

פשטות המתחדשים

גליון עשרים וארבעה

שבט תשפ"ה

פשטות המתחדשים

גליון עשרים וארבעה
שבט תשפ"ה

להצטרפות לרשימת תפוצה, ולשליחת מאמרים:

pshatot@gmail.com

עורך ראשי:
הרב ישראל הלפרין

חברי מערכת:
הרב משה גרינהוט, הרב הראל דביר

עורכים מייסדים:
הרב ישראל הלפרין, הרב שמואל בן שלום, הרב ישי הבלין

הוצאה לאור: יה"ל.

עיצוב תבנית ולוגו: ארי' יארמיש

תוכן עניינים

מאמר מערכת.....6

שער ראשון

מאמרים והערות לשמות

- 11..... זיהויו של מלאך ה' ההולך לפני בני ישראל – הרב ירחמיאל י"י הלפרין.....
16 יוכבד נתווספה בין החומות – הרב משה חיים כהן.....
21 גישות שונות בספרי הגר"א לפשש"מ?! – הרב יחזקאל אהרונסון.....
30 קריעת ים סוף וייבושו – הרב משה גרינהוט.....
45 היציאה שקדמה ליציאת מצרים – הרב אברהם קוסמן.....
71 לשון נופל על לשון ודרך צחות בלשון תורה – הרב משה דוד שפיצר.....

שער שני

לזכרו של ר' זאב חנוך [זאבנו] ארליך הי"ד

- 87 רשימת פרסומים של ר' זאב חנוך ארליך – הרב הראל דביר.....
93 מקומם של הר גריזים ומזבח הר עיבל – הרב יצחק מאיר יעבץ.....
101..... הר עיבל / שכם – הרב יואל בן-נון.....
109..... מקום קבורת רחל אמנו – הרב לוי יצחק חריטן.....
119..... וַיִּשְׁלַחְהוּ מַעֲמֵק חֶבְרוֹן – הרב אורי הולצמן.....
128..... עזה של אפרים – הרב ישראל שפירא.....
145..... "שא עיניך וראה" – ר' איציק אמיתי.....
150..... 'באי שער עירו' לעומת 'יוצאי שער עירו' – הרב יגאל אמיתי.....

שער שלישי – תקצירי מאמרי 'פשטות' לספר שמות

שער רביעי – סופרים וספרים

- 185..... מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל - לימוד הלכות מפשש"מ.....
מכתבים ותגובות: תגובות והתכתבות אודות המאמר 'לבוא חמת' - 'מעלני
אנטוכיא" מגיליון כ"ג / תגובה והתכתבות אודות המאמר 'מהות התרועה
כזיכרון לטובה או כהמלכת ה" מגיליון כ"ג.....197

משתתפים בקובץ (לפי סדר א"ב):

אהרונסון יחזקאל – ירושלים - 0276679@gmail.com
אמיתי יגאל – יצהר - Amitayster@gmail.com
אמתי איציק – מעלה אפרים - morag8888@gmail.com
בן-נון יואל – אלון שבות - yoelbinnun@gmail.com
גולדברג יוסף – בני ברק - gmail.com@7652823
גרינהוט משה [חבר מערכת] – ירושלים - moshegreenhut@gmail.com
דביר הראל [חבר מערכת] – נריה - hareldvir21@gmail.com
דובין ישראל משה – ירושלים - torahediting2@gmail.com
הולצמן אורי – ביתר - holzman923@gmail.com
הלפרין מרדכי – ירושלים - mswltd@gmail.com
הלפרין ירחמיאל ישראל יצחק – בני ברק - y0548429951@gmail.com
הלפרין ישראל [עורך ראשי] – ירושלים - Srul.halperin@gmail.com
חריטן לוי יצחק – ירושלים
יעבץ יצחק מאיר – בית שמש - ymhyavets@gmail.com
כהן משה חיים – ברוקלין, ניו יורק
קוסמן אברהם – ירושלים
שפיצר משה דוד – לונדון - davidspitzer1@gmail.com
שפירא ישראל – מודיעין עלית - gmail.com@7115039

מאמר מערכת

בס"ד קובץ נוסף של 'פשטות המתחדשים' יוצא לאור, והפעם על ספר שמות. הקובץ כולל ארבעה שערים.

השער הראשון עוסק במאמרים מרתקים וחקרניים על ספר שמות, ממגוון סגנונות ומבטים.

השער השני מוקדש לזכרו ולעילוי נשמתו של איש האשכולות, רבי זאב הנוד (ז'אבו) ארליך הי"ד, אשר נפשו הייתה רוויה באהבת התורה וארץ ישראל. ייחודו של שער זה במאמרים ומחקרים פרי עטם של תלמידיו ומוקיריו, החושפים רבדים חדשים בהבנת המקרא דרך חקר השטח והכרת הארץ. ז'אבו, שנמנה עם גדולי המורים בדורנו, הצטיין ביכולתו המופלאה לשפוך אור חדש על פסוקי המקרא באמצעות הבנה מעמיקה של הגיאוגרפיה והטופוגרפיה. תובנותיו המקוריות, שחלקן כבר הפכו לנכסי צאן ברזל בעולם התורה והמחקר, ממשיכות להאיר את דרכם של לומדי התורה ואוהבי הארץ. עבדכם הנאמן התנדב להשקיע במדור מועיל וחשוב זה, לכבוד התורה ולומדיה, ומחיבת האיש היקר שזכיתי ללמוד ממנו מעט בסיוורם מרתקים, כמו למשל, בהר עיבל ובהר גריזים. ביי"ט מרחשוון תשפ"ה, במהלך התמרון הקרקעי בלבנון במבצע חיצוני צפון שבמלחמת חרבות ברזל, נקרא ז'אבו על ידי רמ"ט גולני בבקשה להצטרף לכוח של חטיבת גולני שלחם ליד הכפר שמע, על מנת לרתום את מומחיותו הפנומנאלית ולסייע באיתור פירים במבצר עתיק, שם לפי המודיעין התחבאו כמה מחבלים שמספר ימים קודם לכן הרגו חיילי ישראל. הכוח הגיע למבצר ונתקל במארב מתוחכם של מחבלים מאחד המבצרים הצלבניים. ז'אבו היקר נהרג במקום. עמו נהרג סמל גור קהתי הי"ד.

השער השלישי - השער החדש והאהוב, כולל בתוכו את מרבית תקצירי המאמרים אשר נסוּבו על ספר שמות, שהתפרסמו עד כה ב'פשטות'. התקצירים נכתבו על ידי העורכים, ועליהם השגיאות. מלבד הסקרנות והעניין לתמציות קצרות וקולעות, שער זה מהווה גם תועלת גדולה עבור המעיינים וההוגים בתחום. התקצירים נכתבו לפי סדר הפרשיות, כדי לאפשר למחפש למצוא את מבוקשו.

השער הריביעי - 'פופרים וספרים' פותח במדור המרתק 'מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל' והפעם בפרק השלישי בסדרה החשובה 'לימוד הלכות מפשוטו של מקרא'. חלקו השני של המדור מוקדש למכתבים ותגובות: והפעם תגובות ומו"מ על שני מאמרים מהגיליון הקודם (כ"ג) - אודות המאמר 'לבוא חמת - מעלני אנטוכיא', ואודות המאמר 'מהות התרועה כזיכרון לטובה או כהמלכת ה'".

* * *

גיליון זה, העומד על יותר מ 200 עמודים, מודפס ומחולק בדואר למנויים שנרשמו. הפעם, משלוחים אלו ממומנים על ידי המערכת ועל ידי כמה נדיבים שהשתתפו בהוצאה. נדיבי עם שמעוניינים לקחת חלק ולהשתתף בהוצאות מרובות אלו, מוזמנים לפנות למייל המערכת, או למספר פלאפון – 0549007621 [פלא/ווצאפ].

* * *

ניתן לשלוח למערכת 'פשטות' פרסומות לספרים ולכינוסים. מלבד החשיפה הממוקדת והמשתלמת, זה יאפשר לנו לשדרג את הקובץ ולשפר את תזמון הוצאתו לאור והפצתו במהדורה המודפסת.

הגיליון הבא יופיע בל"ג לקראת חודש ניסן תשפ"ה הבעל"ט. הגיליון ייסוב על ספר ויקרא. ניתן לשלוח מאמרים לקובץ הנ"ל לא יאוחר מכ' אדר תשפ"ה.

ישראל הלפרין, עורך ראשי.

שער ראשון

מאמרים והערות לשמות

הנה מלאכי ילך לפניך: זיהויו של מלאך ה' ההולך לפני בני ישראל

ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין
בני ברק

תמצית: נביא את ששת הפסוקים בתורה בהם מוזכר המלאך שהלך לפני בני ישראל במדבר, ונוכיח כי כולם עוסקים באותו מלאך שליווה את בני ישראל החל מיציאת מצרים ועד הגעתם אל הארץ. נשווה את התיאור בתורה על עמוד הענן לתיאור המלאך ונציע כי מלאך ה' הוא עמוד הענן ההולך לפני בני ישראל. לסיום נוכיח זאת מפסוק מפורש בפרשת בשלח, וזאת לפי השיטה הרואה בכפילויות חלקי פסוקים בתורה אופן בו הכתוב מפרש את דברי עצמו.

מלאך ה' ההולך לפני בני ישראל

לפני בני ישראל, החל מיציאת מצרים ועד בואם אל ארץ אבותיהם, הלך מלאך ה'. עניין זה מבורר בכמה וכמה פסוקים, ונמנם אחת לאחת, כאשר מתוכם נלמד מהם תפקידו של אותו מלאך ועל ידי כך ננסה להבין מי הוא וכיצד הופיע.

א. **על שפת ים סוף:** ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם, ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם (שמות יד, יט).

ב. **למרגלות הר סיני בסוף פרשת "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם":** הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולתביאך אל המקום אשר הכנתי. השמר מפניו ושמע בקלו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם פי שמי בקרבו. כי אם שמוע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר ואיבתי את איביך וצרתי את צריךך. כי ילך מלאכי לפניך ותביאך אל האמרי והחתי והפרזי והפנעני החוי והיבوسی והכחתי. (שם כג, כ-כג).

- ג. לאחר חטא העגל: ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך הנה מלאכי ילך לפניך וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם (שם לב, לד).
- ד. וידבר ה' אל משה לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ מצרים אל הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה. ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הפנעני האמרי והחתי והפריזי החוי והיבויסי. אל ארץ זבת חלב ודבש כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך (שם לג, א-ג).
- ה. בדברי ישראל למלך אדום: ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך ויצאנו ממצרים וגו' (במדבר כ, טז).

ממקורות א' וה' אנו למדים כי המלאך הופיע כבר ביציאה ממצרים, מכאן שדברי ה' שישלח את מלאכו לפני בני ישראל במקורות ב-ד (לפני ואחרי חטא העגל) אינם עוסקים במלאך חדש, אלא מגדירים את תפקידו מכאן ולהבא. ואלו הם תפקידי המלאך כפי שניכר מכל המקורות ובפרט ממקור ב': שמירה על ישראל בדרך, והבאתם אל ארצם המובטחת. למלאך ישנה "אמירה" ואסור יהיה לסרב לה ולפעול נגד רצונו. שמו של ה' בקרב המלאך ולכן יש לשמוע בקולו. מי הוא אותו מלאך שהלך בקביעות לפני בני ישראל, הורה להם את הדרך והם מצידם נזהרו לשמוע תמיד בקולו, גם כשהוראותיו היו קשות בעיניהם [שהרי לשם כך נזקקו לאזהרה חריפה כזו "אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם"]?

ברור כי המלאך לא היה איזו דמות מופשטת או הגנה רוחנית כללית, זוהי ישות שיש לשמוע בקולה והיא אחראית על שלומם של ישראל והוראת דרכם במדבר הנורא עד לסוף מסעם. לשאלה זו עולה בדעתינו רק תשובה אחת.

עמוד הענן ההולך לפני בני ישראל

נלמד פרשה קצרה מספר במדבר (ט, טו-כג):

וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן לאהל העדת ובערב יהיה על המשכן כמראה אש עד בקר.
כן יהיה תמיד הענן וכסנו ומראה אש לילה.
ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני ישראל ובמקום אשר ישכן שם הענן שם יחנו בני ישראל.

על פי ה' יסעו בני ישראל ועל פי ה' יחנו כל ימי אשר ישכן הענן על המשכן יחנו. ובהאריך הענן על המשכן ימים רבים ושמרו בני ישראל את משמרת ה' ולא יסעו. ויש אשר יהיה הענן ימים מספר על המשכן על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו. ויש אשר יהיה הענן מערב עד בקר ונעלה הענן בבקר ונסעו או יזמם ויליה ונעלה הענן ונסעו.

או ימים או חדש או ימים בהאריך הענן על המשכן לשכן עליו יחנו בני ישראל ולא יסעו ובהעלתו יסעו.

על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו את משמרת ה' שמרו על פי ה' ביד משה.

נראה כי מופיעים כאן תפקידיו של מלאך ה'! הענן הולך לפני מחנה בני ישראל ואחראי על המסעות, וגם כשהיה קשה להם לשבת זמן רב במקום אחד נשמעו ישראל להוראותיו של הענן המייצגות את הוראת ה'.

אם כן מלאך ה' אינו אלא עמוד הענן [והאש] שהלכו לפני בני ישראל, ושמרו של ה' היה בקרבם, כמו שמופיע בפסוקים רבים שה' שוכן ומופיע בענן ובאש. בני ישראל אף השתחוו לקראת הופעת הענן כהופעת השכינה (שמות לג, י ורש"י שם).

הענן גם שמר על בני ישראל. המדרשים מספרים לנו על תפקידיו לאורך כל שנות הנדודים במדבר, אך גם בפשוטו של מקרא אנו מוצאים את הענן מגן על בני ישראל בעת שרדפו אחריהם המצרים:

ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם, ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם (שמות יד, יט).

אם כן גם בעניין זה זהים תפקידיהם של מלאך ה' ועמוד הענן.

התורה עצמה מפרשת מי הוא מלאך האלוקים

לא זו בלבד אלא שבפסוק זה הכתוב עצמו מפרש לנו - לפי דעת חלק מהמפרשים - מי הוא מלאך האלוקים. כך כתב חזקוני בפירושו השני (שם):

"הכתוב סתם דבריו בתחלתו, שלא הודיע מי הוא המלאך ההולך לפניו, ואחר כך פ"י שהוא עמוד הענן!"

הרי לנו במפורש כי מלאך ה' ההולך לפני מחנה בני ישראל אינו לא אחר מאשר עמוד הענן ההולך לפני בני ישראל. נציין כי יש מן המפרשים שזיהו את מלאך

האלוקים דווקא עם עמוד האש (עי' הרחבה בספר אוצר מפרשי התורה שם), וגם לפירושה נגיע לאותה מסקנה. למעשה נראה כי עמוד הענן ועמוד האש היו יחדיו מלאכי ה' להגן ולהדריך את בני ישראל בכל מסעיהם¹.

פירוש זה של חזקוני אינו מוסכם על כל המפרשים. ר"א אבן עזרא (שם) הקשה על הזיהוי, שהיה מוכר לו, של "מלאך האלוקים" עם "עמוד הענן" שתי קושיות:

[א] והאומר כי מלאך האלהים הוא הענן, יראה לנו אנה מצאנו עמוד הענן נקרא מלאך האלהים?

[ב] ואם המלאך הוא העמוד, למה אמר פעם אחרת ויסע עמוד הענן מפניהם? ואם השיב לנו הטעם כפול, אין משפט לשון הקדש לכפול רק הנבואות והתוכחות, רק המספר כי כן היה המעשה אין ראוי לכפול".

ובכן, אמנם לא מצאנו את עמוד הענן נקרא במפורש בשם מלאך, מלבד בפסוק זה כמובן, אך מצאנו את שניהם נקראים על שם ה' "ענן ה'" (שמות מ, לח) ו"מלאך ה'" ומשמשים לאותם תפקידים. מלבד זאת מלאך למעשה הוא שליח, ולא דווקא רוחני מופשט כמו אותו "מלאך מן השמיים" שהתגלה להגר ואחר כך לאברהם, ה' גם עֲשֵׂה מִלְאָכָיו רוּחוֹת מְשַׁרְתָּיו אֲשֶׁר לְהֵט (תהלים קד, ד). ואם כך ברור שגם עמוד הענן הוא ממלאכיו של ה' ואין מניעה לכנותו מלאך האלוקים.

הכתוב מפרש את דברי עצמו

התשובה לשאלה השניה של ראב"ע היא שאין שני המשפטים בפסוק כפל לשון, אלא פירוש וביאור. הפסוק חוזר ומפרש את המשפט הסתום "ויסע מלאך האלוקים" - "ויסע עמוד הענן", ואם כן אין זרות בכפילות הפסוק.

האם מצאנו עוד דוגמאות כאלו בתורה? התשובה היא שאכן כן.

כך פירשו כמה ראשונים (עיי' רבנו מיוחס וראה גם את פירוש ראב"ע עצמו) את המילים "אלהי אברהם ואלוהי נחור ישפטו בינינו - אלהי אביהם", (בראשית לא, לג. ועי' בבן מלך שהביא לפירוש זה ראייה מן המדרש).

¹ כפי שצינו לעיל, לפי פירוש זה מלאך ה' הלך תמיד לפני מחנה בני ישראל, ולא חל בזה שינוי בין לפני חטא העגל לאחריו. אין כוונת ה' בהזכירו את המלאך לעניין שהתחדש, וכמו שבמקור ב' על אף שאמר ה' "הנה אנכי שולח מלאך לפניך", ברור שגם קודם לכן הלך מלאך לפני בני ישראל. השינוי שחל אחרי חטא העגל הוא שרק המלאך ינהיג את בני ישראל, אך ה' עצמו לא ישכון בקרבם.

