במעי אמו כשהוא שלם, הייב מיתה. פילון (de special leg II 314) מבאר חוק זה על פי תפישת השבעים באמרו, שבעובר שאינו שלם נענש המכה מצד אחד על שום שרירות לבו ומצד שני על שום שהפריע את יציאתו לחיים של יצור אנושי. ההורג עובר מושלם לעומת זה נהרג על שום שהוא כמו זה ההורס פסל מושלם ברגע שהפסל מבקש להוציאו לאור עולם. דעה זו של האלכסנדרינים עומדת בניגוד גמור למסורת התלמודית, לפיה אין ישראל נענש בשל המתת עובר. רק ביחס לבן־נח אומר רבי ישמעאל (סנהדרין נז, ב) שהוא "נהרג אף על העוברין", אבל לא כן ישראל (השוה רמב"ן לנדה מד, ב ותוס' שם ד"ה איהו מיית ברישא ותוס' סנהדרין פד, ב ד"ה הוה אמינא אפילו נפלים). גם יוסף בן מתתיה מייצג את התפישה התלמודית, שכאשר רק העובר מת, אין אלא עונש כסף, ואילו עונש מוות יש רק כאשר האם מתה (קדמוניות היהודים ד, ח, לג). ומעניין לציין שיוסף בן מתתיה מדבר על עונש ממון כפול, האחד שקובעים אותו השופטים, מפני שהזיק לציבור - "הפחית את האובלוסין על ידי המתת העובר ברחם", והאחר - סכום כסף לבעל. ואכן אפשר היה להניח, יחד עם A.Geiger, שהדעה האחרונה במכילתא עולה בקנה אחד עם דעת השבעים, שהמלים "ולא יהיה אסון" מדברות על אודות בן ח חדשים, כלומר עובר שאינו שלם. ברם, לא רק שקשה מאוד לקבל שהמכילתא תחלוק על הלכה מקובלת בכל הספרות התלמודית כאקסיומה, כדבר שאין עליו עוררים (אפילו לר' ישמעאל בסנהדרין שם שהוא על פי A.Geiger נציגה של ההלכה העתיקה), ואשר גם יוסף בן מתתיה מציגה כמוחלטת, אלא גם לא יהיה זה הולם לטעון שלפי המכילתא בא הכתוב ללמד, שאין חייבים מיתה על המתת עובר במעי אמו, כאשר הלכה זו כלל אינה צריכה נימוק. פילון רואה צורך לנמק את עונש הממון שבמקרה זה (למה לא תאמר המכילתא שכתובנו בא ללמד, שיש עונש מיתה על המתת עוברין בני קיימא, מכיוון שכה רבים מתנגדים להלכה כזו? על כן נראה לנו לקיים את פירושנו הראשון לקטע זה שבמכילתא, דהיינו שבא"י תמיד היה מקובל שישראל ההורג עוברין אינו חייב מיתה, ורק האלכסנדרינים היו בדעה אחרת. בסופו של דבר אין להסיק מדברי המכילתא דבר, שכן אותו המשפט נאמר גם למעלה, בקשר לפסוק (יב) "מכה איש ומת" ושם מקורו. וכה נאמר שם: "איש כי יכה כל נפש אדם (ויקרא כד, יז) שומעני אף בן שמונה במשמע, תלמוד לומר "מכה איש", מגיד שאינו חייב עד שיהרוג בן קיימא". הדרשן מוכיח מן התיבה "איש" שהנהרג צריך להיות בן־קיימא, ונראה שאותה דרשה דורש ר' יצחק מן התיבה "אנשים" שבכאן, שכן ר' יצחק סובר, שאין כל מקום לחייב מיתה את המכה כאשר היה אסון לאשה, שהרי כלל לא התכוון להורגה. "ואם אסון יהיה" צריך אפוא בהכרח להיות מוסב על אחד משני הירִיבים, "האנשים", והביטוי הזה ממעט נפל ועובר בן־שמונה חדשים. ואולם בלתי אפשרי הוא לשים יחד עם A.Geiger בפי ר' יצחק את תפישתם של השבעים, שהרי לפי ר' יצחק אי אפשר לומר: אם העובר היה מושלם, כי אז יומת המכה, שכן הוא סובר, "נתכוון להרוג את זה והרג את זה - פטור". ולפיו לא ייענש אפילו אם נהרגה האם. אמנם אפשר היה לומר, שר' יצחק מבאר "ואם אסון יהיה" - אם הרג במתכוון. ואולם אז מוטב היה להסב את האמור על היריב ולא על האשה, כשהדרש כולו מוסק, כאמור למעלה, מן המלה "אנשים". הקראים מסכימים עקרונית עם האלכסנדרינים ומבארים ש"ולא יהיה אסון" ו"אם אסון יהיה" מוסבים הן על האשה והן על העוברים - כן כתב בעל "כתר תורה" ("מבחר" מפרש אפילו שפסוקים אלה מוסבים על העוברים בלבד), וכן גם Keil. כנגד ביאור כזה טוענת המכילתא: "...או "לא יהיה אסון" לא באשה ולא בוולדות, אלא אם אמרת כן, אף הוא צריך ליתן שכר היה". אילו נולדו העוברים חיים ושלמים בלא כל נזק, בשביל מה היה צריך

ואם אסון יהיה. לפי[983] פשוטו של מקרא הכוונה לומר, אם האשה או אחד היריבים נפצע על ידי חברו, כי אז **ונתתה** - וזוהי פנייה אל השופט 'נפש תחת נפש'.

פסוק כד

עין תחת עין. בפסוק זה מוזכרים רק אברים שלמים, בעוד שבפסוק הבא מוזכרות חבלות למיניהן, מעין מן הכבד אל הקל.

פסוק כה

כויה הרי זו תוצאה של מגע באש וכדומה.

פצע מלשון פצ"ע לבקוע, תוצאה של מכת חרב.

חבורה 'מכה שהדם נצרר בה', כדברי רש"י, כלומר עקבותיהן של מכות. הנושא Jus talionis חוזר ומוזכר בספר ויקרא (כד, יט ואילך) - 'ואיש כי יתן מום בעמיתו, כאשר עשה כן יעשה לו, שבר תחת שבר, עין תחת עין, שן תחת שן, כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו', וחוזר ונשנה בס' דברים (יט, כא) בקשר לעדי שקר. "ולא תחוס עינך, נפש בנפש, עין בעין, שן בשן, יד ביד, רגל ברגל". אילו ביקשנו לקיים הלכה זו כלשונה כדעת הקראים, תהיה כאן סתירה לאמור למעלה (פסוק יט) 'רק שבתו יתן ורפא ירפא', כלומר יש לשלם שבת וריפוי[984], וכפי שכבר העיר רמב"ן בפירושו לפסוקנו. "ואם נעשה באיש אשר יכה את רעהו כאשר נעשה בו, מה ישלם אחרי כן? ראב"ע ע"א מביא ויכוח ארוך ומפורט בין ר' סעדיה גאון ובין הקראי בן־זוטא שבמהלכו מוכיח רס"ג כי 'עין תחת עין' וכל הביטויים הדומים פירושם ממון, בניגוד לדעת בן־זוטא, ראה שם[985]. בברייתא בבא קמא (פד ע"א) נמסר בשם ר' אליעזר

להעניש את המכה? ושמא אף מגיע לו שכר כלשהו? משום כך נאלצו השבעים וגם פילון להניח, ש"ולא יהיה אסון" מדבר במקרה שנהרג עובר בלתי־שלם, אלא שאין זה מתיישב עם פשוטו של מקרא, והם כביכול אנסו את הכתוב. אמנם טוענים הקראים, שעונש הממון הוא בעבור צערה של האשה, אך אם כן יש לשאול" מדוע זה ישית הבעל את העונש עבור צערה של האשה, מדוע צריך כאן הלכה מיוחדת ומדוע אין מקרה זה כלול בהלכה הכוללת, לפיה המכה את חברו כך שהלה נופל למשכב, חייב בתשלומי צער ושבת? כלומר, אם האשה סבלה כאן כאבים, הרי המכה חייב לשלם כמו כל חובל בחברו. ועוד, אם מדובר בעובר, לא הולם כל האמור אחר "נפש תחת נפש", דהיינו "עין תחת עין, שן תחת שן" וגו'. ולבסוף, אם אמנם מוסב "ואם אסון יהיה" באורח כללי על כל עובר, לרבות עובר בלתי־שלם, הרי יצא שגם על הריגתו של כזה יתחייב המכה עונש מוות, ואין זה מתקבל על הדעת, ויש אפוא לדחות את דעת הקראים.

[984] הקראים מיישבים שאלה זו בכך שהם מניחים, שעשיית נזק גופני קבוע נענשת על פי Jus talionis, בעוד שעשיית נזק גופני עובר נענשת בעונש ממון בלבד גם כשהניזק נפל למשכב בשל המכה, ובלבד שיבריא לחלוטין. אך כבר העיר רמב"ן, שאין בפסוק כל יסוד לאבחנה זו, שהרי גם מכוויה, פצע וחבורה אפשר להבריא לחלוטין.

[985] אצל שוליון (Scholion) למגילת תענית פ"ד מסופר על הצדוקים שהבינו את הפסוק "עין תחת עין", בלשונו, במלותיו. ברם, מכיוון שגם הבנתו המילולית של הכתוב "ופרשו השמלה" (דברים כב, יג, המ') שבסמוך (שם יט,

'עין תחת עין' - ממש, ואין הגמרא שואלת שם, כיצד זה מסכים ר' אליעזר עם דעת הצדוקים, אבל היא שואלת, כיצד זה סותר ר' אליעזר את דבריהם של כל יתר התנאים "ר' אליעזר לית ליה ככל הני תנאי?" ורב אשי משיב, שכל כוונתו של ר"א אינה אלא לאמר, שאין שמין אותו בניזק אלא במזיק. ובוודאי צדק רב אשי בדבריו, כי ללא ספק רצה ר' אליעזר רק ליתן ל'עין תחת עין' את הפירוש שנותנים גם יוסף בן מתתיה, ראב"ע ואחרים, דהיינו שהמכה את עין רעהו בעצם היה צריך להיענש בהפסד עינו־שלו, אלא שבאוסרה ליתן כופר לנפש אדם השמיעתנו התורה בעקיפין, שיש מקום למתן כופר במקרה של עשיית נזק גופני. ומכיוון שלרוב אי אפשר לקיים את Jus talionis למעשה, וגם לא תהיה לניזק כל תועלת מקיומו, לא רק מותר כי אם חובה הוא לקבל במקרים אלה כופר לפי הכרעת בית הדין - הסנהדרין קבעה אחת לתמיד לנקוט דווקא אחת משתי האפשרויות, והוא שאמנם היה ראוי המכה להפסיד את עינו, אך על בית הדין לחייבו ממון, כשם שקבעה לתמיד אחת משתי האפשרויות כאשר אחד האחים מת בלא להשאיר אחריו זרע - אין על האח הנותר בחיים לייבם את אשת הנפטר כי אם לקיים בה מצוות חליצה. ומכיוון שעונש ממון זה הוא כופר, הרי שצריך להעריך את גובה תשלומו של כופר זה על פי ערך עין המכה־המזיק, המשלם את כופרה של העין שהוא היה צריך להפסיד. וראה עוד להלן לפסוק ל - 'אם כופר' וגו'. ומסתבר שלכך התכוון רמב"ם[986] כאשר הוא מבאר את פסוקנו כלשונו. "...אם הזיק בגוף, יינזק בגופו", אבל מוסיף שם הערה מתמיהה. "כי הכוונה הנה לתת סיבת הפסוקים ולא סיבת דברי התלמוד". וראה שם דברי בעל 'שם טוב' התמיה על הערה זו. לעומת זאת כלל אין רוצים התנאים החולקים על רבי אליעזר להודות שהכתוב התיר אי־פעם להעניש עין תחת עין ממש, אבל קבע עונש ממון לכתחילה. בס' ויקרא (כד, טו) נאמר 'ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש'. שם לא יכול להיות ל'נפש תחת נפש' פירוש אחר מאשר - על המזיק לשלם נפש בהמה אחרת במקום נפש הבהמה שהוכתה. וכן גם כאן 'עין תחת עין' - עליו

כא, המ') מיוחס שם דווקא לצדוקים, בעוד שלפי הספרי והגמרא כתובות מו. גם תנאים סוברים כך, הרי שיש לפקפק בנכונות הדברים המסורים שם.

[986] מורה נבוכים חלק ג, מא.

ליתן עין טובה תחת העין אותה היכה, ואין זה יכול להיות אלא על ידי תשלום ממון. ואמנם יש שרוצים להבין משום כך גם 'נפש תחת נפש' שבכאן כעונש ממון. ברם, גם אם לא נאמר כך, אין לראות משום סתירה בין השניים, שהרי בקשר לנפש לא שייך כי אם עונש מוות, משום שאי אפשר לשלם כסף למומת, והרצח לא יכופר כי אם על ידי המתת הרוצח, בעוד שניתן, בהסכמת הניזק, לשלם בעבור אבר שנפגע, ועל כן סוברים תנאים אלה 'בדניזק שיימינן', כי הרי ניתן לתקן את הנזק על ידי תשלום ממון. אמנם פשוטו של מקרא משמע כרבי אליעזר, ונראה, שבשל כך מפרש רמב"ם שם כמוהו[987].

פסוק כו

וכי יכה איש את עין עבדו... ושחתה. מכיוון שברור, שבעניין נזקי גוף שוה עבד עברי לישראל חופשי, מסכימים הכל שהעבד שבו מדובר כאן הוא עבד כנעני דווקא. "לא אמרתי אלא מכה שיש בה השחתה"[988], רק במקרה של השחתה מוחלטת של עינו יצא העבד לחופשי, והוא הדין במקרה של השחתה מוחלטת של שנו. עין ושן באות כאן כציונים מפרטים של אברי הגוף, מן החשוב ביותר ועד לפחות ביותר, ולדעת התלמוד (קידושין כד ע"א ואילך) כלולים בשתי אלה כל ראשי האברים, שהם 'מומין שבגלוי ואינן חוזרין'. מצוה זו תכליתה היא להביא את אדוניו של העבד הכנעני ליחס הוגן וזהיר כלפיו. וזה אשר מתחייב בטיפול אכזרי בעבדו, ייענש בהפסד העבד[989], ועל כן נחשב הפסד העבד עקב שילוחו לא לתשלומין כי אם לקנס[990].

לחפשי ישלחנו. מחלוקת תנאים היא, אם העבד המשתחרר בשל אובדן אחד מראשי אבריו צריך גט שחרור או לא (שם שם ע"ב).

תחת עינו.. תחת שנו נראה מכאן שיש עונש על כל אבר ואבר, כך שאם השחית תחילה את עינו של העבד ואחר הפיל את שנו, חייב האדון גם לשחרר את העבד - תחת עינו, וגם לשלם לו ממון - תחת שנו.

[987] באשר לתשלום נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת עיין ר' פ' ההובל ובפירושו של רש"ר הירש ע"א.
[988] מכילתא (המ').
[989] ראה **שד"ל** ע"א.
[990] וראה דברי **רש"ר הירש** ע"א.

פסוק כח

ג. אבות נזיקין ודיני הגנב

א הריגת שור אדם (כא, כח־לו)

וכי יגח. לשון נג"ח פירושו נגיחה בקרן דווקא, וכפי שמוכיחה הגמרא במס' בבא קמא (ב, ב), אך בקשר להלכה הבאה אחת היא לנו באיזה אופן הרג השור את האדם, ועל כן נאמר בפסוק הבא 'והמית'[991].

שור. והוא הדין לכל בהמה אחרת - "... מה שור האמור בסיני, עשה בו כל בהמה כשור, אף שור האמור כאן דין הוא שנעשה כל בהמה כשור" (מכילתא).

שור את האיש. ולא נאמר כאן. 'וכי יגח שור איש' כמו שנאמר בפסוק לה, משום שהשור ייסקל גם אם הוא הפקר.

סקל יסקל השור. אין זה שהשור נסקל כדי להעניש את בעליו בדרך זו, וכפי שסוברים פרשנים אחדים[992], שכן איו מקום להענשת בעל השור כאשר שורו נוגח בפעם הראונה והוא עדיין תם. גם קשה יהיה להבין, מדוע זה ייסקל השור ולא יימסר לקרובי משפחתו של הנהרג. גם אין לראות בהלכה זו מעין תקנה משטרתית המבקשת לבער את השור המזיק מן העולם, כי אז היה אפשר לשחוט את השור וליתן את בשרו לקרובי הנהרג על ידיו. אבל יש בדין סקילתו כדי לקיים את דברי הכתוב 'ומיד כל חיה אדרשנו' (בראשית ט, ה), כלומר, לא רק מן האדם כי אם גם מבעלי חיים ידרוש ה' את דם האדם השפוך. יש לנקום דם האדם גם מבעלי חיים. אמנם אנו מתקשים להבין, כיצד אפשר להטיל על בעל־חיים אחריות למעשיו. יש שחושבים שהריגת הבהמה נועדה להרשים את האדם וללמדו, שכל מי שהשחית חיי אדם איבד את זכות קיומו ודמו בראשו[993], אך בכל זאת נראה לנו שיסודה של הלכה זו הוא שגם בעל־חיים בר־עונשין הוא. הן בגן עדן נענש הנחש[994], בשעת המבול נענשו גם כל בעלי־החיים[995], לגבי מתן תורה בסיני נאמר 'אם בהמה אם איש לא יחיה'[995], ויש

[991] מכילתא ע"א (המ').

[992] ראה למשל **שד"ל**: "והנה הריגת השור איננה עונש לשור אלא לבעליו, כדי שישמור בהמותיו" (המ').

[993] ייתכן שרעיון מעין זה הביא את הקדמונים היווניים לנתץ פסל לרסיסים ולזרוק את אלה לים, משום שהפסל בנופלו הרג אדם (Pausenius 6,11,2).

[994] בראשית ג, יד (המ').

[995] שמות יט, יג (המ').

הלכות שיש בהן משום התחשבות בבעלי־חיים, כגון בקשר לשבת[997]. ומן הדין הוא לומר, שכאשר משמעותן המילולית הברורה של מצוות־הלכות לא מובנת לנו כראוי, אל לנו לעוות את כוונתן או אפילו לנסות לכפות את דעתנו על המחוקק האלוקי. ולא בכדי נאמר במשנה[998]. "גם השור ייסקל וגם בעליו יומת - כמיתת השור כן מיתת הבעלים", כלומר, יש לדון את השור בבית דין כפי שדנים את בעליו, האדם.

ולא יאכל את בשרו. יש מפרשים[999] שאין לאכול את בשרו של השור הנסקל משום שבלתי־טהור הוא, שכן שפיכת דם נקי מחללת ומטמאת. אבל בהחלט נראה, שיש לקבל את דברי חז"ל שאין הכתוב בא לומר אלא שבשר השור אסור האכילה גם אם שחטוהו לפני ביצוע גזר־דינו[1000]. אילו מותר היה באכילה כמו זה של כל שור אחר, הרי ביצוע עונשו לא יהיה ניכר כלל. אל לו לשור זה לשמש מזון לאדם כמו כל שור אחר, שהרי פרץ גדרו של סדר העולם האלוקי. לדעת רשב"ם 'לא יאכל את בשרו - לא לנכרי ולא לכלב אחר שנסקל, ואף על פי שהנבלה והטריפה כתוב כבר'. כלומר, בשרו של שור הנסקל לא ייאכל על ידי שום אדם, לרבות זה שהנבילה מותרת לו, ואף לא לכלב, ובכך נאמר בבירור שהוא אסור בהנאה. ופשוט הוא שאיסור הנאה כלול באיסור אכילה זה, השוה דברי הגמרא בפסחים (כב, ב).

ולא יאכל את בשרו. הופעת המילית 'את' בקשר לפועל סביל שכיחה למדי, השוה למעלה י, ח; בראשית יז, כה. אך לעתים קרובות דורשים חז"ל מילית מיותרת כזאת, וכן גם כאן - 'לרבות עורו' (השוה פסחים שם).

ובעל השור נקי. "שמעון בן עזאי אומר. 'ובעל השור נקי' - נקי מחצי כופר, שהיה בדין, הואיל ושור שהמית את השור בתשלומין ושור שהמית את האדם בתשלומין, מה להלן מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק, אף כאן באדם כן, ומה תלמוד

[996] שם ז, כא (המ').

[997] שם כג, יב (המ').

[998] ריש מס' סנהדרין (המ').

[999] אולי מתכוון המחבר לדברי ר' יצחק במכילתא ע"א: "מה עגלה ערופה שאינה מטמאה את הארץ ואינה מסלקת השכינה הרי היא אסורה בהנאה, שור הנסקל שהוא מטמא את הארץ ומסלק את השכינה אינו דין שיהא אסור בהנאה?" (המ').

[1000] לא מצאתי דעה כזו אצל חז"ל. אדרבה, יש במכילתא דרשב"י: "יכול, אם שחטו עד שלא נגמר דינו יהא אסור באכילה? תלמוד לומר, סקל יסקל ולא יאכל את בשרו, את שהוא בכלל סקילה בשרו אסור באכילה, ואת שאינו בכלל סקילה בשרו מותר באכילה" (המ').

לומר 'ובעל השור נקי' - נקי מחצי נזק". כלומר, מכיוון שלהלן, בשור שנגח את השור (פסוק לה) נאמר שגם בפעם הראשונה יש לשלם נזק - לפחות מחציתו - אפשר היה לטעות ולומר שגם כאשר שור ממית אדם בפעם הראשונה, על בעליו לפחות לשלם חצי כופר, צריך לומר שבמקרה דנן בעל השור נקי, אינו משלם מאומה. וראה דרשות נוספות לקטע פסוק זה במכילתא שם ובגמרא פסחים שם.

פסוק כט

ואם שור נגח הוא. לפי הגמרא בבא קמא (כג, ב) הופך השור להיות 'נגח' כשהוא נוגח שלוש פעמים.

והועד מלשון עו"ד בבנין הִפעל, כלומר העידו נגד בעל השור. ועדות זו צריכה להיאמר בפני הבעלים בפני בית דין, שאם לא כן לא יהיה בה משום אזהרה (שם כד ע"א). עוד דנים שם בשאלה, 'ג' ימים לייעודי תורא או לייעודי גברא?' כלומר, האם הבעלים צריך להיות מוזהר שלוש פעמים או שמא די בעדות אחת על העובדה ששורו נגח שלוש פעמים.

ולא ישמרנו. חרף העדויות לא שמר הבעלים על שורו, **והמית**, והשור נגח ברביעית. **השור יסקל וגם בעליו יומת**, או אז יש להמית גם את הבעלים. גם במכילתא וגם במס' סנהדרין (טו ע"א ואילך) באים חכמינו ז"ל אמנם בדרכים שונות למסקנה, שכאן הכוונה למיתה בידי שמיים. ולדעת רמב"ן ע"א הוא הדין באשר לפסוק 'והזר הקרב יומת'[1002], אף כי ר' עקיבא סובר[1001], שזוהי מיתת חנק. ואולם ראב"ע כותב. "... יהיה זה 'יומת' לפי דעתי כמו 'עין תחת עין', שהוא ראוי שיומת אם לא יתן כופר נפשו, וכל זה בעבור שהגו כתוב 'יומת' ולא 'ימות'. כלומר, כשם שעניין 'עין תחת עין' אף פעם לא מתבצע למעשה, אלא תמיד צריך להיעשות שימוש בהיתר לקיחת כופר, כך צריך גם כאן להטיל כופר כדי שלא יתבצע 'יומת'[1003]. ודאי שרצון התורה הוא, שהוויתור בלקיחת כופר תמיד ידחה את משפט המוות - 'יומת'. אף על פי כן לא כתבה בפשטות שתמורת אבדן נפש יש לשלם ממון, והוא משום שבניסוח שכזה

[1001] סנהדרין פא ע"ב (המ').
[1002] במדבר יח, ז (המ').
[1003] "ונתן פדיון נפשו" - חובה ולא רשות (מכילתא דרשב"י) (המ').

תהיה פגיעה בכבוד האדם. על כן אומר הכתוב שיתן את הכסף לא כתשלום־ממון כי אם ככופר בעבור המוות המגיע לו בדין, וכדעה (מכות ב ע"ב) ש'כופר - כפרה' המקובלת כהלכה[1004]. כלומר, תשלום הממון הוא כופר לנפש המזיק, ואכן יש דעה 'במזיק שיימינן' (שם); הכופר המשתלם הוא לפי ערכו של המזיק כדי שיהווה כופר לנפשו־שלו, ואולם כהלכה נתקבלה הדעה 'בניזק שיימינן', דהיינו הוא מכפר על נפשו בכך שהוא משלם את דמי הניזק־נהרג ליורשיו[1005]. המילית 'אם' מתפרשת מתוך האמור למעלה, מכיוון שהתורה מדגישה את עונש המוות לבעל השור, והכופר אינו אלא תחליף לו, יש אפוא לפרש כך. אם יושת עליו תשלום כופר במקום עונש מוות אין בזה משום תשלום המשמש תחליף לנהרג, כאילו ניתן להחליף חיי אדם בכסף. אבל 'ונתן פדיון נפשו', הוא רק נותן כופר בשביל חייו שלו עצמו, 'ככל אשר יושת עליו'. המילית 'אם' מבטאת אפוא את הדעה ש'כופרא - כפרה', דעה שגם נתקבלה להלכה כאמור. כל יתר פירושיה של מילית זו נראים לי דחוקים - כך דברי רש"י כאן. '"אם' זו אינו תלוי, כמו 'אם כסף תלוה'[1006] וכו'". רמב"ן. "בעבור היות הכופר כפרה... ואם הוא אינו חפץ בה, אין מכריחין אותו לבוא לבית דין לחייבו בכך, ואפילו אם חייבוהו, אין ממשכנין אותו, בעבור זה אמר 'אם'. רש"ר הירש. "עכשיו שדין תשלום כופר בא בכתוב כמשפט־תנאי, נמצינו למדים שחיוב תשלום כופר אינו נוהג במקרה שור הנסקל בלבד, אלא בכל מקרה ומקרה. 'אם' (=כאשר) על בית הדין להטילו על בעל השור... כגון אם כיוון לנגוח את הבהמה ונגח את האדם. 'אם כופר - לרבות כופר שלא בכוונה" (בבא קמא מג ע"ב)[1007].

[1004] **רמב"ם** הל' סנהדרין פ' יח, ב (המ').

[1005] והשוה '"ונתן פדיון נפשר - דמי ניזק ; ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: דמי מזיק" (בבא קמא מ ע"א) וראה **רמב"ם** הל' נזקי ממון פ' י, ד (המ').

[1006] להלן כב, כד (המ').

[1007] ויש מן החדשים (אנטי־מסורתיים) שלדעתם באה המלית לומר - אם היורשים מוכנים להסתפק בתשלום כופר, כי אז וכו', ראה A.Geiger, Urschrift 449, והשוה **דרכה של תורה**, עמ' 193 ואילך.

פסוק לא

או בן יגח. מוסכם על הכל, שהכוונה כאן לקטן, וצריך להיאמר במפורש שההלכה התקיפה לגבי גדול תקיפה גם לגבי הקטן, משום שהיה אפשר לומר, שלא בעל השור כי אם אבי הקטן אשם בכך, שלא השגיח על בנו כראוי.

או בת יגח. מכאן נמצינו למדים, שלשון 'בת' בסתם פירושו 'קטנה', והרי לך תימוכין לדעת חז"ל[1008] שהאמור למעלה (פסוק ז) 'וכי ימכר איש את בתו לאמה' בקטנה מדבר.

פסוק לב

אם עבד יגח השור וגו'. כאן נקבע לכופר סכום קבוע, והוא הסכום המירבי שנקבע בס' ויקרא (כז, ד) כ'ערכך' לאשה, שהרי לקיום מצוות התורה שווים הם האשה והעבד.

אחר שדובר עד כה על המשפט האישי, בו ניתנו הוראות לשמירת החיים וחירותם של בני אדם, באה עתה תחיקה בנושא שמירת רכוש מפני נזיקין והצרה כלשהי לו. מובאים כאן בזה אחר זה עשרה סוגי נזיקין, או מוטב - עשרה מקרים בהם אדם הזיק לרכוש וזולתו וחייב בתשלומי הנזק. אמנם מונה ר' חייא בגמרא (בבא קמא ד ע"ב) כ"ד אבות נזיקין, אך אחדים מהם שייכים לנזקים בגוף האדם, ואת האחרים ניתן לסווג בין עשרת המקרים המנויים כאן. ואלה הם. (א) הבור (פסוקים לג־לד); (ב) השור הנגח (פסוקים להּ־לו); (ג) הגנב (פסוקים לז; כב, א־ג); (ד) המבעה (ד); (ה) ההבער (ה); (ו־ט) ארבעת השומרים, דהיינו שומר חינם, שומר שכר, שואל ושוכר (פסוקים ו־יד); (י) המפתה את הבתולה, והוא נדון כאן מבחינת ההיזק שברכוש בלבד (פסוקים טו־טז). אמנם היה אפשר לעסוק במפתה כבר למעלה, בין נזקי הגוף הנראים לעין, כאשר גופו של אדם ניזוק למעשה, ואלה נקראים נזק, בעוד שבמפתה אפשר לדבר על פגם, מכיוון שאין כאן משום פציעה אלא משום הפחתת ערכו של אדם במובן מסוים - הפחתת ערכו של אדם זה כאשה. כי הנה למשל כאמה אין ערכה של המפותה מופחת לעומת מצבה הקודם. ויושם נא לב. בדיוק עשרים הוראות מפורטות יש כאן בקשר לעשרה סוגי נזיקין אלה, אבל יש לראות את

[1008] מכילתא שם (המ').