כך פירש רש"י ומפרשים נוספים את הפסוק "ויברא אלוקים את האדם בצלמו, בצלם אלוקים ברא אותו" (בראשית א, כז).

עוד פירש רש"י כך את הפסוק "איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל - ושכב איש אותה שכבת זרע", (עי' גור אריה שהרחיב את דברי רש"י: כלומר, שאין "ומעלה בו מעל" מילתא בפני עצמו היא, דאם כן מהו המעל הזה שאמר הכתוב "ומעלה בו מעל", אלא הכתוב מפרש בעצמו 'ומהו המעל' "ושכב איש אותה" (פסוק יג), ומילתא חדא היא).

כעין זה פירש רבנו בחיי את הפסוק "במראה אליו אתודע - בחלום אדבר בו" (במדבר יב, ו).

הזכרנו בקצרה כמה דוגמאות שעמדו עליהם גדולי המפרשים הראשונים², ונוכחנו כי צורה כזאת של כפילות לשם פירוש אכן קיימת במקרא³, אם כן שוב אין מניעה לפרש כך את פסוקנו, כפי שבאמת פירשו גם מפרשים רבים נוספים [בכור שור, רבנו מיוחס, רלב"ג, הדר זקנים ועוד. עי' אוצר מפרשי התורה], כאשר המסקנה העולה ממנו היא כי מלאך האלוקים הוא עמוד הענן אשר הלך לפני בני ישראל!

² אציין בהערה למאמרו של א' קריב 'המקרא מפרש את עצמו' (בתוך ספרו: שבעת עמודי התנ"ך עמ' 289), שעבר על כל התנ"ך והראה על דעת עצמו תופעות רבות של "גלוסות", דהיינו מילים פחות מובנות שהמקרא מיד חוזר ומפרשם. כגון: ברהטים [בשקתות המים]; צנומות [דקות]; חניכיו [ילידי ביתן]; ועוד מאות דוגמאות שכאלה. מאז פרסם קריב את מאמרו כתבו עוד מחברים על הנושא, והסכימו כי קריב נטל לעצמו חירות רבה מידי במציאת גלוסות במקרא. למעלה הבאנו דוגמאות שמקורם בדברי מפרשים ראשונים, ואינם ממש ביאור מילולי אלא ענייני.

³ אביא מקור נוסף מדברי מפרש רש"י רבי שבתי בס-משורר בעל השפתי חכמים לפרשת מצורע (הובא אצל קריב בתחילת מאמרו). לשון הפסוק הוא וַיִּקְרָא אֶת הַנֶּגַע וְהַנֶּגַע בְּקִלְת הַבֵּית שֶׁקְעוּרוֹת יִקְרָקֵת אוּ אִם מְדַמֵּת וּמִרְאֵיהֶן שֶׁפֶל מִן הַקִּיר (ויקרא יד, לז). רש"י פירש: "שקעורות - שוקעות במראיהן", וכתב השפתי חכמים: "כתב הרא"ם וקשה בעיני מאד שאם כן מה זה שכתוב אחר זה ומראיהן שפל מן הקיר. ושמו י"ל דהכתוב מפרש בעצמו מהו לשון שקעורות".

אזכיר גם את הפירוש המובא בקובץ פירושי בעלי התוספות למקרא 'מושב זקנים' על הפסוקים הכפולים "ויאמר אברם ... ויאמר אברם" בפרשת לך לך (בראשית טו ב-ג): "וז"ל בעלי התוספות: "וא"ת למה לי למהדר האי קרא והא כבר אמר הכי לעיל ויאמר אברם י"י אלהים מה תתן לי ואנכי הולך עריירי. וי"ל דהאי קרא, ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע היו דברי משה, והכי קא בעי למימר, וכבר אמר אברם לשם הן לי לא נתת זרע, ומה השיב לו, הנה דבר י"י אליו לאמר".

יוכבד נתווספה בין החומות

משה חיים כהן
ברוקלין, ניו יורק

תמצית: ע"פ המדרש יוכבד נתווספה בין החומות, והשלימה ל70 נפש. נציע פשר למדרש: לידת יוכבד אם משה אהרן ומרים בדיוק בכניסה למצרים, אינה מקרית, זרע הגאולה ניטע כבר ברגע תחילת הגלות. הורתה של יוכבד לא היתה במצרים, רק לידתה במצרים - הגאולה חייבת לצמוח משורשים טהורים בארץ ישראל, ולא מטומאת מצרים. וגם על משמעות 'שבעים' המסמל את הפיכת משפחת יעקב לעם.

א. כָּל הַנֶּפֶשׁ לְבֵית יַעֲקֹב הַבָּאָה מִצְרַיִם שְׁבַעִים

כשיעקב ובניו יורדים למצרים, התורה מונה את הנפש לבית יעקב. סיכום המניין נעשה בשני פסוקים, פסוק אחד לפני בואם ["הַבָּאָה" מוטעם מלרע] למצרים – מלבד יוסף ובניו [סה"כ שלוש נפשות], המספר מסתכם בשישים ושש. הפסוק השני צמוד לראשון, לאחר שכבר באו ['הַבָּאָה' מוטעם מלעיל] למצרים, הם מתאחדים וכל נפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים. להלן הפסוקים בבראשית (מו):

(כו) כָּל הַנֶּפֶשׁ הַבָּאָה לְיַעֲקֹב מִצְרַיִם יָצְאֵי יָרְכוּ מִלְּבַד גְּשֵׁי בְנֵי יַעֲקֹב כָּל נֶפֶשׁ שְׁשִׁים וָשֵׁשׁ:

(כז) וּבְנֵי יוֹסֵף אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ בְּמִצְרַיִם נֶפֶשׁ שְׁנַיִם כָּל הַנֶּפֶשׁ לְבֵית יַעֲקֹב הַבָּאָה מִצְרַיִם שְׁבַעִים:

אמנם, כדי להגיע לשבעים, חסר אחד בפירוט המניין?
בשאלה זו עסקו חכמינו ז"ל, ואף פרשני המקרא ניסו למצוא פשר למניין החסר. בתלמוד ובמדרשים מצאנו שחכמינו העלו כמה אפשרויות מי היא ה'נפש' החסרה אשר השלימה לשבעים: פירוש אחד המובא במדרש רבה בתחילת דבריו – שיעקב עצמו השלים מניין שבעים, כך גם נקטו רוב פרשני הפשט. בפרקי דר"א מבואר שהקב"ה נכנס עמהם למנין לקיים מה שנאמר "אנכי ארד עמך מצרימה", ועוד כמה אפשרויות [ראה בחומש 'תורה שלימה' לרממ"כ על אתר].

פשטנים אחרים תפסו שאין צורך 'לחפש' את הנפש החסרה, שכן דרך המקרא והעברית להשלים מניין עשרוני, על דרך 'ארבעים יכנו', ו'תספרו חמישים יום'.¹ אך הפירוש הידוע לכל, כנראה על ידי רש"י, הוא המדרש שמופיע בבראשית רבה (כאן), ובמסכת בבא בתרא (קכג:) – היא יוכבד אשר נתווספה להם בין החומות – כך גם מובן יותר מדוע בתחילה לא נמנו רק שישים ושש ובהגיעם למצרים הם שבעים. וזה לשון המדרש:

כָּל הַנֶּפֶשׁ הַבָּאָה וְגו' וּבְנֵי יוֹכָבֵד אֲשֶׁר יָלְדָה לּוֹ וְגו' – רַבִּי לִוִּי בִּשְׁם רַבִּי שְׁמוּאֵל בֶּר נַחֲמָן רֵאִיתִי מִיָּמֶיךָ אֲדָם נוֹתֵן לְחֶבְרוֹ שְׁשִׁים וְשָׁשָׁה כּוֹסוֹת, וְחֹזֵר וְנוֹתֵן לּוֹ אֶף שְׁלֹשָׁה, וְהוּא מוֹנֶה אוֹתָם שְׁבַעִים?
אֲלֹא זֶה יוֹכָבֵד שֶׁהַשְּׁלִימָה מִנּוּן שֶׁל יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם.
רַבִּי לִוִּי בִּשְׁם רַבִּי שְׁמוּאֵל בֶּר נַחֲמָן אָמַר יוֹכָבֵד עֲבוּרָה בְּאֶרֶץ כְּנָעַן, וְלִדְתָהּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, הִדָּא הוּא דְכָתִיב (במדבר כו, נט) וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ עֲמָרָם יוֹכָבֵד וְגו', עַל פִּיִּלִי דְמִצְרַיִם נוֹלְדָה.

כוונת המדרש, לכאורה, שלידתה חייבת להיות במצרים שכן מעיד הכתוב בספר במדבר (כו, נט) "וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ עֲמָרָם יוֹכָבֵד בֵּת לִוִּי אֲשֶׁר יָלְדָה אֶתָּה לְלוֹוִי בְּמִצְרַיִם", אלא שנולדה בכניסתם מצרימה, ולכן נמנתה בשבעים נפש רק בהיותם במצרים. וכן הוא בגמרא בבבא בתרא (קכג:) ובסוטה (יב.):

"לידתה במצרים ואין הורתה במצרים".

פירוש זה מעורר מספר תמיהות, אף הפשטן הגדול רלב"ג מתקשה בפירוש זה כי הוא מחייב נס עצום שיוכבד הולידה את משה בגיל ק"ל שנה, ונס כזה נעדר מהתורה, עד שמסקנתו היא, כי דרש זה הוא על דרך הגדה (או דברי יחיד). זו לשונו:

ובדרש: כי יוכבד נולדה בין החומות.

גם זה תמה, למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה בת ק"ל שנה ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת צ' ? [...] דרך הגדה או דברי יחיד?²

¹ ראה בפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם על אתר בשם אביו, וכן בחידושי הלכות לרא"ש סוף מסכת פסחים, ועוד ראשונים.

² על לשונות אלו אצל רלב"ג - ראה ישעיהו מאורי, סוגיות בנוסח המקרא ובפרשנותו, הוצאת שאנן - המכללה האקדמית הדתית לחינוך, חיפה תש"פ 2020, עמוד 242 והלאה.

ב. כמה נקודות לעיון בהגדה זו

נפתח במספר שאלות:

- א. מה אומר המספר 'שבעים'? ומדוע יוכבד היא דווקא ש'זכתה' להשלים מניין זה?
- ב. מה עומד מאחורי הולדת יוכבד בין החומות?
- ג. מדוע הכתוב בפרשת שמות מכסה על לידתה של יוכבד, כמו גם מסתיר את נישואיה - "בת לוי", ואף מכסה על שמה כאשר מספר על מעשיה כמיילדת - "שפרה"?

ובעצם אם נעיין, ניווכח כי ב'הגדה' זו קיימים כמה היבטים, אחרי שנציין אותם בכלליות, ניתן יהיה גם לעיין בהם ולנסות לראות את המסרים שנמסר לנו מחכמינו:

- א. "בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֶבְתָּיִךְ מִצְרַיִמָּה" – המספר שבעים משמעותי, והוא מתועד בכניסתם למצרים.
- ב. יצירת יוכבד אינה בארץ מצרים, אלא 'הורתה' בארץ ישראל/בדרך³.
- ג. לידת יוכבד 'בין החומות' בכניסתם לעיר⁴.
- ד. לידתה כאמור היא ברגע כניסתם למצרים, לא אחרי כניסתם ולא לפני.
- ה. יוכבד שהיא בת לוי, היא האם של מושיען של ישראל ומוסר התורה.
- ו. התורה בסיפור שבפרשת שמות, מסתירה את הנתונים האלו. הם רק רמוזים, או בקבלה ע"י חז"ל, או כתובים לאחר מכן [למשל ששם אמו של משה היא יוכבד והיא בת לוי].

נקודות אלו, לכאורה, הן הן הבסיס להבנת המסר:

עם ישראל יורד לגלות מצרים, אך הקב"ה מקדים רפואה למכה, ומיד בכניסת ישראל למצרים - יוכבד אם משה נמצאת עמם, ניצני הנאולה נזרעו ברגע כניסתם, וכמאמר הכתוב "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה"⁵ (בראשית מו ד).

³ ובגמרא בסוטה יב. מבואר שהורתה בדרך - "זו יוכבד שהורתה בדרך ולידתה בין החומות". אך אפשר להציע ולומר שמה שאמרו שהורתה בדרך בא לפרש לנו מדוע יוכבד נמנתה במספר השבעים, דהיינו שגם היא 'כעין ירדה למצרים' ברחם אמה, ואם כן 'הורתה' אין הפירוש תשמיש, אלא להריון.

⁴ רש"י בסוטה יב.

⁵ הקבל למה שאמרו במפרקי דר"א שהקב"ה נכנס עמהם למספר שבעים, לקיים מה שנאמר "אנכי ארד עמך מצרימה".

כבר בעובי החומה המפריד בין החירות לשיעבוד, נתלוותה עמהם הישועה שתצמח מיוכבד אם משה אהרן ומרים, שהם שלושת הגואלים שעל ידם נגאלו ישראל ממצרים, וכמו שכתוב במיכה (ו, ד): "כִּי הֶעֱלִיתִךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, וּמִבֵּית עַבְדִּים פְּדִיתִיךָ; וְאָשְׁלַח לְפָנֶיךָ, אֶת-מֹשֶׁה אֶהְרֹן וּמִרְיָם".⁶

זרע הגאולה, שורשו צריך להיות בארץ ישראל. רק עם שורש בל ינותק מהארץ, ממקום טהור ולא מלוכלך כמצרים, יכול לצמוח מושיען של ישראל אשר יגאלם ויחנכם לתורה ויוליכם לארץ המובטחת נחלת ה'. כי לגאולה זיקה עמוקה לארץ ישראל, כדברי המשורר דוד המלך ע"ה בתהילים (קב, יד טו) "אַתָּה תְּקוּם תְּרַחֵם צִיּוֹן כִּי עַתָּה לְחַנְּנָהּ כִּי בָא מוֹעֵד" – זאת משום - "כִּי רָצוּ עַבְדֶּיךָ אֶת אֲבֹנֶיהָ וְאֶת עַפְרָהּ יַחְנְנוּ".

המספר 'שבעים', יצירת 'עם', והשלמת המספר בכניסה למצרים.

נראה להצביע על עומק נוסף: נראה בבירור שה' סיבב את המציאות, והדגיש בתורתו כי "כָּל הַנֶּפֶשׁ לְבֵית יַעֲקֹב הַבָּאָה מִצְרַיִם שִׁבְעִים", כך גם לאחר ארבעים שנה - בספר דברים, מסכם משה רבינו: (י, כב) "בְּשִׁבְעִים נִפְשׁ יָרְדוּ אֲבֹתֶיךָ מִצְרַיִם וְעַתָּה שְׁמֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרַב"⁷. נראה כי מספר השבעים הופך את משפחת ישראל ל'עם'⁸ אך יש כאן מסר נוסף, שההיווצרות של עם ישראל לעם - הנעשה במצרים – הוא כמספר אומות העולם, לומר כי שקולים הם כנגד כל העולם, וחביבין לפני ה' בורא ומנהיג העולם ככללות הבריאה. מסר זה מבואר בפסוק מפורש בשירת האזינו (דברים לב ח):

"בְּהִנְחַל עֲלֵיוֹן גּוֹיִם / בְּהַפְרִידוֹ בְּגֵי אֲדָם / יַצַּב גְּבֻלַת עַמִּים / לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

ובת"י תרגם את החלק השני של הפסוק:

"אקים תחומי אומיא בסכום מנין שובעין נפשא דישראל דנחיתו למצרים".

דהיינו שמספר האומות (שבעים המבוארים בפרשת נח) מכוון כנגד מספר בני

⁶ ובכן מלך נלגאון ר"ל מינצברג זצ"ל] כאן הוסיף: "אמנם לידת לוי אינה נחשבת כהתחלת הגאולה, כי היו לו עוד צאצאים, אבל יוכבד כל בניה היו מיועדים לגאולה".

⁷ היו עוד נשים ובנות מלבד השבעים, ונראה כי התורה בחרה דווקא מספר זה.

⁸ עיין בספר 'בן מלך' פרשת ויגש עה"פ "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים".

ישראל היורדים מצרימה. כמו כן, גם כשישראל הלכו במדבר היו מחולקים לשבעים משפחות! כך כתב בניצ"ב שם בשירת האזינו:

כי כמו בדור הראשון של אומות העולם היו רק שבעים שרים מחולקים, כך היו בישראל שבעים נפש במצרים גדולי המעלה, כמו שכתבתי בספר בראשית (מו, ז) ולעיל (י, כב) וכמו שאחר-כך נעשו (האומות) שבעים גוים, כן אח"כ במדבר נתחלקו (ישראל) לשבעים משפחות.

וסוד השבעים ביאר המהר"ל בסוף ספרו "גבורות ה'" (בהלכות יין נסך ואיסורו), להלן דבריו:

וכאשר ישראל הם נבדלים מן האומות בהתחלה הפנימית שלזה התחלה מיוחדת ולזה התחלה מיוחדת, הרי הם נבדלים מכל ואין להם שתוף כלל, כיון שהתחלתן מחולקת, ומפני זה תמצא כי התחלת האומות היו שבעים שהיה להם התחלה בפני עצמם, כי בוני המגדל שמהם נפלגה הארץ היו שבעים, וישראל התחלתן בפני עצמם דכתיב (דברים י, כב) בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגו', הרי כי התחלת ישראל שבעים היו.

ולפיכך לא היו שבעים נפש עד שבאו למצרים, כי יוכבד נולדה בין החומות, כמו שאמרנו ז"ל (סוטה יב). והדבר הזה כי נגזר על ישראל שיהיו גרים במצרים ואם היו שבעים נפש קודם בואם למצרים הנה כבר היה התחלת ישראל מבלי גירות במצרים, ואם היו שבעים נפש זמן הרבה אחר בואם מצרימה, לא היה צריך לזה להיות קודם שהיו שבעים נפש במצרים, כי לא נגזר עליהם רק שיהיו ישראל במצרים כשהיה כבר התחלת ישראל, ולכך נולדה יוכבד בין החומות שלא היו חוץ ממצרים שבעים נפש ולא היו במצרים בלא שבעים נפש שהוא התחלתן של ישראל. ומפני כי התחלת ישראל נבדל מן התחלת האומות ולכך היו מספר שבעים לאומות בפני עצמן, ושבעים נפש לישראל התחלה בפני עצמן, כי ראוי שיהיו ישראל נבדלים בהתחלה שלהם. ודוקא מספר שבעים הוא ראוי אל התחלה הפנימית שלהם שמספר שבעים, בעבור שמספר סוד הוא במספר שבעים מורה על מוריגת המספר הזה העליונה הפנימית.

הדברים עוד ארוכים, ויש הרבה להאריך, אך יסוד גדול למדנו מחקירת דרש זה, והוא, כי דברי חז"ל אינם פתרון מקומי לבעיית 'פשט' כזאת או אחרת. להפך, חספוס של פסוק (כדוגמת מספר השבעים הנעלם) טומן בתוכו סוד ורמז גדול המקיף פרשות רבות בתורה, ומאיר את כלל התורה.

גישות שונות בספרי הגר"א ל'פשוטו של מקרא'!?

יחזקאל אהרונסון
ירושלים

ראשי פרקים:

האם מזווה כשרה לרציעה? - "אדרת אליהו" לעומת "קיצור מכילתא".
לבנון ובית המקדש - "אדרת אליהו" לעומת "אדרת אליהו מכתב יד".
במקום מסקנות: שאלות פתוחות.

א. האם מזווה כשרה לרציעה?

"אדרת אליהו" לעומת "קיצור מכילתא"

בספר 'אדרת אליהו' על פרשת משפטים, נדפסו שני מהדורות - 'אדרת אליהו' הרגיל¹, ו'קיצור מכילתא'². במאמר נעמוד על אחד ההבדלים בין דברי הגר"א ב'אדרת אליהו' לדבריו ב'קיצור מכילתא'.

דרשת המכילתא

כתיב בעבד נרצע (כא ו):

"והגישו אֲדָנָיו אֶל הָאֱלֹהִים, וְהִגִּישׁוּ אֶל הַדֹּלֶת אוּ אֶל הַמְּזוּזָה, וְרָצַע אֲדָנָיו אֶת אֲזָנוֹ בַּמַּרְצָע וַעֲבָדוּ לְעַלְמִים".

בפשטות, הן הדלת והן המזווה כשרות לרציעה.

אמנם חז"ל במכילתא (מסכתא דנזיקין פ"ב) דרשו לפסול את המזווה לרציעה, וז"ל:

והגישו אל הדלת או אל המזווה וגו'. מקיש דלת למזווה, מה מזווה מעומד אף דלת מעומד.

¹ 'אדרת אליהו' הנדפס זה מכבר על פרשת משפטים נמצא גם בכת"י גינזבורג, שהוא העתק מכת"י הגר"א המכיל חלקים מאד"א הנדפס (פרשיות: בראשית, משפטים, כי תשא), וכן חלקים שלא נדפסו בעבר (תחילת ספר דברים, נדפס בשנים האחרונות בשם "אד"א מכת"י", ראה להלן).

² נדפס לראשונה מכתב יד במהדורתו של רבי שמואל לוריא, וורשא תרמ"ז.

אתה אומר לכך בא, או ירצענו במזווה? והדין נותן! מה הדלת שאינו כשר למצוה כשר לרציעה - מזווה שהיא כשרה למצוה, אינו דין שתכשר לרציעה?! תלמוד לומר (דברים טו יז) "ונתת באזנו ובדלת" - בדלת אתה נותן, אבל אי אתה נותן במזווה.
או יעבור באזנו ובדלת? ת"ל: "ורצע אדוניו את אזנו במרצע", באזנו אתה מעביר ואי אתה מעביר בדלת.
הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון: הקיש דלת למזווה - מה מזווה מעומד אף דלת מעומד.

וברש"י על המקום הביא את תמצית דברי המכילתא, לפיהם המזווה פסולה לרציעה, ולא באה ללמד אלא שהדלת צריכה להיות עומדת כדוגמת המזווה.
דרשה זו קשה יותר מכל דרשות חז"ל, וכפי שכתב רבי אליהו מזרחי על המקום:

שלא מצינו בכל התורה בלה שתהיה שום מלה לצורך החקש בלבד מבלתי שתהיה לצורך עצמה, כמלת מזווה בזה המקום, ואף על פי שמצינו קרא ד"לא יאכל חמץ" אליבא דרבי שמעון שלא נכתב לצורך עצמו אלא לצורך הסמיכות בלבד, לומר שפסח מצרים לא היה חמוצו נוהג אלא יום אחד, אבל אסור החמץ כבר נכתב במקום אחר (דברים טו, ג): "לא תאכל עליו חמץ", "כל מחמצת לא תאכלו" (יב, כ), מכל מקום המובן ממנו במקומו עומד, אלא שהוא יתר בלבד, שלא היה צריך להכתב אלא מפני הסמיכות בלבד, אבל מלת "אל המזווה" אין לה מובן כלל, שהרי אין המזווה כשרה ברציעה.

וחתם ב"צריך עיון"³.

יש לשים לב, שאין הקושיא מכך שחז"ל פוסקים להלכה אחרת מהנראה על פי הפשט, שהוא דבר מצוי בהרבה דרשות. אלא השאלה היא גם בתוך כללי ודיני הדרש – כיצד ייתכן שתהייה מילה שפשטותה אינה נכונה⁴.

³ המשנה למלך (הלכות עבדים פרק ג הלכה ט) העתיק את דברי רא"ם אלו, והוסיף עליו: "וכה"ג הקשו התוספות בפרק הערל (דף ע') ד"ה אלא לאפנויי. ועיין בפרק אלו נערוה עלה ל"ח ובמ"ש התוס' שם ד"ה מי אתיא ג"ש ומפיק ליה מפשטיה".

⁴ לכאור' אין זה קשור לכלל של "אין מקרא יוצא בידי פשוטו", שהוא עניין אחר, וכפי שביאר יפה את העניין הגר"ל מינצברג זצוק"ל (במאמרי המבוא לפירושו 'בן מלך' על התורה, מאמר ט), שכלל זה הוא צורה נוספת של דרשת חכמים, ולא של פשט הכתוב, ע"ש.

אדרת אליהו

ב'אדרת אליהו' כתב על כך הגר"א את דבריו היסודיים והמפורסמים:

פשטיה דקרא גם המזווה כשרה, אבל "הלכה עוקרת את המקרא" (סוטה טז.⁵), וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה.
והן מגדולת תורתנו שבעל פה שהיא הלכה למשה מסיני, והיא מתהפכת כחומר חותם..
וכן בפיגול⁶, ורוב התורה.
על כן צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם...
וכן במרצע, ואמרו (קידושין כא:): דהוא הדין לכל דבר⁷

קיצור מכילתא

אמנם ב'קיצור מכילתא' שם פירש את דברי חז"ל כפי פשט הכתוב, וזה לשונו שם:

דהדלת והמזווה שניהם כשרים להרצעה, אך ד'ואל המזווה' הוא מיותר דהא אתיא בק"ו מדלת, מה דלת שאינו כשר למצות מזווה כשר להרצעה, מזווה שכשרה למצות מזווה אינו דין שיהא כשר להרצעה, אלא מה תלמוד לומר או אל המזווה, להקיש דלת למזווה, מה מזווה מעומד אף דלת מעומד.

לפי דרשה זו שכתב הגר"א, אין כאן כל סתירה בין הפשט לדרש, ואף לפי הדרש שהמזווה מלמדת על הרציעה במעומד, אינו אלא מייתור ד"ואל המזווה" שהיה יכול להלמד ב'קל וחומר' מדלת, אך אין כאן הוצאת הכתוב מפשוטו.

הנוסח שבת למור

ובאמת בקידושין (כב:): לא אמרו אלא:

דלת - שומע אני בין עקורה בין שאינה עקורה? ת"ל מזווה, מה מזווה מעומד - אף דלת נמי מעומד.

⁵ מקור הביטוי הוא בסוטה טז ע"א, אע"פ ששם לא הזכירו עקירה בדין הרציעה. ונמצא בחז"ל בעוד מקומות (ראה הערה 7) גם בלשונות "עוקבת" ו"עוקפת".

⁶ ויקרא פרק ז פסוק יח, וגם באד"א שם ציין שהלכה עוקרת את המקרא.

וכן ציין בהמשך פרשת משפטים בדין "השור? סקל וגם בעליו יומת" (פרק כא פסוק כט).

⁷ ראה בירושלמי פ"א ה"ב (וכן הוא בחלק מכתבי היד בספרי פרשת ראה פיסקא קכ"ב, ראה במהדורת פינקלשטיין ברלין ת"ש, והגר"א גרס זה במכילתא כאן), שהבאה ברייתא דר' ישמעאל המונה את שלשת הדינים שבהם "הלכה עוקפת המקרא", וכמו בסוטה טז., אלא ששם מנו דין זה כאחד מהשלשה (במקום "התורה אמרה בתער, והלכה בכל דבר").

ואין כאן אלא השוואה לגבי דין מעומד, ולא נדרש כלל שהמזוזה פסולה. יתר על כן הוכיח הרא"ם מהמשך הברייתא שם:

ור"ש ב"ר היה דורש את המקרא הזה כמין חומר: מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית?

אמר הקדוש ברוך הוא: דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים, בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי כי לי בני ישראל עבדים - ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע בפניהם.

וכתב על כך הרא"ם דמדבריו רבי שמעון ברבי משמע שהמזוזה כשרה לרציעה, וז"ל:

דמשמע שהיה דורש קרא ד"ונתת באזנו ובדלת" - אין לי אלא דלת, מזוזה מניין, תלמוד לומר: 'אל הדלת או אל המזוזה'.

דאם לא כן – "מה נשתנה דלת מכל כלים שבבית" מיבעי ליה.

כך גם במסכת עבדים (פרק ג הלכה א) אמרו:

נאמר דלת ונאמר מזוזה.

למה נאמרו שתיהן?

אלא, הקיש דלת למזוזה - מה מזוזה מעומד, אף דלת מעומד.

ואין זכר לפסולה של המזוזה.

הגהת הגר"א למכילתא

כמובן שלא בא הגר"א לחלוק על דרשת המכילתא, אלא בעיון ב"הגהות הגר"א למכילתא" מתברר כי גירסת הגר"א במכילתא היא כשיטתו ב'קיצור מכילתא', ולא כנוסח המכילתא שציטט רש"י ושעליו נסובו דבריו אשר ב'אדרת אליהו', וזו נוסחתו (המוסף באותיות מודגשות):

והגישו אל הדלת או אל המזוזה וגו'. והלא כבר נאמר "ונתתה באזנו ובדלת"? אלא להקיש דלת למזוזה, מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד.

אתה אומר לכך בא, או שתהיה המזוזה כשר לרציעה? אמרת אין צריך, שהדין נותן; מה הדלת שאינו כשר למצוה כשר לרציעה - מזוזה שהיא כשרה למצוה, אינו דין שתכשר לרציעה?!

או אינו "באזנו ובדלת" לתלמודו הוא בא שיעבור באזנו ובדלת? ת"ל: "ורצע אדוניו את אזנו במרצע", באזנו אתה מעביר ואי אתה מעביר בדלת.

הא אין עליך לומר כלשון האחרון אלא כלשון הראשון: הקיש דלת למזווה - מה מזווה מעומד אף דלת מעומד.

והנה מי יעמוד בסוד קדושים לדעת מהם מקורותיו של הגר"א להגהה זו, אך אנסה להציע כמה מקורות אפשריים:

- נוסח הדרשה שהובאה בבבלי.
- דיוק הרא"ם מדברי רבי שמעון ברבי שם.
- נוסח מסכת עבדים.
- השמטת דין זה ברשימת שלשת המקומות שהלכה עוקפת את המקרא (הן בסוטה טז. ובהמשך הגמ' שם, והן בספרי דברים קכב).
- ואולי אף הביא בחשבון, שע"ז אין סתירה בין הפשט והדרש, וצ"ע.

והנה בהקדמה לספר "חמשה חומשי תורה – הגר"א" (בראשית, עמ' 22, בהערה) כתבו המדפיסים כי יש להם ראיות כי הקובץ הנזכר לעיל בהערה 1 המכיל בין השאר את פירוש אד"א ה"רגיל" לפרשת משפטים, נכתב ע"י הגר"א בצעירותו ממש, וא"כ ייתכן ש"קיצור מכילתא" ו"הגהות הגר"א" מאוחרים יותר, והגר"א שינה את דעתו במשך השנים, והרבה יל"ע בזה.

בין כך ובין כך, זה ודאי כי היסודות הכלליים שהעמיד כאן הגר"א הם נכונים בוודאי, ואינם תלויים במקרה ספציפי זה, על כן חובה עלינו להעמיק בהם, ויפתחו לנו שערים גדולים לדעת הן את החותם, והן את הנחתם (נסיון קטן וחלקי בכיוון זה, ראה בסוף המאמר).

שיטת הרמב"ם

פתרון אחר לבעיית הוצאת הכתוב מפשרטו בסוגיא זו, היא שיטת הרמב"ם, שחידש שישנם שני הלכות: העמדה, ורציעה.

שכך כתב:

כיצד רוצעין? מביאו לב"ד של שלשה ואומר דבריו לפניהם, ומגישו לסוף שש אל הדלת או אל המזווה כשהן עומדין בבניין, בין דלת ומזווה של אדון בין של כל אדם. ונוקב את אזנו הימנית בגופה של אוזן במרצע של מתכת עד שיגיע לדלת שנאמר ונתת באזנו ובלת, ולא נאמר מזווה אלא שיחיה עומד בין אצל דלת בין

אצל מזווה, ומה מזווה כשהיא עומדת אף דלת כשהיא עומדת, אבל הרציעה בדלת אף על פי שאין שם מזווה. (הלכות עבדים פרק ג הלכה ט).

ויעויין ב'לחם משנה' שם שביאר את שיטת הרמב"ם היטב, כי רצה להניצל מהוצאת הכתוב לגמרי מפשרו (וכפי שהקשה הרא"ם), ולפיכך ביאר שישנם שני דינים:

א. העמדת העבד - שנאמר בפרשת משפטים (שמות פרק כא פסוק ו): "וְהִגִּישׁוּ אֲדָנָיו אֶל־הַאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל־הַדָּלָת אוּ אֶל־הַמְּזוּזָה", ול'העמדה' זו גם המזווה כשרה, כפשט הכתוב.

ב. רציעת אזן העבד - שנאמר כאן: "וְרִצַּע אֲדָנָיו אֶת־אָזְנוֹ בַּמְרִצָּע וְעָבְדוּ לְעַלְמִים", אבל עדיין לא נתפרש היכן יש לרצוע, האם על הדלת, על המזווה, או בכלל במקום אחר. ובפרשת ראה נתפרש הסתום בפרשתנו, שנאמר (דברים פרק טו פסוק יז): "וְלִקְחָתָּ אֶת־הַמְרִצָּע וְנִתְּתָהּ בְּאָזְנוֹ וּבַדָּלָת".

ולפי זה מיישב הרמב"ם את הפסוקים הפלא ופלא, ישנה העמדה וישנה רציעה, דברי המכילתא הפוסלים את המזווה נשארים בלא להגיהם, אבל הם מוגבלים לדין הרציעה בלבד, ולא לדין ההעמדה, שהוא בין במזווה ובין בדלת⁸. נראה כי הלכה זו הוציא הרמב"ם בעיקר מן פשוטו של המקרא, אך יש להוסיף כי כך מדוייק גם בדברי רבי שמעון ברבי, שאמר "דלת ומזווה שהיו עדים במצרים... והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע בפניהם", ולא אמר "ירצע עליהם", וקצת משמע כי מדובר כאן על ההעמדה, ולא על הרציעה.

⁸ וראה במשנה למלך שם שהאריך לבאר את דרשת המכילתא לפי הבנת הרמב"ם. והנה יש לבאר כיצד אפשר להעמיד ליד הדלת בלא שיהיה זה ליד המזווה? דבשלמא ליד המזווה שאינו ליד הדלת אפשר לבאר בפתח שאין בו דלת (ואח"כ ילך לרצוע בדלת שבמקום אחר), או במזווה רחבה מאוד (כ"כ הגר"ח"ק בביאורו למסכת עבדים פ"ג ה"ו, ועי"ש שהרחיב בכל סוגיא זו), אך היכן יש דלת בלא מזווה?

ואין לבאר בדלת עקורה מציריה ועומדת בריחוק מן הפתח, כי כתב שם הרמב"ם "ומגישו לסוף שש אל הדלת או אל המזווה כשהן עומדין בבניין" (כך הוא למד מהגמ' בקידושין "דלת - שומע אני בין עקורה בין שאינה עקורה? ת"ל מזווה, מה מזווה מעומד - אף דלת נמי מעומד", ועיין רש"י שם), ואולי יש להעמיד זאת בדלת גדולה מאוד, כדלתות ההיכל, שיכול העבד העומד על יד הדלת להיות בריחוק של ד' אמות מהמזווה, ואולי אז כבר אינו נחשב כמי שהגישוהו אל המזווה, ועיין.

לאחר כתיבת הדברים העירוני שהדבר אפשרי: 1. בפתחי שימאי, עירובין יא. 2. בראשי כתלים שאינם מזווות כשאין משקוף לכ"ע וכשיש משקוף במחלוקת. ואין בידי לעיין כעת.