כולן כעשיריה אחת (Decalog), המתחלקת לשני חלקים שווים שבכל אחד מהם חמש הוראות - חמש הראשונות אשר דנות בדברים שנעשו בכוונה ובידיים, וחמש האחרות העוסקות בנזקים, שבהם האשם היה סביל או לפחות לא התכוון להזיק.

פסוק לג

ב פגיעה על ידי הבור (הוראה אחת)

לאב הנזיקין 'בור' שייכים כל אותם הנזקים שנעשים לאדם או לבהמה על ידי חפץ שאדם הניח ברשות הרבים, למשל שבר כלי שזרקו לרשות הרבים, ובהמה או אדם נזוקו בו, הרי זה תולדה של בור.

וכי יפתח... כי יכרה. כיוון שהכתוב מטיל את האחריות לנזקי הבור על מי שפתח אותו או כרה אותו, הרי לנו, שלא בבור שהוא רכושו של המזיק מדובר כאן, אבל מדובר בבור שברשות הרבים, והמזיק נקרא 'בעל הבור' רק משום שהוא זה שפתחו או כרהו - "עשהו הכתוב בעליו להתחייב עליו בנזיקין" כלשון רש"י ע"א. רשב"ם מבאר את שני הפעלים בכך, שהראשון מדבר בבור שמלאכתו נסתיימה, והפשע הוא שלא כיסהו, ואילו השני מדבר בבור שאדם כורה אותו ולא כיסהו בערב, בצאתו ממלאכתו, לפי שהוא רוצה להמשיך ולחפור בו למחרת, 'וטורח הוא לו לכסותו בכל יום'. בגמרא (בבא קמא נ ע"א) מובאת מחלוקת בין ר' ישמעאל ור' עקיבא, בו שואל ר' ישמעאל. 'אם על פתיחה חייב על כרייה לא כל שכן?'[1009] ובהמשך נאמר שם (נא ע"א). 'להביא הכורה אחר הכורה שהוא חייב', כלומר גם מי שרק העמיק את הבור שכבר היה קיים חייב לשאת בנזק יחד עם זה שכרה שם לפניו, ואף יש שהוא חייב לשאת באחריות לבדו. 'החופר בור תשעה ובא אחר והשלימו לעשרה, אחרון חייב' (שם י ע"א).

בור. מסתבר, שהכוונה לבור־מים שאדם חופר יחד עם אחרים במקום מרעה בהמות, ואותו צריך לכסות, פן יסכן אותן.

ולא יכסנו. "מכאן אמרו, כיסהו כראוי (ונתגלה בדרך מקרה כלשהו) - פטור"[1010].

[1009] במכילתא נוסח השאלה הוא: "אם הפותח חייב, הכורה לא כל שכן?" (המ').
[1010] מכילתא (המ').

שור או חמור. "שור - ולא אדם, חמור - ולא כלים" (שם נג ע"ב). אדם שמת עקב נפילתו לבור, בעל הבור פטור, ואין כאן כופר. אך אם ניזק, חייב בעל הבור לשלם נזק שלם[1011]. וכשם שבעל הבור פטור במקרה של מיתת אדם עקב נפילתו לבור, כך הוא פטור גם מנזקי כלים שנפלו לבור ונשתברו.

פסוק לד

כסף ישיב לבעליו. לדברי רב הונא 'או כסף או מיטב' (שם ט ע"א) שנתקבלו על ידי כמה פוסקים כהלכה[1012], חייב המזיק להציע לניזק תשלום כסף או עליו לשלם לו מ'מיטב שדהו'[1014]. והנה נאמר בברייתא[1013]. "ישיב (פסוק לד) - לרבות שווה־כסף, אפילו סובין". מכיוון שהמלה 'ישיב' מיותרת היא, שהרי היה די לכתוב 'בעל הבור ישלם כסף לבעליו', נמצינו למדים שהמזיק רשאי לשלם בכל דבר שהוא, אפילו בסובין (הברייתא בחרה במלה סובין בשל דמיון צלילה - Paranomacy - ל'ישיב', יסיב, דהיינו סובין [1016]), אלא שברייתא זו מתפרשת לדעת ר' הונא 'בדלית ליה'[1015], רק כאשר אין לו למזיק כי אם סובין, אז מותר לו ליתן את אלה כתשלום, ואין מטריחין אותו למוכרם כדי לשלם לניזק דווקא כסף. ברם, רב פפא ורב הונא בריה דר' יהושע סוברים[1017], שכל המיטלטלין נחשבים למיטב, והמזיק יכול אפוא לשלם בסובין גם כאשר יש לו כסף וקרקע. ואף כי רוב הפוסקים מקבלים את דבריהם של שני אמוראים אלה, הרי פשוטו של מקרא כדברי רב הונא. ואולם ראה דברי רש"ר הידש ד"ה כסף ישיב לבעליו.

והמת יהיה לו. לפי פשוטו של מקרא בא הכינוי 'לו' במקום 'המזיק' וכדברי רשב"ם ע"א. ואולם בגמרא (בבא קמא י ע"ב) מובאים דברי חזקיה "והמת יהיה לו - לניזק". ואבי מנמק את דבריו" "אי סלקא דעתך דנבילה דמזיק הויא, לכתוב רחמנא 'שור תחת שור' ולישתוק. והמת יהיה לו למה לי? שמע מינה לניזק". וראה גם דברי

[1011] ראה **רמב"ם** הל' נזקי ממון פ' יב, ט"ז (המ').
[1012] ראה **רבנו תם** בתוס' שם ד"ה רב הונא אמר או כסף או מיטב (המ').
[1013] בבא קמא ז ע"א (המ').
[1014] כב, ד (המ').
[1015] בבא קמא ט ע"א (המ').
[1016] ואולם ראה רא"ש לב"ק ט ע"א שאין זה אלא סברה (המ').
[1017] שם שם, ע"ב (המ').

המכילתא ע"א. "...אילו כן היה (כלומר, אלו נשארה הנבילה בידי המזיק) מה תלמוד לומר 'והמת יהיה לו'? כלומר, מכיוון שהמזיק משלם דמי השור הניזק כולו, מובן מאליו יהיה שנבילתו תישאר בידיו. הווה אומר, גם במכילתא וגם בגמרא לומדים מייתור הלשון שהנבילה היא של הניזק, וערכה הכספי מובא בחשבון תשלומי המזיק ונפחת מהם. ו'כסף ישלם' פירושו, שעל המזיק להשלים לניזק את ההפרש שבין ערך הנבילה ובין ערך בהמתו כשהייתה חיה. והנה גם על כך שואלת הגמרא. 'פשיטא?', שכיוון שנקבע הכלל 'מיטב - אפילו סובין', ברור הדבר שהמזיק רשאי ליתן את הנבילה כחלק מתשלום הנזק. ועל כן נאמר (שם) 'לא נצרכא אלא לפחת נבילה', כלומר הגמרא קובעת שכאשר השור מת אין על המזיק לשלם אלא את ההפרש בין השור החי ונבילתו, כאמור, והרי זה כאלו נגרם לשור נזק מסוים ואז בוודאי המזיק צריך לשלם הפחתת ערך השור בשל הפציעה, אבל אין הוא צריך למסור לניזק בהמה אחרת. ואם באנו ליישב כלל משפטי זה עם פשוטו של מקרא, עלינו להניח שהכתוב לא קבע מאומר באשר לסדרי התשלום, אבל הוא קבע את היקפו, והוא - ערכה של הבהמה בכסף, כשהניזק מחזיק בנבילה. הווה אומר, המזיק משלם את הנזק נטו. קביעת סדרי התשלום, במה על המזיק לשלם, השאיר הכתוב למסורת או לבית הדין הנודע בדבר. ואף לדעת רב הונא (שם ט ע"א) - 'או כסף או מיטב' שהזכרנו למעלה, מבארים, שעל כל פנים הנבילה היא לניזק, וחובת המזיק בתשלום בכסף או במיטב קרקעותיו חלה על ההפרש בלבד. ועוד משמיענו הכתוב 'והמת יהיה לו' - פרט לשור פסולי המוקדשין שאין לו בעלים[1018].

פסוק לה

ג השור הנגח - שתי הלכות

כאן מדובר באב־נזיקין הנקרא 'קרן' (השור), ואשר כולל כל נזק שנעשה במתכוון על ידי בהמה מבוייתת, אם על ידי נגיחה בקרן, אם על ידי נשיכה, ואם על ידי בעיטה ברגל[1019]. מכיוון שבדרך כלל בהמות מבוייתות אינן מזיקות בדרכים אלה - 'סתם

[1018] מדרש הגדול, מובא **בתורה שלמה** סי' תרמ"ב (המ').

[1019] "בכלל נגיפה - נגיחה, דחייה, רביצה, בעיטה, נשיכה דברי ר' יאשיה. אבא חנן אומר משום ר' אליעזר, נשיכה מניין? וכו' מכילתא (המ').

שוורים בחזקת שימור קיימי'[1020], ואין בעליהן יכולים אפוא לחזות מראש נזק שכזה, הרי שרק חזרה על שלוש פעמים על נזק מסוג זה תחיה בה כדי להזהיר אותו, שעליו לשמור על בהמתו זו, ורק כאשר היא תחזור ותזיק בפעם הרביעית, הוא יהיה חייב לשלם את מלוא הנזק. בשלוש הפעמים הראשונות נקראת הבהמה המזיקה 'תם', ואת הנזק שהיא עושה, צריך
הבעלים לשלם בחציו. הבדלה זו בין ומועד מצויה בנזקי קרן בלבד, ולא ביתר הנזקים.

וכי יגף. למעלה (פסוק כח), אצל האדם נאמר 'יגח'. על השאלה באשר למשמעו של שינוי זה בלשון הכתוב עונה הגמרא (בבא קמא ב ע"ב) 'אדם, דאית ליה מזלא, כתיב ביה 'כי יגח", בהמה דלית לה מזלא כתציב בה 'כי יגף', כלומר, אדם ששומרים עליו מלמעלה, המתתו טעונה נגיחה חזקה יותר, בעוד שלהמתת בהמה, שאין לה שמירה כזו, די בנגיפה, והרי לנו מכאן, ש'מועד לבהמה אינו מועד לאדם', ואילו להפך. 'מועד לאדם, הוי מועד לבהמה'.

רעהו. בגמרא נלמד מכאן. 'שור רעהו אמר רחמנא, ולא שור של הקדש' (שם ו ע"ב), פירוש, שבדרך כלל אין צריך לשלם בעבור נזק שנעשה להקדש[1021]. ואולם ר' שמעון בן מנסיא ור' עקיבא[1022] לומדים מכתוב זה. "...שור של הדיוט שנגח שור של הקדש, בין תם בין מועד משלם נזק שלם", כלומר, ההבחנה בין תם למועד קיימת רק בנזקים שנעשים להדיוט, ואילו בנזקים להקדש על המזיק לשלם תמיד נזק שלם. עוד בא הכתוב ללמד. "שור רעהו - למעט נכרי וגר־תושב"[1023].

ומכרו. הכתוב מדבר במקרה ששני השוורים, המזיק והניזק, הם בעלי ערך שווה. "רבי אומר, נאמרה חצי בחי וחציה במת, הא בשווין הכתוב מדבר"[1024], ומלמדנו שבשור תם אינו משלם אלא חצי נזק. אף מכיוון שלא נאמר בפשטות - בעל השור משלם מחצית הנזק, הרי כאן שניהם, הניזק והמזיק, חייבים לשאת בנזק באופן

[1020] שם (המ').
[1021] והשוה דברי **ראב"ע** ע"א על הערתו של בן־זוטא.
[1022] בבא קמא ז ע"א (המ').
[1023] מכילתא (המ').
[1024] מכילתא, וראה משנה בבא קמא לד ע"א (המ').

שווה, דהיינו שגם בנבילה חייבים שניהם לטפל יחדיו. ומכיוון שכלל הוא בתלמוד שבעלים (דווקא הם) מטפלים בנבילה, צריך לומר גם כאן שהכתוב מדבר רק על היקף תשלום הנזק ולא על סדריו. הכתוב בוחר בניסוח זה כדי ללמדנו, שאין התם משלם אלא מגופו, ולא מן העלייה, דהיינו מרכוש אחר של המזיק [1025], בעוד שבמקרה של נזקי מועד תשלומי הנזק מוטלים על גופו של בעל הבהמה המזיקה - 'שלם ישלם'. בתשלום חצי נזק יש לראות משום קנס, עונש כספי, משום שלפי עיקרו של דין אי אפשר להטיל על בעל הבהמה את האחריות על נזקים בלתי רגילים כאלה, שאין לחזותם מראש, על פי טבעו של בעל־החיים המזיק, והקנס מוטל עליו רק כדי שבכל זאת ישמור על בהמתו ברשות הרבים. שהרי בנזקים ברשות הרבים מדובר כאן, שכן כאשר בהמתו מזיקה ברשות היחיד (של המזיק) אין עליו כל חובת תשלום שהיא. ובאשר לנזקי קרן ברשות הניזק, מחלוקת תנאים היא בין ר' טרפון וחכמים (שם יד.), שלפי ר' טרפון גם תם משלם שם נזק שלם, ורק לדעת חכמים נשארת גם שם ההבחנה בין תם למועד.

פסוק לו

או נודע. כמו. אם נודע. ההנחה להלכה זו היא, שהועד שלוש פעמים, כמו למעלה (פסוק כט). "ולא ישמרנו". ובאשר לשמירה מצד הבעלים הנחוצה כדי להיפטר מאחריות למעשה בהמתו, ראה בבא קמא מה ע"ב.

שור תחת שור והמת יהיה לו. שני פירושים יש אצל רמב"ן ע"א. או נאמר, 'והמת יהיה לו' כמו עם המת אשר יהיה לו (בדומה לאמור אצל יוסף - למעלה א, ה - ויוסף היה במצרים, עם יוסף שהיה במצרים, אלא שגם שם צריך לחבר את יוסף אל גד ואשר המוזכרים בפסוק ד שם, והרישא של הפסוק היא מאמר מוסגר. או נאמר, שפירושו הוא. של מזיק, והוא יכול אפוא לשלם את הנזק גם בו (אלא שאז נשארת שאלת הגמרא פתוחה - 'פשיטא')[1026]. לנו נראה גם כאן כפי שאמרנו למעלה, שאין התורה באה אלא לקבוע את היקף תשלום הנזק, וכמובן בלא ליישב את השאלה

[1025] ראה **רש"י** ע"א בבא קמא טז ע"ב (המ').
[1026] בבא קמא י ע"ב (המ').

'פשיטא' ואולי כדי להראות, שאכן יש לנבילה ערך, שאם לא כן, יכולנו לסבור[1027] ששור נגח אסור בהנאה גם אם נגח בהמה.

פסוק לז

ד הגנב - חמש הלכות

במבט ראשון נראה זה תמוה, שפרשת הגנב על חמש ההלכות שבה באה במקום זה, בשעה שלכאורה הגיוני יותר שידובר תחילה בכל ארבעת הנזיקין - השור והבור, המבעה וההבער - וכפי שהם נדונים במשנה הראשונה של מסכת בבא קמא, ובגניבה, שבעצם איננה משום נזק לרכוש כשלעצמו, ידובר רק לאחר מכן. ונראה שהתורה מעדיפה לדבר - אחר שדיברה בנזקים שנעשים באדם - בנזקים שנעשים בבהמה. בקשר לבור נאמר "ונפל שמה שור או חמור" (כג), ובדומה גם בשור הנוגף "את שור רעהו" (לה), וגם כאן בגנב מדובר תחילה בגניבת שור, חמור או שה. אחר שלושת אבות הנזיקין, שעוסקים בנזקים שבבהמה, באים שני האבות מבעה והבער - נזקין בשדה עצמה או במה שמצוי בה, ורק לאחר מכן מדובר בשומר חינם (כב, ו) ובכך בגניבת מיטלטלין. דומה שהתורה רוצה להקדים את ההלכות בקשר לרכוש החשוף לנזקים ולגניבה יותר מכל אחר - בעלי החיים הטעונים הגנה יתרה, ומה גם שהם מסתכנים בעצמם, והשור והשה הרועים בחוף אף עלולים להיגנב יותר מרכוש אחר, וראה להלן. לאחר מכן בא תורו של הרכוש המצוי בשדה, אשר אף אם אינו הולך לתוך הסכנה כבעלי־חיים אלה, הרי אינו מוגן מפני סכנה שמתקרבת אליו. המיטלטלין הנשמרים בבית בדרך כלל אינם חשופים לנזק על ידי אחרים. הבאתה יחד של גניבת שור ושה עם דיני יתר נזקי בהמה אף מבליטה את העובדה שאמנם מחמירה תורה בעונשו של גנב שור ושה יותר מאשד בעונשו של גונב דברים אחרים, אבל אין הבדל בין האובייקטים בקשר לנזקים אחרים (וזה שאין בעל הבור משלם עבור נזקי כלים, הרי זה משום שאין הבור מאיים עליהם ובעל הבור אינו גורם אפוא את הנזק). ויצוינו עוד דברי רש"ר הירש הסובר שהתורה ביקשה להביא דין גנב אחר

[1027] כאן נקרע הנייר של כתב־היד (המ').

דין שור נגח, כדי להסמיך קנסות זה לזה, שהרי כאמור "פלגא נזקא קנסא הוא", בדיוק כמו תשלומי ארבעה וחמישה.

כי יגנב איש. רק בגניבה קבעה התורה עונש קנס, בעוד שבגזילה לא הורתה אלא על השבה (ויקרא ה, כג), ומסתבר שזה משום שגניבה שכיחה מגזילה, ועל כן צריך היה לעשות למניעתה באמצעות עונש־קנס.

שור או שה. החזרה "תחת השור" באה להגביל את הקנס המוגדל של ארבעה וחמישה לשור ושה דווקא, וגם זה רק במקרה של טביחה או מכירה, והוא מכיוון ששור ושה חשופים לגניבה יותר מרכוש אחר, שהרי מניחים אותם לדעות בחוץ. ומכיוון שהם הבהמות היחידות שמותרות גם באכילה וגם להקרבה כקרבנות, וגם יש בהן תועלת רבה, ערכם גדול בעיני בעליהם, והשור שווה לבעליו עוד יותר מאשר השה, משום שאפשר להשתמש בו לעבודה. נסיבות אלה אפשר שהן ביסודו של דין ארבעה וחמישה, אלא שעונש מוגדל זה מיושם רק במקרה טביחה או מכירה, וכפי שלימדונו חז"ל - "מפני שנשתרש בחטא" (בבא קמא סז ע"ב ואילך, המ'). כל עוד השור היה ברשותו של הגנב, יכול היה הלה להחזירו לבעליו, אפשרות שאותה מנע מעצמו על ידי טביחה, ואם היה ייאוש בעלים כמו בסתם גניבה - גם על ידי המכירה (וגם אם לא היה ייאוש שנה את החטא, שהרי הראה זו הפעם השניה שהוא עומד בחטאו ואינו רוצה לשוב. וייתכן גם טעם נוסף להלכה זו. המשל שממשיל לו נתן הנביא לדוד מלך ישראל (שמואל ב, יב, א ואילך) בוודאי לקוח מן המציאות דאז. מתואר בו עשיר אשר צריך לבהמה לארוחה בשביל אורחו, אבל הוא חס על עדרו שלו ועל כן הוא לוקח־גונב את כבשתו של רעהו כדי להכין ממנו סעודה לאורח. גם שם אומר דוד המלך "ואת הכבשה ישלם ארבעתיים" (שם שם ו). והנה בוודאי אין לחשוש שאדם יגנוב בהמות כדי להוסיפן לעדריו שלו, שהרי זה יתגלה במהרה, אבל אירעו גם אירעו גניבות של בהמות - אם כאשר אדם היה צריך, כמו העשיר במשל, בהמה כדי להכין ממנה סעודה, ואם כאשר ביקש למכור אותה לאחר, דהיינו מקרים שבהם קשה יהיה לגלות את הגניבה. ובשביל מקרים שכיחים כאלה קבעה התורה עונש מוגבר. ועל כן אומר ר' שמעון "שחיטה שאינה ראויה, לאו שמה

שחיטה" (ב"ק עו ע"א המ'), כלומר, שחיטה שלא נועדה להכנת סעודה הרי שייכת למקרים הלא־שכיחים שלהם לא קבע הכתוב את העונש המוגבר, שכן בדין קובע רש"ר הירש ע"א שכמו בגזירות דרבנן כן בקנסות דאורייתא מתחשבים בעיקר בדבר השכיח והצפוי בנסיבות רגילות, ולא בדבר נדיר היוצא מגדר הרגיל.

פרק כב

פסוק א

אם במחתרת וגו'. מכאן ועד "דמים לו" בפסוק ב מאמר מוסגר, שאותו נבאר מאוחר יותר, ותחילה נבאר את ההמשך.

פסוק ב

שלם ישלם, בכל מקרה הוא חייב לשלם את הקרן, ואם אין לו כדי להחזירה, כלומר את תמורת הגניבה - **ונמכר בגניבתו**, או אז הוא נמכר כעבד. מכירה כזאת מצויה רק בגניבה, וגם אז - רק לשם החזר הקרן, ומכאן החזרה "שלם ישלם", אף כי חזרה זו גם נחוצה שהמאמר המוסגר הארוך הפסיק את הקשר עם הפסוק הקודם[1028]. עד עתה דיבר בגנב אשר שחט או מכר את הבהמה הגנובה.

פסוק ג

אם המצא תמצא בידו, אבל אם לא שחט ולא מכר את הבהמה והיא עדיין בידיו או אז **משור ועד חמור עד שה חיים** כלל לא חשוב טיבו של בעל־החיים הגנוב, **שניים ישלם**, תמיד ישלם כפל, גם בשביל חמור שגנב, שבו אין תשלומי ארבעה וחמישה, וכן גם בשביל שור ושה, שכאשר טובחים או מוכרים אותם יש דין ארבעה וחמישה, די כאן בתשלום כפל, אם אמנם חיים הם. זהו פשוטם של פסוקים אלה. ואולם אין לחבר את התיבה "היים" אל "שניים ישלם" כפי שעושים רש"ר הירש ועוד, שהרי היא מוטעמת באתנח המפריד. גם התרגומים אינם מחברים את התיבות "חיים" ו"שניים", ואם מסיקים בתלמוד (בבא קמא סה ע"א) מן התיבה "חיים" - "אחייה לקרן כעין שגנב"[1029], הרי דרשה זו נובעת רק ממיקומה של תיבה זו - מכיוון שהיא באה ליד

[1028] באשר לחזרה אחרי מאמרים מוסגרים ארוכים, ראה בביאור ס' ויקרא כג, ג.
[1029] = החייה לקרן של הגניבה שתהיה שלמה (המ').

"שניים ישלם". נמצינו למדים, שעל הגנב לשלם את הגניבה בלא פגם. ואכן הדרשות ממיקומה של תיבה שכיחות הן למדי[1030], ובשום פנים אין מבטלות את פשוטו של מקרא. וראה בירושלמי (בבא קמא פ"א סוף הלכה א), שם לומדים מן "חיים שנים ישלם" - "חיים ולא מתים", כלומר שאין הגנב יכול ליתן את הנבילה כחלק מהחזר הגניבה, מה שמותר לו למזיק לעשות. גם דרשה זו נובעת מסמיכות התיבות ואינה משנה את פשוטו של מקרא. נותרה רק השאלה, מה עניינה של התיבה "חיים" בקשר לחמור, שאצלו לא שייך דין ארבעה וחמישה, והנה כבר יישבנו שאלה זו באמרנו, שתיבה זו באה רק בשל שור ושה.

דין גנב הנמצא במחתרת מובא כאן כמאמר מוסגר, והוא משום שהתורה רוצה ללמד את בעל הרכוש, מיד אחר הדין הראשון בנושא גניבה, כיצד לנהוג כלפי גנב, כאשר הוא תופש אותו בשעת מעשה. אם הוא חושש שהגנב עלול להורגו, מותר לו להקדימו להורגו, אך אסור לו לעשות כן כאשר לא נשקפת סכנה לחייו, גם אם יפסיד בשל כך את הרכוש היקר לו ביותר, אותו יכול היה להציל, למשל על ידי ירייה בגנב, כי אז "דמים לו", יהיה חייב מיתה על רצח הגנב. דין גנב הבא במחתרת בא מיד אחר דין הגניבה החמורה ביותר כשהגנב מתחייב בארבעה וחמישה, כדי להדגיש כי אסור ליטול חיי אדם כדי להציל רכוש, ולו היקר ביותר, ואין זה מותר אלא לשם הצלת חיי אדם.

אין לו דמים. יש שרוצים להסב מלים אלה על בעל הבית ההורג את הגנב - אין על הלה אשמת דם, אין הוא שופך דמים. ברם, שד"ל הראה בצורה משכנעת שמלים אלה מוסבות דווקא על הגנב -"ועתה רואה אני כי נושא המאמר בפסוק הזה ושלאחריו הוא הגנב, ולא בעל הבית. והנה טעם "אין לו דמים" שאינו נחשב כבן אדם חי ובעל דם, אבל נחשב כמת, ומי שהרגו גברא קטילא קטל, וכן היא דעת רש"י שכתב. "אין לו דמים, אין זו רציחה, הרי הוא כמת מעיקרו; דמים לו (פסוק ב) כחי הוא חשוב, ורציחה היא אם יהרגנו בעל הבית".

[1030] השוה למשל הדרשה "עד הטרפה", שם י ע"א.

אם זרחה השמש עליו. רבי ישמעאל אומר, וכי השמש עליו בלבד זרחה, והלא על כל העולם כולו זרחה? אלא מה שמש שלום בעולם, אף זה, אם ידוע ששלום עמו, והרגו, הרי זה חייב"[1031], כלומר, התיבה "עליו" מלמדת אותנו, שאין זה חשוב אם כבר האיר הבוקר או עדיין לילה הוא, אבל הכתוב בא לומר שכאשר אין סכנת־חיים לבעל הבית, כי אז "דמים לו". עם זאת, כבר הער ראב"ד[1032], "אף על פי כן אינו יוצא מידי פשוטו - ביום אינו רשאי להורגו, שאין גנב בא ביום אלא אם יכול להישמט, שומט וברוח, ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להורגו אלא גנב בלילה, מפני שהגנב יודע שבעל הבית בבית, אז להרוג או ליהרג, אבל גנב ביום אין בעה"ב מצוי ושמוטא בעלמא הוא, ובחיי ראשי, כל מבין די לו בזה". אך מסתבר שאמנם כדבריו כן הוא רק בדרך כלל, והמציאות מלמדת שיש גם מקרים יוצאים מן הכלל, וכן רמב"ם עצמו נסמך על דברי הגמרא[1033], והשוה "מגדל עוז" ע"א. אונקלוס מתרגם "אם זרחה השמש" - "אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי", כלומר כאשר יש עדים, ואילו תרגום יונתן בן עוזיאל הולך אחרי דבריו של רבי ישמעאל שבמכילתא. אין בריר פתגמא כשמשא דלא למיקטל נפש עאל.

פסוק ד

ה המבער - הבהמה הרועה ואוכלת, ובו הלכה אחת

בלשון הכתוב נקרא נזק זה בבנין פיעל "ביער", ורק בקשר לאיש המניח לבהמה לרעות ולאכול באה צורת הפעיל - המבעיר. ואולם המשנה בריש מס' בבא קמא מכנה נזק זה בשם "מבעה", ואילו בתוספתא (ריש פרק ט) בא ברוב המהדורות המבעיר וההבער (הבער - שריפה). במכילתא בא לנזק זה השם הבער, ולפי הילקוט[1035] - הבערה. בבבלי[1034] יש מחלוקת בין רב ושמואל באשר לביאורו של המונח "מבעה" שבמשנה. לפי רב הרי זה האדם המזיק, ואילו לשמואל הרי זה "שן",

[1031] מכילתא.
[1032] הל' גניבה ואבידה פ' ט, ח.
[1033] סנהדרין עב ע"א (המ').
[1034] בבא קמא ג ע"ב (המ').
[1035] ילקוט שמעוני, רמז שמד (המ').