ב. לבנון ובית המקדש –

“אדרת אליהו” לעומת “אדרת אליהו מכתב יד”

אציג מקרה נוסף, והפעם בדברי אגדה שבתורה, שבו פירש הגר"א בחיבורו האחד כפירוש ה'ספרי' ושאר מאמרי חז"ל, ובחיבורו האחר באותו המקום פירש על פי הפשט, אע"פ שהוא בניגוד לדרשות חז"ל בהרבה מקומות:

משה רבינו בתחנוניו ביקש (פרשת ואתחנן פרק ג פסוק כה):

אֶעֱבְרָה־נָא וְאֶרְאֶה אֶת־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הַהַר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְבָּנוֹן.

והנה חז"ל ב'ספרי' שם ובעוד הרבה מקומות דרשו את "ההר הטוב" על ירושלים, ו"הלבנון" על ביהמ"ק.

ואפילו אונקלוס שבשאר המקומות שנזכר הלבנון בתורה⁹ תרגם כפשוטו "ליבנון", כאן אף הוא מתרגם "ובית מקדשא".

והנה ב'אדרת אליהו' העתיק את דברי ה'ספרי' כמות שהם, ואילו בחיבורו הנדפס זה מחדש תחת השם 'ליקוטי אדרת אליהו מכתב יד'¹⁰ כתב שם:

ההר הטוב. ארץ ישראל, כמ"ש ב'שלח לך' 'ועליתם את ההר' כ', ויעפילו לעלות אל [ראש] ההר" כ'.

והלבנון. כמ"ש "ארץ הכנעני והלבנון" (דברים א ז).

ונראה כוונתו דבפשט הכתוב "הלבנון" הוא ההר הידוע (ולא מצאתי לו חבר שיפרש פסוק זה כפשוטו, אלא בפירושו של ר' מיוחס¹¹).

⁹ דברים פרק א פסוק ז - אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַלְבָּנוֹן, ופרק יא פסוק כד - מִן־הַמְדְּבָר וְהַלְבָּנוֹן (וכן הוא בתרגום יונתן על הנ"ך בהרבה מקומות).

¹⁰ הוא כת"י גינזבורג שהזכרנו לעיל הערה 1, נדפס בסוף ספר "מפרושי הגר"א על התורה", ובמהדורות החדשות של ספר אדרת אליהו: "חמישה חומשי תורה – הגר"א", ו"אדרת אליהו" הוצאת מוסד הרב קוק.

וכפי שכתבנו – פירוש פרשת משפטים ה"רגיל" (לא "קיצור מכילתא") הוא חלק מאותו הקובץ של הנדפס על דברים תחת כותרת "אד"א כת"י", ושניהם נכתבו ע"י הגר"א בצעירותו, כפי שכתבו המהדירים שם.

¹¹ נמצא ב"פרוייקט השו"ת", וכע"ז בפ"י רש"ך הירש, ע"ש.

הצעת ביאור גאוגרפי של פשט הכתוב

ובביאור פשוטו של פסוק זה ע"פ הגר"א, נראה כי משה פתח בכלל של "הארץ הטובה", ואח"כ פירט אותה לשניים: א. ההר הטוב הזה, ב. והלבנון.

"ההר הטוב" - הוא ההר המרכזי של הארץ, המשתרע מבאר שבע שבדרומו, ועד ל'עמק יזרעאל' שלצפונו.

לאחר מכן נקרא חציו הדרומי של ההר: "הַר הַיְהוּדָה" (יהושע פרק יא פסוק כא, ועוד), וחציו הצפוני נקרא: "הַר יִשְׂרָאֵל" (שם, ועוד).

הר זה הוא אכן הר טוב מאוד, וראוי לו שמו "ההר הטוב", שהרי ליוסף אמר "מְבֹרָכַת יְיָ אֶרְצוֹ" (פרשת וזאת הברכה לג יג), וכמו שאמרו עליו ב'ספרי' שם: "מלמד שארצו של יוסף מבורכת מכל הארצות".

"הלבנון" - הוא הר הלבנון הידוע בכל המקרא, המשתרע ממזרח - ההרים הנקראים כיום "מול הלבנון" אך הם חלק מהלבנון עצמו¹², בצפון - נהר 'אל כביר' הדרומי, במערב - חוף הים, ובדרום - נהר הליטאני.

ויש לבאר למה פירט משה את רצונו לראות דווקא את שני הרים אלו, ובפשטות ניתן לומר שאלו הם שני ההרים העיקריים של הארץ הטובה, והם עיקר הארץ, וכל השאר רק נספחים אליהם¹³.

במקום מסקנות: שאלות פתוחות

להסיק מסקנות משני מקרים בודדים על דרכו של הגר"א בפירוש פשט הכתוב, ולחלק בין כתביו בזה, אינה אלא סכלות וגסות רוח, אבל ניסיתי לפתוח את השאלות.

כעת, נשוב לעיין בדברי הגר"א בריש פרשת משפטים:

הלכה עוקרת את המקרא, וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדולת תורתנו שבעל פה שהיא הלכה למשה מסיני, והיא מתהפכת כחומר חותם...

¹² ניתן לקבל מאמר מקיף על הלבנון במקרא, הטופוגרפיה שלו, ומצוות ירושתו, במייל: 0276679@gmail.com.

¹³ ויש לנו ללמוד מזה עד כמה הלבנון הוא חלק מרכזי בארץ אשר נשבע ה' לתת לבני ישראל.

וכן בפיגול, ורוב התורה.

על כן צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם.
וכן במרצע, ואמרו (קידושין כא): דהוא הדין לכל דבר.

שלש שאלות יש לשאול בדבריו:

- א. מי הם "כמה פרשיות שבתורה"?
- ב. לכאור' הגר"א סותר דברי עצמו בתוך כדי דיבור, שפתח ב"כמה פרשיות שבתורה", וסיים ב"רוב התורה".
- ג. מדוע כתב זאת הגר"א דווקא בפתיחת פרשת משפטים, ולא בתחילת התורה?

והנה אולי המכוון ב"כמה פרשיות שבתורה" הוא לשלשת הפרשיות העוסקות ב"דינים", שהם פרשיות: משפטים, קדושים, וכי תצא¹⁴.
ושמא זהו שפתח ב"כמה פרשיות שבתורה", וסיים ב"רוב התורה", דהיינו שכך הוא ברוב דיני התורה שהם מרוכזים בכמה פרשיות בודדות.
ואם נכונים דברינו אזי מובן מדוע הנחיל לנו יסודות אלו דווקא בפתיחת פרשת משפטים, שהיא תחילת ה"דינים" שבתורה, כי ברוב דברי תורת משה שהם ענייני אגדה, ולא הלכה - לא ראה הגר"א עניין זה של "מתהפכת כחומר חותם"¹⁵, ועיין.

¹⁴ עי' ביאור הגר"א על תיקוני זהר (סוף דף יח:), וז"ל שם: "[פרשת כין תצא – כל גופי תורה, א' מג' פרשיות שכולל רוב גופי תורה, ובאלו שלשה הכל מצוות", ושמעתי מחכ"א הבקיא בכתבי הגר"א לבאר כי הפרשיות הנוספות הם פרשיות 'משפטים' ו'קדושים'].

¹⁵ ואפשר לבאר זאת, שבענייני אגדה יש לדרך הפשט עמידה בפנ"ע, והיא קומה לעצמה בנפרד מן הדרש, ומש"כ בהלכה - כל מטרת ידיעת פש"מ הוא לידיעת ה"חותם" שבו משתמשים לחתום את הדרש, וכמש"כ "על כן צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם", והתכלית היא הדרשה, והפשט אינו בונה קומה לעצמו, כי כאשר אין יחס לחתימה, בטל הציור מלהקרא "חותם" (אמנם אפשר לבאר גם להיפך, ועיין היטב).

אם צדקו דברינו, אולי יש במקרים הנ"ל משום מקרים מייצגים – במקרה הראשון שהוא עוסק בהלכה, הגר"א שינה את הגירסא במכילתא על פי הבבלי, וכך היא גם מתאימה לפשט, ובמקרה השני שהוא עוסק באגדה הגר"א פירש את הפשט כנגד דרשת חז"ל, ולא ראה בזה סתירה כלל. וצריך עוד הרבה תלמוד.

קריעת ים סוף וייבושו

הרב משה גרינהוט

תמצית: בפרשת קריעת ים סוף קיימת כפלות בנס - קריעת הים ונסירת קו המים. כפלות זו, לצד כפלויות במעשי ה', משה וישראל מתפרשת לאור המטרות של נס קריעת ים סוף - נקמה במצרים ויצירת מרחב מוגן לישראל, ומשתקפת בשירת הים ובדברי נביאים המתייחסים לנס ים סוף.

פתיחה

בפרשת קריעת ים סוף יש להבחין בכמה נקודות קושי, ומתוכם לשוב לעיין בכלל הפרשה. כך שיתברר שנס מוכר זה, אינו מוכר די הצורך. אפתח בשאלות. בכמה ענינים בפרשה, נראות סתירות מסוימות ביחס למה שאירע. על חלקן עמדו המפרשים, אלו סתירות שבמאמץ מסוים ניתן להשיב עליהן, אולם הן מעוררות לחשוב שיש כאן רובד נוסף:

- בפסוק י' ויצעקו בני ישראל אל ה' ומיד לאחריו ויאמרו אל משה המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים. האם צעקו אל ה' בתפילה, או שמא החציפו פנים למשה?¹

התעוררות לדברים מתוך שמיעת שיעור של הרב פרופ' יונתן גרוסמן ותודתי לו על כך. הכיוון להלן שונה מדבריו.

¹ הקושי נובע מפירוש ויצעקו בני ישראל אל ה' כצעקת תפילה, בדומה למשמעות הרגילה במקרא לביטוי זה (להלן טו כה, במדבר כז, דברים כז, ש"א ז ח, ש"א יב י, ש"א טו יא, ישעיהו יט כ, יואל א יד ועוד). הרמב"ן ביאר בדעת אונקלוס שמדובר בזעקת תרעומת העולה יפה עם המשך דברי העם למשה. -וראו ברמב"ן דוגמאות לצעקה במשמעות של תלונה, אולם אין בדוגמאות שהביא צעקה אל ה' - לדבריו אין כל סתירה בין הצעקה לה' להתמרמות לפני משה.

לענ"ד יש להכריע שמשמעות ויצעקו כצעקת תפילה, הן מפני שלא מצינו צעקה אל ה' שאינה תפילה. והן מפני שבמקומות אחרים במקרא נזכרו פעולות אלו בנפרד: ביהושע כד ו-ז וירדפו מצרים אחרי אבותיהם ברכב ובפרשים ים סוף, ויצעקו אל ה'. ואילו בתהלים קו ז ויאמרו על ים בים סוף. זאת לפי הקשר הענין, שבו יהושע מדבר במסירות ה' לישראל וישועתו הגדולה עליהם, ולכן מזכיר את היענות ה' לתפילת ישראל, ואילו ענין השיר בתהלים קו להתוודות על חטאי ישראל במהלך הדורות למרות טובת ה' הגדולה, ולכן מזכיר המשורר רק את חטא המרי. כדרך המקראות המזכירים מן המעשה את

- בפסוק יג 'ויאמר משה אל העם אל תיראו', ובפסוק טו 'ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי'. האם משה חשש וממילא צעק בתפילה, או שהיה בטוח בה' עד שהרגיע את העם?²
 - בפסוק יג אומר משה לעם 'התיצבו וראו את ישועת ה'' ובפסוק יד 'ה' ילחם לכם ואתם תחרישון', ואילו בפסוק טו אומר ה' 'דבר אל בני ישראל ויסעו' ובפסוק טז 'ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה'. האם עם ישראל נדרש לעמוד מן הצד, או שהוא נדרש למעשה של ירידה אל הים?
 - בפסוק טז 'ונטה את ירך על הים ובקעהו', ובפסוק כא 'ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים'. בקיעה והחרבה שונות זו מזו, מה בדיוק אירע?³
 - בפסוק כ נאמר 'ולא קרב זה אל זה כל הלילה', ואילו בפסוק כב נאמר 'ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה' ובפסוק כג 'וירדפו מצרים ויבאו אחריהם'. האם נעו ישראל והמצרים במהלך הלילה או שלא נעו?
- אם נכנס את כלל הדברים, הרי שנראים שני כיוונים שונים בסיפור קריעת י"ס ביחס לכלל היבטיו:

- העמדה הנפשית של ישראל – אמונה או טרוניא.
- העמדה הנפשית של משה – חשש או בטחון.
- העמדה המעשית של ישראל – פעולה או הימנעות מפעולה.
- פעולת ה' בים – החרבתו או בקיעתו.
- מצב הקרב – המשך קיום המלחמה בלילה או הפסקתה.

הדברים להלן ישובו לפרשה מתחילתה, ויתמקדו בדגשים שונים הקיימים בה, שבע"ה יאירו את כללה ומכללה גם את הנקודות שהוער עליהן ואת ההקשר שבתוכו הן נטועות.

החשוב לענין – ראו במאמר 'פרשת דברים – פרטים המשתנים בסיפור, מדוע ולפי מה. יש מן המפרשים (מהר"י אבוהב, עמר נקא וגור אריה) שעמעמו את הסתירה בקובעם שהתפללו לה' מתוך תלונה. הרמב"ן פתר את הקושי בשתי דרכים: א. כיתות כיתות היו. ב. האמינו בה' והסתפקו במשה.² רמב"ן ורלב"ג פתרו זאת בטענה שלמרות הביטחון היה מקום לתפילה. לרמב"ן מפני שמה לא ידע מה לעשות באותה שעה. ולרלב"ג מפני שיש להתפלל כדי שתתקיים הבטחת ה'.³ הדרך הרגילה במפרשים היא שההחרבה הובילה לבקיעה, כפי שפירש רמב"ן על השירה (טו ט). בהעמק דבר (יד כא) דקדק מלשון המקרא שילוב שלושה חלקים בנס: 1. הים נסוג. 2. הים יבש במקום הנסיגה ע"י הרוח. 3. במקומות הרחוקים בהם לא יכלה להתרחש נסיגה טבעית, נבקעו המים.

הפחד ממלחמה

נתיב היציאה ממצרים נבחר לאור הפחד מן המלחמה והניסיון למנוע את ההתנגשות עם צבא כלשהו. כך למרות שעם ישראל עלו חמושים ממצרים, כנכונים להגן על גורלם, ה' היודע את נפשם כעבדים מונע אותם מלהיפגש במלחמה, ובוחר את נתיב היציאה בהתאם לכך. ההליכה במדבר נעשית באופן מהודק וצמוד, כפי שמתארת התורה את היציאה המונחית ע"י עמוד האש והענן:

(כא) וְה' הִלְךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן לְנַחֲתָם הַדֶּרֶךְ וְלַיְלָה בְּעַמּוּד אֵשׁ לְהָאִיר לָהֶם לְלַכֵּת יוֹמָם וְלַיְלָה:
(כב) לֹא יָמִישׁ עַמּוּד הָעָנָן יוֹמָם וְעַמּוּד הָאֵשׁ לַיְלָה לִפְנֵי הָעָם:

השרשור הלשוני 'לפניהם' – לנחותם – להאיר להם – לפני העם' עוטף את ישראל בהכוונת ה', הכוונה שאינה מרפה אף לרגע 'לא ימיש'.
מטיפה זו מתוארת בלשון שירית⁴ בשירת האזינו (דברים לב י-יב)

יִמְצְאוּהוּ בְּאַרְץ מִדְבָּר וּבְתוֹהוּ יִלְל יִשְׁמָן יִסְבְּגֵנָהוּ יְבוֹנְנָהוּ יִצְרְנָהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו:
כְּנֶשֶׁר יַעִיר קִנּוּ עַל גּוֹזְלוֹ יִרְחַף יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו יִקְחָהוּ יִשְׂאָהוּ עַל אַבְרָתוֹ:
ה' בְּדָד יִנְחָנוּ

אולם מה מטרת החיבוק הזה? זאת לא פירש השיר בהאזינו. אולם נתפרשה מטרה זו כאן בפרשה בתוך דברי התורה –

לְלַכֵּת יוֹמָם וְלַיְלָה.

מדוע ללכת יומם ולילה? זאת אפשר לשמוע מבחירת המסלול. אם במסלול קרוב היה סיכון שהעם יינחם וירצה לשוב למצרים, הרי שיש להתרחק כמה שיותר ממצרים.

זהו הרקע שבתוכו צומחת ההתנגשות בין ישראל למצרים, שבה נקרע הים וטובעו המצרים. ורקע זה ברור מאד. ה' עוטף את עם ישראל ומרחק איתם במהירות ממצרים, ובכך מונע אותם ממלחמה שתשיב אותם למצרים.

⁴ הביטוי העוטף חוזר שבע פעמים 'ימצאהו, יסובבנהו, יבוננהו, יצרנהו, יקחהו, ישאהו, ינחנו'.

הטעיה

ההמשך הטבעי לראשית הפרשה הינו הליכה רציפה עד להתרחקות ממצרים למרחק שבו יתקשו המצרים להילחם בישראל, וגם במקרה של תקלה אחרת, השיבה למצרים תהיה אפשרות גרועה. אולם בניגוד גמור לכך, נפתח פרק יד בכיוון הפוך לחלוטין, בו ה' פועל בניגוד לכל מעשיו בתחילת היציאה ממצרים. תוכנית ההטעיה –

וַיֵּשְׁבוּ וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי פִי הַחִירָת בֵּין מִגְדַּל וּבֵין הַיָּם לִפְנֵי בַעַל צְפֹן נֶחְחוּ תַחְנוּ עַל הַיָּם:
וַאֲמַר פְּרָעָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִבְכִים הֵם בְּאֶרֶץ סֹגֵר עֲלֵיהֶם הַמִּדְבָּר:
וַחֲזַקְתִּי אֶת לֵב פְּרָעָה וַרְדֵּף אַחֲרֵיהֶם וְאַפְבֹּדָה בְּפְרָעָה וּבְכָל חִילוֹ וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם
כִּי אֲנִי ה'.

מטרתה של התוכנית היא להוביל את פרעה למחשבה שבני ישראל נבוכים ולא מונחים, וככאלו ניתנים למרדף והשבה. מרדף שיביא להתכבדות של ה' במצרים ולידיעת ה' על ידם.

לתוכנית ההטעיה גם היבט דתי, נקודות הציון ליעד החדש כפולות

לִפְנֵי פִי הַחִירָת - בֵּין מִגְדַּל וּבֵין הַיָּם

לִפְנֵי בַעַל צְפֹן נֶחְחוּ - תַחְנוּ עַל הַיָּם

זו תקבולת שבה שני המיקומים זהים, וההבדל ביניהם הוא ערכי. לפני מה עומדים. נקודת הציון הראשונה היא גיאוגרפית 'לפני פי החירות', ונקודת הציון השנייה היא דתית 'לפני בעל צפון'. משמעותה של חניה זו התבארה בשירת האזינו (לב, יב):

ה' בָּדַד יִנְחֵנוּ - וְאִין עֲמוֹ אֵל נָכַר.

הנחיית ה' היא לבדו, בלי לאפשר שליטה לכל אל אחר. אולם חנייה מול בעל צפון פועלת כנגד שני עקרונות אלו, הנחיית ה' שוב אינה מוצלחת דיה, ויש מול ישראל אל נכר המסוגל לפגוע בהם, הלא הוא בעל צפון⁵.

⁵ כדברי המכילתא (ויהי פרשה א) שהביא רש"י: לפני בעל צפון, בעל צפון נשתייר מכל הייראות שלהן בשביל לפתות לבן של מצרים ועליו הוא אומר, משגיא לגוים ויאבדם.

בכך פועל ה', כהטעיה, כנגד העיקרון שבתחילת הפרשה, הוא מוביל את ישראל לאחור ובכך אינו מנחה אותם למרחק, ואף אינו עוטר אותם עוד מפגיעה של מצרים ואליהם.

ואכן, הטעיה זו פועלת יפה על המצרים, ומיד כאשר הוגד למלך מצרים פי בָּרַח הָעַם, נשתנה הכל, ופרעה ועבדיו חוזרים ברצון להילחם ולהשיב את ישראל למצרים. כוונת המילים 'כי ברח העם' נראית⁶ להתנהלות העם כבורחים שאינם יודעים לאן לפנות, וממילא סבים על עקביהם בחשש. המילה 'ברח' מעצימה את המרחק מהנחיית ה', בעוד ה' דיבר על מבוכה, פרעה כבר עבר לדבר על בריחה. וגישה זו עודדה אותו למרדף⁷.

ההטעיה – מנצח לחת למבוכה

השלב הראשון של ההטעיה מצליח כמתוכנן. בעוד פרעה אומר על 'בני ישראל נבוכים הם בארץ' ו'ברח העם', מצבם של ישראל בפועל שונה כפי שמסכמת התורה 'ובני ישראל יוצאים ביד רמה'. אולם מצבם הטוב של ישראל נמשך רק בזמן שישראל עסוקים בהטעיית המצרים, אולם עם בואם של המצרים מתעצם פחדם של ישראל, וכפי שצפה ה' בתחילה 'פן ינחם העם בראותם מלחמה ושובו מצרימה' המפגש עם המלחמה גורם להם לרצות לשוב למצרים. שיבה שכעת אינה אפשרית שכן המצרים עצמם הם שלוחמים בהם.

בשלב זה המפגש הראשון בין ישראל למצרים הוא כזה של עימות דתי, כאשר המצרים חוסים תחת יד בעל צפון ואילו ישראל פונים אל ה', וכך פסוקים ט-י בנויים בהקבלה בין מצרים הבוטחים בבעל צפון לישראל הצועקים אל ה'

וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵיהֶם וַיִּשְׁיגוּ אוֹתָם חַנְיָם עַל הַיָּם
כָּל סוֹס רֶכֶב פָּרָעָה וּפָרָשָׁיו וְחֵילוֹ
עַל פִּי הַחֵירָת לִפְנֵי בַעַל צַפֹּן:

⁶ כך פירש גם הספורנו יד. ה.

ייתכן לשלב פרט זה עם ההיבט הדתי שאליו כיוון ה', שפרעה הבין שמבוכתם נובעת מהשפעת בעל צפון המכוון אותם למבוי סתום במדבר. וראו רש"י הירש שכתב דברים דומים.

⁷ יש להקביל את 'ברח העם' ל'על בלי הגיד לו כי בורח הוא' שמשמעו נמלט על נפשו ומבקש הגנה.

ויפרעה הקריב

וישאו בני ישראל את עיניהם והנה מצרים נסע אחריהם
וייראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ה':

עד כאן מצבם של ישראל צפוי למדי. ואין לראות בו שום חטא. החלק השני של דברי ישראל נראה כחטא, וכך היחס אליו בתהלים קו ז (וכן נרמז בישעיה סג י). יש לברר האם ומה השתנה בתוכנית של ה' בעקבות דברי ישראל. אולם בעיקרם של דברים ישנה חלוקה, דברי ישראל למשה המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים: הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמר חדל ממונו ונעבדה את מצרים כי טוב לנו עבד את מצרים ממתנו במדבר נענים בתשובה של משה, תשובה שמבארת לישראל שמצבם הינו טעות אופטית. המצב הנוכחי איננו הוכחה לכך שאין להתעסק עם המצרים, אלא הוכחה לכך שהמצרים שגו בכך שהתעסקו עם ה'. האמירה 'ה' ילחם לכם ואתם תחרישון' סותרת לגמרי את הניתוח של ישראל לסיטואציה. ישראל מנתחים את מצבם ככאלו שעומדים במלחמה מול מצרים תוך נחיתות משמעותית, ואילו ה' אומר להם שהם משמשים רק כפתיון למלחמה שהוא מנהל. כך שהם אינם צריכים לעשות דבר. חלק זה בדברים ודאי איננו חלק מהתוכנית המקורית. אולם לפי הניתוח לעיל שצעקת ישראל אל ה' מקבילה לחניית המצרים תחת חסות בעל צפון, הרי שצעקת ישראל היא חלק מהמצופה מישראל, לפנות אל ה' בבקשה. ואכן כך נראה מהעובדה שגם משה שותף לצעקה אל ה', צעקה שככל הנראה נקטעה בדברי האמונה שהוא הפנה לטענת ישראל.

כיצד מתיישבת הצעקה עם טענת 'המבלי אין קברים'?

רש"י ורמב"ן ראו בכך סתירה, שחז"ל פתרוה ככיתות שונות בקרב ישראל, ורמב"ן בפירושו השני פתרה כטענה על משה. אולם נראה שכוונת התורה דוקא לכך ששני הדברים התקיימו באותה שעה, ועל ידי אותם אנשים. וזה פשר הדבר. ישראל אכן חוסים תחת ה', שכן הוא מושיעם ומגינם, ורק אליו הם יכולים לפנות. אבל אין בכך ללמוד שאין להם מה לבקר בהחלטות שלו. ומכיון שהפנייה לאחור נראית כצעד אסטרטגי גרוע, הם מסיקים -כפרעה בשעתו- שה'

איננו מסוגל להוביל את ישראל במדבר, וממילא הם צפויים להיות מובסים על ידי בעל צפון. במצב כזה, הם פונים אל ה' בבקשת ייאוש שיציל אותם, ולצד ייאוש זה יש בדבריהם גם טרוניית ביקורת, על כך שה' הוא שהכניס אותם למצב זה מלכתחילה. בכך שלקח על עצמו משימה בלתי אפשרית. של הובלתם במדבר⁸. הבנה זו תוביל להמשך הסיפור: בו על ה' לפתור שני דברים. עליו להציל את ישראל כשהם אינם עושים דבר. שכן מבחינת ישראל, היציאה למדבר היא מוות, שהעבדות במצרים עדיפה ממנו. ועליו להישמע גם לצעקת ישראל, כהיענות לאמונתם והתלות שלהם בה'.

מה תצעק אלי? דבר אל בני ישראל ויסעו.

ההוראה של ה' למשה מורכבת משלושה חלקים, שכל אחד מהם מוטל על מישהו אחר:

(טו) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה מָה תִּצְעַק אֵלַי דְּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ:

(טז) וַאֲתָה הָרַם אֶת מִטְּךָ וְנָטָה אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם וּבִקְעָהוּ וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבֵּשָׁה:

(יז) וַאֲנִי הִנְנִי מְחַזֵּק אֶת לֵב מִצְרַיִם וַיָּבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם וַאֲכַבְּדָהּ בַּפְּרָעָה וּבְכָל חִילוֹ בְּרַכְּבוֹ וּבַפְּרָשָׁיו:

(יח) וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּהַכְּבֹדִי בַּפְּרָעָה בְּרַכְּבוֹ וּבַפְּרָשָׁיו:

● על בני ישראל – נסיעה

● על משה בקיעת הים באמצעות המטה

● על ה' חיזוק לב מצרים וההתכבדות בפרעה

אפשר להוסיף מישהו רביעי – מצרים עצמם, עליהם מוטל להתוודע לגדולת ה'. המטרות שה' הציב בתחילת הפרשה מקבילות מילולית למה שנאמר על ה' ועל מצרים:

וְחִזַּקְתִּי אֶת לֵב פְּרָעָה וְרַדְף אַחֲרֵיהֶם וַאֲכַבְּדָהּ בַּפְּרָעָה וּבְכָל חִילוֹ וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'.

⁸ הלך מחשבה זה נמצא גם לאחר חטא העגל, בדברים שמייחס משה למצרים (דברים ט כח) פֶּן יֹאמְרוּ הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָנוּ מִשָּׁם מִבְּלִי יָלַת ה' לְהַכְּבִיאֵם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבַּר לָהֶם וּמִשְׁנֵאתוֹ אוֹתָם הוֹצִיאָם לְהַמָּתֵם בַּמִּדְבָּר.

זאת אומרת שהמתרחש בעקבות רדיפת המצרים נכלל במה שרצה ה' לעשות מתחילה⁹. אולם אין הכרח שהנאמר לישראל ולמשה נכלל בתוכנית המקורית, וייתכן שהתחדש בעקבות תפילת ישראל וטענותיהם.

מעטפת החושך – ההטעיה השנייה

הבעיה של ההתקרבות המצרית לישראל טופלה באמצעות נסיעת מלאך האלהים לחצוץ בין מחנה ישראל למחנה מצרים. אולם נראה שלנסיעת מלאך האלהים היתה מטרה נוספת. מטרה של הטעיה¹⁰.

זו ההטעיה השנייה של ה' ביחס למצרים. לאחר ההטעיה הראשונה של נסיגת ישראל לפי החירות כנבוכים בארץ, מגיעה ההטעיה של ישראל המתקדמים לים בתוך מעטפת של חושך. מעטפת שבגללה המצרים אינם מזהים נכונה את קו הים, וכאשר ישראל ממשיכים ללכת ממשיכים המצרים ללכת אחריהם.

תפקידו של משה הוא לבקוע את הים ונטה את ידך על הים ובקעהו ותפקידה של ישראל להיענות לבקיעה זו ולהיכנס לים ויבאו בני ישראל בתוף הים בפיפשה. הבקיעה נועדה ליצור לעם ישראל מקום מוגדר שבו יהיו ועל ידו ייושעו. מקום סגור, המקביל לקברים בהם ביקשו ישראל להיקבר במצרים. אלא שקבר זה לא למוות יוביל אותם אלא לחיים.

אפשר, וכך נראה, שלולי חטאו ישראל בדבריהם 'המבלי אין קברים' לא היו צריכים את בקיעת הים, אלא היו נשארים במקומם¹¹ וצופים בישועת ה', כאשר ה' היה מהמם את מחנה מצרים, ומציף עליהם את הים בבריחתם ממנו. אולם הסירוב של ישראל לראות את מצרים אפילו תוך שה' נלחם בהם, הוביל לבקיעת הים.

⁹ כך עולה יפה ההקבלה בהוראת ה' למשה: **דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּשְׁבוּ וַיִּחַנּוּ לִפְנֵי פִי הַחֵירָת בַּתְּחִילָה וַדַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ** בסוף. יש לציין שהביטוי 'דבר אל בני ישראל' מופיע כאן לראשונה במקרא.

¹⁰ כדברי הבכור שור, חזקוני ועוד יד כג.

¹¹ כתיאור התורה 'ובני ישראל יוצאים ביד רמה'. יד רמה שמתחלפת ליד הגדולה' של ה', כשמידם הרמה של ישראל מאום לא נותר. וכלשון משה בתחילה 'התיצבו וראו'. לעומת מה שאירע, שראיית ישראל היתה ראייה שלאחר מעשה 'וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים'.

זהו פשר ההבדל שבין דברי משה 'התיצבו וראו את ישועת ה' הפונים לישראל כפסיביים שאינם צריכים לפעול, לבין דברי ה' 'דבר אל בני ישראל ויסעו'. התוכנית המקורית היא שישראל לא ייצטרכו לעשות דבר ורק יצפו בהכבדות ה' במצרים הנעשית לעיניהם, וכך אמרה משה כפי שהבין מדברי ה' שאין ישראל נדרשים לעשות דבר. אולם בעקבות צעקת ישראל שעוררה את הצורך שיהיה לישראל קבר לחיים, נדרשו ישראל לעשות מעשה ולנסוע¹².

צעקת משה היא צעקה בעקבות דברי ישראל 'המבלי אין קברים' וכדרך צעקותיו של משה בהמשך המדבר הנובעות מהמציאות שבה עם ישראל אינו מתעלה לגודל השעה וממילא אינו ראוי להנהגת ה' העילאית. גם כאן משה צועק אל ה' כיצד יתמודד עם ישראל שאינם מתייצבים לנגד ישועת ה', ותשובת ה' 'דבר על בני ישראל וייסעו' משיבה גם לו, ההתמודדות עם ישראל אינה בהתאם לתוכנית המקורית של התייצבות לחוד, אלא בתגובה של מעשה 'ויסעו'. כך שישראל עצמם יהיו עטופים לא רק באמונה, אלא גם בנס אמוני, כזה שיאפשר בהמשך לראות את מצרים מתים בלי להזדקק לכוחות של שלוח אמונית, אלא במעשה של הליכה אחר ה'.

כיצד קורית הפעולה הכפולה במציאות?

כשמשה מגיע לבקוע את הים בפועל, ניתן במטהו כח נוסף ויולף ה' אֶת הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים עֲזָה כָּל הַיָּלִיָּה וַיִּשָּׂם אֶת הַיָּם לְחַרְבָּהּ. ייבוש הים משמעו נסיגת הים למרחק גדול, נסיגה שתואמת רוח חזקה המסיגה את הים לאחור. נסיגה זו היא שיוצרת בסוף את התכבדות ה' במצרים, וכנראה שהיא החלק שה' תכנן מתחילה לישועת ישראל. משמעה של הנסיגה היא שהמצרים שהתקדמותם למחנה ישראל נחסמה מלפנים, מנסים לאגף את המחנה מהצד, היות שמחנה ישראל נע, גם הם נעים קדימה, אל תוך הים הנוסג.

בני ישראל לעומתם, נעים במקום בקיעת הים, כאשר 'הַיָּם לָהֶם חוֹמָה מִיַּמִּינָם וּמִשְׂמָאלָם', בכך מוגן האגף שלהם ממצרים, והמצרים מתקדמים עמוק לתוך הים.

¹² מציאות זו היא שורש הדרשה הידועה של הזוהר על האיילה הננשכת ע"י הנחש בעת לידתה. שכן, ראיית קריעת ים סוף כלידה איננה רק השלמת הלידה של יציאת מצרים, אלא גם מציאותם של ישראל בקבר שהוא לחיים, כך שהם מדברים על הקברים והשואל, ואילו ה' פועל איתם בפתיחת הרחם (=פתיחת הקבר) ללידה המובילה לחיים.

לכן, למרות ששני הצדדים נעים כל הזמן 'לא קרב זה אל זה כל הלילה' מפני שישראל נמצאים בתוך 'קופסה סגורה', שכשמצרים מנסים לאגף אותה הם מגיעים אל הים ולא אל היעד.

לאחר שכל מחנה פרעה מצוי בתוך הים. בשטח שמצרים דימו אותו כשטח שנמצא תחת שליטת בעל צפון, החל ה' להמם את מחנה מצרים בנגיפת הסוס ורוכבו, עד לרצונם של מצרים לנוס מפני ישראל. בהיפוך התפקידים מבחינת מצרים: עד כה ישראל נהגו כבורחים, ומצרים רדפו אחריהם. עתה, מצרים הם הנסים, ואלהי ישראל הוא הרודף אחריהם¹³. הקבלה זו מתרחשת גם מבחינת אופי הליכתם 'וינהגו ככבדות' מול 'הלכו ביבשה בתוך הים'¹⁴.

מהומת אלהים זו מתבצעת מחוץ לטווח הראייה של ישראל, המוגנים בחומות הים מן הצד, ובחשכת הענן מאחור. כדברי משה 'ה' ילחם לכם ואתם תחישו'¹⁵. בשלב זה פעולת ה' מחזירה את עם ישראל למצב שבו הוא נמצא בתחילת הפרשה. ה' מגן על ישראל מפני המלחמה ומונע מהם אפילו את ראייתה, כי 'בראותם מלחמה ושבו מצרימה'. אכן, ראיית המצרים כלוחמים כלתה עם מעבר עמוד הענן מאחוריהם וחסיומת אפשרות הצפייה של מצרים על ישראל ולהיפך. אולם לא מדובר רק במניעת ראיית המצרים. החסות של ה' לישראל עוברת לכך שה' מגן עליהם בחומה מימינם ומשמאלם. הנחייתם בעמוד אש וענן מעבירה אותם לתיבה עטופה מכיוון נוסף.