כלומר נזקה של הבהמה האוכלת בשדה זר, הוא הנזק שבו דן פסוקנו[1036]. הפועל "מבעה" גם מצוי בתרגום יוב"ע. את המלים "כלחוך השור את ירק השדה" (במדבר כב, ד) הוא מתרגם. "היכמא דמבעי תורא ית עיסבא דחקלא", הוה אומר, שהשורש בע"ה משמעו "לחך". ועוד. נאמר בישעיה (סד, א) "מים תבעה אש" ומתרגם שם יוב"ע "מיא מלחכא אישתא" (אש הוא הנושא, ומים - המושא). ייבוש מים על ידי אש קרוי לחך גם בס' מלכים (א, יח, לח). מכל האמור יוצא, שהשורש בע"ה בא במשמע דומה לנזכר לעיל בכמה וכמה מקראות, אך גם בא במשמע של קוצר. את האמור בישעיה "כמלונה במקשה" (א, ח) מתרגם יוב"ע "כערסל מבתוחא במקשיא בתר דאבעיוהי" ורש"י מבאר דבריו אלה בלשונו. "כאשר תעזוב המלונה... לשמור קישואין שלה, ומשתלקט -מניחה והולך". במשנה פאה (ד, ה) נאמר "שלוש אבעיות ביום", ופירושה הנכון של משנה זו הוא: ג קצירות של פאה יש ביום. מכל אלה ברור, שבמתכוון בחרה המשנה בביטוי "מבעה" כדי להבחין היטב בינו ובין המונח "הבער", הוא הנזק על ידי אש, שריפה, והוא מתפרש, אם כדברי שמואל - "שן", כלומר אכילת הבהמה פירות בשדה אחר, ואם כדברי רב - אדם, המזיק על ידי לקיטת פירות בשדה לא־לו, ועלינו אפוא להודות למשנה על ששמרה פועל עברי עתיק. ואולם ברור שפירושה הפשוט של המשנה בבבא קמא הוא זה של שמואל, שכן בוודאי ביקשה המשנה לשמור על סדר הנזיקין כפי שהם מנויים בפרשתנו. אמנם מופיע כאן גם האדם כגנב, אך אלו התכוונה המשנה לכך, היתה אומרת "הגנב"

[1036] אחדים מאלה המכנים עצמם "מבקרים" טוענים, שגם רב וגם שמואל ועמהם התלמוד הבבלי כולו הוטעו על ידי גירסה לא נכונה. לטענתם אין כלל מלה "מבעה", ובמשנה היה כתוב - כמו בתוספתא - מבעיר, וכלשון הכתוב, אלא שזה שובש בדרך כלשהי ל"מבעה", ועל כן טרחו אמוראי בבל לשוא לבאר מלה משובשת זו. ברם, אם אמנם חשבו, שעורכי המשנה לא ידעו את הגרסה הנכונה כי אז טעו כאן ביותר. אין זה מתאים למבקר להניח שהביטוי הקל והפשוט "מבעיר" השתבש ל"מבעה" הקשה והנדיר. אם אמנם משום השתבשות יש כאן, הרי היא בתוספתא, שם תוקנה־שובשה הצורה הקשה "מבעה" לצורה הפשוטה הבער. ועוד, לצורה "מבעה" תימוכין בתרגום השומרוני, שכן השומרונים תמהו על דינה של תורה לשלם ממיטב השדה והכרם, כאשר כל הנזק הוא מה שהשור אכל מפרי השדה. על כן הוסיפו בין המלים "בשדה אחר" ו"מיטב שדהו" את המלים "ישלם משדהו כתבואתה, ואם כל השדה יבעה". בוודאי אין צורך להוכיח, שתוספת שומרונית היא זו, כמו כמה אחרות שהם הוסיפו. על כל פנים הכרנו גם בדרך זו את הפועל העברי "בעה", שצורת ההפעיל שלו משמעה - מעין "לאכול שלא ברשות".

בה"א־הידיעה[1037]. גם הירושלמי מבאר את המשנה בתחילת בבא קמא באורח דומה. "השור זה הקרן, דכתיב "כי יגוף שור איש את שור רעהו" וגו'... הבור - "כי יפתח איש בור" וגו', המבעה - "כי יבער איש שדה", "ושלח את בעירו" - זה הרגל, וההבער - דכתיב "כי תצא אש ומצאה קוצים" וגו'". כך שלמעשה אין הבדל בין שני התלמודים באשר לפירוש הפסוקים, אף כי אין הבבלי - אפילו לשמואל - בדיוק כמו הירושלמי. ועל כל פנים ראינו כאן את תשומת הלב הרבה שבה בחר התלמוד הבבלי את מונחיו, בעוד שהמכילתא והתוספתא בחרו בשמות הקלים יותר - הבער מלשון בעיר (בהמה), ומשמעו שהניח לה לבהמה להשחית (ומכאן גם המלה "בער" - בלתי־חכם כמו בהמה זו, והשוה מילונים). "בעיר" מציין את הבהמה כבעל־חיים הזקוק להזנה וגם דורש הזנה (פע"ר - לפתוח את הפה לרווחה), אלא שאין להבין את לשון "ובער" שבפסוקנו, כאילו האדם גרם במישרין לכך, שבהמתו תאכל בשדה אחר על ידי זה שגירש אותה שמה כדי לרעות שם. אדרבה. הבעלים חייב בנזקי בהמתו גם כאשר זו הלכה לשם מאליה ואכלה, והוא נקרא מבעיר משום שלא שמר עליה כראוי, אבל הניח לה לצאת לשדה אחר באורח חופשי. "ושילח את בעירו" אין פירושו אפוא שגירש את בהמתו למקום מסוים, כי אם. הניח לה להסתובב באורח חופשי (שילח בבנין פיעל משמעו - להניח חופשי וכיוצא בזה). ואמנם, אם הבעלים שמר על בהמתו ולו שמירה פחותה, אינו עוד מבעיר, והוא פטור; השוה בבא קמא נה, ב עם זאת נאמר בפסוקנו, שגם אם הבהמה הזיקה ברגליה על ידי עצם הליכתה בשדה רעהו, גם אז על בעליה לשלם את הנזק. מדובר אפוא כאן בשני נזקים. בנזקי רגל ובנזקי שן, כאשר נזקי שן מבוטאים בפסוק על ידי "ובער" וגו'. שן ורגל הם נזקים שנגרמים על ידי הפעלת כוחה של הבהמה. נזק הרגל כולל את כל הנזקים שהבהמה מזיקה דרך הילוכה, ואין זה חשוב אם היא עושה זאת ברגלה ממש ואם בכל חלק אחר של גופה. שן מציין את כל הנזקים שנעשו על ידי הבהמה כשהיא נהנית בעשייתם, כגון "נתחככה בכותל להנאתה וטינפה פירות להנאתה [1038]. גם

[1037] הטענה בדבר שמירת המשנה על סדר הנזיקין כפי שהם באים בכתובים נראית לנו תמוהה, שהרי בכתובים באים בין נזקי בור ומבעה עוד פעם נזקי קרן, ואחר כך אדם הגונב שור או שה ואדם הגונב מיטלטלין (המ').

[1038] בבא קמא ג ע"א (המ').

נזקי שן וגם נזקי רגל שונים מנזקי קרן - הם הנזקים הלא־מצויים, נזקים שאי־אפשר לצפות להם על פי טבעה של הבהמה. גם בכך - שהבהמה מועדת מתחילתה, כבר בהזיקה בפעם הראשונה, ועל כן בעליה חייב מיד בתשלום הנזק השלם.

בשדה אחר. עוד נלמד מכאן, מצורת הסמיכות, שבשן ורגל אין משלמים את הנזק אלא אם כן נעשה ברשות היחיד, אבל לא כשנעשה ברשות־הרבים (לכל היותר יש מקום לשלם - במקרה של שן - בעבור ההנאה שהבהמה נהנתה באכילתה - בבא קמא יט, ב). ובאשר לדעת אביי שעל נזקי שן ורגל אין חייבים לשלם אלא אם כן הזיקו בשדה המוקף גדר, עיין בבא קמא כג, ב ובבאורו של רש"ר הירש לפסוקנו.

מיטב שדהו. לדעת רבי ישמעאל מוסב ביטוי זה על הניזק, כלומר המזיק חייב לשלם בקרקע שהוא כמיטב קרקעו אל הניזק, ואילו ר' אידי בר אבין אומר. "הכא במאי עסקינן, כגון שאכל ערוגה בין הערוגות, ולא ידעינן אי כחושה אכל אי שמנה אכל, שמשלם שמנה". בשל הספק ישמש מיטב שדה הניזק קנה־מידה לתשלום הנזק[1039]. ואולם התלמוד מפריך שם דעה זו על פי הכלל "המוציא מחברו עליו הראיה" ומסיק, שאין הכתוב בא אלא לקבוע את הכלל, שיש לשלם כל נזק במיטב שדהו, אך רק מה שאכן הוזק, לא פחות ולא יותר, ומחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא (שם ו, ב) היא בשאלה, מיטב שדהו של מי צריך לשמש קנה־מידה לתשלום זה, של הניזק או של המזיק. ועיין בגמרא שם. וגם באשר להלכה למשה מסיני בדבר חצי נזק צרורות עיין בגמרא[1040].

פסוק ה

ו ההבער (או האש) ובו הלכה אחת

כי תצא אש. אבי הנזקין אש כולל את כל הנזקים שנעשים על ידי ממונו הדומם ("שאין בו רוח חיים") של אדם והוא מופעל על ידי כוח טבע המצוי בכל עת. למשל, כאשר אדם מניח אבן על ראש גג ביתו ורוח מצויה מפילתה, והיא מזיקה בנפילתה, הרי זה שייך לנזק האש. שכן, כשם שעל האדם לשמור על רכושו החי שלא יזיק על ידי הפעלת כוחו הטבעי, כך הוא חייב לשמור גם על רכושו הדומם אשר, אף כי

[1039] ומעין זה מפרש רשב"ם לפסוקנו (המ').
[1040] בבא קמא יז ע"א ואילך (המ').

אין דרכו לילך ולהזיק, כלומר הוא נייח, אינו נע עצמו, הרי כוח אחר שבידוע הוא כי הוא מצוי תמיד, עלול להתניע אותו. וגם אפשר לראות באש נזק "משום חציו", דהיינו אמצעי מזיק המותנע בידי אדם ואשר היזקו ייחשב למעשה אדם; השוה בבא קמא כב ע"א ושם ס ע"א ואילך.

ומצאה קוצים. אף על פי שהאש לא אחזה בתבואה מיד, אלא אחזה תחילה בקוצים, ורק על ידי כך התפשטה והגיעה אליה, חייב בעליה לשלם את הנזק.

גדיש הוא התבואה שנקצרה.

הקמה, התבואה בעודה מחוברת לקרקע.

השדה, כשהקרקע הושחתה על ידי האש - "ליחכה נירו וסכסכה אבניו"[1041]. ובאשר לטמון בגדיש שנשרף, השוה מחלוקת בגמרא [1042].

ארבעת מקרי המשפט הבאים, שרק בעקיפין ניתן לקרותם נזיקין, עוסקים בנזקי רכוש שבעבורם חובה לשלם, לא משום שנעשו בידי האדם עצמו או באמצעות רכושו, אלא משום שהוא קיבל על עצמו מרצון, לשלם עבור נזק שנעשה על ידי גורם אחר, ואשר לא היה צריך לשלם בעבורו, אלמלא קיבל על עצמו חובה זו. הרי אלה דיני ארבעת השומרים שבהם עוסקים הפסוקים ו־יד

פסוק 1

ד. השומרים והמפתה

א שומר חינם ובו שלוש הלכות (כב, ו־ח)

כי יתן איש אל רעהו. מכיוון שבפרשה זו נקבע, שבמקרה גניבה אין לו לשומר אלא להישבע שלא שלח ידו ברכוש שהופקד בידו, ואילו בפרשה הבאה נאמר (יא) "ואם גנב ייגנב מעמו ישלם לבעליו" הסיקו חכמינו[1043], שהפרשה הראשונה דנה בשומר חינם, בעוד שהשניה דנה בשומר שכר. והנה בהתבוננות שטחית אפשר היה לבאר הבדל זה שבהלכה בטיבם של הפקדונות שנמסרו לשמירה - אין חובה לשלם במקרה של גניבת ממון או כלים, בו דנה הפרשה הראשונה, אבל יש לשלם במקרה של גניבת בהמה, בו דנה השניה. ואולם קשה יהיה למצוא טעם משכנע לחקיקה

[1041] שם ס ע"א (המ').
[1042] שם ה ע"ב (המ').
[1043] בבא מציעא צד ע"ב (המ').

כזאת, כי למה יקבל על עצמו שומר בהמה המקבל על עצמו טורח גדול יותר, אחריות גדולה מזו שמקבל על עצמו זה השומר חפצים דוממים, ואכן, גם המשנה (בבא מציעא ריש פרק ג) מדברת בפירוש ב"מפקיד בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו", כדי ללמדנו, שאין להבדיל בהקשר זה בין בהמה לבין כלים, ועוד נוכיח כן להלן. ואף על פי כן מפרש רשב"ם ע"א. "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", מיטלטלין הם ולשמרם בתוך ביתו כשאר חפציו ניתנו לו. לפיכך אם גנבוהו בביתו, פטור, כי שמרו כשמירת חפציו. אבל פרשה שניה שכתוב בה "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור", ודרך בהמות לרעות בשדה, ודאי כשהפקידם - על מנת לשמרם מגנבים הפקידם אצלו, ולכן אם נגנבו - חייב. כלומר, לדעתו אמנם יש הבדל בין שמירת חפצים דוממים ובין שמירת בעלי־חיים, וההבדל הוא בכך, שהמוסר חפצים לשמירה אינו מצפה אלא שהשומר ישמור עליהם כעל חפציו־שלו, בעוד שכאשר הוא מוסר לשמירה בהמה שמקומה בשדה, הוא מצפה לכך שהשומר ישמור עליה מפני גנבים. ברם, מה יהיה הדין - לפי דעה זו - כאשר השור או השה נגנבים בלילה מן הרפת או הדיר? מדוע לא נאמרת כל הלכה למקרה שכזה? ועוד, הרי בפרשה השניה נאמר (ט) "וכל בהמה", דהיינו גם אותן בהמות שאין מוציאין אותן למרעה. ואם תאמר שהכתוב רומז לנוהג מסוים בעסקי שמירה, כי אז מוטב לקבל את דברי רמב"ן ע"א. "...ונזכר סתם בכתוב, מפני שדרך שומרי כסף או כלים לשמרם בחנם. והפרשה השניה שבשומר שכר הזכירה "חמור או שור או שה וכל בהמה", ודרך הבהמות לתתן ביד רועים לשמור, וירעו אותן בשכר." כלומר, שומר חפצים או כסף שבפרשה הראשונה, שאינו טורח בשמירה זו, עושה זאת חינם, בעוד שהשומר בהמה, שבו דנה הפרשה השניה, אשר גם צריך לרעותה בחוץ, מקבל שכר עבור טרחתו. בדין סוברים אפוא חכמינו, שהפרשה הראשונה דנה בשומר חינם, ואילו השניה - בשומר שכר. ועל כן גם נאמר בפרשה הראשונה (ו) "וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ", הפיקדון נגנב מתוך הבית, והאיש הזה אף נקרא (ז) "בעל הבית", משום שהוא מעמיד לרשות המפקיד, בלא שכר, רק את ביתו. ואולם בפרשה השניה נאמר "ואם גנב יגנב מעמו" (יא) - ממנו נגנבה, כי בתור רועה ששומר תמורת שכר המשכיר

את עצמו כשומר היה יכול לשמור את הפיקדון שלא ייגנב. ופסוק ח יכול לשמש הוכחה לכך, שאין להבחין בין פקדון חי לפקדון דומם, כפי שנראה להלן. שד"ל טוען, שגם אפשר להבין שתי פרשיות אלה שלא כדעת חז"ל הנ"ל. "ואולם אין זה מוכרח, כי ייתכן שיקבל עליו אדם לשמור בהמת רעהו עם שאר בהמותיו בחינם, ואף על פי שרשאי היה שלא לקבל שמירתה, הנה אחר שקיבלה, חייב בפשיעה אם נגנבה, אף על פי שאינו נוטל שכר. וחז"ל הקלו כמשפטם, ואמרו שאינו חייב בפשיעה אם אינו נוטל שכר". ואם הנוהג היה להפקיד שמירתה של בהמה בידי רועה בשכר, כך שאפשר להניח שגם שומר זה קיבל על עצמו את חובותיו של רועה בשכר, הרי שעל ידי כך הפך שומר חינם לשומר שכר. אין אפוא כל הכרח לומר, שהכתוב מדבר בשומר חינם שכזה, אלא מעדיפים לומר שמדבר ברועה שאינו עושה בלא שכר. ואפשר לראות כן גם מפרשת יעקב ולבן. יעקב היה רועה בשכר, ואכן הוא אומר (בראשית לא, לט) "טרפה לא הבאתי אליך, אנכי אחטנה מידי תבקשנה, גנבתי יום וגנבתי לילה". נכון הוא, שאין התורה מחייבת את הרועה בשכר לשלם את הטרפה בכל מקרה שהוא, אלא שיעקב נהג לפנים משורת הדין (בדיוננו בפרשה השניה נשמע עוד דעה אחרת).

כסף או כלים, דהיינו מיטלטלין, כלים דוממים, לרבות בגדים.

וְגֻנַּב אף על פי שהפעיל בא בדרך כלל בבנין קל, בא הסביל בדרך כלל בבנין פיעל ורק פעם בנפעל, וראה להלן.

מבית. השומר העמיד לרשות הדבר המופקד רק את ביתו ולא התחייב לשמור באופן אישי את הפיקדון.

פסוק ז

אם ימצא הגנב. אגב אורחא נמצינו למדים כאן, כי גם בשל גניבתם של מיטלטלין משלם הגנב תשלום כפל, וזה נחוץ, שהרי למעלה (פסוק ג) מדובר בתשלומי כפל רק בקשר לשור, חמור ושה, כלומר בקשר לבעלי־חיים דווקא. וממילא נמצינו למדים שכאשר הכתוב מונה שור, חמור או שה, אין הוא בא להוציא מיטלטלין, חפצים דוממים.

ונקרב, עליו להתקרב[1045] לשם שבועה, כפי שחז"ל מסיקים מכוח גזרה שוה[1044].
אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. אין להבין משפט זה כנוסח שבועה, שהרי בשבועה לשון "אם לא" הוא חיוב, ולשון "אם" הוא שלילה[1046], אלא יש להקדים־להשלים כאילו נאמר. בבית הדין יוכח, אם לא וכו'. לפי חז"ל[1047] על השומר חינם הטוען נגנבה להישבע שלוש שבועות. "שלוש שבועות משביעין אותו, שבועה שלא פשעתי בה, שבועה שלא שלחתי בה יד, שאינה ברשותי". ומסתבר ששלוש השבועות הללו כלולות בדברי הכתוב "אם לא שלח" וגו'. הפושע מושווה למזיק ונקרא בלשון הכתוב "שולח־יד". מכיוון שכתוב כאן שעל בית־הדין לבדוק "אם לא שלח ידו", הרי הכוונה לכל התנהגות בלתי־ראויה ברכוש הזולת, הן כאשר לא שמרו במקום השמור מפני גנבים, כלומר שלא שמרו בקפידה כמו הרכוש שלו, הן כאשר השתמש בו או התכוון להשתמש בו לצורכו שלו; עיין בבבא מציעא מא. הן כאשר חשק בדבר לשמרו לעצמו והוא רוצה לשלם תמורתו, תמיד היא תכונה "שליחת יד במלאכת רעהו".
מלאכת רעהו. מלאכה - רכוש, נכס מיטלטל, השוה בראשית לג, יד.

פסוק ח

פסוק זה קשה מאוד ונתפרש בדרכים רבות. בדעתנו להציע תחילה את ביאורנו שלנו ולהשוותו לאחר מכן עם פתרונות אחרים.
אחר שנקבע בפסוק ו כי כל גנב חייב לשלם כפל גם בגניבת כסף וכלים, בא פסוקנו כדי להחיל את דין תשלום הכפל על כל המקרים הדומים שבהם יש חטא שאפשר לראות בו משום גניבה.
על כל דבר פשע. "דבר פשע" זה הוא כל מעשה בתחום המעילה ברכוש זר; השוה "גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע"[1048].
על שור... על כל אבדה. והרי זה יכול להיות בעל־חיים, שכבר נאמר עליו בפסוק ג

[1044] עיין מכילתא ע"א (המ').
[1045] השוה Ewald, 123b.
[1046] השוה Ewald, 365a.
[1047] בבא קמא קז ע"ב (המ').
[1048] משלי כח, כד (המ').

שעל גניבתו נגזר עונש תשלום כפל, וזה יכול להיות דבר פעוט־ערך - "כל אבידה[1049], כל דבר שנעלם, ונאמר עליו, כלומר התובע אומר עליו "כי הוא זה", דהיינו שדבר פשע נעשה בו, כי אז "עד האלהים יבא דבר שניהם", פירוש הדבר יבוא בפני בית דין והנאשם יישבע שבועה המזכה אותו, כמו למעלה "ונקרב בעל הבית אל האלהים". ואולם אם הדיינים מוצאים אחר השבועה, שהנאשם אכן חייב הוא, כי אז עליו לשלם כפל. נאמר כאן אפוא במפורש שהוא חייב תשלום־כפל רק אחר שנשבע שבועת־שקר, ואכן קשה להניח שהכחשת קבלת פיקדון בדיבור גרידא תגרור אחריה תשלום־כפל. שהרי מסתם דיבור יכול אדם תמיד לחזור בו ובזה יתבטל פשעו. רק זה שאמנם גנב דבר וזה שמחזק את מעילתו על ידי שבועה, רק הוא חייב כפל. חכמינו מוסיפים ואומרים, שרק הטוען טענת גנב והפקדון נמצא בידו חייב תשלום כפל, ולא כן הטוען טענת אבד[1050]. מסתבר שחז"ל אומרים כך, משום שהם מבינים את המלים "וְגֻנַּב מִבֵּית הָאִישׁ" כאמירת השומר, שהרי אין כוונתן של מלים אלה יכולה להיות שעדים העידו כי הפקדון נגנב, כי אז לא היה כל צורך בשבועת השומר. הוא אומר, כאשר השומר טוען, שהפקדון נגנב ממנו, כי אז מטילים עליו להישבע, ועל כגון זה אומר הכתוב להלן "על כל דבר פשע" וגו'. כאשר בית־דין גוזרים שהוא חייב במעילה ברכוש שאינו שלו, הוא חייב לשלם כפל. כמו במקרים דומים צריך להניח גם כאן שחז"ל נוקטים את העיקרון "אין לך בו אלא חידושו"[1051], ובייחוד כך לגבי קנס, והרי עונש כפל הוא כזה. ייתכן גם כאן ששכיחותו המרובה של הפשע הוא ביסודו של העונש המוגדל, שכן כשם שגניבה נענשת בחומרה יתירה מן הגזל, משום שהיא שכיחה יותר, כך גם נקבע עונש חמור יותר בטוען טענת גנב, משום שטענה זו שכיחה מטענת "אבד", כי טענת גנב אפשר לטעון לגבי כל חפץ שהוא, בעוד שטענת "אבד" אפשר לטעון רק ביחס לחפצים מעטים, כאלה שאפשר לאבדם בלא פשיעה. רובם של הפרשנים החדשים מסכימים לביאור ה, ברם אחדים מבקשים לבאר "אשר

[1049] וראה מכילתא ע"א "'על כל דבר פשע'... או לא בא אלא לחלוק בין כסף וכלים לבהמה", תלמוד לומר 'שמלה', שמלה בכלל היתה, ויצאת מן הכלל ללמד (המ').

[1050] לפשיעה לא מצאתי מקור (המ').

[1051] בבא קמא עב ע"ב (המ').

ירשיעון אלהים" - מי שירשיעוהו השופטים, בין תובע ובין נתבע ישלם שנים כמו גנב, ואף על פי שאם התובע הוא חייב הנה הוא לא גנב אלא בא על רעהו בעלילה, הנה ישלם כגנב על אשר זמם לעשות לאחיו, שביקש לחייבו כגנב[1052], והרי זה מעין דין עדים זוממים. ברם, אם התובע נדחה על ידי בית הדין משום שאינו יכול להוכיח את תביעתו בהוכחות מספיקות, הרי עדיין לא הוכח היפוכו של דבר - שאמנם תביעתו תביעת שוא היא, ואף אם זה הוכח בבית־דין, כיצד אפשר להוכיח שעשה כן בזדון כדי להזיק לנתבע, שמא רק סבר בטעות שהלה כיחש לו בדבר כלשהו. ועוד. הלשון "ישלם שנים" כלל אינו נופל על התובע שתמיד לא ישלם אלא הקרן. רש"י מבאר "אשר ירשיעון אלהים" - עד הדיינין יבוא דבר שניהם ויחקרו את העדות, ואם כשרים הם וירשיעו השומר, זה ישלם שנים, ואם ירשיעו את העדים שנמצאו זוממין, ישלמו הם שנים לשומר. ברם, קשה על זה שהרי כלל לא דובר עד כה בדין עדים זוממין, ולו ברמז בלבד. והנה, בנקל ובלא כל חשש אפשר לבאר את תיבת "אשר" ב"אם", השוה "אשר נשיא יחטא" (ויקרא ד, כב). אבל בבבא קמא קז. אומר רבי חייא בר יוסף בקשר לפסוקנו "עירוב פרשיות כתוב כאן. וכי כתיב "כי הוא זה" - אמלוה הוא דכתיב"[1054]. ועל פי זה רואה רש"ר הירש בעקבות ריב"א בתוספות[1053] במשפט "על כל דבר פשע... יבא דבר שניהם" משום מאמר מוסגר שבו נקבע כי השבועה שנדרשת כאן אינה על השומרים בלבד, אבל היא חלה בכל מקרה של תביעת ממון בבית־דין, שבה אומר הנתבע "כי הוא זה" כי אז צריך "דבר שניהם" להגיע "עד האלהים" - לידי שבועה, שכן "כי הוא זה" פירושו "מודה במקצת". "כי הוא" פירושו - יש יסוד לטענה, אבל תיבת "זה" מגבילה, כלומר אמנם כן כדברי התובע, אך לא בהיקף שהוא טוען. רש"ר הירש גם מבאר כאן, כיצד כל השבועות דאורייתא יסודן בכלל "מודה במקצת" הן. מן "אשר ירשיעון אלהים" ואילך הוא המשך הדברים

[1052] שד"ל בפירושו לתורה ד"ה על כל דבר פשע. וראה גם Keil.

[1053] שם ד"ה ערוב פרשיות כתוב כאן (המ').

[1054] רש"י שם: "פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו. דהא "כי הוא זה" ב"אם כסף תלוה" הוי ליה למכתביה, שהתם קאי, דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת חייב (המ').

שלפני המאמר המוסגר "ונקרב בעל הבית... במלאכת רעהו", ובו ההלכה שטוען טענת גנב חייב בתשלום כפל ואולם פשוטו של מקרא הוא כפי שביארנו.
מפסוקנו הננו לומדים, שבהקשר זה אין התורה מבדילה בין פקדון דומם לבין פקדון חי, וכי שומר חינם חייב בכל מקרה רק להישבע שאכן היתה כאן גניבה. אילו חייב היה לשלם גם במקרה גניבה, לא היתה יכולה להיות טענת גנב שבעקבותיה חל תלשום כפל, שהרי מיד יחול על השומר (חינם) תשלום הקרן. רמב"ן מעיר לפרשתנו[1055]. "ובאלה הדינין מקרא מועט והלכות מרובות. אין צורך לבאר מהם בכאן אלא בכדי יישוב המקראות".

פסוק ט

ב שומר שכר, ובו שלוש הלכות (כב, ט־יב)

ומת, דהיינו מת בידי שמים.

אינו משלם, "ששברתו חיים" (מכילתא) וכן אצל יוב"ע "או איתברי מן חייא"[1056].
ההבדל בין "נשבר" שבכאן ובין "טרף יטרף" בפסוק יב יהיה אפוא, שבמקרה הראשון הבהמה הנזוקה מצויה לפנינו, בעוד שבמקרה השני היא נטרפה על ידי חיה רעה, ועל השומר להציג לפחות חלק ממנה כהוכחה לדבריו. והשוה "חיה רעה אכלתהו טרף טרף יוסף" (בראשית לז, לז).

או נשבה, שלקחוה בכוח[1057], ואין זה כמו גניבה.

אין רואה. אין עדים למעשה. בגמרא[1058] מסיק מכאן איסי בן יהודה "הא יש רואה יביא ראיה וייפטר", כלומר כאשר קרה הדבר במקום שיש להניח שעדים מצויים בו, כי אז על הנתבע להביא עדים לחיזוק דבריו, ואינו נפטר בשבועה.

פסוק י

שבועת ה'. כאן מוכיחה המכילתא שהנשבע נשבע בשם ה'. "מכאן אתה דן לכל השבועות שבתורה, הואיל ונאמרו כל השבועות שבתורה סתם, ופירט לך הכתוב

[1055] בסוף דבריו לפסוק ח (המ').
[1056] אבל ראה בתרגומו "למינטר בלא אגר נטר", כלומר שומר חינם (המ').
[1057] ששבוהו ליסטים (המ').
[1058] בבא מציעא פג ע"א (המ').

אחת מהן שאינה אלא ביו"ד ה"א, מכאן שכל השבועות שבתורה אינן אלא ביו"ד ה"א". ברם, השוה שבועות לה. ואילך[1059].

בין שניהם. עיין בפירושו של רשר"ר הירש.

אם לא. פירושן של מלים אלה כמו למעלה פסוק ז, כלומר - שלא, דהיינו צריך לברר באמצעות שבועה, שהשומר אכן לא שלח ידו ברכוש שאינו שלו. ואין לפרש "אם לא" וגו' כמשפט הנחה כפי שעושים רמב"ן ורש"ר הירש. "מתוך הנחה שלא שלח ידו במלאכת רעהו עוד בטרם בוצעה הגניבה לטענתו" (לשון רש"ר הירש, והוא אינו מזכיר את רמב"ן, שהרי גם על אי־שליחת יד הוא חייב להישבע).

ולקח בעליו. "מכאן אמרו, בעל הנבלה מטפל בנבלתו" (מכילתא), כלומר בעל הבהמה מקבל את אשר נותר ממנה, אם את הפגועה אם את נבלתה, בתור תשלום. וייתכן שבשל הביטוי "מטפל" יש מקום להבין את דברי המכילתא, שהשומר אף אינו חייב לפשוט את עור הנבילה ולמוסרו כדי להחזיר לבעלים לפחות חלק מחפסדם, אבל טרחה זו מוטלת דווקא על הבעלים. אף על פי שהשומר הוא שומר שכר, ובתור כזה הוא חייב לטפל בבהמה שנמסרה לשמירתו, הוא פטור מחובת הטיפול בנבילה. ומסתבר שלשון "ולקח" מוסב לא רק על "מת", כי אם על כל המקרים שבהם אפשר לקחת משהו, דהיינו גם על "נשבר" - "ששברתו חיה". ואמנם מצינו בס' מלכים (א, כו וכח) שמשמעו הפשוט של לשון שב"ר בחיה הוא להמית בלא לאכול, ועל לשון שבר במשמע זה מוסבים דברי הכתוב "ולקח בעליו". ולשון זה "ולקח בעליו" בא רק כאן, בשומר שכר, מפני שרק כאן היה אפשר לסבור שהוא חייב לטפל בנבילה כי הרי הוא מקבל שכר שמירה למשך זמן מסוים[1060].

ולא ישלם. "מכאן אמרו, כל הנשבעין נשבעין ולא משלמין" (מכילתא). פירוש, אף אין מוסיפים על הנבילה או על הפגיעה, והכתוב "ולא ישלם" מתפרש כאילו נאמר "ולא ישלים". וכך גם בגמרא (בבא קמא קו. ועוד) "כיוון שקיבלו הבעלים שבועה, שוב אינו משלם ממון", וכן גם אונקלוס ויוב"ע ורוב החדשים. ואכן מצינו במקרא את הפועל לק"ח במשמע "קבלת מלים", השוה משלי ב, א; ד, י; איוב כב, כב; תהלים ו, י.

[1059] שם דנה הגמרא בשמות שנמחקין ושאינן נמחקים (המ').
[1060] כתובות פז ע"ב (המ').

ונמצינו למדים מכאן את הכלל "כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין" (כתובות פז ע"ב המ').

פסוק יא

ואם גנב יגנב מעמו. ברם, אם אמנם נגנב הפקדון מאת השומר, כי אז עליו לשלם. לפי המכילתא וגם לפי תרגום יוב"ע מדובר כאן בשומר שכר. "מיניה דהוה ליה עמיה אגר נטר", ואולם בפסוק ט הוא מתרגם "בלא אגר נטר", כאילו מדובר שם בשומר חינם, ורק בפסוק יא מתחיל הכתוב לעסוק בשומר שכר. טעמו של דבר איהו יכול להיות אלא שיונתן בן עוזיאל ביקש הוכחה לכך, ששומר חינם חייב להישבע ב"אונסין", כגון ב"מת", כאשר הוא יכול להצביע על הבהמה המתה. הוא סובר, שבמתכוון אין התורה מדברת בשומר שכר, והוא כדי להחיל את עניינה של שבועה זו גם על שומר חינם. גם אפשר שאין כאן אלא שגיאת דפוס, וכי צריך למחוק את תיבת "בלא" בתרגומו לפסוק ט. והנה, כאשר גם המכילתא אמרה כאן "זה שומר שכר והעליון שומר חינם", אין הכוונה לפסוקים הקודמים (ט־י) כי אם לפרשה הקודמת, דהיינו הפסוקים ו־ז[1061]. והערה זו באה רק כאן (ולא כבר בפסוק ט) משום שרק כאן נראית הסתירה לאמור בפסוק ז, סתירה שצריך ליישבה על ידי הקביעה שכאן מדובר בשומר שכר, בעוד שלמעלה מדובר בשומר חינם, ובכך מובנים דברי המכילתא. גם אפשר שהמתרגם טעה בהבנת דברי המכילתא, בהבינו כי לדעתה אמנם רק מפסוק יא ואילך מדבר הכתוב בשומר שכר, ועל כן מצא לנחוץ להעיר למעלה לפסוק ט "בלא אגר נטר".

פסוק יב

אם טרף יטרף יביאהו עד. בכל המקרים שהוזכרו קודם, או שקיימת הוכחה שאכן הבהמה ניזוקה בשל אונס, כך ב"מת" או "נשבר" (את מקרה "נשבר" אי אפשר למנוע, שהרי הבהמה ניזוקה עוד לפני שהרועה מיהר להצילה ואפילו מוטב לפרש "נשבר" שלא כדעת המכילתא ויוב"ע שנשברה על ידי חיה, כי אם על ידי נפילה, כי אז ברור שיש כאן משום אונס, וכך גם מפרש רש"ר הירש), או שבלתי אפשרי להוכיח

[1061] מסתבר שצריך לומר ח ולא ז (המ').

זאת כמו ב"נשבה" וכאן התורה מאמינה לשומר, שהרי הוא נשבע שלא פשע ולא שלח ידו במלאכת רעהו. לא כן הדבר בטריפה, שכן כאן הוא יכול להוכיח שהבהמה נטרפה בשל אונס או בשל רשלנות מצדו, ועל כן "יביאהו עד" - עליו להביא את הבהמה כהוכחה לכך שעמד ככל יכולתו כנגד החיה הטורפת או שלא יכול היה לגבור עליה, ואז **הטרפה לא ישלם**. משנקבע בבית־הדין כי אמנם בטריפה מדובר, אינו צריך לשלם[1062].

[1062] והנה עלינו לקרוע מיטווה־שקרים שטווה Geiger כדי לחזק את שיטתו בדבר "הלכה עתיקה וחדשה". וכן הוא כותב Urschrift, p. 140: לפי פשוטו של מקרא עוסקים הפסוקים ו־ז בגניבת נכסים מיטלטלין, בה נפטר השומר מכל תשלום בשבועתו שלא הוא גנב את הדבר. הפסוקים ט־יב שלאחריהם דנים בשמירת בהמה כאשר השומר טוען שהיא מתה או שנטרפה על ידי חיה רעה או שנשבתה על ידי שודדים. על כך נאמר בפסוק י כי במקרה הראשון, כלומר שהבהמה מתה, על השומר להישבע שהוא עצמו לא תרם למותה ועל הבעלים להסתפק בנבילה - "ולקח בעליו". פסוק יא עוסק לדעתו במקרה השלישי, (נשבה) בו על השומר לשלם, ופסוק יב מדבר במקרה השני ("נשבר"), כאן על השומר להוכיח, כי אכן הבהמה נטרפה, ואז אינו צריך לשלם. עקבות פירוש זה מצויים לדברי Geiger בגרסאות שונות וגם במכילתא שהבאנו ובתרגום השבעים. "אם גנב יגנב" (יא) הוסב לדעת Geiger בימי קדם על "נשבה" בלבד, ורק מאוחר יותר הבינו, שהשבועה המוזכרת בפסוק י חלה בכל שלושת המקרים בלומר גם על "נשבה", ולכן ראו סתירה בפסוק יא שבו מוטלת על השומר חובת תשלום במקרה גניבה. סתירה זו פתרו לדעתו תחילה על ידי הסבת פסוק יא על שומר שכר וכפי שמבארים שם גם תרגום יוב"ע וגם המכילתא. אך עוד יותר מאוחר הבינו שזה לא ייתכן, משום שברור הדבר שפסוק זה קשור קשר הדוק אל קודמו. לפיכך הבינו שגם שני הפסוקים הקודמים עוסקים כשומר שכר והבחינו בין "נשבה" דהיינו לקיחת הבהמה על ידי שודדים לבין "גניבה" כמשמעה, כלומר מעשה שאפשר היה למנוע על ידי שמירה הדוקה יותר, ודעה "חדשה" זו הפכה להיות דעת התלמוד. עד כאן דברי Geiger. ברם, לשוא תחפש בשקלא וטריא זה משפט אמת אחד. הקביעה, כי "נשבה" זוהה עם "גנב יגנב" וכי רק ההלכה "החדשה" הגיעה לידי הבחנה בין שני מקרים אלה, היא כל כך מנוגדת לשכל הישר שלא עלתה עד כה בדעתו של שום פרשן שהוא. ובאשר להערת תרגום יוב"ע והמכילתא, כבר התברר לנו שאין כאן עקבות כלשהם של הלכה "עתיקה" ששונתה מאוחר יותר. Geiger גם סבר, שחלו שינויים רבים בהבנת פסוק יב. הביאור העתיק ביותר היה לפיו להתעלם מן האתנחתא ולקרוא "יביאהו (השומר את הבעלים) עד הטריפה (וישכנע אותו בדרך זו באמיתות דבריו). כך ר' יונתן במכילתא: "יוליך הבעלים אצל הטריפה" וכך גם בגרסה המקורית של יוב"ע: "ימטיניה עד גופא דתביר". ואולם אנחנו טוענים כנגד זה, שכלל לא מוכה, שביאור זה הוא העתיק שממנו סטו מאוחר יותר. הן גם הרבה יותר מאוחר לא התנגדו לקרוא עֵד כמו עד ולחבר מילית זו עם "הטרפה", וכפי שמוכיח המובא בירושלמי (בבא קמא ה ע"א) ובבבלי (שם י ע"ב)" עד הטריפה ישלם, טריפה עצמה לא ישלם". והשוה רש"י שם. או שלא התחשבו בתנועות - על פי הכלל "יש אם למסורת" או שראו בעד מלה שוות־ערך ל- עד (שאינה אלא צורה מקוצרת של עֵד. וגם אפשר לבאר את דברי ר' יונתן במכילתא כך" השומר יביא את הבעלים כעֵד לטריפה. ובאשר לתרגום השבעים ודאי שאין להוכיח מדבריו מאומה, שכן ידוע הדבר, שבמקומות רבים יש לו גרסאות מגרסאות שונות. עוד ביאור אחר יהיה: יביאהו עֵד הטריפה, כלומר יביאו לו את הטריפה כעֵד, וכדברי ר' יאשיה במכילתא "זה עדר" או כדברי אבא שאול (בבא קמא יא, א): "יביא עדודה" (= נבילה, רש"י). וכך גם בתרגום ירושלמי: "ייתי ליה מן אברוהי סהד". התרגום הסורי והוולגטא הולכים בדרך ביניים: "וינתיוהי לסהדותא", deferat ad cum quod occiusum et. ולבסוף עלה ביאור נוסף, שאף הוא גורס עד, אך מושך את התיבה "הטרפה" למטה. כלומר הוא יביא לו לבעלים עדים, ואז אין הוא חייב לשלם את הטריפה. אמנם קשה לראות כיצד אפשר למצוא עדים לתקיפתה של חיה רעה במקרה שעליו נאמר קודם לכן (ט) "ואין רואה", ומה גם שאין עוד כל צורך בעדים כיוון שנשבע. ואף על פי כן נתקבל ביאור זה, ראה אונקלוס: "ייתי סהדין דתביר, לא ישלם". וראה גם את התוספת "מייתי ליה סהדין" שבתרגום יוב"ע. ועוד. כך ר' יונתן בן יאשיה במכילתא ולשון הברייתא (בבא קמא יא, א) "יביא עדים שנטרפה". אך זה שרק Geiger מבקש למצוא קשיים ואין בהם ממש, אפשר לראות מדברינו לעיל. הרי "אין רואה" לא נאמר בקשר אל "טרף יטרף", והעדים נחוצים לאשר שלא יכול היה השומר להציל את הבהמה וכי אנוס היה, בעוד שלא נשבע כי אם

פסוק יג

ג השואל והשוכר (כב, יג־יד)

כאן הננו לומדים, כי השואל חייב לשלם גם במקרה של "שבורה ומתה". בעוד ששומר חינם אינו מרוויח דבר מפעולתו־שמירתו, הרי השואל הוא הניגוד הגמור - כל ההנאה שלו היא, ואילו המשאיל אינו נהנה כלל. משום כך פטור שומר חינם מן הכל, ואילו השואל חייב בכל. בין שני אלה עומדים שומר השכר והשוכר, שהם גם נהנים וגם מהנים. והנה נקבע כאן אצל השואל "אם בעליו עמו לא ישלם" ומובן מאליו שדין זה חל גם על יתר השומרים מכוח קל־וחומר (בבא מציעא צה, ב), ואולם הגמרא מבארת (שם) שזה כשבשעת ההשאלה היו קיימים יחסי עבודה בין שואל ומשאיל - אם בשכר ואם שלא בשכר ("שאל בעליה עמה או שכר בעליה עמה"), אך כלל לא חשוב אם הבעלים היה נוכח בשעה שהבהמה השאולה נפגעה. והנה, במבט ראשון תמוהה אינטרפרטציה הלכית זו, וכפי שכבר העיר ר' חייא יאיר בכרך[1063]. ואמנם המפרשים הפשטנים מפרשים כאן באורח שונה. כך מפרש למשל ראב"ע[1064]. "בעליו אין עמו ויכול לטעון על השואל שהכביד על בהמתו". אך אם בעצמו ראה שבהמתה אבדה שלא באשמת השואל, כי אז אינו יכול לתבוע תשלום הפסדו. ובדומה גם שד"ל[1066] וחדשים[1065]. ואולם, במחשבה מעמיקה יותר נראה, שביאור זה אינו מתקבל על הדעת, וכפי שכבר הראה רש"ר הירש בפירושו. הן לא

"אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" (פס' י). אך אין הכרח לומר שעד פירושו עדים חיים. אפשר שיש משום עדות למעשה טריפה באבריה הקרועים של הבהמה. הביאור ש"עד" פירושו "עדר" גם יש בו עֵד=עֵד (שוד), כלומר הבהמה השדודה או חלק ממנה, ולא עלה כלל בשעת המפרש כן לחבר "עד" עם "הטרפה". המחלקת בין רבנן לאבא שאול (בבא קמא יא.) מתפרשת נכון ביותר בגמרא שם, דבר שגייגר כנראה לא הבין, כי אין לקבל שם את ביאורו של רש"י. ועוד. במכילתא מובאים פירושים שונים מבני תקופה אחת, כפי שקורה במקומות רבים שם, ושרירות לב נסה מצד גייגר היא לכנות זה או אחר מפירושים אלה בשם הלכה עתיקה או כמעט עתיקה, ולהכריז על אלה של התלמוד ושל אונקלוס והמתקבלת על ידי... כ"חדשה" ביותר. אדרבה, ראינו שביאורו של התלמוד הוא ענייני ונתקבל במידה רבה אפילו על דעת החדשים, מה שאיננו כן באשר לאלה שגייגר מציין כ"עתיקות" ביותר. ועוד יצוין ש"גנב יגנב" בבנין נפעל אף כולל אבידה, שכן פירושו הוא - אם היא מתגנבת (מתרחקת בסתר) או אובדת, ולא בכדי נאמר כי שומר שכר חייב בגניבה ואבידה.

[1063] חוות יאיר סי' רכב (קטע מדבריו בנדון מובא בפירושו של רש"ר הירש ע"א, (המ').

[1064] לפסוק יג, ד"ה וכי ישאל (המ').

[1065] Knobel, Keil.

[1066] "...והנה השואל בהמה לעשות בה מלאכתו, פעמים רבות לוקח עמה גם בעליה, שיעמוד עליה במלאכתה, ואז על בעליה לשמרה... אך אם אין בעליה עמה, חזקה על השואל שהעבידה יותר מיכולתה, או שלא השגיח עליה כראוי, על כן ישלם (שם עמ' 354) (המ').

נאמר כאן, שהשואל אינו חייב לשלם אלא כאשר אפשר לחשוב שהוא עצמו אשם במות הבהמה (פושע), שהרי הוא חייב לשלם גם כאשר עדים מעידים בשבועה, שלא יכול היה למנוע את המוות, כלומר גם כאשר ברור שמדובר באונס גמור, גם אז על השואל לשלם, ואין זה מעלה או מוריד שבמקרה עמד בעל הבהמה וראה שאכן משום אונס יש כאן. והרי אין כל סיבה לפטור את השואל מתשלום בשל נוכחות הבעלים יותר מאשר כשהעובדות מוכחות לבית הדין בדרך אחרת. על כל הסבו חכמינו ז"ל את "עמו" לא על הבהמה השאולה כי אם על השואל[1067]. כאשר אדם שואל דבר מאת רעהו ואינו שואל יחד עמו גם את בעליו, המשאיל, עליו לשלם על "שבורה ומתה" משום שיש להניח כי - בלי אומר ודברים - קיבל על עצמו את ההתחייבות למלא את מקומו של בעל הדבר השאול בכל עניין, ולחשב, למשל, את אבדן הדבר השאול כאבדנו שלו, והוא משום שעל ידי השאלה הוא הופך לבעלי הדבר, ואבדנו של זה הוא אמנם אבדנו שלו. לפי חכמינו ז"ל פטור השואל מתשלום רק כאשר "מתה מחמת מלאכה", שכן הפך להיות בעליו מפני ש"כל הנאה שלו", משום שהוא משתמש בדבר ומנצלו בלא לשאת בנזק ששימוש זה מביא עמו. ואין זה משנה, אם "מתה פלגא" או "מתה כולה", אם עקב השימוש בדבר השאול הוא אובד במעט או בהרבה או לגמרי. הרי המשאיל ויתר על כל תמורה כאשר השאיל את חפצו לשואל כדי לעבוד בו עבודה. ועם זאת יש מקום להניח שבוודאי לא קיבל זה האחרון על עצמו את ההתחייבות לקבל את הדבר השאול כבעלים, כאשר הבעלים ביחסי עבודה כלשהם עמו. אדרבה, הוא לא היה מוכן לקבל את הדבר לידיו אלא בתנאים שהיו קיימים בינו ובין המשאיל, דהיינו כשם שאין עליו כל אחריות במקרה שהבעלים־המשאיל יינזק בשעת העבודה אצלו, כך, ואולי עוד פחות מזה, הוא נכון לקבל על עצמו אחריות לנזקים שיארעו בדבר השאול. ומכיוון שלא קיבל כל אחריות על עצמו, הרי הוא פטור מלשלם אפילו "בפשיעה בבעלים", ואינו חייב אלא "בשליחות יד", וכפי שנקל להבין מן האמור. והשוה דברי רש"ר הירש ע"א.

[1067] בבא מציעא צה ע"ב (המ').

פסוק יד

אם שכיר הוא, כלומר שכיר־יום[1068]. ודומה שכך גם דעת המכילתא, כשהיא אומרת שהשכיר "נהנה ומהנה", הוא נהנה מן השכר שהוא מקבל ומהנה את הבעלים על ידי עבודתו[1069]. ונוסיף עוד שני פירושים, שאף לפיהם "שכיר" משמעו "שכיר יום". האחד - אם השואל הוא שכיר יום אצל המשאיל, יכול הוא לבוא בשביל שכרו, כלומר הוא יכול לתבוע את שכרו. לא רק שאין הוא צריך לשלם, אלא אפילו את שכרו אין הוא מפסיד. והאחר - כאשר אדם הוא שכיר־יום, ובמקום לעבוד עם בהמתו שלו הוא זה השואל בהמה ממעבידו, כי אז באה הבהמה בשכרו, כלומר הוא יפחית משכרו משום שהוא שואל את הבהמה, ועל כן אין לראות בו שואל (השואל את הדבר חינם אין כסף) אלא הוא שוכר, ועל כן הוא פטור באונסין. יוצא, שהלכת השוכר אכן באה בפרשה זו. ברם, דווקא משום שניתן לפרש פסוק זה באופנים שונים כל כך כאשר מבינים כך את המלה "שכיר" והוא יהיה אפוא בלתי מדויק, צריך לומר שקרוב לוודאי פירושה של מלה זו אינו שכיר יום כי אם: או שוכר, על משקל פקיד או נגיד, והתורה באה ללמדנו. אם הוא שוכר הרי הוא בא בשביל שכרו ולא כל ההנאה

[1068] אונקלוס ויוב"ע מתרגמים "אגירא". ראה אצל Geiger, Urschrift 191.

[1069] ברם על פי Geiger פירושו של "בא בשכרו" הוא יפסיד את שכרו, כלומר אין השכיר צריך לשלם כל נזק אבל הוא מפסיד את שכרו. לדעתו זוהי גם דעתם של המתרגמים הקדומים, הסורי המתרגם "בלע דאגריה", יוב"ע "פסידיה באגריה". ואמנם קצת מעומעם מתרגם אונקלוס "עאל באגריה". אלא שלמסורת "החדישה" יותר לא היה נראה הולם שהשכיר לא ישלם כל נזק שהוא, וכי על כן היא ביארה "שביר" בשוכר, ולפיכך כבר לא ניתן היה לבאר "בא בשכרו" במשמעות דלעיל אבל הובן כמשפט־יחסי: אם הוא שכיר אשר בא עם שכרו, ואז חסרה כמובן לחלוטין ההלכה כיצד לנהוג באשר לתשלומו את הנזק שנעשה. ודאי שאין לקיים את ביאורו של גייגר בשום אופן, ששכיר יום אשר עבד במשך כל היום כולו יפסיד את שכרו במקרה של שבורה ומתה, שהרי זו תהא הלכה שלא ניתן ליישבה כלל, שכן - אם פטור הוא לשלם, עליו גם לקבל את שכרו, ואם חייב הוא, אמנם עליו לשלם את הנזקף אך אינו מפסיד את שכרו בשל כך. והרי זה כמו שכיר יום שבקע במשך כל היום עצים בגרזן של מעבידו, ובערבו של יום־עבודה נשבר הגרזן. כלום גם פועל זה יפסיד את שכרו? דומה, שאם לפרש "שכיר" כשכיר יום, מוטב היה לפרש כמו שד"ל וחזקוני ור' יוסף בכור שור, דהיינו - כאשר בעל הבהמה הוא שכיר יום אצל השואל, כי אז הוא בא בשביל שכר, כלומר עליו עליו לעבוד תמורת שכרו ואינו יכול לשמור על בהמתו, אלא שעל השואל ושומרה, והוא יהיה חייב באונסין. ואולם מכיוון שלמעלה דחינו את פירושו של ראב"ע את "בעליו עמו", נדחה ביאור זה מאליו.

דרכה של תורה (עמ' 187 ואילך) מפרש אף הוא "שכיר" כשכיר יום, והוא מפרש כך: כאשר בעל הבהמה הוא שכיר אצל השואל, הרי הוא בא אליו למען שברו (ובוודאי שזוהי שאלה בבעלים) והשואל פטור אלא שהתורה לא היתה צריכה ללמדנו הלכה זו, שהרי השואל פטור אפילו באשר המשאיל אצלו בלא שכר. גם Friedmann, שאף הוא אינו מרפה מביאור "שכיר" כשכיר יום, וסובר שכך גם מפרשת המכילתא, מפרש כך: אם שכיר יום הוא, כי אז הוא בא (לעבודה) בשביל שכרו ועל כן הוא חייב לשמור על הדבר השאול, הגם שלא קיבל על עצמו את השמירה הזאת במפורש.

שלו, ולפיכך "לא ישלם", או נאמר שהמלה "שכיר" מוסבת על בהמת העבודה, כי אז היא באה בשביל שכרה, וגם אז אין צריך לשלם. ואכן מצינו את שם־התואר "שכיר" גם כשהוא מוסב על חפצים, השוה "בתער השכירה" (ישעיה ז, כ). לפיכך נאמר כאן על כל פנים ששוכר פטור מאונסין, אך אין הכתוב אומר דין גניבה ואבידה. ואמנם חולקים בדין זה ר' מאיר ור' יהודה; השוה רש"י ע"א. ושוב נמצינו למדים שדברי הכתוב מעומעמים וניתנים לפרש פירושים שונים, ואין לנו אלא להחזיק בפירושו תורה שבעל פה.

פסוק טו

ד המפתה - שתי הלכות

וכי יפתה. וי"ו החיבור מראה שגם ענין זה נמנה עם אבות הנזיקין, נזק שניתן לתקנו אם על ידי תשלום מוהר ואם על ידי נישואין. ועם זאת נחשב תשלום מוהר זה לקנס[1070], והוא משום שאין זה נזק ישיר מעשי. משום כך נמנה גם מקרה זה עם הנזקים הקלים.

אורשה. בידוע הוא שהשורש אר"ש משמעו לבוא בברית אירוסין[1071], מצב שהבגידה בו נחשבת לניאוף.

מהר פירושו לרכוש באמצעות מתן מוהר. כתיבת הגבר כתובה לאשתו מנהג קדום היא, ורק מאוחר יותר נתקנה על ידי שמעון בן שטח כחובה (ויש אומרים שהיא דאורייתא). גם כאשר האב ממאן לתת את בתו למפתה, על המפתה לשלם את המוהר. נראה שגובה תשלום המוהר כבר נקבע במנהג עתיק, וראה בס' דברים (כב, כט) שם הוא נקבע בחמישים שקל, וכן גם נקבעה מאוחר כתובתה של בתולה - נ שקל שהם מאתיים זוז. בס' דברים (שם) מדובר במקרה אונס, שהוא פשע חמור מפיתוי, כלשון המכילתא, "על דעתה ועל דעת אביה", בעוד שהמפתה לא עבר אלא על דעת אביה.

[1070] ראה מכילתא ע"א (המ').
[1071] ואין הוא זהה עם הפועל verloben בגרמנית.

פסוק יז

מכאן, כלומר מפסוק יז ועד כג, יט באות עוד ארבעים מצוות, הווה אומר ארבע "עשיריות", אשר אמנם - לפי הסדר שבו הן באות בכתובים - לא ניתן לקבצן לקבוצות של עשר או של חמש, אבל אפשר גם אפשר לארגן אותן תחת כותרות מסוימות. והרי הקבוצות שמצאנו.

(1) עשר מצוות על חמלה וצדק כלפי עניים, אלמנות ויתומים, גרים ואף אויבים. חמש מהן כתובות יחד (כב, יט־כו) וחמש האחרות מופיעות להלן (כג, ד־ה; י־יא).

(2) עשר מצוות הנוגעות למשפטים ולעדים, והן מחולקות לשתי קבוצות בנות חמש (חמישיות) - כג, א־ג; ו־ט.

(3) עשר מצוות - שתשע מהן נוגעות לנושאים שבת, מועדים וקרבנותיהם, ואחת היא מצוות קדושה, אשר נקשרת במצוות קרבנות המועדים מן הטעם שנבהיר להלן - כג, יב, יד־יט.

(4) חמש מצוות, שארבע מהן עוסקות במתנות קודש ואחת היא מצוות קדושה, שאף היא נקשרת אל הללו מן הטעם שעוד נבהיר - כב, כח־ל.

(5) עוד חמש מצוות מפוזרות - כב, יז־יט; כז; כג, יג; ולהלן נדבר על אודות מיקומן.

אך כבר עתה אפשר לסכם, כי לפי חלוקתנו זו יש מאחורי עשרת הדברות שבפרשת יתרו ועד כג, יט עוד תשע עשיריות, דהיינו מאה (10X10) מצוות. כל המצוות הללו כלולות בספר הברית[1072], אשר בו מופיע אפוא המספר 10 בחזקת 2.

ה. ציוויים ואיסורים שונים

א שלשה חיובי מיתה (כב, יז־כ)

שלוש מצוות אלה קשורות זו בזו: כישוף, גילוי עריות, ועבודה זרה - תמיד מוצאים אותם יחד, כעלה־תלתן זה. לעבודת אלילים היו קשורים תמיד גילוי עריות מזה וכישוף מזה. במיוחד במצרים, מקום בו העריצו את הבהמות כישויות אלוהיות, היה גילוי עריות עם בהמות תופעה שכיחה ביותר[1073]. ומצרים היתה אף מולדתם של המכשפים. הם היו כהני העבודה הזרה, ואף טענו שהם עושים את כישופיהם לכבוד אלהיהם.

[1072] מסתבר, שכוונת המחבר לאמור להלן כד, ז (המ').

[1073] היו אזורים שבהם הפקירו נשים עצמן לתיישים לעיני כל (הורדוס II).