¹³ עומק נוסף להיבט זה נותן תהלים קיד ג הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס הַיַּרְדֵּן יָסָב לְאַחֹר, בהתעלם לגמרי מאויב כלשהו, כאן הים הוא שנס מפני כבוד ה'. בכך מגלם הים את המוטל על המצרים לנוס מפני ה' ולא להתנגד אליו. הים שנס מפני ה' היווה בשלב שני סיבה למנוסת המצרים, הנסים לקראתו.

¹⁴ ישעיה סג יג יוצר עוד הקבלה סמויה לכך מוֹלִיכִים בְּתַהֲמוֹת פְּסוּס בַּמֶּדְבָּר לֹא יִשְׁעוּ, ישעיה אינו מזכיר את המצרים (ראו להלן) אך קשה להימנע מהמחשבה שהסוס ההולך במדבר הוא הסוס של מצרים, זה שהיה אמור לא להיכשל בהליכתו במדבר, והוא עתה כושל ומונהג ככבדות.

¹⁵ מטרת הנגיפה היא להיכבד במצרים, תהליך תודעתי המתחיל בשלב שבו מצרים חיים ומסוגלים להכיר בכך. ואכן 'וינהגו ככבדות' שמשמעו המעשי לא ברור דיו, מקביל בכירור ולאכבדה בפרעה ובכל חילו.

שלב זה הוא השלב ששימש לקח לגויים, כמתואר בדברי הפלשתים עם בא הארון למחנה (ש"א ד ח) אוֹי לָנוּ מִי יִצְלִינּוּ מִיַּד הָאֱלֹהִים הָאֲדִירִים הָאֵלֶּה אֵלֶּה הֵם הָאֱלֹהִים הַפְּסִים אֶת מִצְרַיִם בְּכָל מָקָה בַּמֶּדְבָּר.

במצב זה שבו מלאך האלהים משחית במחנה ישראל, משתחזר שנית ליל הפסח. בו המלאך משחית בבתים, וישראל חוגגים את הפסח במרחב ששם ה' חל עליו. אלא שבים כל ישראל מצויים יחד, במרחב שאינו טבעי, כשבחוץ מתמוטט הכל.

שיבת הים

עד כה הושגו לכאורה כל המטרות של ה'. מצרים חוששים מפניו ומנסים לנוס. ישראל מוגנים וחוסים תחת יד ה'. וכל זה קורה במרחב שאינו טבעי. מה שעדיין לא בוצע, זו המטרה שבתחילת דברי ה' 'ואכבדה בפרעה ובכל חילו'. הטיפול בצבא מצרים ככוח¹⁶ ולא רק פתרון הבעיה הנקודתית של ישראל. שכן, כדברי ה' בתחילה, תרגיל ההטעיה נועד שהמצרים ייכנסו ככוח לוחם הסבור שהוא נהנה מעדיפות בשדה הקרב, וככוח כזה יובסו באותו שדה.

נטיית ידו של משה היא פעולת לחימה בסדר גודל אחר. בו תנועת היד אינה פועלת מהומה אלא מניעה כוחות גדולים מהצפוי.

שיבת הים לאיתנו, במקום שבו נסוג הים כל הלילה, היוותה תנועת יד חזקה, כראיית ישראל את היד הגדולה.

כל זאת בעוד ישראל עודם הולכים עטופים בתוך הים כפי שמסמכים פסוקים כח-כט:

(כח) וַיִּשְׁבוּ הַיָּם וַיִּכְסּוּ אֶת הָרֶכֶב וְאֶת הַפָּרָשִׁים לְכָל חֵיל פְּרָעָה הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם

בַּיָּם לֹא נִשְׁאַר בָּהֶם עַד אֶחָד:

(כט) וַיִּגְי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בַּיַּבֶּשֶׁה בְּתוֹךְ הַיָּם וְהַיָּם לָקַח חֲמָה מִימֵינִם וּמִשְׂמָאלָם:

החזרה על פסוק זה ממקמת אותו בציר הזמן, כמתקיים בעת שיבת הים וכיסוי המצרים. חשיבות מיוחדת לכך שבעוד ישראל הולכים מוגנים במים חוזר הים על המצרים ניתנת גם בסוף השירה, כאשר פסוק החתימה לשירה ה' יְמַלֵּךְ לְעֵלְמָם וְעַד מתאשר בשל עובדה זו פִּי כָּא סוֹס פְּרָעָה בְּרֶכֶב וּבַפָּרָשִׁים בַּיָּם וַיִּשָּׁב ה' עֲלֵיהֶם אֶת מִי הַיָּם וַיִּגְי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בַּיַּבֶּשֶׁה בְּתוֹךְ הַיָּם, בה הגשים ה' את מטרותו להשכין את ישראל לצד מטרותו לנקום בגויים, באותו זמן.

¹⁶ ואכן, הדגש על חיל פרעה בולט מתחילת הפרשה: ואכבדה בפרעה ובכל חילו, כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו על פי החירות, וגם בשירת הים.

לצד זאת, החזרה מהווה המחשה ספרותית לתוכן המתואר בפרשה, כשפסוק זה עצמו מהווה 'חומה' מימין ומשמאל לתיאור הסיפור של הליכת ישראל בים.

בינום

אם נכנס את האמור עד כה, בכל סיפור הים שימשו שני היבטים ספרותיים ומציאותיים. היבט הנקמה במצרים, והיבט ההגנה והניתוק מן המלחמה של ישראל. אלו שימשו בנפשם של ישראל, בנפשו של משה, במגמת ה' בנדרש מישראל ובפעולת ה'.

בנפשם של ישראל שימשו יחד החסות בה' והטענה עליו. המתבטאים בצעקה אל ה' ובטענה למשה 'המבלי אין קברים במצרים'. שני אלו הובילו למגמה הכפולה של ה', לענישת מצרים וליצירת מרחב בטוח לישראל. גם בנפשו של משה שימשו האמונה הגדולה שה' הוא שייכבד במצרים וישראל לא יידרשו להילחם בהם, לצד הצעקה לבקש ישועה מה' כחיסיון בה'. ישראל נדרשו לעשות שני דברים, להחריש ולא להילחם ובכך להיכנס ל'מרחב המוגן' שה' יעד לישראל. וגם ליצור את תרגיל ההטעיה שעל ידו יבואו המצרים לים. וה' עשה (ביד משה) שני דברים, בקע את הים ובכך יצר לישראל את החומה שבה היו מוגנים, והסיג את הים לאחור ובכך הטעה את המצרים שייכנסו לים, כאשר הם נמצאים הרחק מקו המים.

נקמת ה' במצרים

ה' נוקם במצרים בשלושה היבטים:

- א. ההטעיה – ה' משתמש בתחבולות מלחמה ומביא את המצרים למקום שבו הם סבורים שכוחם עדיף, ומוכיח להם שאין הדבר כך.
 - ב. המהומה – מתוך השקפת ה' על מחנה מצרים הוא נוקם במחנה זה ועושה בו מהומה עד למחשבות מנוסה.
 - ג. ההטבעה – מיטוט צבא מצרים ככוח וחיסולו בים.
- השירה מתייחסת לשלושת החלקים. להטעיה אָמַר אוֹיֵב אֶךְדָּף אֲשִׁיג אֶחֱלֶק שָׁלֵל תִּמְלָאֲמוּ נִפְשֵׁי. למהומה וּבָרַב גָּאוֹנָךְ תִּתְּרַס קְמִיךָ תִּשְׁלַח תְּרִנָּךְ יֶאֱכְלֵמוּ פִּקְשׁ. ולהטבעה כמה פעמים באריכות. מפני שהיא חותמת את הכל בנס.

השירה כמשתמשת בכפל הנם

בקיעת הים והולכת ישראל בתוכו, משמשת לישראל כלקח העיקרי של השירה, לקח המכוון לכך שה' מוליך ומנחה את ישראל למקום נחלתם. שלמרות שהם ראו את כוחו בעיקר במלחמה, מטרתו ויכלתו היא לבנות ולנטוע אותם בהר נחלתם.

שירת הים בני"ך

הנס המתואר בתורה מתואר בצורה המקיפה ביותר, אולם רבותינו הנביאים כשדיברו אודות קריעת ים סוף ודרשו ממנה ועליה דברים התייחסו להיבטים שונים בנס, לפי ענין הנבואה שהוצרכו לה.

יהושע:

וכך יהושע (כד ו-ז) בדברי הפתיחה שלו לברית שכם שענינה נאמנות לה' ופרישה מעבודה זרה, מתאר

וְאֹצִיָּא אֶת אַבֹּתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם וְתָבֹאוּ הִימָּה וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אַחֲרֵי אַבֹּתֵיכֶם בְּרֶכֶב
וּבַפָּרָשִׁים יָם סוּף:

וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה' וַיִּשְׁם מֵאֶפֶל בֵּינֵיכֶם וּבֵין הַמִּצְרַיִם וַיָּבֵא עָלָיו אֶת הַיָּם וַיִּכְסְהוּ

בכך הוא מתייחס רק לחלק המלחמה במצרים ומשמיט את חלק בקיעת הים עבור ישראל. אם מפני שבקיעה זו היא תוצאה של החטא של ישראל שאמרו 'המבלי אין קברים' ואם משום שלעניינו של יהושע שעוסק בניצחון של ה' על אלהי העמים, כיסוי המצרים עיקר ובקיעת הים טפילה.

ישעיהו:

ואילו ישעיהו (סג ז-יד) נוהג להיפך, ומשמיט לגמרי את המצרים מסיפור קריעת ים סוף:

(ז) חֲסִדֵי ה' אֶזְכִּיר תְּהִלַּת ה' כְּעַל כָּל אֲשֶׁר גָּמְלָנוּ ה' וְרַב טוֹב לְבַיִת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר
גָּמְלָם בְּרַחֲמָיו וּכְרַב חֲסִדָּיו:

(ח) וַיֹּאמֶר אֲדָם עִמִּי הִמָּה בְּנִים לֹא יִשְׁקְרוּ וַיְהִי לָהֶם לְמוֹשִׁיעַ:

(ט) בְּכָל צָרָתָם לֹא לֹו צָר וּמְלֹאֵךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעַם בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחַמְלָתוֹ הוּא גָּאֵלָם
וַיִּנְטָלֵם וַיִּנְשָׂאֵם כָּל יְמֵי עוֹלָם:

(י) וְהִמָּה מָרוּ וְעָצְבוּ אֶת רוּחַ קִדְשׁוֹ וַיִּהְפֹּךְ לָהֶם לְאוֹיֵב הוּא נִלְחַם בָּם:

(יא) וַיִּזְכֹּר יְמֵי עוֹלָם מִשָּׁה עִמּוֹ אִיֶּה הַמַּעֲלָם מִיָּם אֶת רַעִי צֹאנֹו אִיֶּה הַשֵּׁם בְּקִרְבּוֹ
אֶת רוּחַ קָדְשׁוֹ:

(יב) מוֹלִיד לִימֵינִי מִשָּׁה זְרוּעַ תַּפְאֲרָתוֹ בּוֹקֵעַ מִיָּם מַפְנִיָּהֶם לַעֲשׂוֹת לוֹ שֵׁם עוֹלָם:

(יג) מוֹלִיכֶם בְּתַהֲמוֹת כְּפוֹס בְּמַדְבָּר לֹא יִכְשְׁלוּ:

(יד) בְּבַהֲמָה בְּבִקְעָה תִרְדּוּ רוּחַ ה' תִּנְיִחוּנוּ כִּן נִהְגַת עֲמָדָה לַעֲשׂוֹת לָךְ שֵׁם תַּפְאֲרָת:

כאשר ענינו של ישעיה בכך שלמרות שה' גומל לעם ישראל את חסדיו, הם מרו כנגדו ולכן נעשה להם לאויב. על כך הוא אומר שה' זכר את ימי משה כאשר ה' הוליך את ישראל בתהומות ובקע מים מפניהם. כאשר הליכה זו משקפת את זה שבכל צרתם לו צר, שכאשר היה להם צר, הלך עמהם לכל מקום בהגנה מוחלטת. בניגוד למצב כיום.

ישעיה מתייחס לחלק הבקיעה וההולכה במים, מפני שלענין דבריו העיקר הוא שרוח ה' תנחה את ישראל דהיינו 'ברוח אפך נערמו מים נצבו כמו נד נוזלים' ולא 'נשפת ברוחך כסמו ים'.

תהלים:

תהלים קיד ג מזכיר רק את ניסת הים, ומשמיט את בקיעתו הולכת ישראל והטבעת מצרים.

הַיָּם רָאָה וַיִּנָּס הַיַּרְדֵּן יָסַב לְאַחֲזוֹר

לפי ענין דבריו, שהעיקר הוא תנועת הים מלפני ה'. וראו לעיל הערה 13 שתהלים דורש את ניסת הים כמטרימה את ניסת המצרים.

ואילו תהלים קז ז-יב מזכיר את שני החלקים:

(ז) אַבּוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם לֹא הִשְׁכִּילוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ לֹא זָכְרוּ אֶת רַב חֲסִדֶיךָ וַיִּמְרוּ עַל יָם
בְּיָם סוּף:

(ח) וַיּוֹשִׁיעֵם לְמַעַן שְׁמוֹ לְהוֹדִיעַ אֶת גְּבוּרָתוֹ:

(ט) וַיִּגְעַר בְּיָם סוּף וַיַּחֲרַב וַיּוֹלִיכֶם בְּתַהֲמוֹת כְּמַדְבָּר:

(י) וַיּוֹשִׁיעֵם מִיַּד שׁוֹנֵא וַיִּגְאֲלֵם מִיַּד אוֹיֵב:

(יא) וַיִּכְסּוּ מִיָּם צָרִיָּהֶם אַחַד מֵהֶם לֹא נוֹתַר:

(יב) וַיִּאֱמִינוּ בְּדַבְּרֵי יְשִׁירוֹ תַּהֲלֹתוֹ:

מפני שהוא מתייחס להולכת ישראל בתהומות ולכיסוי המים את צריהם.

עיקרים

- א. נס קריעת ים סוף כולל שני חלקים, נסיגה של הים ובקיעה שלו.
- ב. מטרת נסיגת הים להטעות את המצרים ולהובילם לטביעה.
- ג. מטרת בקיעת הים ליצור לישראל מרחב מוגן.
- ד. מצבם של ישראל על הים נועד להוביל אותם לחסות בה'.
- ה. משימה זו הצליחה למחצה: הם חסו תחת יד ה' אולם גם התלוננו על העדר הקברים.
- ו. התלונה על הקברים במדבר, הובילה לכך שהקבר האולטימטיבי, קרקעית הים, הפכה לישראל למקום הליכה והגנה.

היציאה שקדמה ליציאת מצרים

הרב אברהם קוסמן

ירושלים

פתיחה

- א. גיבורי אפרים דוחקי הקץ.
- ב. מלוכה והתיישבות עבריים לפני יציאת מצרים.
- ג. כיבושי ענק בעבר הירדן לפני יציאת מצרים.
- ד. אחים אבודים חוברים למשה ויהושע.
- ה. ציר חוצה ישראל.
- ו. כינוס כל שבטי ישראל בשכם.
- ז. המצטרפים לאחר יציאת מצרים ומעמד הר סיני.
- ח. היכן נזכרו הדברים בכתובים?
- ט. רצף התיישבותי מאברהם אבינו.

פתיחה

הפסוקים¹⁷ הפותחים את מסע היציאה מעברדות מצרים לחרות נאמרו בפרשת בא: ויסעו בני ישראל מרעמסס ספתה קשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף ... ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים. (שמות יב, לז-מא)

הפסוקים המסיימים את מסע 40 שנות נדודי המדבר, ופותחים את הכניסה לארץ ישראל, נאמרו לאחר חציית הירדן וברית המילה בגלגל:

... ויחנו בני ישראל בגלגל ויעשו את הפסח בארבעה עשר יום לחדש בערב בערבות יריחו. ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה. (יהושע פרק ה, ח-יא)

¹⁷ מאמר זה התפרסם לראשונה בביטאון "קולמוס" (ניסן תשס"ז). וכאן הוא מתפרסם מחדש עם תיקונים והוספות חשובות. יש לציין, נושאים שונים שהובאו במאמר זה נידונו כבר במקומות שונים, בהמשך המאמר צוינו הפניות למאמרים אלו.

”בְּעֶצְמָם חַיִּים” יצאו עם ישראל מעבדות לחרות, ו”**בְּעֶצְמָם חַיִּים**” הגיעו לארץ נחלתם - ארץ ישראל.

התמונה המקובלת בפי כל כלפי יציאת מצרים, היא שכאשר ירדו יעקב ומשפחתו למצרים נותקו הקשרים בינם לבין ארץ כנען, ושוב לא חודשו עד לכיבוש הארץ בידי יהושע בן נון. לאחר ירידת יעקב ומשפחתו למצרים, נראה שמוקד ההתרחשויות של סיפורי התורה עובר כולו לארץ גושן, ופרט לגיחה קצרה לצורך קבורת יעקב בחברון, שוב לכאורה אין רגל ישראל דורכת על אדמת כנען עד לבוא המרגלים לתור בארץ, שנים רבות לאחר מכן.

ברם, השקפה זו מעוררת מספר תמיהות. למשל, מה עלה בגורל נחלותיהם של בני ישראל בארץ לאחר רדת יעקב ובניו למצרים?

הן עד לירידה למצרים חלפו כ-215 שנים בהן שהו האבות בארץ כנען. בתקופה זו הם הספיקו להיאחו ולהתבסס בה.

אברהם מתהלך בארץ לאורכה ולרוחבה כדי לקנות בה אחיזה, ונוטע את מושבו במקומות רבים - מאזור ההר (שכם), אלון מורה, בית אל, העי) ועד לנגב. בהמשך מתיישב אברהם זמן רב (כ-25 שנה) באלוני ממרא, הלוא היא חברון, ותקופה ממושכת לאחר מכן גם בארץ הנגב. בתקופות אלו כורת אברהם ברית עם תושבי האזור: ממרא, אשכול וענר - בחברון, ועם אבימלך מלך פלשתים בארץ הנגב. לאחר פטירתה של שרה אמנו, רוכש אברהם אחוזת קבר בקרית ארבע מאת עפרון החתי. קניית אחוזת קבר מסמלת את הפיכתו לתושב קבע בארץ.