מכשפה. השורש כש"ף בסורית פירושו להתפלל, לעבוד את האלהים, והוא מוסב - כמו מלים אחרות שאצל הסורים משמען קשור לעבודת האלהים, כגון סג"ד, קס"ם - על עבודת אלילים, ומכאן משמעו בבניין פיעל. לעסוק במעשה כשפים, לומר נוסחאות כישוף. רש"ר מאמץ את דעתו של רמב"ם שהכשף אינו אלא רמאי העושה עצמו כמי שמסוגל לעשות מעשים על־טבעיים בעזרתם של רוחות ושדים, ומתחזה כמי שאמנם קשור לכוחות עליונים. ברם, מותר לראות בדעה זו דעה שנדחית הן בתנ"ך הו בדברי חז"ל. כי הנה מפורש הוא במס' סנהדרין (סז ע"א). "המכשף - העושה מעשה - חייב, ולא האוחז העיניים"[1074]. ועוד יותר צריך לתמוה על רמב"ם הפוסק בהל' עבודה זרה (פי"א הט"ו) "האוחז עיניים - פטור", ומיד לאחר מכן (טז) הוא כותב. "הדברים האלו כולן דברי שקר הן". ובאמת, רק בדוחק אפשר יהיה לפרש את כל הכתובים שבהם מדובר בכישוף ובמאגיה וכד', אם מניחים שאין אלה אלא שקר וכזב. ואמנם אין זה כך. הכישוף, והפעולות המאגיות האחרות, לא היו כולן כזב. לפחות חלק מעושיהן ידעו על אודות כוחות נסתרים שאפילו היום המדע לא גילה עדיין. אפשר שכוח־משיכה וחשמל, כוחות שבשעתם לא היו ידועים, שימשו ליודעיהם אמצעים למעשי "כישוף". אבל גם כוחות אחרים שעד היום לא נתבהרו, שימשו לביצוע פעולות על־טבעיות לכאורה. עושיהן לא למדו להכיר כוחות אלה בדרך המדעית ולא השתמשו בהם אפוא בדרך המותרת, אבל התוודעו להם בדרך שהיא תועבה בעיני ה', דרך שבה השיגו כהני עכו"ם את ידיעתו - אף כי לא בטוחה - של העתיד להיות. כיום אין אנחנו מסוגלים להתוודע לדרך שבה הגיעו אנשי המאגיה והעתידנים למיניהם לידיעתם, אך ברור שלא היתה זו דרך רגילה וטבעית. יש להניח את קיומו של עולם לא מוכר לנו, אשר רוח האדם מתקשר אליו באמצעים שהם תועבה בעיני ה', ואפשר לקרוא לעולם זה עולם השדים. עם זאת לא מן החכמה יהיה זה להאמין לכל סיפור על גילוי עתיד או כישוף. ועוד פחות יהיה זה מן החכמה להכחיש את כל העדויות ההיסטוריות בכגון דא רק משום שאין אנחנו מבינים אותן. הן באותה מידה מותר יהיה להכחיש ח"ו את ענין הנבואה או הנס.

[1074] "מראה שבריות כאלה הוא עושה, ואינו עושה כלום" (רש"י שם).

מכשפה, בלשון נקבה, "מפני שרוב נשים מצויות בכשפים" (סנהדרין סז ע"א).
לא תחיה. ישנה מחלוקת תנאים באשר לדרך המתתה של המכשפה[1075], וההלכה היא כר' עקיבא, בסקילה. וזה שנאמר כאן "לא תחיה" ולא "מות תמות", "כי החמיר בה להזהיר אותנו בלאו, שלא נחייה אותה. והטעם מפני שהיא טמאת ה' רבת המהומה" (רמב"ן ע"א). גם אפשר ש"לא תחיה" בא לומר לנו, שאף כי טרם תבצע פעולה שעונשה מוות, אסור לך - המדינה הישראלית - להניח לה לחיות, כמו "הבא להרגך" וכו'. הרי גם זה עדיין לא התחייב בנפשו, ואלו אפשר היה להציל עצמך בדרך אחרת, הרי אסור להרגו, אך כדי להישרד - "השכם להרגו תחילה"[1076]. וכך גם כאן - המדינה, הציבור, חייבים להמית את המכשף - לשם הבטחת קיומם, שאם לא יעשו כן, הוא יביא לאבדנה. להמיתו צריכים דווקא בדרך הקשה ביותר, כדי להרתיע מכשפים אחרים, למען יחדלו מדרכם.

פסוק יח

כל שוכב עם בהמה. אמנם אין הוא מזיק למדינה־לציבור כמו המכשפה, אך גם הוא מתחייב בנפשו.
זובח לאלהים. הקמץ תחת הלמ"ד האומז לה"א חסרה מלמד שמדובר כאן באלהי־נכר[1077]. ראב"ע סובר, כי איסור זה מופנה לא אל ישראל כי אם אל הגר, "כי כבר הזהיר על זה בדיבור השני, רק בעבור הגר, וכתוב אחריו נאמר זה כי בעבור נאמר "כל שוכב עם בהמה, כי כן מנהג עם נכרי. והנה על זה התנאי יגור בארץ ישראל, שלא ישכב עם בהמה ולא יזבח לעבודת כוכבים". "אלהים" פירושו אפוא. לאלהים שהיה רגיל לעבוד קודם. אלא שבדין מעיר רמב"ן על כך, כי בעשרת הדברות באה האזהרה, בעוד שכאן בפרשת משפטים, מדובר בעונש. כאשר עשה בלא תרצח ובלא תנאף, כי אלה הם המשפטים אשר ישים לפניהם. על כן הוא מפרש שמושא הפסוק הוא - מלאכים. "והנכון במלת "לאלהים" בפתחות הלמ"ד שהם מלאכי מעלה ונקרא אלהים בהרבה מקומות" וכו'. והוא מוסיף. "ויש בכאן עוד בדרך הזה סוד עמוק,

[1075] במכילתא, לפי ר' ישמעאל - בסייף, ולפי ר' עקיבא בסקילה (המ').
[1076] סנהדרין עב ע"ב (המ').
[1077] התרגום השומרוני מוסיף: אחרים.

יובן ממנו ענין הקרבנות, ויכול המשכיל לדעתו ממה שכתבתי במקום אחר"[1078]. ואונקלוס אומר זאת במלים "לשמא דה"'.

פסוק יט

יחרם. לפי רמב"ן יהיה חרם כע"ז עצמה, כי מפני אשר זבח לחרם, יהיה חייב שיחרם, כענין 'והיית חרם כמוהו, שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא'[1079]. ונראה כי חרם מוסב גם על הזבח עצמו - גם הזבח וגם הזובח יהיו לחרם. וחר"ם פירושו - להפריש, וכאן פירושו להפריש לה'. האדם נועד לעבודת בוראו, ועליו להקדיש עצמו לעבודה זו מרצונו החופשי. אך זה שמקדיש עצמו לאלהים אחרים - 'יחרם', יקדש את ה' שלא ברצונו, על ידי אבדנו, יהיה בעל כרחו לחרם, יוקדש לקידום העניין אלוקי (וראה על כך בהרחבה אי"ה במקום אחר)[1080]. יש להוסיף כי הביטוי 'זובח' כולל גם ניסוך, קיטור והשתחוויה (ראה מכילתא וסנהדרין ס ע"ב). ארבע דרכי פולחן אלה נענשות ככל עבודה זרה בעונש מיתה, אם "דרכה בכך" או לא, והוא משום שארבע אלה נעשות גם במקדש, וכפי שרמוז במלים "בלתי לה' לבדו". אך דרכי פולחן אחרים אינו חייב בהן אלא אם כן "דרכה בכך", כגון הפוער עצמו לבעל פעור או הזורק אבן למרקוליס[1081].

פסוק כ

ב מצוות חברתיות (כב, כא־כו)

וגר לא תונה. עניין הגר מתקשר אל עבודה זרה, משום שע"ז מביאה בדרך כלל להעדר אהבה ולאי־צדק כלפי זרים, משום שהאלילים הוערצו כאלילים לאומיים שהזרים נתעבים היו להם, ולא לעתים רחוקות אף הוקרבו להם כקרבנות. גם מצרים, ערשו של עם ישראל, הצטיינה בשנאת זרים. ואילו אלוקי ישראל "אוהב גר לתת לו לחם ושמלה"[1082], ואוסר עשיית אי־צדק כלפי כל אדם.

[1078] וראה הערה 78 במהדורות שעוועל (המ').
[1079] דברים ז, כו (המ').
[1080] מאוחר יותר הוסיף המחבר בכתב־יד Lev. II 407ff, והכוונה לביאורו לויקרא כז, כח־בט (המ').
[1081] סנהדרין ס ע"ב סד ע"א (המ').
[1082] דברים י, יח (המ').

לא תונה - אל תפגע בו במלים, **ולא תלחצנו** במעשים, **כי גרים הייתם** וגו'. במיוחד מדגיש הכתוב את איסור עשיית אי־צדק למחוסרי מגן, כי **אם ענה תענה אתו**, כלומר אם תענה אחד מהם, כי אז **וחרה אפי** וגו'.

פסוק כב

כי אם צעק יצעק. מכאן ועד "צעקתו" הרי זה מאמר מוסגר המצביע על כך, כי גם אלה אשר אין להם מגן מבין האנשים, בה' ימצאו מגן ונוקם, "כי ה' יריב ריבם"[1083].

פסוק כד

אם. "ר' ישמעאל אומר. כל "אם" ואם שבתורה רשות, חוץ מזו ועוד שניים" (מכילתא), כלומר אין כאן משום התניה, שהרי חובה היא להלוות, והתיבה "אם" פירושה אפוא כמו למעלה (כ, כא).

תלוה את עמי את העני. מן התיבה "את" המכופלת לומדים במכילתא "עמי קודם... עני קודם".

לא תהיה לו כנשה, אל תהיה לו כנוגש, כפי שמלווים רגילים להיות, והאיסור חל במיוחד כאשר הלווה הוא עני שאין לובמה לשלם חובו. מן כף־הדמיון לומדים חכמינו "שלא תראה לו בכל זמן" (מכילתא, וראה גם בבא מציעא עה ע"ב).

לא תשימון עליו נשך. בעוד שעד כאן השתמש הכתוב בלשון יחיד, בא כאן לשון רבים, והוא מוסב על כל הנוגעים בדבר, לרבות העדים. השוה מכילתא ובבא מציעא סב.

פסוק כה

אם חבל וגו'. חב"ל פירושו לקשור, לחייב בתשלום, באמצעות משכון. ביטוי זה בא לפי הגמרא[1084], וראה גם רש"י - רק בקשר לנטילת המשכון על ידי בית־דין, כאשר הלווה לא שילם בזמן הנקוב, ובית־הדין משכנו שלא בשעת הלואה. אבל כאשר הלווה לווה על סמך משכון, כי אז הדין כאמור להלן.

עד בא השמש, בשעת ביאת חשמש. "עד" פירושו לעתים רק סוף הזמן; השוה למשל שמואל א, א, כב. לפי חכמינו ז"ל במכילתא ובגמרא (בבא מציעא קיד ע"ב) מדבר

[1083] משלי כב, כג (המ').
[1084] בבא מציעא קיג ע"ב (המ').

פסוקנו במקרה שכסות־היום הוא המשמש משכון, ואותו צריך להחזיר לידי הלווה עד הלילה. והגר"א[1085] מעיר לכך, שאין זה פשוטו של מקרא, כלומר שאכן פסוקנו מדבר בכסות־לילה שצריך להחזירו ללווה בערב קודן הזמן שיצטרך לו, כדי שלא יצטער, שהרי נאמר "במה ישכב" ואי אפשר להניח שפסוק זה מדבר בשונה מזה שבו מדבר קודמו. ומעיר בעל "הכתב והקבלה" שגם חז"ל אינם מתעלמים מפשוטו של מקרא, שלפיו מדובר כאן בכסות־לילה, וכי הסיקו דעתם מן המילית "עד" החסרה בס' דברים (כד, יג), ובמקום "עד בוא" נאמר שם "כבא"[1086]. על כל פנים מוסכם ומובן שצריך להחזיר כסות־יום.

שלמה, הוא פיסת בד בת ארבע כנפות, שבדרך כלל לבשוהו ביום, והעני התעטף בו גם בלילה. ביום לא היה קשה לו לוותר עליו.

פסוק כו

כי הוא כסותו וגו', שהרי אין לו כמו לעשירים הללו, כסות מיוחדת בשביל הלילה, אלא עליו להשתמש בשלמה גם בתור "כסות" כלומר בתור שמיכה.

לעורו, דהיינו בשרו, השוה איוב (יח, יג). ראב"ע מעיד כאן (בשם "הגאון"), שתכלית לקיחת המשכון אינה אלא "בעבור שלא ילווה מאחר, ויתנו לו חבול תחתיו". ואילו שד"ל כותב בשם תלמידו מוהר"י שלמה שמואל אלפקר, "כי הלווה בהיותו מוכרח ללכת בכל ערב או בכל בוקר לקחת שמלתו, ישתדל שלם חובו". ואולם מה שכותב שד"ל, "כי אחר שהוא עני כל כך, שאין לו ליתן במשכון אלא שמלתו, התירה התורה לקחת ממנו שמלתו ליום אחד, באופן שיצטרך להתבזות ולצאת בלא שמלה או להיות כלוא בבית, ואם בכל זאת לא ישלם, האמינתו תורה שאין ידו משגת לשלם וחייבה את הנושה להשיב לו שמלתו ולהרפות ידו ממנו" - איננו נכון, ולו מן הטעם הפשוט, שמצב זה ישאיר מרחב־תימרון גדול מדי לרמאים שהם יודעי תורה.

פסוק כז

ג כיבוד ה' וקידוש שמו (כב, כז־ל)

[1085] מובא בהכתב והקבלה ע"א.

[1086] על דרך הפלפול אפשר להסיק כך מן המלית "עד" שבה נאמר, כי רשאים להחזיק המשכון עד אז, ומכאן שיש בגד, שאסור להחזיקו במשך היום.

אלהים לא תקלל. ראב"ע מביע על מקומו של איסור זה בתוך פרשה שרובה ככולה עוסקת במצוות הקשורות לעני, והוא מביא תשובתו של יפת (הקראי), "טעם להזכיר "אלהים לא תקלל" אולי העני ברוב צערו בלילה אם יעבר המלוה ולא ישיב לו העבוט, יקלל את הדיין שדן, שיקח עבוטו". ברם, דומה שהקשר הדברים פשוט הרבה יותר. התורה אוסרת כל קיצוניות שיש בה משום אי־צדק, וכשם שהיא אוסת אפוא לבייש את העני מתוך חמלה מופרזת, כך היא גם אוסרת להתחשב בכבודו של העשיר, ובדומה לכך באשר למצוה שבפסוקנו. בכל חברה יש בצד אחד חסרי־ישע, כגון גרים, אלמנות ויתומים, ובצד שני יש שועי־עולם - שופטים ושרים. והנה כאשר יש מרושעים רבים, המרשים לעצמם לדכא את החלשים חסרי־הישע, הרי יש לא פחות מהם כאלה העוינים את בעלי העצמה ומבקשים לגלגל על שכמם של הללו את האחריות לכל המסכנות שבעולם, ואף מייחסים להם אי צדק שכלל לא אשמו בו. אמנם אין הם יכולים לתקוף את בעלי העצמה, אבל הם "משחררים קיטור" באמצעות קללות וגידופים. גם כאן מבקשת התורה להגן על העשיר מפני התקפות העני, כשם שהיא מבקשת להגן על העני מפני דיכויו על ידי העשיר. לכן באה ליד האיסור לענות את הגר וכד' האזהרה שלא לקלל את השופט ואת הנשיא.

אלהים. אצל יוסף בן מתתיהו[1088] ואצל פילון[1087] מובא שבכלל תיבה זו כאן גם אלהי העמים, כלומר שהתורה אוסרת כאן גם גידופים של הללו[1089]" אך מסתבר, שיוסף בן מתתיהו ופילון לא כתבו כן אלא לשבר את האוזן ולהחשיב את תורתנו בעיניהם. לפי התלמוד (סנהדרין נו ע"א) יש בפסוקנו אזהרה על ברכת השם, ואולם גם אונקלוס וגם יוב"ע מתרגמים כאן את המלה "אלהים" -"דיינא" כלומר שופטים, וכן הוא גם במקום אחר בתלמוד (שם סו ע"א)[1090], וכך צריך אפוא לתרגמו. ואם הכתוב מכנה כאן את השופט "אלהים", הרי זה משום שהוא, השופט, גוזר את הדין בשם ה'. יוצא, שברכת ה' נאסרת בפסוקנו מכוח קל־וחומר, אך בשאלה, אם שם זה כאן

[1087] Vita mos.III 864.

[1088] "קדמוניות היהודים" ד,ה,י - כך בכתב־היד, אך לא מצאתי שם (המ').

[1089] וכן גם בתרגום השבעים.

[1090] "אם אביו היה דיין, הרי הוא בכלל "אלהים לא תקלל" (המ').

הוא קודש או חול חולקים התנאים ר' עקיבא ור' ישמעאל; עיין גם במכילתא ע"א וגם בסנהדרין סו ע"א והשוה רמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ו ה"א). וראה עוד דברי רמב"ן ע"א הכותב. "... ועל דעת רבותינו בגמרא[1091] אלהים לא תקלל אזהרה על ברכת השם אפילו בכנוי. והנה הזהיר על המלך העליון יתברך ועל המולך בארץ. והם אמרו בגמרא כי יכנס בכלל אלהים השם הנכבד והשופט אשר ישב מושב אלהים בארץ". וראה לענין זה גם את ביאורנו לויקרא ד, כב[1092].

ונשיא בעמך וגו'. רמב"ן משאיר ללא הכרעה את השאלה אם גם נשיא הסנהדרין נכלל בלאו הזה, אבל מוסיף שלדעת רמב"ם "הוא בכלל אזהרה זו"[1093]. על כל פנים ברור שאין נשיא של שבט משבטי ישראל כלול בתואר "נשיא בעמך" שבכאן.

עוד נפרש במכילתא. "שגם כל אדם מניין? תלמוד לומר "בעמך לא תאור", מכל מקום". לפי דברינו מובנת דרשה זו היטב, שכן כשם שאסור לדכא כל אדם, אבל הכתוב אוסר באופן מיוחד דיכוי של גר, יתום ואלמנה, מכיוון שקרוב יותר, שכן אדם מרשה לעצמו לדכא אחד מאלה, כך יש גם מקום לכלול בביאור קללת השלטונות כל אדם אחד, ורק משום שקרוב הדבר, לקלל את בעל העצמה, מוזכר זה במיוחד. וראה עוד הבחנתו של רש"ר הירש באשר לפועל קל"ל אצל דיין ואר"ר אצל דיין.

בעמך. מכאן שאין איסור זה חל אלא "בעושה מעשה עמך" (סנהדרין פה ע"א).

פסוק כח

כאשר ישראל מקיימים בתור עם אלהים את משפטי ית', גם אל להם לקצץ במגיע לו. עליהם להקדיש לו את ראשית יבולם, כדי להכריז בזה, שהוא אדון כל אשר יש להם, שממנו קיבלו הכל ולו הם שייכים כל־כולם. אך. בתור עם ה' עם קדוש המבקש להיות קרוב לה' תמיד ורוצה לקבל הכל מידיו עליו לשמור על קדושתו "כי קדוש אני ה' אלהיכם"[1094]. ובמיוחד חייב לשמור על קדושתו הכהן, זה המקריב לחם־אשה לה' ואם כל עם ישראל רוצה להקריב אשים לה' ולאוכלם, ודאי שעל כולם לשאוף

[1091] סנהדרין סו ע"א (המ').
[1092] עמ' קלג, במהדורה העברית (המ').
[1093] ראה ס' המצוות, לא־תעשה שטז (המ').
[1094] ויקרא יט, ב (המ').

להיות ממלכת כהנים. (ועוד נבאר להלן שתחילה אכן כל עם ישראל מסוגל היה לאכול ביכורים לפני ה', ובאורח חלקי כבר ביארנו כך בפירושנו לדברים טז, יט[1095].

מלאתך. "מלאה" היא יבול התבואה, השוה דברים כב, ט, או מלשון "מלא" - להיות מלא, השוה רש"י שם, או מלשון "מלא גויות"[1096], הוא מפיל ארצה את הגויות, וכאן אפוא - התבואה שנקצרה (מל"א - לקצור, לקצץ)[1098], וכן "כקש יבש מלא"[1097], כמו קש יבש נקצר, שקוצץ, וכן "קראו אחריך מלא"[1099] מלא במשמע "רד".

ודמעך. בלשון השומרונים פירושו חלב, כינוי לתבואה[1100]. לפי המכילתא ע"א וכן גם במס' תמורה (ד ע"א) ""מלאתך" - אלו הביכורים הנטלין מן המלא, "ודמעך" - זו תרומה"[1101]. הביטוי דמעה לתרומה הוא עתיק מאד וכבר מופיע במשנה (טהרות ב, ג; אהלות טז, ד) ובתרגומים[1102], ועל כן נקרא המערב תרומה בחולין "מדמע", מי שהופך את החולין לדמע, לתרומה,. אך כבר רש"י ע"א מודה ברוב ענוותנותו כי אינו יודע "מהו לשון דמע"[1103]. רמב"ן בפרשו את דברי חז"ל דלעיל סובר, כי מלאה = ביכורים משום שניטלה מן המלא, ואילו תרומה = דמע, שמביאים אותה תירוש ויצהר ולא פרי. וראה גם תוספות במס' תמורה[1104]. לפי רב סעדיה גאון כמובא על ידי ראב"ע יש לפרש "מלאתך ודמעך" כדגן תירוש ויצהר, כתרגומו־פירושו של יוב"ע את הפסוק "ראשית דגנך תירושך ויצהרך"[1105], והכוונה גם לביכורים וגם לתרומה, ששניהם נקראים "ראשית".

לא תאחר, כלומר מצוה ליתן את כל ההפרשות על פי הסדר הקבוע[1106]. ואולם יוב"ע מתרגם שלא כדברי חז"ל - "לא תשהי". ואמנם יש להעיר שעל מצוות ביכורים נצטוו

[1095] שם אין כלום בנדון (המ').
[1096] תהלים קי, ו (המ').
[1097] נחום א, י (המ').
[1098] ראה רפופורט ב"השחר".
[1099] ירמיה יב, ו (המ').
[1100] השוה Magazin 1886, p. 55.
[1101] וכן גם רש"י לפסוקנו (המ').
[1102] דברים כב, ט; ירמיה ב, ג, כך בכתב־היד. ברם, בדברים שם אין אלא "המלאה"=דימעת זרעא, ובירמיה "ראשית תבואתה" - כדמעה (המ').
[1103] וראה מה שכתבתי בתוך Magazin.
[1104] ע"א ד"ה מלאתך זו ביכורים, בשם הרב משה מפוינטוויז"א (המ').
[1105] דברים יח, יד (המ').
[1106] שלא תקדים מעשר שני לראשון וראשון לתרומה וכו'. מכילתא ע"א (המ').

ישראל רק למטה (כג, יט) ואם כן לא נרצה לדחוק עצמנו להבין שכאן באה רק המצוה על שמירת סדר ההפרשות, בעוד שמצוות ביכורים באה רק למטה, מוטב היה לומר שכאן מדובר רק בתדומת דגן, תירוש ויצהר, ועניין הביכורים מוסק רק על דדך הדרש, ואילו "לא תאחר" מצווה רק על שמירת סדר ההפרשות, דהיינו אף אם הפרשת ונתת, אך נתת אותן באיחור, כי אז עברת על לאו. עוד יש להעיר, כי גם המשנה וגם התרגומים מכנים את התרומה בשם "דמע", השוה משנה טהרות (ב, ג), ואהלות (טז, ד) והתרגומים לדברים כב, ט וירמיה ב, ג[1107].

בכור בניך תתן לי. תחילה הופקדה עבודת הקודש בידי הבכורות, ורק אחר שחטאו בעגל, נבחרו בני לוי למלא תפקיד זה במקומם (ראה להלן לב, כט; במדבר ג, יב ואילך, ושם מה ואילך; ח, טז ואילך; דברים י, ח). אותם הבכורות שלא נמצאו להם לויים במקומם, צריך היה לפדות - על פי הנוסחה הנקובה בויקרא (כז, י) "ואם מבן חודש ועד בן חמש שנים והיה ערכך הזכר חמשה שקלים כסף". וכסף־פדיון זה ניתן לאהרן ובניו, השוה במדבר ג, נא. גם נקבע, שמכאן ואילך ייפדה כל בכור לכשיימלאו לו שלושים יום ללידתו (לד, כ), גם הוא תמורת חמישה שקלים. נראה, שכסף פדיון זה לא ניתן אז עדיין לכהנים אלא למקדש, ורק אחרי מרד קורח, כאשר הורחבו זכויות הכהנים בכללן, נקבע שכסף פדיון הבכורות יינתן לאהרן ובניו אחריו (במדבר יח, טו ואילך). אמנם יש מקום להקשות מן האמור למעלה (פרק יג) שנאמר להם לישראל בעצם יום יציאת מצרים (יג, ד) ואף על פי כן מדובר כבר שם בפדיון הבכורות (פסוקים יג,טו), אך אפשר ליישב קושיה זו בשני אופנים, אם על דרך "אין מוקדם ומאוחר בתורה", דהיינו הפרשה מפרק יא ואילך לא נאמרה להם לישראל אלא אחר חטא העגל, והיא מובאת שם ליד פרשת "קדש לי" משום קירבת העניין, ואם משום שמותר לנו להניח, שלפני חטא העגל יכול היה כל אב לבכור לבחור בין הקדשת הבן הבכור לעבודת המקדש ולבין נתינת ערכו לו, בדומה לפטר חמור, שאפשר לקיים מצוותו אם על ידי פדיית החמור בשה ואם על ידי עריפתו, ולא

[1107] ודאה עוד לנדואר בערוך עמ' דמע, אצל פרידמן לספדי ונספחים ואצל הכתב והקבלה המגן על הביאור: דמע - ערבוב.

בכדי באים שני עניינים אלה זה ליד זה בפסוק אחד (יג, ג). אפשר שמניית הבכורות המתוארת בס' במדבר (ג, מ ואילך) לא כללה אלא את הבכורות ששירתו ככהנים, בעוד שהיו קיימים בכורות רבים אחרים שנפדו בערכם, ועל כן לא נקראו עוד בשם בכור, שם שציין אז לא רק את מעמדו של אדם במשפחתו כי אם את עובדת היותו עובד עבודת ה' במקדש. בכך גם יסולק הקושי הגדול שפרשנים מצאו במספר הקטן של בכורות ביחס למספר כל יוצאי הצבא בישראל[1108].

פסוק כט

כן תעשה. גם את בכור הבקר והצאן צריך להקדיש לה' לקרבן. לפי המשנה (בכורות כו, ב) חייב בעל הבכור לטפל בו בבכור בהמתו במשך תקופה מסוימת, לפני שימסרנו לכהן.

שבעת ימים וגו'. בכור האדם הוקדש לה' ביום השלושים לחייו ועל כן גם נקבע פדיונו ליום זה. לעומת זאת מותר להקריב בקר וצאן במזבח כבר כעבור שבעה ימים מלידתו, כי בעוד שאדם יוצא מתורת נפל רק אחרי שלושים יום, יוצא ממנה בקר וצאן כבר אחרי שבעה ימים. בכור הבהמה הוא קודש לה' כאמור למעלה (יג, ב) ועוד מקומות. בס' ויקרא (כז, כו) נאמר ביחס אליו שהוא שייך לה' - "לה' הוא, קדש לה'" בדומה למה שנאמר שם (ל) ביחס למעשר שני[1109] - "לה' הוא", וביחס למעשר בהמה "קדש לה'". מסתבר אפוא, שתחילה הוקרבו הבכורות במשכן כמו מעשר בהמה כשלמים, ונאכלו שם על ידי בעליהם. לא פלא אפוא, שכאשר מדובר בס' דברים - המוסר את המצוות שנאמרו לו למשה רבנו ע"ה מיד אחר עשרת הדברות (ראה דברים ה, כח־ו, א) - בכור בהמה, נאמרים הדברים כאילו הוא מובא על ידי בעליו, יחד עם מעשר הבהמה של השנה, לירושלם ונאכל שם על ידיהם (השוה דברים יב, ו, יז; טו, יט ואילך), ורק אחרי מרד קרח שונתה ההלכה גם בזה ונקבע (במדבר יח, טו) - "כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך", כלומר כל

[1108] אכן השאלה היא שאלה, שהרי לפי המספרים המובאים יוצא, שבכל משפחה היו קרוב לשלושים ילד (603550 לחלק ב22273), וגם אם נניח, שכמחצית הנולדים ראשונה היו בנות ונוסיף אחוז מסוים של לידות־נפל ראשונות, עדיין יוצא שהממוצע של ילדים במשפחה היה גדול מאד, אלא שלא מצאתי פרשן שיעורר שאלה זו (המ').

[1109] ראה שם רש"י ד"ה וכל מעשר הארץ (המ').

בכורות הבהמה שייכים לגמרי לכהנים. גם אפשר שהדבר כבר נקבע כך קודם, ורק אושרר בעקבות מרד קרח, וקשה להכריע בכגון דא בוודאות; וראה בעניין זה ספרי (במדבר פסקא קיט)[1110].

פסוק ל

ואנשי קדש תהיון לי. התורה קבעה כי יש להקדיש לה' ראשית כל רכוש, הן ראשית תבואת־השדה כתרומה, הן הבכורות, גם של אדם וגם של בהמה, ראשית הכל הוא קדש לה. אך מסירתה של ראשית זו לה' מטרתה אינה אלא להוביל אותנו להתמסרות לו ית'. קד"ש פירושו - להיות מופרש ומסור לגמרי לתכלית מסוימת[1111], ופירוש כתובנו הוא אפוא. על כולכם להיות כהנים קדושים לה' ובתור כאלה עליכם לאכול על שולחן ה', אל לכם לאכול "בשר בשדה טרפה", כלומר בשר המונח בשדה והוא טרף, וכבר חלק ממזונם של חיות השדה. והכתוב חוזר ומשנן איסור זה בס' ויקרא (כב, ח) באופן מיוחד לכהנים בני אהרן. והנה לאדם הראשון הותר רק מזון מן הצמח (בראשיתו א, כט ואילך). רק משיצא נח מן התיבה והביא לה' קרבנות מן החי, כרת ה' עמו ברית והתיר לו לאכול מן החי (ט, ג). מאוחר יותר, כאשר הקימו בני ישראל את המשכן, נצטוו לאכול מן הבהמות הראויות להקרבה על גבי המזבח, רק כאשר אלה אכן הוקרבו עליו, ולא - תיחשב זביחתם לרצח (ויקרא יז, ג ואילך). ובכלל אין להם לישראל לאכול בשר בהמה אלא אם כן נשחט בדרך שבה צריך לשחוט קרבן, ובתור עם קודש עליהם להימנע מאכילת נבלה (דברים יד, כא). ובעל חיים שנטרף או הוזק עד כדי שהפך למאכל כלבים או חיות שדה, עם קודש לא יאכלנו. דווקא באכילת מאכלים מן החי, הם המאכלים המסכנים ביותר את האדם וגורמים לו לרדת מרמתו האנושית לרמתו של בעל־חיים, על ישראל עם קדושים להיזהר במיוחד כדי לבטל את השפעתם המזיקה של מאכלים אלה על מוסריותו של האדם ולהפוך דווקא אכילה זו לאכילת זבחי קודש.

[1110] ר' ישמעאל אומר, משל הדיוט אומר, לטובתי נשברה רגל פרתי, לטובתו של אהרן בא קרה וערער על הכהונה כנגדו. (המ').

[1111] השוה גם את המובן השלישי - קדש וקדשה (דברים כג, יח).

טרפה. לפי פשוטו אין זו חיה שכבר מתה, שכן אף כי טר"ף משמעו לשסע, להרוג, הרי אין זה משמעו העיקרי, ובוודאי אין לומר שבעל חיים אשר הוזק על ידי חיית טרף עד שלא יוכל לחיות ימים רבים, לא ייקרא בדין בשר טריפה. והנה ההלכה מלמדת אותנו, שכלל אין הבדל בין פציעה מסכנת שנגרמה על ידי חיית טרף לבין זו שנגרמה על ידי כל גורם אחר, והיא אף מונה פצעים רבים אחרים ההופכים בעל־חיים לטרפה ואוסרים אותו למאכל מכיוון שבעל חיים כזה אינו ראוי אלא למאכל כלב. ובדרך דרש מסמיכים לפסוקנו איסורי אכילה רבים נוספים, כגון בשר שיצא מחוץ למחיצתו[1112]; והשוה דברי רש"ר הירש ע"א.

לכלב תשליכון אותו. מכאן שהטרפה מותרת בהנאה; השוה מכילתא ע"א וריש פרק ב' דפסחים.

פרק כג

פסוק א

ד דינים לדיינים

לא תשא. אם נבין את "לא תשא" האמור כאן כמו "לא תשא" שבעשרת הדברות[1113], כלומר לא תבטא בשפתיך (שבועת שקר), כי אז מדובר כאן בהאשמת שוא בבית־דין, ואכן כך מפרש ראב"ע ע"א. ברם, חכמינו ז"ל מפרשים "לא תשא" - לא תקבל[1114], וכפי שגם מפרשים־מתרגמים אונקלוס ויוב"ע, ולפיכך לומדים חכמינו מפסוקנו או "הרי זו אזהרה למקבל לשון הרע" או "הרי זו אזהרה לדיין שלא ישמע מבעל דין עד שיהא בעל־דינו עמו".

אל תשת וגו'. גם אסור לו לסייע לרשע על ידי מתן עדות שקר. ומכיוון שדבר זה כבר נאסר בעשרת הדברות[1115], מבארים חז"ל במכילתא לפסוקנו שגם אסור ליתן עדות על דבר שלא ראהו, אף כי מותר לו בהחלט להניח שהדבר התרחש בדיוק בדרך

[1112] חולין סח ע"א (המ').
[1113] למעלה כ, ז (המ').
[1114] מכילתא ע"א (המ').
[1115] למעלה כ, יג (המ').

שהוא מתאר בעדותו. כי המעיד שראה דבר בלא שראהו באמת, הרי הוא עד חמס, וכפי שביארנו לס' דברים (יט, טז)[1116].

פסוק ב

לא תהיה אחרי רבים, כלומר אל תצטרף אליהם, אל תסור למשמעתם; השוה שמואל־ב ב, י; מלכים א, טז, כא.

לרעות. אין זה לשון רבים של "רעה", כי אם משורש רע"ע, השוה שמות־הפועל חנות, דמות, ופירושו להזיק. איסור זה מזהיר מפני הצטרפות להמון עם כאשר זה בא לעשות שפטים באדם שנואי. מכיוון שפסוקנו פונה גם אל הדיינים, הסמיכו חכמינו ז"ל לכאן את ההלכה, שהסנהדרין אינה גוזרת מיתה אלא ברוב של לפחות שניים (ראה מכילתא ע"א וסנהדרין ב ע"א).

ולא תענה על ריב. גם בריב המתנהל לפני בית- הדין, מקום שבו קובעת הכרעת הרוב, ומחאתו של המיעוט אינה מועלת כלום, גם שם אל תצטרף אל הרוב כאשר דעתך שונה מזו שלו. כך משתמע מביאורו של רש"י, ואילו תרגומו של אונקלוס אינו בהיר[1117] ודומה שגרסתו השתבשה, והכוונה כמו אצל יונתן בן עוזיאל, "ולא תתמנע חד מנכון למלפא זכו על חבריה בדינא למימר הא בתר סגיאי דינא סטי". לפי זה פירושו דומה לזה של רש"י.

להיות. לפי כל האמור פירושו - להטות את המשפט. מכיוון שהוא סובר שדעת הרוב שגויה היא, הרי הוא יטה את המשפט, אם יצטרף אל הרוב. עם זאת מוכח מכאן בעקיפין שבבית־הדין קובעת הכרעתו של הרוב, שהרי רק משום כך יסבור הדיין היחיד שיהיה משום הטיית המשפט אם יצטרף לרוב. אולם בתלמוד[1118] מובא ההיגד "אחרי רבים להטות" - כאילו הוא משפט עצמאי - "מכאן דאזלינן בתר רובא". אך אין להסיק מכאן שהתלמוד כך מפרש את הפסוק, הוא מזכירו שם רק משום שהכלל דאזלינן בתר רובא מוכח מכאן בעקיפין, כאמור. במס' סנהדרין (לו ע"א) מסיקים מפסוקנו, כי "בדיני נפשות מתחילין מן הצד", דהיינו מן המקום שבו יושבים צעירי

[1116] עמ' שעח במהדורה העברית (המ').
[1117] ולא ידעתי מה לא בהיר, וראה ניתנה לגר (המ').
[1118] חולין יא ע"א (המ').

הדיינים, ודורשים כן משום שנאמר כאן רַב (בלי יו"ד), ראה רש"י שם. ואולי ביארו חכמינו ז"ל את "רבים" שבפסוקנו במשמע "גדולים", משמע שכיח למדי; השוה איוב לט, ט. שיעור הכתוב יהיה לפי זה. בריב שלפני בית־דין אל תצביעו כך שיטו אחר הגדולים כדי להטות (מן הדעה האישית שנדאית נכונה). התיבה רַב (בלי יו"ד) רומזת למלה "רב" (=גדול), וכן מפרשים אפוא את לשון הרבים "רבים" - גדולים. אולם השוה ביאורו של רש"ר הירש וזה של ר"נ וסלי המובא ב"הכתב והקבלה".

פסוק ג

ודל לא וגו'. אל לך להעדיף את העני, ובוודאי לא את העשיר. חוק זה המנוסח בתכלית הקיצור מביא כאן איסור ממנו יש להסיק איסור נוסף[1119].

פסוק ד

ה עוד מצוות חברתיות (כג, ד־ה)

קשה להבין, מה מקומם של פסוקים אלה דווקא כאן[1120]. דומה, שההקשר הוא זה, נאסר כאן על השופט לנטות מנתיב המשפט בשל התחשבות כלשהי, אם בשל התחשבות עם הרוב ואם בשל התחשבות עם עני זה. להיפך גם היה צריך לומר כאן כי על השופט להיזהר, שלא יגיע לידי גזר־דין שגוי עקב חובה אישית לבעל־דין. ואולם אם היה כתוב איסור מעין זה, היה אפשר להסיק מזה, שאמנם על השופט להיות הוגן גם כלפי בעל־הדין העוין, אך לסתם אדם בחייו הפרטיים מותר ליתן לעוינות כזו ביטוי. על כן אומר הכתוב, שעל המוצא להשיב אבידה גם לאויבו, ועליו למנוע ממנו נזק, ובמיוחד עליו לסייע בידיו כאשר הוא במצב לא נוח. ומכאן קל וחומר לשופט, שאסור לו להעדיף את בעל דינו של אויבו כאשר שניים אלה באים לפניו לדין. מהלך מחשבה מעין זה מצינו גם בס' ויקרא (יט, טו ואילך) שם בא תחילה איסור עשיית עוול במשפט, ואחר - איסור רכילות, ואחר - שנאת הריע ולבסוף

[1119] על כן אין זה הולם ש- knobel מציע לגדוס כאן 'גדול' במקום 'דל' רק משום שבס' ויקרא (יט, טו) נאמר 'ולא תהדר פני גדול', ומה גם שבאותו הפסוק גם נאמר 'ולא תשא פני דל'. ואם סובר שהביטוי 'תהדר' שבכאן אינו מתאים בקשר לעני משום שבס' ויקרא הוא בא בקשר לגדול (=עשיר), כי אז גם אין לקיים 'לא תשא פני דל', כי גם הביטוי 'לשאת פנים' בא בדרך כלל בקשר עם עשיר, והאדם החשוב מכונה 'נשוא פנים'.

[1120] Knobel מזדרז להסביר שמדובר כאן בתוספת מאוחרת, ואולם יקשה להבין, מדוע זה הוסיף המוסיף המאוחר תוספת זו דווקא כאן. ואם אמנם היתה לו סיבה סבירה לעשות כן, הרי יכולה סיבה זו לשמש גם לנוסח המקור.

איסור נקימה ונטירה. כלומר, שני הכתובים שבכאן מובאים בתוך־תוכה של חוקת השופטים כדי לרמוז להללו שעליהם לשפוט בצדק גם את אויביהם של הם עצמם.

כי תפגע... כי תראה. כדי לבאר את השימוש בשני פעלים שונים מביא שד"ל כאן את דברי תלמידו יצחק קלינעברג, "התורה חסה גם על הבהמה, לפיכך כשהחמור רובץ תחת משאו ויש שם צער בעל חיים, ציוותה התורה שכל מי שרואה, אף אם הוא רחוק משם, להתקרב אליו ולעזור לבעליו לפרוק משאו. אבל כאשר החמור תועה, אין כאן צער בעל חיים ועל כן לא אמרה תורה שאם יראהו מרחוק ילך אליו כדי להחזירו לבעליו, רק אם יפגע בו והוא קרוב לו, אז ישגיח עליו להשיבו לבעליו. ברם, בס' דברים (כב, א) נאמר "לא תראה" בקשר להשבת אבידה שלא כמו כאן. על כן מוטב לקבל את דברי חכמינו ז"ל הרואים בשימוש בשני פעלים שונים כאן הוראות באשר למרחק שעל המוצא להתגבר, כדי לטפל בבעלי־חיים האבודים, ראה מכילתא ע"א ובבא מציעא לג.[1121].

שור אויבך. "כאן אמר "שונא" ולמעלה "אויב", כי "אויב" קשה מ"שונא", ואולי היה ירא להתקרב אל אויבו שמא יהרגהו, לפיכך לא חייבתו התורה אלא בהשבת אבידתו, שאינו צריך להתקרב אליו, כי יוכל לשלוח לו את האבידה על ידי אחרים, אבל בשונא ציוותה להתקרב אליו ולהתחבר עמו בפריקת משא בהמתו, ואולי על ידי כך גם שונאו ישלים עמו" (שד"ל ע"א). יונתן בן עוזיאל מוסיף על התרגום של שונאך - "דסנאך" דאת סני ליה על חובתא דאנת ידע בה בלחודך"[1122]. ונראה שעושה כן משום שאסור לשנוא בן ישראל אפילו בסתר, שהרי כתוב "לא תשנא את אחיך בלבבך"[1123], אלא שכאן אין כל היתר לשנוא. אדרבה, נאמר כאן, שאפילו כאשר אתה יודע שהוא אויבך או שונאך, אפילו אז אין אתה רשאי להחזיר לו כגמולו. ואולם השוה מכילתא ע"א.

[1121] וזה לשון הברייתא בבא מציעא שם: "כי תראה - יכול אפילו מרחוק? תלמוד לומר כי תפגע. יכול פגיעה ממש? תלמוד לומר כי תראה. ואיזו היא ראיה שיש בה פגיעה? שיערו חכמים אחד משבע ומחצה במיל, וזהו ריס" (המ').

[1122] פירוש שאתה שונא אותו משום חטא שאתה יודע על אודותיו (המ').

[1123] ויקרא יט, יז (המ').

פסוק ה

וחדלת מעזב לו עזב וגו'. השורש עז"ב סובל כמה פירושים. לפי אחדים - לחזק, לעזור להעלות, אלא שכאן נדרשת פריקת המשא ולא טעינתו, וכך גם חז"ל[1124], כי על הטעינה אנו מצווים בס' דברים (כב, ד). התרגומים מבינים את השימוש ב"עזב" במשמע "לסלוח", לחדול מן השנאה, אך קשה להוכיח משמע זה. מוטב לפרש לשון עז"ב להתיר (את המטען מן החמור) כמו שגם בערבית משמש שורש זה במשמע להתיר את הגמלים. גם יש חילוקי דעות באשר לשיעורו של הפסוק. יש סוברים כי משפט־הסיפא כבר מתחיל ב"וחדלת"[1125], אך זה אין טועם את טעמי־המקרא ואף אינו מתקבל על הדעת. ועוד. ביאור שכזה יחייב לבאר את "עזב" שבסיפא שלא כ"עזב" הראשון[1127]. יותר פשוט לבאר עם אונקלוס, רש"י ואחרים[1126], לשייך את "וחדלת" למשפט־חרישא.

לו... עמו. תחילה נאמר "לו" הוא - השונא, הוא הסיבה לרצון שלא לעסוק בעזרה המתבקשת, לא תרצה להיות "לו" לתועלת. ועל כן מזהירה התורה - "עזב תעזב עמו". אל תסתכל באיש, הסתכל בבעל־החיים המתענה ועשה "עמו", רק אם אמנם גם הוא שם יד בכל כוחו בטעינה, והוא כאשר אין צער בעל־חיים. אך בפריקת המשא עליך לעסוק גם כאשר הבעלים אינו עושה דבר, השוה בבא מציעא לב, ב.

פסוק ו

ו עוד דינים לדיינים (כג, ו־ט)

כבר ביארנו בפירושנו לס' דברים (טז, יט)[1128].

אביונך. הכתוב מזכיר את האביון משום שהוא חשוף יותר להטיית משפט. אמנם כאשר מתבוננים בפסוק ג דלעיל, מסתבר לפרש שגם כאן מדובר בהטיית המשפט לטובתו של העני (השוה מכילתא ע"א). ברם לפי האמור בס' דברים (כז, יט) מסתבר יותר שפסוקנו מזהיר מפני דיכויו של האביון, מפני הפלייתו לרעה.

[1124] בבא מציעא לב ע"א (המ').
[1125] לא מצאתי (המ').
[1126] ראה למשל רס"ג, בכור שור, רש"ר הירש (המ').
[1127] השוה Knobel ועוד.
[1128] עמ' רצג במהדורה העברית (המ').

פסוק ז

מדבר שקר תרחק, על הדיין להתרחק מכל דבר שקר, למשל "מניין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה, שלא יאמר הואיל והעדים מעידין אחתכנו והקולר יהיה תלוי בצואר עדים? תלמוד לומר, מדבר שקר תרחק"[1129]. כלומר, כאשר הדיין התרשם, שהמקרה שלפניו הוא שקרי, הרי אף על פי שאינו יכול להוכיח כן באורח אובייקטיבי, אל לא לגזור את הדין בניגוד לשכנועו־שלו על פי דברי העדים ולזקוף את האחריות לגזר־דינו על חשבונם, אבל עליו להתרחק מדין זה[1130]. ועוד הלכות רבות ממשפט קצרצר זה, ראה שבועות לא.

ונקי וגו'. ראה סנהדרין לג ורש"י שם[1131]. ובפשטות אומר הכתוב גם כאן, אם התרשמותך היא שהנאשם אמנם נקי וצדיק, כי אז אסור לך להצביע בעד הריגתו גם כאשר עדים מעידים נגדו, אם אפילו יש בלבך חשש כלשהו שמא הוא אשם "כי לא אצדיק רשע", שהרי לפני כסא המשפט העליון לא יצא נקי.

פסוק ח

ושחד וגו'. כבר ביארנו בהרחבה בפירושנו לס' דברים טז, יט[1132].

פקחים, מלשון פק"ח - לפתוח, הם אלה שעינם פקוחה.

פסוק ט

וגר לא וגו'. אין זו חזרה על האמור למעלה (כב, כ), שכן פסוקנו זה מופנה אל השופט, שלא יפלה לרעה את הגר לעומת האזרח, והוא גם מופנה אל החברה, המדינה, שלא תדכא את הגר באמצעות חוקים מפלים, השוה במדבר טו, טו.

פסוק י

ז שביעית, שלש רגלים ועוד (כג, י־יט)

גרים הייתם בארץ מצרים, ועדיין "גרים ותושבים אתם עמדי"[1133]. כדי שנזכור זאת תמיד, ציוונו ה' להשבית את הקרקע במשך כל השנה השביעית ולהפקיר את יבולו

[1129] שבועות ל ע"ב (המ').

[1130] וראה דברי רש"י שם ד"ה שהוא מרומה - שלומד מתוך דברי עדים שאין עדותם אמת (המ').

[1131] שם ע"ב: "תנו רבנן, מניין ליוצא מבין דין חייב ואמר אחר יש לי ללמוד עליו זכות, מניין שמחזירין אותו? תלמוד לומר ונקי אל תהרג. ומניין ליוצא מבית דין זכאי ואמר אחד יש לי ללמד עליו חובה, מניין שאין מחזירין אותו? תלמוד לומר צדיק אל תהרג". וראה שם רש"י ד"ה נקי וד"ה צדיק (המ').

[1132] עמ' רצג במהדורה העברית (המ').

[1133] ויקרא כה, כג (המ').

לעניים ולחיית השדה. בכך אנו מעידים, כי לא אנחנו אדוני הקרקע כי אם ה' ית', ולו אנחנו מחזירים מדי שבע שנים על פי ציוויו את אשר השאיל לנו. ומשכך, קישורה של מצוה זו עם קודמתה על ידי וי"ו החיבור - "ושש". פרטי המצוה מנויים בס' ויקרא (פרק כה).

תזרע... ואספת. יש כאן היתר כפול. מותר לזרוע את האדמה ומותר לאסוף את יבולה. ולעומת זה איסור כפול בשנה השביעית. גם "תשמטנה" - צריך לנטוש את האדמה, אסור לזרוע בה, וגם "נטשתה" - צריך להפקיר את היבול הצומח מאליו, הספיחים, אסור לאסוף אותו כדרך בעלים. והשוה רמב"ן ע"א.

פסוק יא

תשמטנה ונטשתה. אפשר להסב מלים אלה הן על היבול והן על האדמה עצמה[1134].

ואכלו אביוני עמך. היבול נועד לעניים ולחיית השדה. מותר לכל אדם לאוכלו כל עוד מצוי ממנו גם בחוץ, לחיית השדה, אבל -"כלה לחיה אשר בשדה, כלה לבהמתך מן הבית"[1135]. המועד שבו צריך להוציא את פירות השביעית השמורים מן הבית משום שכבר אין מהם בשדה, נקרא זמן ביעור.

לכרמך לזיתך. אין לעבד בשנת השביעית לא את הגפן ולא את הזית, ואת פריים יש להשאיר לעניים. וראה רשב"ם ע"א. והוא הדין לכל האוכלים שהן גידולי קרקע, כדכתיב בפ' בהר־סיני.

פסוק יב

כשם שעל השדה לנוח בשנה השביעית, כך על האדם לנוח ביום השביעי. כשם שיש במנוחת השדה בשנה השביעית הכרזה על ה' כבעליו של הקרקע, כך יש במנוחת האדם ביום השביעי משום עדות שעשייתו ופעולתו של ה' בורא העולם הן, שבעשייתו הוא שותף להקב"ה במעשה בראשית וממשיך אותו. וכשם שבשנה חשביעית אנו מצווים לא רק על מנוחת שדה וכרם אלא גם הספיחים, כלומר הצמחים העולים מאליהם משאירים לעניים ולחיית השדה כדי שתהא כאן לא רק הכרזה על בעלות ה' בקרקע כי אם גם הכרזה על חובתנו להעניק מפרי הקרקע

[1134] ראה המאמר "שמיטת כספים בשנה השביעית" בתוך: Magazin fuer Geschichte und Literatur II.
[1135] פסחים נב ע"ב (המ').

שהושאל לנו מידיו ית' מזון לאחינו נבראיו, כך גם בשבת - לא רק שאסור לנו לעשות בה כל מלאכה, אלא שעל מנוחה זו להתפשט גם על עבדינו ובהמתנו, אל לנו להניח להם לעבוד ביום זה להביא לנו תועלת, כדי להפגין שבדואים אלה אינם עלי אדמות בשבילנו, אלא גם אנחנו וגם הם נבראו לעבוד את ה' ולפארו, ולכן אנו חייבים להיטיב עמהם וליתן להם מנוחה.

וינפש, ויתאושש, ויבריא.

בן אמתך, במקום עבדך, השוה תהלים קטז, טז.

והגר, הוא הזר שהשכיר עצמו כפועל, ואפילו זה שחייב עבודת־פרך. כאן מדובר בגד־תושב, אך השוה למעלה כ, יא.

פסוק יג

ובכל אשר אמרתי אליכם וגו'. הרבה טרחו באשר לקשר שבין פסוק זה הן לזה שלפניו והן לזה שלאחריו, ומה גם שהוא מפסיק בין שבת לרגל אשר לכאורה שייכים יחד. שד"ל רואה עצמו נאלץ לומר שמתחילה כאן פרשה חדשה[1136], אך תמוה כיצד זה שפרשה־חזרה זו תבוא דווקא כאן בין עניין שבת לעניין רגלים. על כן אנו סבורים שלא נטעה, אם נקשור את "ובכל אשר אמרתי" וגו' אל הפסוק הקודם, כך שפסוקנו יהיה נמשך אחר התיבה "למען" אשר שם. הן שכיח למדי הוא, שפסוקים אחדים נמשכים אחר "למען" אחד; השוה למשל במדבר טו, מ. ואין כל המשפטים הנמשכים אחר התיבה "למען" חייבים להתחיל בפועל - כמו בדוגמה זו ובפסוק הקודם - וכפי שנראה היטב מתהלים ט, טו, ואף אפשר שתחזר וי"ו־החיבור, כפי שיוצא מעצם פסוק זה. על כן יש לפרש גם כאן. הוה נח ביום השביעי למען ינוחו בהמתך ועבדך וגרך ולמען שכולם, כלומר אתה, בהמתך, עבדך והגר תנוחו בכל אשר אמרתי אליכם ותשמרו בו - הכוונה לעשרת הדברות, שלרוב לא הופנו רק אל ישראל כי אם אל האנושות כולה. באמצעות מנוחת השבת נזכרים בה' בורא שמים וארץ ומוזהרים לעשות מצוותיו ית'. זה שמצוה אחת תזכיר את כל יתר המצוות ותשמש אות זכרון להן, מצינו גם בציצית (במדבר טו, מ) וגם בתפילין (שמות יג, ט), קל וחומר שאפשר

[1136] אחר שהשלים המצוות שבין אדם לחברו, חזר למצוות שבין אדם למקום וסיים במה שפתח למעלה... ועתה חזר להזהיר על עניין האלילים ולצוות על כבודו ית' וכו' (המ').

לומר כן לגבי שבת, שהיא יסודה של כל התורה כולה וכפי שלימדונו חז"ל "מומר לחלל שבתות כמומר לכל התורה כולה"[1137].

ושם וגו', והוא כדי שכולכם - אתה עבדך וגרך - לא תעבדו אלהים אחרים. להזכיר שם אלהים אחרים פירושו - להזכיר את שמם כדי לפארם, כלומר לעבוד אותם, כשם ש"המקום אשר אזכיר את שמי"[1138] הוא המקום אשר בו עובדים את ה'.

לא ישמע וגו'. בלשון יחיד, שוב מופנה אל ישראל ונמשך אף הוא אחר "למען" - הוה נח כדי שינוחו עבדך והגר ותשמרו את מצוותי ובמיוחד כדי שלא תפנה אל האלילים ועל ידי זה יישמע שמם. אם תניח לעבדך לעשות מלאכה בשבת ועל ידי כך תימנע ממנו הכרת ה', כי אז הרי אתה הוא זה שגורם לעבודתו את האלילים והרי זה כאילו אתה מצווה עליו "לך עבוד אלהים אחרים" (השוה שמואל א כו, ט). לפיכך למדו חכמינו ז"ל מביטויי פסוקנו. שלא יאמר אדם לחברו שמור לי לצד עכו"ם פלוני... שלא ידור בשמו ולא יקיים בשמו ולא לגרום לאחרים שידרו בשמו ויקיימו בשמו (סנהדרין סג ע"ב). ובאשר לאיזכור שם אליל, עיין שו"ע יורה דעה (סי' קמז).

פסוק יד

שלש רגלים. רגל פירושו גם "פעם" כפי שגם "פעם פירושו גם "צעד"; השוה "מה יפו פעמיך"[1139]. אותה המשמעות יש למלה "רגל" גם בבמדבר כה, כח, לב, לג. עם זאת התהווה בלשון המשנה הביטוי רגל לציון הרגלים, וכן גם בעברית החדשה - ציון לחג.

תחג. מן חג"ג שבעצם פירושו הוא לנוע בחוזקה, לקפוץ, לרקוד; השוה שמואל א, ל, טז, ומכאן גם לחגוג חג, ובמיוחד חג שמח. ואף יש במשמעו של שורש זה. להתאסף לחגוג חג[1140]. חג הוא תמיד המועד שחוגגים אותו ברוב עם. ומכאן שיש בציווי "תחג" משום ציווי לאסיפת ציבור גדול במקום אחד, ופסוק יז רק קובע את מקומה של אסיפה זו ומי הם אלה החייבים בה. על כן אפשר כבר לצוות בפסוק טו "ולא יראו

[1137] המ'.
[1138] כ, כא (המ').
[1139] שיר השירים ז, ב (המ').
[1140] ראה למעלה ד"ה תחג בפסוק יד (המ').

פני ריקם", אף כי כלל לא דובר עדיין על היראות. מצוות הרגל מוזכרות כאן בקיצור נמרץ, אם משום שציווין כבר ניתן, ואם משום שעוד יפורט מאוחר יותר.

פסוק טו

את חג המצות על אודות חג זה כבר דובר מיד עם יציאת מצרים (למעלה הפרקים יב־יג), ועל כן אפשר לומר כאן "כאשר ציויתיך" כרומז לאמור שם[1141]. כאן מודגש במיוחד שכל חג ייחגג בעונה מסוימת של השנה, ושיש בכך גם משום משמעות חקלאית. כל עת שמגיעה עונה חשובה לטבע, על ישראל להתאסף סביב אלוהיו במקום אשר בו ייקרא שמו ית', כדי להכיר בו כבורא הטבע ואדוניו.