יצחק ממשיך אף הוא בדרכי אביו. הוא מתיישב בנגב ובחברון, וכורת ברית עם אבימלך. הוא אף זורע שדות בארץ פלשתים, וזוכה לקצור מהם ”מאה שערים”.

יעקב פועל אף הוא לחזק את אחיזתו בארץ כנען, ואף בעבר הירדן המזרחי (גלעד, מחניים, פנואל, סוכות). הוא רוכש חלקת שדה באזור שכם, והוא ומשפחתו אף נלחמים בעמי האזור ומנצחים אותם¹⁸ (”בחרבי ובקשתי”).

גם יהודה מבסס לו נחלה ושם באזור עדולם, שם שהה עשרות שנים עד רדתו למצרים, ולעתיד לבוא נכלל אזור זה בתחום שבט יהודה.

¹⁸ כך מובא במדרשים שונים, ועי' במובא על כך בספר הישר. אמנם עיין בפירושו הייחודי ביותר, של ר' יהודה החסיד, שפירש פס' זה לגבי משה. ולדבריו מדובר על כיבושי סיחון ועוג. ועי' רשב”ם וראב”ע.

ברור אפוא כי היו לבני משפחת יעקב נכסים ואחוזות לרוב בארץ כנען - מהם שנזכרו בפירושו בכתובים, ומהם רבים אחרים שלא נזכרו בכתובים, אך מסתבר שהיו קיימים.

נשאלת השאלה מה עלה בגורל כל הנחלות הללו לאחר רדת יעקב ובניו מצרימה? ירידת יעקב ומשפחתו למצרים נועדה מעיקרה להיות ארעית, עד חלוף הרעב ותו לא. כפי שנאמר במדרש (ספרי דברים, כי תבוא, פיסקה שא) המובא גם בהגדה של פסח: "ויגר שם – מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע במצרים אלא לגור שם". האם כל הנכסים והנחלות שהיו למשפחת יעקב בארץ כנען נמוגו ונעלמו, הופקרו או נכבשו, אפשרות זו אינה מסתברת כלל!

אין כל סיבה לחשוב שבני משפחת יעקב ויתרו מיוזמתם על כל הקרקעות הללו. מה עוד, שבמשך 94 השנים הראשונות¹⁹ לאחר ירידתם, טרם השתעבדו ישראל למצרים, ולכך לא הייתה להם כל מניעה לשמר את בעלותם על אדמות א"י, ולהמשיך את קשריהם עם נחלותיהם משכבר הימים. אדרבא, תחת חסותם של פרעונים נוחים "אשר כן ידעו את יוסף", ואשר מלכותם התפרשה כידוע גם על ארץ כנען²⁰, לא הייתה כל סיבה שלא יעשו כן.

כפי שנראה להלן, עיון ברמזים שונים המפוזרים במרחבי התנ"ך ובמאמרי חז"ל שונים, עשוי לשפוך אור על תעלומה זו, וכתוצאה מכך לחשוף פרק מפתיע ובלתי מוכר, שמשנה לכאורה כליל את התמונה המקובלת בתולדות יציאת מצרים, וכיבוש בני ישראל את ארץ כנען.

התמונה המחודשת והמפתיעה תוצג בשלושה נרביכים מחודשים, זה על גב זה. יש לציין, חלקים מהנושאים שהובאו במאמרנו נידונו גם ע"י מחברים שונים (הפניות הובאו בהערות), ומכל מקום במאמר כאן השתדלנו לתת תמונה מקיפה ומבוססת לענ"ד, על מכלול הנושאים הקשורים בנושא זה, בתוספת זהירות, שלא לגלוש להשערות רחוקות, שאין להן תימוכין מדקדוקי הפסוקים או מסורת חז"ל. ברצוננו להוסיף ולהדגיש, שעל אף שכל נדבך ונדבך מבוסס על ראיות חזקות ומסתברות

¹⁹ עי' סדר עולם, פרק ג.

²⁰ פסוקים רבים מרמזים על נוכחות שלטונית של מצרים בארץ כנען, ובהם: "וכל הארץ באו מצרימה", "ייתם הכסף מארץ מצרים ומארץ כנען", "ויעל עמו גם רכב גם פרשים ... ויבאו עד גזן האטד אשר בעבר הירדן".

לכאורה, עם כל זאת איננו יכולים לקבוע מסמרות בחידוש מופלא זה, אלא רק לומר, שלאור כל הראיות השונות שיובאו להלן, מסתבר שאכן התמונה המקובלת על רוב הלומדים ביחס ליציאת מצרים וכיבוש הארץ, אכן חלקית ביותר.

א. גיבורי אפרים דוחקי הקץ

מקורות רבים מתקופת חז"ל (עי' הערה 21) מעידים על מלחמה מסתורית, שהתנהלה בתקופה קדומה מאוד בתולדות עם ישראל, ובה נהרגו רבים מגיבורי אפרים. אחד מהמקורות הקדומים ביותר העוסקים ביציאתם המוקדמת של בני אפרים, הוא המקור במכילתא (פ' בשלח – פתיחתא):

כי אמר אלקים פן ינחם העם בראותם מלחמה... כי אמר אלקים זו מלחמת בני אפרים שנאמר ובני אפרים שותלח וברד בנו והרגום אנשי גת (דהי"א ז כא), וכתוב בני אפרים נושקי רומי קשת, הפכו ביום קרב וגו' (תהלים עח ט - י). מפני מה? שלא שמרו ברית אלקים ובתורתו מאנו ללכת, עברו על הקץ ועל השבועה. דבר אחר: שלא יראו עצמות אחיהם מושלכין בפלשת, ויחזרו להם.

מקור נוסף ידוע מאד בעניין זה, אלו הם דברי רב במסכת סנהדרין (דף צב עמוד ב):

... ומאן נינהו מתיים שֶהֲחִיָּה יְחֻזְקָא? אָמַר רַב, אֱלוֹ בְנֵי אֶפְרַיִם, שְׁמֵנוּ לְפָנֵי וְטַעְנוּ, שְׁנֵאָמַר, (דהי"א ז, כ) "וּבְנֵי אֶפְרַיִם - שׁוֹתְלָח, וְהַכָּרַד בְּנוֹ, וְתַחַת בְּנוֹ, וְאֶלְעָדָה בְּנוֹ, וְתַחַת בְּנוֹ, וְזָכַד בְּנוֹ, וְשׁוֹתְלָח בְּנוֹ, וְעֶזְר וְאֶלְעָד, וְהַרְגוּם אַנְשֵׁי גַת הַנּוֹלָדִים בְּאַרְצָן" וְגו'. וְכַתִּיב, (שם) "וַיִּתְאָבֵל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים. וַיָּבֹאוּ אֶחָיו לְנַחֵמוֹ.

המתבונן במקורות חז"ל השונים (עי' הערה מס' 5) יראה, שרוב הפרטים לגבי המסע המלחמתי של בני אפרים, אינו מוסכם. אין הסכמה לגבי מועד היציאה, וכן לא לגבי מספר הלוחמים שנהרגו, וכן לא ע"י מי נהרגו (מצרים או פלישתים), ואף לא לגבי מנהיגם של בני אפרים, כל הפרטים הללו נתונים במחלוקת מדרשים שלא ניתן לגשר ביניהם²².

²¹ מכילתא דר' ישמעאל, בשלח. סנהדרין צב, ב. תרגום יונתן שמות יג, יז. תרגום ירושלמי שם. תרגום יחזקאל לז. שיר השירים רבה ב,ז. פרקי דר' אליעזר פ' מח. ילקו"ש דהי"א רמז תתרנז. פסיקתא רבתי בשלח. ועיין מחזור ויטרי סי' קז.

²² מאמר נאה ומסכם בעניין יציאתם של בני אפרים נתפרסם ב"המודיע" מאת הרב יעקב לויפר.

הדבר היחיד המוסכם בחז"ל בהקשר לכך, הוא שהיה ניסיון מלחמתי ליציאה מוקדמת ממצרים לכיוון ארץ כנען, ע"י גיבורי מלחמה משבט אפרים, אך ניסיון זה נכשל באופן טראגי. מה הייתה הסיבה ליציאתם, מדוע דווקא שבט אפרים יצא למסע מלחמתי שכשל באופן טראגי – כל זה לא אינו מבואר, לא בפסוקים ואף לא במדרשי חז"ל.

נקודה נוספת יש להבהיר. בדברי חז"ל מובאים אמנם פסוקים שונים בהקשר ליציאת בני אפרים, הן מ"דברי הימים" הן מ"תהילים" והן מ"יחזקאל", אך המתבונן במפרשים שם, ובפשט הפסוקים יווכח שכל אלו רק אסמכתאות. **פשט הפסוקים אינו עוסק כלל ביציאה מלחמתית של שבט אפרים.**

הפסוקים בדברי הימים (א פרק ז, כ-כד): **"וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוֹתְלָח וּבְרָד בְּנֵוּ ... וַתְּרַגְּמוּ אֹנְשֵׁי יְהוָה הַנּוֹלְדִים בְּאַרְצוֹ בְּיַרְדֵּי לְקַחַת אֶת מְקַנְיָהֶם"**, אינם עוסקים במלחמה גדולה של עשרות אלפים או מאות אלפים לכיבוש ארץ כנען, אלא בירידה של בניו של אפרים בלבד, כדי לשמור על נכסיהם – מקנה ("לְקַחַת אֶת מְקַנְיָהֶם").

גם הפסוקים בתהילים (עח, ט-יא): **"בְּנֵי אֶפְרַיִם נוֹשְׁקֵי רוּמֵי קִשְׁתֵּי הַפְּכוּ בַיּוֹם קָרָב. לֹא שָׁמְרוּ בְרִית אֱלֹהִים וּבַתּוֹרָתוֹ מֵאֲנֹו לְלַבֵּת. וַיִּשְׁכְּחוּ עֲלִילוֹתָיו וַנִּפְלְאוּתָיו אֲשֶׁר הִקְרָאם"**. הוסברו ע"י המפרשים באופנים שונים.

האבן עזרא מסביר בדרך הפשט כי הכוונה לחורבן **משכן שילה**. "ועל דרך הפשט כי עיקר זה המזמור נאמר על מלכות דוד ובנין הר ציון, ושם היה הארון במלוך דוד אחר שחרבה שילה, שהיתה לבני אפרים... והעד הנאמן על זה הפירוש שבט אפרים רומי קשת, **הם אנשי שילה**, שאמר אחריהם 'לא שמרו ברית אלהים'. ועוד 'נגד אבותיהם עשה פלא', וזה היה אחר צאת ישראל ממצרים". מהקשר הפסוקים נאלץ ה"אבן עזרא" לפרש את הפסוקים שהם עוסקים בתקופה שאחרי יציאת מצרים, וממילא הוא ממקם אותם בתבוסה הגדולה של בני אפרים **בשילה**.

הרד"ק (שם דהיי"א, ושם תהילים) לעומת זה, הבין בפשטות שאין להפריד בין הפסוקים המוקדמים במזמור, לבין אלה שמופיעים אחריהם. ומאחר שאלה המאוחרים עוסקים בפלאות שעשה ה' לעיני בני ישראל במצרים, לשיטתו מוכרחים לומר, שאף מלחמת בני אפרים המוזכרת כאן התנהלה סמוך לאותה תקופה. ואכן כותב הרד"ק: **"זה היה במדבר... אבל הפסוקים הבאים אחר זה הפסוק, מוכיחים כי אחר יציאת מצרים היה, שראו הנפלאות והעלילות שהראה אותם ושכחום,**

והברית והתורה שנתן להם, וכל זה אחר יציאת מצרים היה". הרד"ק מעלה סברה שבני אפרים ניסו לעלות לארץ בכוח, לאחר שנגזר עליהם לחישוב במדבר. התוצאה הייתה שניגפו במלחמה. הוא מוסיף שזהו ההסבר לירידה בסך שמונת אלפים נפש שנרשמה במספר שבט אפרים בין המניין הראשון (במדבר סיני בשנת השנית), למניין השני (בערבות מואב בשנת הארבעים). פרשנים נוספים מסבירים שבני אפרים הם כינוי לכלל עם ישראל, ולשיטתם אין המדובר על קרב ממשי, אלא לבגידה בה' הנמשלת לנושאי נשק שנכנעו, והרימו קשתם כאות כניעה, אך ביום קרב בגדו ושוב לחמו. גם הפסוקים בספר יחזקאל מוסברים ע"י רוב הפשטנים, שאין המדובר בתחיית המתים העתידית, עליה ניבא דניאל, אלא יחזקאל מדבר על עם ישראל המיואש בגלות בכל. וכבר הובאה דעה כזו בגמרא (שם) "רבי יהודה אומר, אמת-משל היה". מדברים אלו עולה שלחז"ל הייתה מסורת ברורה על מסע מלחמתי מתוכנן של בני אפרים שקדם ליציאת מצרים, ונחל כשלון מר, אך לא נתפרש מסיבה כלשהיא בכתובים. פרטים מדויקים לא נמסרו, ולכך רבו דעות שונות בעניין זה. מהדברים שיובאו להלן ניוכח שמסורת חז"ל על יציאתם המוקדמת של בני אפרים, היא בעצם רק "קצה חוט", הפותח בפנינו צוהר חדש על יציאת מצרים וכיבוש הארץ.

ב. מלזכה והתיישבות עבריים לפני יציאת מצרים

כפי שהובא לעיל, ממדרשי חז"ל עולה באופן ברור שליציאת מצרים קדם ניסיון יציאה מלחמתי של שבט אפרים, לכיבוש ארץ כנען שנכשל באופן טראגי. השאלה העולה מכך היא, מדוע דווקא בני אפרים ניסו לכבוש את ארץ כנען, ולא שבט אחר, האם לבני אפרים היה קשר מיוחד לארץ כנען בזמן שהותם של עם ישראל במצרים? התשובה לכך היא חד משמעית, אכן כן! לפני כן עלינו להקדים כמה פסוקים מפורשים המובאים בדברי הימים (א ז, כ-כד):

וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוֹתְלִים וּבְרָד בְּנֵי וְתַחַת בְּנֵי וְאַלְעָדָה בְּנֵי וְתַחַת בְּנֵי: וְזָבַד בְּנֵי וְשׁוֹתְלִים בְּנֵי וְעֵזֶר וְאַלְעָד וְהַרְגוּם אֲנָשֵׁי גַת הַנּוֹלָדִים בְּאַרְץ כִּי יֵרְדוּ לְקַחַת אֶת מִקְנֵיהֶם:

וַיִּתְאָבֵל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיָּבֹאוּ אֶחָיו לְנַחֲמוֹ: וַיָּבֹא אֶל אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ בְרִיעָה, כִּי בְרָעָה הָיְתָה בְּבֵיתוֹ: וַתּוֹדַע שְׂאֲרָה, וַתִּבֶן אֶת בֵּית חוּרוֹן הַתְּחַתּוֹן וְאֶת הָעֲלִיוֹן וְאֶת אֶזְרָא שְׂאֲרָה:

כפי שכבר נכתב לעיל פשט הכתובים לגבי הריגתם של בני אפרים אינו ברור דיו. ועל אף שאינו מעיד על מלחמה גדולה של שבט אפרים עם בני גת הפלשתים, מכל מקום עולה ממנו באופן ברור שבזמן שמשפחת יעקב שוהה בארץ מצרים, לבני אפרים יש נחלות ונכסים בארץ כנען, והם יורדים לדאוג לנכסיהם, אך נהרגים ע"י אנשי גת ילידי המקום²³. כך גם מפורש בהמשך הפסוקים, המספרים ש"שְׂאֲרָה" ביתו של "בריעה" (או ביתו של אפרים) בונה ערים (בית חורון – תחתון ועליון, ואוזן שארה) בארץ כנען.

השאלה המיידית העולה מכאן, עבור מי "שארה" בונה את הערים הללו, אם אף אחד מבני אפרים אינו שוהה שם?

בנוסף לכך: פסוקים מפורשים מציינים שאף לשבט מנשה ישנם נחלות בארץ כנען, לכאורה עוד לפני יציאת מצרים (דהי"א ז, יז - יח):

"וּבְנֵי אוֹלָם בְּדוֹן אֵלֶּה בְּנֵי גִלְעָד בֶּן מְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה.

וְאַחַת הַמְּלָכֹת יְלֵדָה אֶת אִישׁהוּד וְאֶת אֲבִיעֶזֶר וְאֶת מַחֲלָה"

גם כאן עולה תמיהה, "האחות המלכות" (השולטת) בארץ כנען (אחותו של גלעד או של מכיר), על מי היא מולכת, על משפחת אפרים או על עמים אחרים? בהמשך הפסוקים מסופר על אחוזות של בני אפרים (שם ז, כח) וכן על אחוזות של בני מנשה (שם, כט):

"וּבְנֵי אֶפְרַיִם... וְאַחֲזָתָם וּמִשְׁבוֹתָם בֵּית אֵל וּבְנֵיהֶּ וְלִמְזֻרַח נֶעְרָן וְלַמְעַרְב גִּזְרֹר

וּבְנֵיהֶּ וְשִׁכְם וּבְנֵיהֶּ עַד עֵינָהּ וּבְנֵיהֶּ: וְעַל יָדֵי בְנֵי מְנַשֶּׁה בֵּית שְׂאֵן וּבְנֵיהֶּ תַעֲנַד

וּבְנֵיהֶּ מְגִדוֹ וּבְנֵיהֶּ דוֹר וּבְנֵיהֶּ בְּאֵלֶּה יָשְׁבוּ בְנֵי יוֹסֵף בֶּן יִשְׂרָאֵל."