כי בו יצאת אך בחג זה יש לזכור גם את יציאת מצרים, היא הולדת עם ישראל כעם ה'. טבע והיסטוריה גם יחד צריכים לקבוע את מועד החג, כי אותו הא־ל אשר ברא את הטבע, המפעיל את כוחותיו על פיחוקים נצחיים, הוא גם זה המכוון את גורל יושבי תבל, האחראי להתרחשויות המגוונות של ההיסטוריה וכבר הרחבנו את הדיבור באשר להשערות השונות שנקשרו לפרשת המועדים בביאורנו לס' ויקרא פרק כג.

ולא ייראו. מצוות ראייה זו שנאמרה אצל החג הראשון, חובה היא בכל הרגלים; השוה דברים טז, טז. אך צריך להדגיש במיוחד שגם בחג המצות אשר בו עדיין לא נקצר מאומה מתבואת השדה, אין להיראות ריקם במקום העלייה לרגל.

פסוק טז

וחג הקציר. להלן (לד, כב) נקרא חג זה "חג השבועות", מכיוון שכבר ניתנה מצוות ספירת שבעת השבועות שחלה בו בפרק כג בס' ויקרא [1142].

בכורי מעשיך. יש להשלים במחשבה לפני "בכורי" את המלה "חג", כלומר חג בכורי מעשיך־תוצרתך; השוה חבקוק ג, יז.

אשר תזרע הוא תמורה ל"מעשיך". לא מדובר כאן דווקא בביכורי יבול החיטה כמו להלן לד, כב, אבל נקבע כאן באורח כללי שבחג הביכורים אפשר להביא מבכורי השדה. ועל כן קובעת המשנה (בכורים א, ג) "אין מביאין בכורים קודם לעצרת".

[1141] למעלה יב, יד, כ ועוד שם ופרק יג (המ').

[1142] ואלו פרשתנו קדמה לויקרא כג; ראה דברי המחבר לויקרא, עמ' פח במהדורה העברית (המ').

הבאת הביכורים הוחלה בביכורי החיטה שאותם הביאו בשביל כל הציבור כולו בצורת שתי הלחם[1143].

וחג האסיף בצאת השנה להלן (לד, כב) נאמר "וחג האסיף תקופת השנה", כלומר עם סיום השנה. והנה בעצם חל חג זה בתחילת השנה, אחר שהשנה הקודמת הסתיימה. ואמנם לפני מתן תורה היתה תחילת השנה בתשרי[1144], ורק עם יציאת מצרים נקבע חודש היציאה לראשון החדשים. אך מן הבחינה הכלכלית נשמרה תחילת השנה כמקודם, ובה גם הוחל במניית שנות השמיטה.

פסוק יז

שלש פעמים וגו'. תפקידן העיקרי של שלוש הרגלים הוא התאספות העם לפני ה' ומכאן השם "חג".

יראה. "תניא יוחנן בן דהבאי אומר משום ר' יהודה, סומא באחת מעיניו פטור מן הראיה, שנאמר יראה - ייראה" וכו' (חגיגה ב ע"א) והוא משום "יש אם למסורת" כלומר, גם אפשר לקרוא יֵרָאֶה - "כפי שבא ליראות כך בא לראות" (שם); והשוה דברי רש"ר הירש לפסוקנו.

כל זכורך. השם "זכור" בא במקרא רק בקשר לרגלים, ועוד פעם אחת הוא בא בס' דברים (כ, יג) - "והכית את כל זכורה לפי חרב", ושם משמעו - כל הגברים המבוגרים העצמאיים. וראה בפירושו של רש"ר הירש כאן, המבדיל בין "זכר", הוא ציון המין, לבין "זכור" המורה לא רק על המין (הזכרים) אלא גם על בגרות שבעצמאות. ואכן, חרש שוטה וקטן ואנדרוגינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים, החגר והסומא והחולה והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגלו - כל אלה אינם עולים לרגל, ראה משנה חגיגה (ב ע"א). וגם זאת יש לדעת, לא מן הצורה "זכור" שבכאן לומדת המשנה הלכה זו. לנו נראה שגם "זכר" פירושו - החזק כמו גבר, ומשמעו אינו שונה ממשמע "זכור". דומה שכל אימת שיש לתיבה צורך בנטייה, בא לשון "זכור", ואולי זה כדי שלא להחליפה עם הפועל "זכ"ר"[1145].

[1143] ויקרא כג, יז (המ').

[1144] ראה המחבר, Der Anfang des Jahres (תחילת השנה) בתוך Juedische Presse 1875.

[1145] ואם Knobel סובר, ש"זכור" הוא לשון ייחודי למסמך מסוים, הרי הוא טועה, שכן לא מצינו בשום מקום את התיבה "זכר" בנטיה, בעוד ש"זכור" אינו מופיע בשום מקום בלי נטיה.

אל פני. להלן (לד, כד) ובס' דברים (טז, טז) בא במקום "אל פני" - "את פני", והביטוי "הראה את פני" בא עוד[1146].

האדון ה' עלינו לבוא לפניו כפי שהעבד בא לפני אדוניו וממתין להוראותיו. להלן (לד, כג) מוסיף הכתוב במצוות הראייה אל השם "האדון ה' גם "אלהי ישראל", והוא כדי לרמוז אל היחס המיוחד שבין ישראל ואדוניו.

פסוק יח

לא תזבח על חמץ דם זבחי. עתה מובאות כאן תחילה הלכות קרבנות, כדי לקשור אליהן בהמשך מצוות קדושה. ההלכה הראשונה מוסבת על קרבן פסח דווקא. גם בס' דברים נצטווינו (טז, ג) "לא תאכל עליו חמץ" - אל לך לאכול חמץ בסעודת הפסח. בסעודה זו אין לצרוך אלא מצה. כאשר מובא דבר־מאפה עם קרבן משתמש הכתוב במלית "על"; השוה "על סל המצות" (במדבר ו, יז). פירושו של "לא תזבח על חמץ דם זבחי" יהיה אפוא ראשית כל כמו "לא תאכל עליו חמץ" שבס' דברים. אך מכיוון שאין להביא עם הפסח כל דבר מאפה שהוא, הסיקו חכמינו ז"ל בדין[1147] שאפילו בבתיהם של בני החבורה המנויה על הפסח אסור שיהא מצוין בהם חמץ, ומה גם שבמקומות אחרים נאמר לגבי חג הפסח במפורש "לא יראה לך חמץ"[1148]. הפסח נקרא כאן "זבח" כפי שמעיר אל נכון רש"ר הירש בפירושו, "משום שעיקרו של קרבן פסח הוא קידושו והתמסרותו של הבית היהודי... תכלית קרבן הפסח ומשמעותו המפורשת היא אכילתו בתוך הבית ובקרב המשפחה. המצוה הבאה נסובה על קרבן החגיגה להלן (לד, כה) נאמר "זבח חג הפסח", ולכאורה מדובר גם כאן בקרבן הפסח דווקא. ברם, יש לדעת כי גם יתר הקרבנות הקרבים בחג זה קרויים בשם פסח, וכפי

[1146] ראה דברים לא, יא, וגם שמואל א' א, כב, ותהלים מב, ג (המ'). וזה ש-(Urschrift) סובר, שבמקומות הנ"ל היה כתוב תחילה רא"ה בבנין קל ושונה לבנין נפעל בשל חשש לאינוש (אנתרופומורפיזם), הרי זו שרירות לב הסרת טעם. הן מצינו את הצירוף "את פני" במקומות נוספים במשמע "לפני"; השוה בראשית לג, יח, שמואל א' כב, ד, אסתר א, י. וגם כאן נאמר "אל פני". ואכן מצינו לעתים קרובות למדי במקרא שנביא אומר, כי ראה את פני ה', ואיש לא נרעש מזה, שכן הכל יודעים שבהקשר זה אין להבין את לשון רא"ה באורח מילולי; השוה מלכים א' כב, יט; דברי הימים ב' יח, יח; עמוס ט, א; ישעיה י, א,ה, כי הרי ה' עצמו אומר (לג, כ) "כי לא יראי האדם וחי".

[1147] פסחים סג ע"א, "אמר ר' שמעון בן לקיש, לעולם אינו חייב עד שיהא החמץ לשוחט או לזורק או לאחד מבני החבורה ועד שיהא עמו בעזרה. ר' יוחנן אומר, אף על פי שאינו עמו בעזרה" (המ').

[1148] למעלה יג, ז (המ').

שכבר ביארנו בפרושנו לס' דברים פרק טז[1149]. לפיכך נאסר כאן אפוא להותיר את חלבי החגיגה עד הבוקר ונצטווינו על שריפתם על גבי המזבח מיד[1150].

פסוק יט

ראשית בכורי אדמתך. המצוה להביא את פרי השדה לבית המקדש באה על פרטיה בס' דברים (פרק כו), ושם גם ראינו שאין להביא ביכורים כי אם משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל.

בית ה', כך נקרא כאן המקום המקודש, שאליו יש להביא את המתנות המקודשות, בלא להזכיר מקום מסוים.

לא תבשל גדי. גם זו מצוות קדושה, כפי שכבר הבהרנו בפרושנו לס' דברים (יד, כא)[1151].

פסוק כ

(ה) הבטחות לכניסה לארץ, תנאיה וכריתת ברית

א הבטחה ותנאיה

אחר שהביאו בספר הברית עד כאן חוקים ומשפטים שעל ישראל לקיימם, מוצגות עתה ההבטחות שקיומן יהיה שכרם על ציותם. אם העם ישמעו לקול ה' כי אז יירשו את ארץ הקודש ויחיו בה באושר ובאין מפריע. אך מכיוון שעם ירושת הארץ עלולות לצוף לישראל סכנות חדשות - שמא יתפתו לכרות בריתות עם העמים המושחתים תושבי הארץ ועם אלוהיהם, מתווספות אל ההבטחות חלל גם אזהרות אשר צריך להישמע להן, כאשר ההבטחות יתקיימו. אך אזהרות אלה הן בפרשה זו רק טפל. עיקרה הוא הבטחות הברית שלו ית', והפסוקים הללו הם אפוא סיום הולם לספר הברית שבתחילתו באות תביעות־מצוות אל ישראל, ואחר כך הוא מציין את השכר שהקב"ה מבטיח בעבור קיום מצוותיו. בדומה מסתיים גם ספר הברית השני, זה

[1149] עמ' רסו במהדורה העברית, ובמאמר על הנפת העומר עמ' 25. ולא ידעתי היכן למצוא מאמר זה (המ').

[1150] כדי להביא לידי התאמה בין פסוקנו ולבין האמור להלן (לד, כה) "ולא ילין עד בקר זבח חג הפסח" מתרגם Keil "חלב חגי" - המובחר שבחגי. ברם, התיבה חלב באה במקרא רק בציון חלק של קרבן או להפרשות קדושות, כגון תרומה ותרומת מעשר, ואף פעם לא נקרא קרבן שלם בשם זה. והשוה גם דברים טז, ד ומה שהערנו שם.

[1151] עמ' ריט־רכ במהדורה העברית (המ').

שבספר דברים, שנכון לכנותו ספר הברית של ערבות מואב, בבשורה על העונש על קיום או אי־קיום המצוות; השוה ביאורנו שם בסוף פ' כח.

מלאך. דעות שונות יש באשר לטיבו של מלאך ה'[1152]. דומה שכאן יהיה נכון ביותר להבין "מלאך" כגילוי־שכינה בקרב ישראל אשר הנהיג־כיוון את העם לאורך כל הזמן עד לכניסתם לארץ הקודש ואף הודיעם את רצון האלוהים. אכן האמצעי שדרכו הגיע ביטוי רצון הבורא אל ישראל היה משה רבנו, אבל גילוי השכינה שהיה לחלקם התגשם על ידי עמוד־האש הנראה לכל ושבתוכו שכנה תפארת ה'. עמוד־אש מנהיג־מכוון זה מתואר כאן כמלאך שבתוכו שמו ית'; והשוה רמב"ן כאן וברישׁ פ' וירא. גם להלן (לג, ב) אומר ה'"ושלחתי לפניך מלאך" אך מוסיף (שם ג) שבשל קשיות ערפם של ישראל "לא אעלה בקרבך... פן אכלך בדרך". נראה שההבדל בין ההבטחה שבכאן ובין זו הבאה הוא רק בכך, שאחרי חטא העגל לא נאמר עוד "כי שמי בקרבו". כלומר, בעוד שלפני חטא זה היה ב"מלאך" משום תפארת ה', לא היה זה עוד כך אחריו. ואולם תפילת משה הועילה שעוד בחייו התקיימה ההבטחה הראשונה, אך רק בימי הכיבוש בא המלאך שהלך לפני ישראל כשחרב שלופה בידו ודיבר אל יהושע[1153]. והשוה רמב"ן. מלאך הוא בעצם שליח, ובמיוחד שלוחו של הקב"ה. ואם ה' מביע עצמו בצורה כלשהי ופועל, הרי זה (לרוב) על ידי "מלאך ה'". אך יש להבדיל, כפי שגם נראה מדברי רמב"ן, בין מלאך שה' שוכן בתוכו ("כי שמי בקרבו") לבין זה הפועל על פי ציווי של ה' כמו על כוח־טבע רגיל.

המקום וגו'. אין זה בית המקדש, כפי שאחדים רוצים להגיד[1154], אבל זה ארץ ישראל כולה. באורו של פסוק זה בא להלן פסוק כג, ואילו הפסוקים כא־כב הם מאמר מוסגר שבו משננים לעם, שעליהם להישמר מחטא ואי־קדושה במיוחד כאשר המלאך שה' בקרבו מצוי ביניהם, מכיוון שאז ייענשו על כל חטא בעונש חמור יותר, כי שם־שמיים מתחלל על ידי כך.

[1152] השוה גם Kurz. Delitzsch' Geschichte I, 550, Genesis 284 והכתבים המובאים שם.
[1153] יהושע ה, יג (המ').
[1154] לא מצאתי מי שאמר כן (המ').

פסוק כא

ושמע בקולו. ואין הכוונה רק למה שיצווה המלאך - או ה' שבמלאך - בעתיד, אלא הכוונה היא לכל מה שציווה ה' עד כה, ומצוות המלאך ההוא אשר מזהיר תמיד לשמור בקול ה'. ואמנם מבואר "שמע תשמע בקולו" שבפסוק זה הוא על ידי "ועשית כל אשר אדבר". ואולי אפשר לומר שאין המלאך מצווה ציוויים חדשים, וכי שומעים בקולו בכך שמקיימים את מצוות ה'.

אל תמר בו. באשר לקושי שבצורה זו, ראה ראב"ע ע"א. הרי זו צורה ארמית, כמו "ויסב" (יג, יח)[1155].

כי שמי בקרבו. ייתכן שהוא טעמו של "לא ישא" כלומר, מכיוון ששם־ה' בו, לא יסלח אי־ציות לדבריו, או שהוא מוסב על "שמע בקולו", כלומר מכיוון שתפארתו ית' עמכם, חובה היא לציית לציווייו.

פסוק כב

ואיבתי וגו'. לשון נופל על לשון (Paranomacial). משמעותו של פסוק כב היא, אם אתם תשמעו לי, כי אז אקיים את הבטחתי, ופסוק כג מפרט, לאן מביא מלאך ה' את ישראל. מתוך שבעת העממים שבארץ כנען מוזכרים כאן רק שישה. חסר הגרגשי, והסיבה לכך היא, כדברי ראב"ע - "ולא חשש להזכיר הקטן שבהם". להלן (פסוק כח) נזכרים רק שלושה עממים.

והכחדתיו. כלומר, אכחיד כל אחד מהם. ועתה באה אזהרה מפני העבודה הזרה הכנענית.

פסוק כד

ולא תעשה וגו', אף לא את מעשיהם של עובדי ע"ז מותר לחקות[1156].

הרס תהרסם מוסב על הפסילים.

מצבותיהם או המצבות או העמודים המוקדשים לאלילים; השוה ביאורנו לס' דברים טז, כב.

[1155] ראה Gesenius; Ewald, 67,8.

[1156] ראה רמב"ן ע"א.

פסוק כה

ועבדתם. לא לאלילים עליכם לעבוד, "לא תעבדם" אבל "ועבדתם את ה' אלוהיכם". כאן הכוונה לעבודת ה' במשמעה הצר יותר, דהיינו בהקרבת קרבנות ובקריאה־פנייה לשמו.

וברך, הוא יעניק לך שפע מזון, יותר מן הנחוץ.

והסרותי וגו'. וגם ירחיק ממך כל מיני חולאים, וכפי שהובטח לך כבר למעלה (טו, כו). רמב"ן מזכיר כאן בדין שיש עובדי ע"ז שאמנם מודים בעליונותו של הקב"ה, אך הם מאמינים בטעות, כי מסר את הנהגת העולם לידי כוחות אחרים, ומהם בלבד יש לצפות לטובה ולברכה, ואליהם יש אפוא להתפלל. על כן נאמר כאן "ועבדתם את ה' אלוהיכם", כי רק לו הכוח להשפיע עליכם שפע טוב ולהסיר כל מחלה.

פסוק כו

משכלה, אשה המפילה עוברה או זו שילדיה מתו.

ועקרה, זו שכלל אינה יולדת.

את מספר וגו'. ימי כל ימלאו, ולא ימותו בקיצור ימים עקב אלימות.

פסוק כז

את אימתי... והמותי, שוב לשון נופל על לשון. שלא כברכותיו לעמו ישלח ה' את אימתו על אויבי ישראל ויהומם.

אשר תבוא בהם, "בהם" פירושו "בארצם"; השוה במדבר כ, יח.

ונתתי את כל אויביך אליך ערף. לתת את האויב ערף, כלומר לעשות, שיפנה לך עורף; השוה יהושע ז, ח; תהלים יח, מא.

פסוק כח

את הצרעה, שם קיבוצי לצרעות[1157]. ראב"ע מפרש - מכה בגוף, מגזירת צרעת, שתחליש כוח הגוף. ברם, אין הוא מנמק דבריו. רוב החדשים וגם מלבי"ם ליהושע (כד, יב) מבינים ביטוי זה כתמונה לפחד, בהלה וייאוש. נחיל צרעות יוצר בהלה באלה שכלפיהם הוא פונה. במקומות אחרים מוצגות הדבורים כתמונה לאויב אכזרי; השוה דברים א, מד; תהלים קיח, יב. בעיקר הגיעו להבנה זו בשל העובדה שלא מצאו, כי הצרעות נטלו למעשה חלק שלשהו במלחמת כיבוש הארץ מידי

[1157] ראה Gesenius p. 109,1.

האמורי והכנעני. ואולם בס' יהושע (כד, יב) אומר יהושע בנאומו המסכם. "ואשלח לפניכם את הצרעה ותגרש אותם מפניכם". ועוד, בפרשת התוכחה בס' ויקרא (כו) ובזו שבדברים (כח) מוזהרים ישראל במחלות רבות ביותר במקרה של אי־ציות, בלא שיסופר בחלק ההיסטורי של המקרא, שאזהרות אלה אכן התממשו. ובסוף, מן האמור בס' דברים (ז, כ) "וגם את הצרעה ישלח ה' אלוהיך בם, עד אבוד הנשארים והנסתרים מפניך" אכן משתמע שהגויים ניצולי החרב וחמסתתרים מפניה אמנם הוכו על ידי הצרעה וכדברי רבותינו ז"ל[1158] אכן היו נחילי צרעה שפגעו בכנענים ניצולי החרב שהסתתרו, והשמידו אותם.

פסוק כט

לא אגרשנו וגו'. העממים יגורשו אט־אט. אחר שנשבר כוחם העיקרי חולקה הארץ בין השבטים על מנת שכל שבט יגרש את הכנענים שנותרו בחלקו, ונאסר לכרות ברית עם הנותרים ולהבטיח להם להישאר בארץ (פסוקים לב־לג). ברם, בני ישראל לא קיימו ציווי זה של ה' וכרתו ברית עם הנותרים, ואפילו לא גירשו את אלה שאפשר היה לגרשם בלא סכנה לארץ. על כן מזהיר מלאך האלוהים (שופטים ב, ג) "...והיו לכם לצידים ואלוהיהם יהיו לכם למוקש".

פסוק לא

ושתי וגו'. כאן קובע הכתוב את גבולות הארץ. "מים סוף עד ים פלשתים וממדבר עד הנהר", דהיינו מן הים האדום ועד לים התיכון ומן ערב הפטראית ועד הנהר פרת, ואכן היו אלה גבולות ארץ ישראל בימי דוד ושלמה.

וגרשתמו. הרי זו צורה שבאה בדרך כלל רק כאשר הכתוב מדבר בשפה פיוטית.

פסוק לב

לא תכרת וגו'. אסור לכרות ברית עם הנותרים, **ואלוהיהם**, כי כריתת ברית עמהם כמוה ככריתת ברית עם אלוהיהם.

פסוק לג

לא ישבו. אסור להתיר להם ישיבת קבע בארץ, שכן הם יחטיאו את ישראל ואף יביאום לידי ע"ז.

[1158] ראה סוטה לו ע"א; תנחומא ישן פ' שמות, יב, פ' חוקת א, ומדרש שוחר טוב, עה (המ').

כי יהיה לך מוסב על כל אחד מן העממים, ועל כן מצווים כאן לגרש את תושבי הארץ מיד כאשר תהיה הזדמנות נאותה לכך. וכאן אומר ראב"ע. "עד כה ספר הברית", ועל כך נרחיב את הדיבור בהמשך.

פרק כד

פסוק א

ג כריתת הברית

באחד־עשר פסוקים אלה מתוארת כריתת הברית של הקב"ה עם ישראל. כריתת ברית זו שבחורב מוזכרת עוד לעתים קרובות, כגון בדברים (ה, ב), שם נאמר "ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחורב. לא את אבותיכם כרת ה' את הברית הזאת, כי אנחנו, אלה פה היום כולנו חיים". ואין כל ספק שהכתוב מייחס לה חשיבות רבה ביותר. כמלות הברית מציין הכתוב תמיד את עשרת הדברות, ראה למשל (שם ד, יג) "ויגד לכם את בריתו... עשרת הדברים", ובספרנו (לד, כח) "את דברי הברית עשרת הדברים". דברי ברת אלה נכתבו מאוחר יותר על גבי שני לוחות האבנים, הם הם "לוחות האבן" ו"לוחות הברית" [1159]. והנה בפסוק ז מדובר ב"ספר הברית", ומתוך ההקשר ברור שספר ברית זה הכיל יותר מאשר עשרת הדברים, ומכיוון שמצוות נוספות שייכות למלות אשר אמנם לא הועלו על הכתב על ידי הקב"ה כי אם על ידי משה עבדו. ואף על פי כן נקראים דווקא עשרת הדברים "דברי הברית", והוא משום שהם מהווים את יסודן של כל המצוות ושל בריתו ית' עם עמו ישראל [1160]. ועם זאת אומר ה' אל משה (לד, כז) "כתב לך את הדברים האלה, כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל", והרי כאן הכוונה למצוות האחרונות של ספר הברית שמשה הוצרך לכתוב פעם נוספת, בתורה שונה, אחר הפרת הברית על ידי הכנת עגל הזהב, צורה שנתבקשה לפי צרכי הזמן. ואולם ה' כתב על הלוחות את עשרת הדברות - "ויכתב על הלוחות את דברי הברית עשרת הדברים".

[1159] דברים ט, ט,יא (המ').

[1160] ראה 'אזהרות' (לשבועות) בסידור רב סעדיה גאון, עמ' קצא ואילך, וכפי שכתב ראב"ע בפירושו הארוך: "והגאון רב סעדיה חיבר אזהרות, וכלל כל המצוות באלה עשרת הדברים" וכו' (המ').

אחר כל אלה אנו שואלים ראשית כל אימתי התקיימה כריתת ברית זו. והנה במכילתא נאמר על כך כדלקמן: ""וישכם בבקר ויבן מזבח", מה עשה משה בחמישי? השכים בבקר ובנה מזבח שנאמר "וישכם ויבן מזבח תחת ההר", העמיד שתים עשרה מצבות לשנים עשר שבטי ישראל... "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם". אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם. ר' יוסי ברבי אסי - מתחילת בראשית ועד כאן. רבי אומר, מצוות שנצטווה אדם הראשון ומצוות שנצטוו בני נח ומצוות שנצטוו במצרים ובמרה ושאר כל המצוות כולן. - ר' ישמעאל אומר, בתחלת הענין מה הוא אומר? "ושבתה הארץ שבת לה' שש שנים תזרע שדך" וגו', שמיטין ויובלות ברכות וקללות; בסוף הענין מה הוא אומר? "אלה החוקים והמשפטים והתורות. אמרו מקבלין אנו עלינו. כיון שראה שקיבלו עליהם נטל הדם וזרק על העם... ר' יוסי בר' יהודה אומר, בו ביום נעשו כל המעשים." לפי הדעה הראשונה התרחשה אפוא כריתת הברית עוד לפני מתן תורה, ו"אל משה אמר" הוא לפי זה לשון עבר רחוק (Plusquamperfekt), וכפי שביאר רש"י ע"א. הטעם שהביא לידי דעה זו אינו יכול להיות אלא זה שנראה הולם ביותר, שישראל חויבו לקיום המצוות על ידי כריתת ברית עובר למתן תורה, ומה גם שבס' דברים מדובר קודם בכריתת הברית ורק אחר כך במתן תורה[1161]. לפי דעה זו נאלצים להבין שתוכן ספר הברית הוא או כדברי רבי במכילתא, דהיינו המצוות שניתנו קודם מתן תורה, או אפילו כל ספר בראשית וספר שמות עד "בחדש השלישי"[1162]. בעלי דעה זו לא ראו בדברי הכתוב "ויספר משה לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים" משום סתירה, כנראה משום שהסתמכו על כך, שגם במקומות אחרים מדובר עוד לפני מתן תורה ב"משפטי אלהים". הנה אומר הקב"ה ליצחק (בראשית כו, ה) "...וישמר משמרתי מצוותי חוקותי ותורותי", ומשה אומר אל יתרו (יח, ו) "והודעתי את חקי אלהים ואת תורותיו". גם במרה ניתנו לישראל מצוות כאמור (טו, כה) "שם שם לו חוק ומשפט". אין זה אפוא קשה כלל לפרש "דברי ה'" ו"המשפטים" כמצוות שניתנו מלפני מתן תורה. יתרה מזו. לפי דעה זו יש התאמה

[1161] דברים ב, ג־ה - "ה' אלהינו כרת עצמו ברית בחורב... פנים בפנים דיבר ה' עמכם בהר מתוך האש" (המ').
[1162] יט, יא (המ').

מושלמת בין פרשתנו ובין האמור בס' דברים. כי הנה נאמר שם (ה, כז ואילך) שמיד אחר מתן עשרת הדברות נשלחו בני ישראל לשוב אל אהליהם, בעוד שמשה רבנו נצטווה להישאר עם האלהים. "ואתה פה עמד עמדי, ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם", ובין המצוות, החוקים והמשפטים המנויים בס' דברים יש גם כאלה שנאמרו למשה בזמן שהותו על הר סיני במשך ארבעים יום. הרי מכאן ששהותו של משה על ההר במשך ארבעים יום החלה מיד עם גמר מתן עשרת הדברות מבלי שיהיו בין גמר מתן עשרת הדברות ולבין השהות בהר כריתת ברית או דברי ברית נוספים. לפי זה נאמרה כל פרשת משפטים לא אחרי, כי אם לפני, מתן עשרה הדברים, במרה, אלא שהתורה מספרת תחילה איך נתן ה' לישראל את עשרת הדברות בהר סיני ורק לאחר מכן היא מתארת את כריתת הברית. לשם כך נאמרים קודם המשפטים שכבר נאמרו במרה, ואחר כך מעשה כריתת הברית שקדם למתן תורה. "ואל משה אמר" לא יהיה לפי זה מעין חזרה על הדרישה של משה לעלות אל ההר, שכבר מוזכרת למעלה (יט, כד), חזרה המרחיבה את הדיבור על מה שנאמר למעלה בקיצור נמרץ. הכרזת עשרת הדברות התקיימה אחר גילוי השכינה המתואר כאן בפסוקים י־יא. אחר באה הדרישה אל משה לקבל את הלוחות על ההר (פסוק יב). מכיוון שלדעת רבי ישמעאל נכתבו הפרקים כה־כו בספר ויקרא בספר הברית, לכן הוא צריך לדחות את כל מהלך כריתת הברית לאחרי מתן תורה, וגם ר' יוסי ברבי יהודה צריך לומר כן. עם זאת תמוה, שבמכילתא לא מובאת הדעה, שפרשת משפטים היא היא תוכן הברית, דעה שמובעת לראשונה אצל ראב"ע, ואלה דבריו (כג, כד). "שהזכרתי שתחילת ספר הברית, "אתם ראיתם" (כ, יט) שהזהיר על עבודת גילולים, וסוף הספר להזהיר על עבודת גילולים, שהוא הסוף "כי יהיה לך למוקש" (לג)". וראה רמב"ן[1164] המקבל דעת ראב"ע[1163]. יש סוברים שסיום דברי

[1163] נעיין נא גם בדעות ההוקרים החדשים בסוגיה זו. Bleek, Einleitung p. 512 סובר, שספר הברית הכיל דווקא את הפרקים כ־כג. עליו משיג Havernik, Einleitung 159 שאין זה אפשרי: (א) משום ההקשר, כי הנה לפי כד, ג סיפר משה את כל מה שקדם, והעם הבטיח לקיימו. אחר כתית הדברים לוקח משה את ספר הברית וקורא מתוכו ושוב העם מבטיח לקיים (פסוק ז) 'נעשה ונשמע'. יוצא שתחילה נאמרו לעם הדברים הקצרים המיוחדים שאמר ה' (השוה יט, ז,כה) ורק אחר כך נאמר לו הענין הכולל, דהיינו מה שעשה הקב"ה לישראל ומה שביקש לעשות, שכן על 'כל הדברים האלה' (שנקראו לאחרונה) כרת ה' ברית עם ישראל. וושאי שפסוק זה קשור קשר הדוק עם האמור למעלה (יט, ה) 'ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי', המהווה

התוכחה בס' דברים - "אלה דברי הברית... מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב" (כח, סט) מוסב על הקללות שבספר ויקרא; השוה רש"י ועוד מפרשים שם. מכיוון שבדית חורב נכרתה אחר הקראת ספר הברית, הניח ראב"ע שהפרקים כג־כו בספר ויקרא שייכים לשם. לעומת זאת סובר רמב"ן שפרקים אלה מכילים את הברית שה' ציווה לכרות עם ישראל אחר חטא העגל, כאשר היה משה בשנייה בהר במשך ארבעים יום. אז היה צריך לאיים על ישראל בעונשים כבדים, מכיוון שגילו חולשתם - "ורצה הקב"ה להחמיר עליהם בברית הזאת השנית שתהיה עליהם באלות וקללות ושתהיה

את היסוד ההיסטורי של ברית זו. ומכאן שלא יעלה על הדעת, כי ספר ברית זה יכלול רק את מה שנאמר סמוך לפני כן. (ב) וכן גם מתבאר מן המלים עצמן. המונח 'ברית' בא כאן במשמעו הכולל וצריך אפוא להבינו על פי מה שהכתוב עצמו מייחס לו. והנה מדובר בברית זו גם בברית עם האבות וגם בברת עם בני ישראל. יתצרה מזו. הברית הראשונה היא יסודה של זו שנכרתה עם ישראל, ושתי הבריתות מהוות אפוא יחידה גדולה אחת. יוצא שהמונח ברית שבכאן אינו יכול להתפרש אלא כהצגת יחסי הברית הכוללים, וכפי שיסודותיו מצוינים בספר בראשית, אך לא כמעשה ברית בודד מיוחד. כך גם משתמע מן האמור בס' מלכים ב' (כג, ב,כא) שם בא המונח 'ספר הברית' במובנו הכולל. עד כאן דברי Havernik. ועליהם יש לנו להעיר, כי בספר מלכים שם אמנם יש להבין 'ספר הברית' אם לא במשמע כל חמשה חומשי תורה, הרי לפחות במשמע של ס' דברים. גם בס' ירמיה יש להבין את המלים 'דברי הברית הזאת' (יא, ב) כדברי ס' דברים. ברם, אין להוכיח משם שגם הכרה להבין את הצירוף ספר הברית במובן הכולל, כי הנה ספר דברים עצמו מבחין באופן ברור בין ברית ה' עם ישראל בחורב לבין דברי הברית שביקש לומר לבני ישראל בערבות מואב - 'אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב' (כח, סט). מכאן נראה שהבדל יש בין ס' הברית שבס' מלכים לבין זה שבס' שמות. זה שבס' מלכים הוא בוודאי ספר ברית ערבות מואב, כפי שכבר נאמר, אך אפשר ואפשר להסיק ממנו על טיבו של ס' הברית העתיק יותר, וכפי שנראה להלן., Beitraege II, 468 ,Hengstenberg, 153 מפריך את דעתו של Havernik בהערה, שס' הברית אינו יכול להכיל כי אם מצוות, כפי שמוכח (א) מפסוק ז: 'וקח ספר הברית וקרא באזני העם (ויש לשים לב שלא נאמר כאן שיקרא מתוכו), ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'. משמע שס' הברית לא הכיל אלא דברי ה' שהם מושא לציות וכפי שאמרו בני ישראל אחר קריאתו כך גם אמרו קול אחד אחר שסיפר להם משה 'את כל דברי ה' ואת כל המשפטים' - 'כל הדברים אשר דבר ה' מעשה'. (ב) וכך גם יוצא מפסוק ח' בו מסופר על כריתת ברית עם ה' 'על כל הדברים האלה'. הרי שאין ספר הברית יכול להכיל כי אם דברים שעל ישראל לקיימם למקרה שהברית תתקיים; השוה לד, כז. לפי הביאור הכלול בפסוק זה אין ספר הברית הספר אשר כולל כל השייך לברית ה' עם ישראל, כי אם הספר הכולל את חובות הברית. עוד מעיר Hengstenberg, שעל פי הכתוב נראה, שמשה רשם רק את אשר נאם לפני העם, ומה שכתב - הוא ספר הברית - ניסח באורי חגיגי וגם קרא בפניהם. גם אין זה סביר, שבהזדמנות זו יקרא משה לפני העם גם את כל ס' בראשית, גם את כל תולדות הגאולה ממצרים וגם את תולדות המדבר. אלא שכאן עלינו להעיר מיד, שהטענה כי משה לא קרא מתוך ספר הברית אלא קרא את כולו - אינה. המלים 'ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם' אינן אומרות בשום פנים, כי קרא את הספר כולו, שהרי לגבי ביטוי דומה בס' דברים (לא, יא) 'תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם' נוסכם על ידי הכל, שהמצוה היא לקרוא חלקים מתאימים מן התורה; השוה משנה סוטה (מא.), ומכאן שדעת Havernik כי ספר הברית הכיל יותר מן הפרקים כ־כג בס' שמות אינה מבוססת, וכי אפשר לטעון כנגדו (א) אין סיבה להניח שבס' הברית נכתבו כל תולדות עם ישראל עד כה, שכן תולדות אלה אינן - מן הבחינה המהותית - חלק מן הברית, וגם קריאת ההסכמה 'נעשה ונשמע' שאחרי הקריאה לא תהיה הולמת; (ב) אילו אמנם היה ספר הברית כולל יותר מאשר רק את המצוות שנאמרו זה עתה, היתה התורה אומרת לנו דבר זה בצורה ברורה יותר. אדרבה, 'וידבר משה את כל דברי ה' (פסוק ד) מוכיח דווקא שהכוונה לדברים שנאמרו זה עתה; (ג) לא היה צריך לחזור בספר הברית על מצוות כגון שבת ופסח.

[1164] בדבריו ל־כד, א (המ').

כראשונה על כל המצוות הראשונות ועל כל המשפטים והתורות"[1165]. ברם, ברור שבמלים "הברית אשר כרת אתם בחורב" בסוף התוכחה בס' דברים [1166], אין הכוונה לתוכחה שבס' ויקרא אלא לברית המתוארת בפרקנו. ברית זו לא היתה קשורה לכל אלה שהיא, ועל כן אמנם לא מוזכרת אלה בקשר אליה. הקללות שיחולו על ישראל אם יפרו את הברית, נאמרו לו למשה רבנו (ויקרא כו, טו) רק מאוחר יותר, על הר סיני, ובהן מונחת הברית ככרותה זה מכבר, שהאי האיום הוא להביא על ישראל "חרב נוקמת נקם ברית" (שם שם כה). גם מובטח לישראל (שם שם מד) "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם". אדרבה, מובטח שם (מב) לזכור להם ברית אבות ולזכור להם "ברית ראשונים אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לעיני הגויים להיות להם לאלהים" (מה). והרי אלה דברים שה' לא היה אומר אותם לפני כריתת הברית. גם בתוכחה בס' דברים, שם עוד צריך לכרות את הברית השניה, לא מדובר בברית. הקללות נקראות "אלות הברית" (כט, כ), מלים שאינן בברית סיני, ואי אפשר אפוא לקשור את הקללות שבס' ויקרא עם ספר הברית כלל ועיקר. ואם כן הדבר, לא נותר אלא להניח, שספר הברית הכיל רק את המצוות שנאמרו סמוך לפניו בסוף פ' יתרו ובפ' משפטים. "כל המשפטים" המוזכרים כאן (פסוק ג) הם אלה שבפרק כא, א ועד כג, יט, ואילו "כל דברי ה" שבפסוק ההוא הם מה שאמור כ, כב־כו, וכג, כ־לג. את כל אלה כתב משה (פסוק ד). אבל נותר עוד ספק אחד, והוא - האם עשרת הדברות נכללו בספר הברית [1167] או לא נכללו בו[1168]. נראה, שהטעמים הבאים מכריעים בעד הדעה האחרונה. (א) עשרת הדברות נכתבו לאחר מכן על ידי הקב"ה עצמו על גבי לוחות אבן ולא היה אפוא כל צורך בכתיבתם בספר הברית. גם להלן (פרק לד) מבחין הכתוב היטב בין דברי הברית שהוטל על משה לכתוב אותם (שם, כז) ולבין דברי הברית שכתב ה" עצמו על הלוחות (שם כח). (ב) משה רבנו לא היה צריך לקרוא לעם את

[1165] מלשון רמב"ן ריש פ' בהר (המ').
[1166] שם כח, סט (המ').
[1167] כפי שסבורים Hengstenberg, Knobel ועוד.
[1168] כפי שסבור Keil ואחרים.

עשרת הדברות, שהרי שמעו אותם מפי הגבורה (ומפי משה) בסיני. (ג) אילו היו עשרת הדברות כלולים בספר הברית, כי אז היה מיותר להזכיר את מצוות השבת למעלה (כג, יב). מכל אלה עולה, שתוכן ספר הברית היה הפרקים כ וכב־כג, ובכך גם מוכרע שההתרחשויות המתוארות בפרקנו אמנם התרחשו אחרי הכרזת עשרת הדברות. סדר האירועים שבהר סיני הוא אפוא כזה. תחילה ציווה ה' למשה לומר לעם "אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי" וגו' (יט, ה והשוה מה שהערנו שם). משהודיעו העם כי הם מסכימים לקבל את מצוות ה' (שם ח) מצווה ה' למשה לומר להם להיות נכונים ליום השלישי, שבו ירצה להתגלות להם, ושממתבצע דבר זה בא הגילוי המופלא והיחידאי הזה ומתחילה הכרזת עשרת הדברות. העם נבהלים ומבקשים שלא לשמוע את המצוות הישר מפי הגבורה, וה' נענה לבקשה זו ומוסר את המצוות הבאות למשה ומטיל עליו לאומרן לעם. לאחר שמסר ה' למשה את המצוות, שעליהן ביקש לכרות את הברית עם ישראל, הוא אומר למשה לעלות אל ה' - אחר כריתת הברית - יחד עם אהרן, נדב ואביהוא ושבעים הזקנים. למחרת הכרזת הדברות הולך משה אל העם ומוסר להם את דברי ה' ואת המשפטים והם מבטיחים לשמרם. או אז כותב משה את כל דברי ה' על ספר (ספר הברית) ומתחיל בכריתת הברית - בונה מזבח, מקים שתים־עשרה מצבות, זובח עולות ושלמים, מחלק את דמם לשניים וזורק את מחציתו על המזבח. אז הוא קורא מתוך ספר הברית והעם שוב מבטיח לשמוע בקול ה'. לבסוף הוא זורק את מחציתו השניה של הדם על העם ובכך נכרתת הברית. רק לאחר כריתת הברית יכלו משה, אהרן ובניו והזקנים לעלות אל ההר כמצווה[1169].

[1169] לפי Knobel שייכים הפסוקים ג־ח, יב־טו ויח ל'מספר הראשי' הממשיך דבריו למטה, לא, יח ואילך, ואילו הפסוקים א־ב, ט־יא, טז־יז נלקחו ממספר אחר ואוחדו כאן. הוא סובר, שמן המלים 'ואל משה אמר' משתמע שהקודם נאמר לאחרים. עוד הוא סובר, שמן הציווי 'עלה אל ה' משתמע שאחר דברי ה' הקודמים עמד משה לרגלי ההר, ומכאן שיש בציווי זה משום המשך לנאמר למעלה יט, כ־כב, והוא המשך תיאור מתן עשרת הדברות (שהופיע גם 'בתעודה השניה' שם הם מופיעים אחר יט, כה). אנו נבאר עתה, כמה בטלים הם דברי Knobel מלבד זאת שאין הוא יודע ליתן טעם לכך ש'העורך' את התיאורים שב'שתי התעודות' מערבב אותם עד כדי כך שמביא קטעים מזו ומזו לסירוגין. לפי דעתו בא הקטע 'ואל משה אמר' מיד אחר עשרת הדברות שנאמרו אל כל העם, ואילו המלים 'ואל משה אמר' מופנות אל משה בלבד. ברם, מכיוון שהדברות נאמרו גם למשה אין זה נכון ש'ואל משה' הוא ניגוד לקודם. אילו היתה כאן כוונה להנגיד קטעים היה צריך להבהיר שהקטע הקודם - עשרת הדברות - לא נאמר אל משה וזה בוודאי אינו. הנגדה אכן תהיה אם נאמר ש'ואל משה אמר' מתקשר הישר אל הקודם -

ואל משה אמר, אפשר שפירושו הוא - ועוד אמר אל משה. מקרה דומה מאד מצינו בס' ויקרא (יז, ב ואילך), שם נאמר "דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם... איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור" וגו', הרי לך כי "ואליהם תאמר" כלל אינו ניגוד לאמור קודם לכן אבל הוא מוסיף דבר חדש הפותח במלים "ואליהם תאמר" כדי להבדיל בינו ובין הקודם, ופירושו הוא. ועוד תאמר אליהם, וכך גם במקרה דנן. עד כה אמר ה' דברים שנועדו להיות חוק לכלל ישראל, ועתה בא ציווי שעל משה לקיימו עכשיו מיד. מן הראוי ששני דיבורים אלה יופרדו זה מזה ועל כן פותח הדיבור השני "ואל משה אמר", שגם פירושן הוא. ועוד אמר אל משה. בדומה מצינו לעתים קרובות למדי שמלות פתיחה כמו "ויאמר" או "וידבר" חוזרות והוא כאשר הכוונה היא לציין שהדיבור החדש הוא מיוחד, נפרד מקודמו. השוה למשל בראשית טז, ט או להלן לב, ט.

עלה אל ה'. אין פירוש הדברים שבשעת דיבור זה אליו היה משה עומד לרגלי ההר, וכי כאן הוא המשך העניין של יט, כב שבו היה משה עם העם[1170]. גם בהתבוננות שטחית אפשר לראות שזה אינו. הן ראינו היטב למעלה (יט, כ)[1171], שכאשר רצה ה' לדבר עם משה, לא ידבר עמו כאשר הוא בתוך העם, אבל קורא לו קודם לעלות אל ההר. הווה אומר שדווקא את הציווי לעלות יחד עם אהרן ובניו והזקנים אל ההר אמר ה' למשה כשהוא בתוך העם. ויקשה, למה אפוא לא יצווה ה' מיד לכל הנוגעים בדבר בעת ובעונה אחת? ולכאורה עצם ההסקה שמן הצו "עלה" משתמע, שבזמן אמירתו עומד משה לרגלי ההר ואף בתוך העם אינה נכונה. הרי היה צורך במלים "עלה אל ה' כדי לומר למשה לעלות אל ההר יחד עם אהרן ובניו והזקנים. ציווי זה אומר בקצרה, שתחילה על משה לרדת אל העם להגיד לו את דבר ה' ואחר לשוב ולעלות, יחד עם אהרן ובניו והזקנים, נציגי העם. הן צריך להניח שגם כל המעשים בקשר לכריתת

דברי ה' ומשפטים. דברים אלה נאמרו אחרי כ, כב בשביל בני ישראל וגם המשפטים נועדו להיאמר לבני ישראל (כא, א). דברי הסיום של ה' 'הנה אנכי שולח מלאך' עד 'כי יהיה לך למוקש' אף הם מופנים רק אל בני ישראל, ואליהם מתקשרות יפה המלים 'ואל משה אמר' שפירושן הוא, כי הצו הבא אינו פונה אל בני ישראל כי אם למשה לבדו. וראה רמב"ן.

[1170] כך Knobel, ואין הכתוב שלנו יודע על האמור למטה (כ, כא), שמשה חזר ועלה אל ההר.

[1171] וזה שייך לפי Knobel ל"תעודה" שאליה שייכת פרשתנו.

הברית אף הם היו על פי ציווי ה', אף כי אין הכתוב מפרט לנו דבר על אודות ציווי זה. אכן לעתים קרובות מצינו בתורה שמשה עושה מעשה או אומר דברים שה' ציווהו לעשות או לומר, בלא שיאמר קודם שאמנם ה' ציווה. ולעתים מוסר לנו הכתוב את דבר ה' בקצרה, ורק ביצועו של משה מראה, שה' ציווהו הרבה יותר ממה שאפשר להבין מן הדברים המעטים שנמסרו לנו. נציג כאן שתי דוגמאות לכגון דא, ודי בהן כדי להאיר על ענין זה כולו. בס' דברים מסופר לנו שמשה כורת ברית שנית עם ישראל, ולכאורה עושה כן על דעת עצמו, שכן אין הכתוב מוסר לנו של שום ציווי בנדון זה. ואף על פי כן ברור שגם ברית זו נכרתה על פי ציוויו ית', כפי שהכתוב מוסר לנו לאחר מעשה, בסוף פרק כח שם. ובכך גם נרמז, שהברית נכרתה בחורב, אף היא נכרתה באותה הדרך, דהיינו על פי ציווי ה', וכפי שבכל מקום מסתמכים בתיאור הברית על ה'. כדוגמה שניה נביא את הפרק יג דלעיל. שם אומר ה' למשה את המלים המעטות "קדש לי כל בכור" וגו' אבל משה מוסר שם לעם מצוות נוספות אשר בוודאי נמסרו לו סמוך קודם לכן על ידי ה' ית'. שהרי העובדה, שהיו אלה מצוות אלהיות ולא דרישות מצד משה בלבד, אנחנו רואים בצורה חד־משמעית מן האמור למטה (כג, טו) ולהלן (לד, יח), שם מתייחסים הכתובים אל הפרשה בביטויים "כאשר" או "אשר ציויתיך". הרי לך שלעתים מוסרת התורה את מצוות ה' בקצרה, ועל פירוט הדברים אנו לומדים רק לאחר מכן, בשעת ביצועם. ולא רק בתורה כך, אלא גם בנביאים, השוה מלכים א (יח, לו) שם אומר אליהו הנביא "ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה", ואילו הציווי ניתן לו שם בקיצור נמרץ - "לך הראה אל אחאב ואתנה מטר על פני האדמה" (שם שם א). יוצא, שכאן אמר ה' למשה שירד כדי לומר לעם את דבר ה' ולכרות עמו ברית ולשוב ולעלות לאחר מכן יחד עם אהרן ובניו ועם זקני ישראל. הכתוב אינו מוסר לנו כאן את המשפט האחרון מדיבורו זה של ה', מכיוון שעל כל פנים נלמד לדעת את כל הדברים בשלמותם מתוך תיאור המעשה, וכבר ראינו במלים "כה תאמר" ו"אלה המשפטים אשר תשים לפניהם" שבתחילת פרק כא, שמשה נצטווה למסור לעם את מצוות ה'. אין אפוא לראות במלים "עלה אל ה'" כל קושי, ובוודאי שאין בהן כל הוכחה לכך שבשעת אמירתן על ידי ה' משה

היה עומד לרגלי ההר[1172]. הראינו שהציווי "ועלית אתה ואהרן" האמור למעלה קוים עוד קודם להכרזת עשרת הדברות. העליה ההיא נועדה לשמיעת עשרת הדברות, ואילו עתה בא הציווי שמשה, אהרן, נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל כנציגי כל העם (נציגות שגם מצינו במקום אחר; השוה במדבר יא, טז) יעלו על ההר "אל ה'", להשתחוות שם לפניו ולהודות לשמו בשם כל העם. השתחוויות כאלה להודות לשמו התקיימו מאוחר יותר במקומות המקודשים ביותר, בשילה ובירושלים; השוה למשל שמואל א (א, ג) וסוף ס' ישעיה[1173]. בימי מתן תורה היה, כפי שכבר פירטנו למעלה (יט, כ) הר סיני המקדש אשר בו שכנה שכינת א־ל ואליו צריך היה לבוא כדי להשתחוות לפניו. אך רק ממרחק מותר היה להשתחוות, ואל פסגת ההר לא יבואו. וכבר ביארנו שם שכל ההר היה קודש, ואילו פסגתו מקומו של "עב הענן", היה קודש קדשים. לאהרן ולבניו ולזקנים שהיו אז במקום הכהנים, היה מותר לבוא אל הקודש בלבד. אל קודש הקדשים, אל פסגת ההר "נגש משה לבדו", "והעם לא יעלו" - העם אף לא הורשו לבוא אל המקום שבו הורשו אהרן ובניו ופמלייתו לבוא, על העם היה להשתחוות לרגלי ההר, בחצר הקודש.

פסוק ג

ויבא משה. רמב"ן מעיר כאן. "היה משה בעת הדיבור הנזכר כולו במקום אשר נגש בו "אל הערפל אשר שם האלהים", ועתה בא אל מקום רחוק משם שהיו בו העם בשעת מתן תורה". ברם, ראינו למעלה, שבשעת מתן תורה עמד משה על פסגת ההר, ואף על פי כן מתאים כאן הביטוי "ויבא" ולא "וירד" כי רק למעלה (יט, ב), שם חנה העם "נגד ההר", כלומר בקרבתו, או אף "בתחתית ההר" (שם יז), מתאים לומר "וירד משה (מן ההר) אל העם"[1174], משום שמיד עם ירידתו נפגש עם העם, אך לא כמו כאן, אחר שהעם כבר התרחק מן ההר (כ, יח), כך שאל המזבחות שהקים משה לרגלי ההר (פסוק ד) היה צריך לשלוח את נערי ישראל (פסוק ה), לזה לא יתאים

[1172] למעלה (יט, כד) כבר הפרכנו את הדעה הרואה בפסוקנו רק משום חזרה על הציוויים שניתנו שם, ואגב כך גם הפרכנו את ביקורתו של Knobel במידה מספקת.

[1173] סו, כג (המ').

[1174] שם יד וכה (המ').

הפועל "וירד", שהרי אחרי הירידה עוד יהיה עליו לצעוד הרחק כדי לבוא אל העם. כך שסיום מהלכו לא היה בירידה אלא בבואו אל העם, ועל כן מתאים לומר "ויבא".
ויספר וגו'. יש מקום לשאול על שום מה צריך היה משה ל"ספר" לעם את דברי ה', והרי לאחר מכן יקרא אותם לפניהם (פסוק ז) ואף אפשר לשאול להפך, לשם מה קריאה זו אחרי אחר שכבר היה סיפור. אלא שיש לדייק במשמע הפועל "ויספר". מאוחר יותר נמצא, שכל פעם שמשה רבנו מוסר דבר ה' לעם משתמש הכתוב בביטויים "ויאמר" או "וידבר", והוא משום שמשה אינו מספר־מוסר דברים, כי אם מצווה בשמו ית' מצוות שעל בני ישראל לקיימן. רק כאן, כאשר עדיין אין משה מצווה את דברי ה' אלא רק מספר־מציע אותם לעם לבחירה, אם לקבל או לסרב, מתאים לומר "ויספר", שהרי משה רק מספר מה ה' מבקש מעמו, ובוודאי לא עשה כן כשהדברים היו מנוסחים בנוסח של חוקים ומשפטים, אלא הסתפק במסירת הדברים באורח כללי, למען ידעו אילו חובות מוצע להם לקבל על עצמם.
ויען העם ויאמרו. באשר לשינוי מלשון יחיד ללשון רבים שלא כמו למעלה (יט, ח) ראה מה שהערנו שם לפסוק ב.
כל... נעשה בדומה לתגובה למעלה (יט, ח) "נעשה" מבטא את קבלת המצוות, אותן הן קיבלו מפני שהן "הדברים אשר דבר ה'". לא היה מתאים להוסיף כאן "נשמע" כמו בפסוק ז, שכן "נשמע" פירושו לציית לציווי, והרי כאן עדיין לא נאמרו להם מצוות כציווי. שונה הדבר בפסוק ז, שם כבר נקרא להם "ספר הברית" בניסוח שבו אמרו ה', הכל בלשון ציווי. וכן גם אומרים בני ישראל בס' דברים (ה, כג). "ואת תדבר אלינו את כל אשר יאמר ה' אלהינו ושמענו ועשינו".

פסוק ד

ויכתב משה. רק לאחר שבני ישראל החליטו לקבל את התורה העלה משה את המצוות על ספר. מצינו כאן שישראל התחייבו לקיים תורה שבעל פה כשם שהתחייבו על קיום תורה שבכתב, שהרי הדברים נכתבו רק אחר קבלתם על ידי העם והיו אפוא קודם לכן, ועד אז, תורה שבעל פה.

וישכם בבקר (כלומר בז' בסיון, כפי שנצטרך להוכיח להלן), משה השכים קום כדי לקיים את מעשה כריתת הברית החשוב. הביטוי "וישכם בבקר" גם מלמד שהמעשה נעשה בזריזות ובמסירות, כמו אצל אברהם (בראשית כא, יד; כב, ג).
מזבח מסתבר שהיה זה מזבח אדמה, ראה למעלה (כ, כא).
תחת ההר לרגלי ההר, המקביל לחצר המקדש אשר בו הוקם מאוחר יותר המזבח. המקום היה מרוחק ממחנה ישראל ככתוב "ויעמדו מרחוק" (שם יד).
ושתים עשרה מצבה. אל נכון מעיר רש"ר הירש שמצבות אלה "נועדו אך ורק לייצג את כל עם ישראל שלעתיד לבוא, את ישראל שלדורות עולם, שחזונו מרחף בעולם הרוח". ואנו נוסיף, כי מכיוון שישראל עדיין לא היו מטוהרים ומזוככים כדי לגשת למזבח ה' בעצמם, היה על משה להקים מצבות אלה לצד המזבח שייצגו את עם ישראל האידיאלי המטוהר מסיגים. ורש"ר הירש ממשיך. "וכעין זה עשה גם אליהו הנביא, שעה שריפא את מזבח ה' ההרוס בהר הכרמל. "ויקח אליהו שתים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך" (מלכים א יח, לא). הן ישראל, זה הגוי האחד בארץ, נושא דגלו של ה' שהוא אחד - לא היה עוד. אחדות העם נקרעה לגזרים... רק ברוחו וחזונו עמד ישראל זה לפניו, ורק בדרך סימבולית יכול היה להזעיק אליו." כך נשא משה עיניו אל מעבר להוד המוגבל ובנה מצבות אלה לישראל העתידי.

פסוק ה

וישלח את נערי בני ישראל. נערים אלה, נושאי העתיד, אותם שלח אל רגלי ההר, אל המזבח. לפי רש"י ומפרשים אחרים, לרבות יוב"ע, היו אלה בכורות. ברם, אפשר ואפשר שגם אחרים עסקו אז בעבודות הכהונה, כדי לבטא דווקא בשעת כריתת הברית שישראל זה שלעתיד לבוא כולו נועד להיות ממלכת כהנים ; השוה למעלה (יט, כב).
ויעלו... פרים. עולות ושלמים הביאו פרים. כלומר, גם העולות היו פרים, אך הגמרא (חגיגה ו ע"א) מסתפקת אם התיבה "פרים", מוסבת גם על "עולות" או רק על "זבחים שלמים", והעולות היו כבשים.

פסוק ו

ויקח וגו'. מחצית דם אחת שמר "באגנות" (מלשון "אג"ן" - לכבס בערבית). בעצם אין האגנות אלא כיורים למים, להבדיל ביניהן ובין המזרקות המשמשים לזריקת הדם על המזבח.

זרק. את המחצית השניה זרק משה מתוך המזרקות על המזבח. הצדדים שכרתו ברית היו הקב"ה וישראל. מכיוון שאת מחציתו הראשונה של הדם זרק משה מן האגנות על העם, כמסופר בפסוק ח, הרי שהמזבח מייצג כאן את ה'.

פסוק ז

ספר הברית. גם יונתן בן עוזיאל מתרגם "ספרא דקיימא דאורייתא" וכבר ביארנו במבוא לפרקנו.

נעשה ונשמע. כבר הובהר למעלה, לפסוק ג. כאן אין להעיר אלא שהקדמת "נעשה" ל"נשמע" (בעוד שבדברים ה, כד הסדר הוא הפוך) באה משום...

תם ולא נשלם[1175]

[1175] כאן מסתיים כתב־היד שהיה בידי, ומכיוון שגב הכריכה נתלש אי־שם, נתפוררה השירה האחרונה של כתב היד ולא ניתן לפענחה (המ').