גם כאן עולה השאלה מתי התחילו בני יוסף להתיישב במקומות הללו, ומדוע מפרשים הפסוקים דווקא את נחלת בני יוסף?

²³ את נקמתם לקחו בני בנימין שגירשו את יושבי גת (דהי"א ח, ג).

מי שענה באופן תמציתי, על הקשיים והשאלות שהוצגו לעיל הוא פירושו המפתיע של ר' יהודה החסיד²⁴, שנכתב ע"י בנו²⁵, (שמות א, ז) ואלו דבריו:

אבי (ר' יהודה החסיד) היה מוכיח מדברי הימים, שכל זמן שהיו ישראל במצרים, היו לפעמים הולכים לארץ ישראל על קרקע יעקב אבינו, והיו בונים שם כרכים... והיו מושיבין בהן דיורין, ופורעין להן מפ. וראייה מדברי הימים: ויבני אפרים שותלח וקרד וגו'. ואחר (שבע דורות)²⁶ אומר (שם ז כד) וכתו שארה ותבן את בית חורון הפתחון ואת העליון ואת און שארה. ואחרי כן אחר חמשה דורות: נון בנו יהושע בנו. והלא יהושע מבאי הארץ היה, א"כ אותה שארה שהיתה בטוב (פירוש: בוודאי²⁷) ו' דורות קודם - משבנתה אותם הכרכים, אלא על כרחך כל זמן שהיו במצרים.

דבריו מפורש באופן ברור שאף בזמן שהותם של בני ישראל במצרים, הם לא עזבו את נחלותיהם, אלא היו בונים ערים מבוצרות (כרכים), ומקבלים מס מהתושבים שהתגוררו שם.

לדעת בן המחבר (שם) מדובר דווקא על זרע יוסף שהיו נוהגים כן, ואלו דבריו:

ואני סבור שדווקא זרע יוסף היו עושין [כך], ולהן היה רשות מפרעה, כי מחמת כבוד יוסף - פרעה נוהג בהם כבוד, לתקן ולחזק ירושתן.

הוכחתו של ר' יהודה החסיד היא פשוטה, לא ייתכן ש"שארה" בנתה את הערים הללו (ע"י לעיל) לאחר כיבוש הארץ בזמן כיבושי יהושע, שהרי קדמה ליהושע בשישה דורות, אלא על כורחך, ערים אלו נבנו בזמן שבני ישראל שהו במצרים. הוכחה נוספת הוא מביא בשם אביו רבי יהודה החסיד, שם בהמשך, על הפסוק "הבנה נתחכמה לו פן ירבה והיה פי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שנאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ" (שמות א, י):

²⁴ על פירוש זה והשתמע מכך, ע"י במבוא של ר"י קיל לדברי הימים עם פ"י דעת מקרא (ועיין גם במבואו לספר בראשית), שהיה מהראשונים שהעירו על עניין זה.

²⁵ ר' משה זלטמן. פירושי התורה לר"י החסיד יצאו לאור ע"י ר"ש לנגה, מהדורה ראשונה שלמה ולא מצונזרת י-ם תשל"ה, וע"י במבוא שם.

²⁶ מילים אלו כפה"נ טעות סופר, שהרי שארה היא בת של אפרים או של בריעה.

²⁷ כמורגל בלשונו שם.

אבי היה מקשה למה מצרים אמרו זה על ישראל? מה דוחק להם להצטרף עם שונאיהם והלא לא גזר עליהם שום גזירה עדיין? והיה מפרש, בעבור שקיבץ פרעה בשנה שנייה של הרעב, כל הכסף הנמצא בארץ כנען...ולישאל היו להן הרבה נחלות בארץ כנען של אביהם. ואף על פי שהיו ישראל בארץ מצרים, היו שולחין לארץ כנען לתקן להם שדות וכרמים שלהם, והיו קוצרים ובוצרים ומביאים להם כסף. והיה אבי מוכיח מדברי הימים שכל זמן שהיו ישראל במצרים, או עדיין בימי יוסף, שהלכו זרע יוסף, כמדומה שבט אפרים, ובנו כרכים בארץ כנען על נחלותיהם, ומושיבים בהם עבדים לפרוע להם מס ולתקן נחלתם. והיו מצרים יראים שמא יצטרפו אילו לאילו לחלחם בהם. כדי שיחזרו לברמיהם ולנחלותיהם, וגם בכנענים יעשו כדי שיהיו פטורים ממס. ונראה לי ש"עלה מן הארץ" לא על ישראל, אלא על הכנענים היה מפרש.. או על מצריים שהיו ממונים ופקידים בארץ כנען, ששם אותם פרעה עליהם שרי מיסים. ור' יצחק מרוסיא²⁸ הגיד לי, שכך היה המעשה: בחיי יוסף היו בארץ כנען, נותנין לבני ישראל המס, ולאחר מות יוסף דחקם פרעה ליתן לו, ומתוך כך היה ירא שמא יתחברו ויעשו קנוניא יחד, ישראל וכנענים, ויעלו מן הארץ.

לפי פירוש מפתיע זה ביסוד חששותיהם של המצרים מפני בני ישראל עמד הקשר שבין בני ישראל בתוך ארץ מצרים לבין אחוזותיהם ועבדיהם שנותרו בארץ כנען, ואולי גם קבוצות מיעוט של בני משפחת יעקב שנותרו או חזרו במשך השנים לארץ כנען.

אם נסכם את חידושו של הנדבך הראשון, עפ"י באורו של ר' יהודה החסיד, כאשר שהו בני ישראל במצרים, אכן הם לא נטשו את נחלותיהם ונכסיהם, הם קיימו קשר הדוק עם ארץ כנען, הקימו ערים מבוצרות, שלטו בהם, ואף הושיבו אריסים באחוזותיהם וקיבלו מהם מס, לפחות כל עוד לא התחיל השעבוד במצרים.

לדברי בנו של ר' יהודה החסיד, מדובר דווקא על זרעו של יוסף – בני מנשה ואפרים, להם ניתנה רשות מיוחדת של שליטי מצרים, בגלל כבודו של יוסף.

עפ"י הדברים הללו מבואר יותר, מדוע דווקא יוסף מבקש שיקברוהו בארץ כנען, שהרי זו נחלתו משכבר הימים²⁹, ואף צאצאיו המשיכו לדאוג לנחלה זו.

²⁸ מובא פעמים רבות בספר. כפה"נ, תלמיד חבר של ר' יהודה החסיד.

²⁹ "וַיֵּאָנֶה נַחְתִּי לָךְ שְׂקָם אַחַד" (בראשית מח, כב), ועי' רש"י שם עפ"י חז"ל וראב"ע, ובתרגומים שם.

לאור הדברים הללו מובנת פי כמה גם מסורת חז"ל על יציאתם המוקדמת של בני אפרים לכיבוש א"י, ניסיונם הכושל בא על רקע זיקתם הנמשכת לאחוזות נחלתם בארץ האבות. בתחילה נשמרה זיקה זו בחסות קשריהם הטובים בבית המלוכה המצרי. אך עם עלייתו לשלטון של משטר עויץ "אשר לא ידע את יוסף", התמוטטה אחיזתם ושוב לא התקיימה.

למסקנה זו ניתן לכאורה לסייע גם מהמדרש המובא בילקוט שמעוני (דברי הימים א רמז תתרעז):

רבי אליעזר אומר כל אותם שנים שהיו ישראל יושבים במצרים, היו בני אפרים יושבים בטח שאנן ושלו, עד שבא נון מבני בניו של אפרים ואמר: נגלה עלי הקב"ה להוציא אתכם, בגאות לבו, שהם מזרע המלוכה ושהם גבורי כח במלחמה, עמדו ולקחו בניהם ובנותיהם ויצאו ממצרים, ועמדו המצריים והרגו כל גיבוריהם.

כעין זה הובא במדרש תהילים (בובר) מזמור (פא, ו):

...ללמדך שלא נשתעבדו בניו של יוסף במצרים, כמה דאת אמר בכור שורו הדר לו (דברים לג יז), מה בכור שור אין עושין בו עבודה, שנאמר לא תעבוד בכבוד שורך (שם / דברים / טו יט), אף זרעו של יוסף לא נשתעבדו במצרים... ובני יוסף לא משתעבדו ולא יושבין על סיר הבשר, אלא היו בעלי תריסין ובעלי מלחמות, וכן הוא אומר בני אפרים נושקי רומי קשת...

מקור נוסף היכול לסייע הוא המדרש בשיר השירים רבה (פרשה ב):

ארבעה דורות שדחקו על הקץ ונכשלו, ואלו הן: אחד בימי עמרם, ואחד בימי דיניי, ואחד בימי בן כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים, הה"ד (תהלים ע"ח) בני אפרים נושקי רומי קשת, ויש אומרים אחד בימי עמרם, ואחד בדורו של שמד, ואחד בימי בן כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים...

המדרשים העוסקים בענייניו של עמרם אבדו מאיתנו ונשתמרו בספרים מתקופת בית שני, מהם עולה שעמרם שהה בארץ כנען עם יהודים נוספים בזמן שעבוד מצרים (עי' הערה³⁰).

³⁰ בספר היובלים מובא הסבר מפתיע המקשר עניין זה לגזירת השעבוד של מלך מצרים. וכך נאמר שם (ספר יובלים מו, ט-ד): " (טו) ויצא מלך מצרים להלחם את מלך כנען ביובל השבעה וארבעים

ג. כיבושי ענק בעבר הירדן לפני יציאת מצרים

המתבונן בשמות שניתנו לבני משפחת מנשה עומד על תופעה מיוחדת, מספר לא מבוטל של שמות שניתנו כבר במצרים הם שמות ערים או מקומות של נחלת השבט בארץ ישראל, כגון: גלעד, חפר (יהושע יב, יז ועוד), וכמובן שכם. גם בנות צלפחד קרויות על שם ערים בארץ כנען, תרצה (יהושע יב, כד מערי המבצר של ל"א המלכים שכבש יהושע) ומחלה³¹, וכפי הנראה גם שאר הבנות³².

תופעה ייחודית זו מעלה שאלה גדולה הכיצד ידעו בני מנשה כבר במצרים היכן תהיה נחלתם?

יש שהסבירו³³ תופעה זו, שהשבטים ידעו כבר במצרים היכן תהיה נחלתם העתידית. כך נראה לכאורה גם מברכות יעקב וברכות משה, בהן מצוינים אזורים שונים ביחס לשבטים. מכך עולה שכבר במצרים הייתה מפה כללית של נחלת השבטים.

עובדה זו נכונה, אך אינה מספקת כלל, ויש לשאול עליה מספר דברים:

א. מדוע תופעה זו חוזרת ונשנית ביתר שאת דווקא אצל שבט מנשה, שאצלם

יש שמות מדויקים של ערים בארץ ישראל.

ב. הכיצד ידעו בני מנשה שאכן יצליחו לכבוש את אותם ערים?

ג. קריאת שמות בתנ"ך היא בדרך כלל על שם אירוע שכבר התרחש, ולא על

אירוע עתידי³⁴.

בשבוע השני בשנה השנית. (טז) ויוציאו בני ישראל את עצמות בני יעקב, לבד מעצמות יוסף, ויקברו אותם על השדה במערת המכפלה על ההר. (יז) ורבים שבו מצרימה, ומעט מהם נשארו על הר חברון, ואביך [עמרם] נשאר עימהם. (יח) ויגבר מלך כנען על מלך מצרים, ויסגור את שערי מצרים. (יט) ויחשוב [מלך מצרים] מחשבה רעה על בני ישראל לענותם. (כ) ויאמר אל אנשי מצרים: הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו. (כא) הבה נתחכמה להם בטרם יעצמו מאוד, ונענה אותם בסבלות עבדים בטרם תפול עלינו בהלה ובטרם ילחמו בנו. (כב) ואם לא, ונוספו גם הם על שונאינו ועלו מן ארצנו כי לבם ופניהם פונים אל ארץ כנען".

מקורו של ספר היובלים טעון בירור, הספר נתחבר בימי בית שני, ובפירושו של תלמוד הרי"ג לדה"י מובא שהוא היה אף בידי הרי"ג בלשון עברית.

³¹ כפה"ע מקבילה לעיר אַבְלָל מְחֻלָּה (שופטים, ד', כ"ב מלכים א, ד', י"ב שם, י"ט, ט"ז).

³² ב"חרסי שומרון" (מתקופה כמובן מאוחרת הרבה), נזכרו גם "חגלה" ו"נעה" כשמות של מקומות.

³³ ע"י יהודה אליצור, "ארץ ירדן וחרמונים".

³⁴ כגון (בראשית ד, יז): "ותלד את חנוך, ויהי בנה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך".

תופעה תמוהה נוספת הקשורה לשבט מנשה, נמצאת בפרשיית בקשתם של בני גד וראובן לנחול את נחלתם בעבר הירדן (במדבר פרק לב, א-לג). לאחר כיבוש ארצם של סיחון מלך האמורי ועוג מלך הבשן, פונים בני ראובן ובני גד למשה בבקשה לקבל לידיהם את ארצות המקנה, כתחליף לנחלה המגיעה להם בארץ כנען.

"ומקנה רב היתה לבני ראובן ולבני גד עצום מאד ויראו את ארץ יעזר ואת ארץ גלעד והנה המקום מקום מקנה. ויבאו בני גד ובני ראובן ויאמרו אל משה ואל אלעזר הכהן ואל נשיאי העדה לאמר: עטרות ודיבן ויעזר ונמרה וחשבון ואלעלה ושכם ונבו ובען: הארץ אשר הכה ה' לפני עדת ישראל ארץ מקנה הוא ולעבדיך מקנה: ויאמרו אם מצאנו חן בעיניך יתן את הארץ הזאת לעבדיך לאחזה אל תעברנו את הירדן" (שם).

הבקשה מעוררת תרעומת גדולה מצידו של משה רבנו החושש מפני חזרה על חטא המרגלים:

ויאמר משה לבני גד ולבני ראובן האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשובו פה: ולמה תניאון את לב בני ישראל מעבר אל הארץ אשר נתן להם ה'.

בתום דין ודברים נענה משה רבנו לבקשתם בכפוף לתנאים מסוימים. ואז קורה דבר מפתיע:

ויתן להם משה לבני גד ולבני ראובן ולחצי שבט מנשה בן יוסף את ממלכת סיחון מלך האמורי ואת ממלכת עוג מלך הבשן הארץ לעריה בגבלת ערי הארץ סביב.

משה רבנו נותן את האדמות המבוקשות לבני גד ולבני ראובן אבל גם לחצי שבט מנשה, למרות שאלה האחרונים לא השתתפו בדיון כלל, ושםם כלל לא נזכר בכתובים עד לרגע זה. לעומת זה נזכרים בני גד וראובן כשמונה פעמים.

היכן היו בני מנשה עד כה? מהו גער וחוכיה משה רבנו את בני גד ובני ראובן, אך לא את שבט מנשה שבקשתם הייתה לכאורה זהה?

תירוצים שונים נאמרו על כך ע"י הפרשנים (עי' הערה³⁵).

חז"ל בירושלמי (ביכורים פ"א ה"ח) אומרים "בני מנשה לא נטלו מעצמן", דהיינו כך מגיע להם, זו נחלתם. השאלה כמובן מדוע ומנין? כפי שניכוח הפירוש המסתבר בירושלמי הוא מפתיע ביותר. אך לפני כן יש להעלות תמיהה נוספת: הכיבוש התמוה של ארץ עוג מלך הבשן.

המתבונן במהלך כיבוש ארצו של עוג מלך הבשן יוכח שהוא תמוה ביותר. ביחס למלחמה נגד סיחון מלך האמורי לא הייתה לבני ישראל ברירה, שכן הוא עמד בדרכם ומנע את התקדמותם לארץ כנען.

וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מְלָאכִים אֶל סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי לֵאמֹר: אָעֲבָרָה בְּאַרְצְךָ לֹא נָטָה בְּשָׂדֶה וּבְכָרֶם לֹא נִשְׁתָּה מִי בְּאֵר בְּדֶרֶךְ הַמֶּלֶךְ גֵּלְדָּה עַד אֲשֶׁר נֵעֲבֹר גְּבֻלְךָ: וְלֹא נִתֵּן סִיחֹן אֶת יִשְׂרָאֵל עֹבֵר בְּגִבְלוֹ וַיֹּאסֶף סִיחֹן אֶת כָּל עֲמוֹ וַיֵּצֵא לְקִרְיַת יִשְׂרָאֵל הַמְדַבְּרָה וַיְבֵא יְהֵצָה וַיִּלְחֶם בְּיִשְׂרָאֵל (במדבר פרק כא, כא-לה).

מלחמת סיחון נכפתה על בני ישראל בעל כורחם, כתוצאה מיציאתו של סיחון למלחמה נגדם.

לאחר הניצחון על סיחון אמורים היו בני ישראל לעשות את דרכם ישירות מערבה, אל ערבות מואב, ולהיערך לחציית הירדן ולכיבוש ארץ כנען. תחת זאת פונים בני ישראל צפונה, ויוזמים מלחמה עם עוג מלך הבשן, אויב שלכאורה לא איים כלל על תוכניותיהם המיידיות.

וַיִּפְּנוּ וַיַּעֲלוּ דֶרֶךְ הַבְּשָׁן וַיֵּצֵא עֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן לְקִרְיַתָּם הוּא וְכָל עַמּוֹ לְמִלְחָמָה אֲדָרְעִי: וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה אֵל תִּירָא אֹתוֹ כִּי בִידְךָ נִתְּתִי אֹתוֹ וְאֵת כָּל עַמּוֹ וְאֵת אֲרָצוֹ וְעַשִׂיתָ לוֹ כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבוֹן: "וַיִּכּוּ אֹתוֹ וְאֵת בְּנָיו וְאֵת כָּל עַמּוֹ עַד בְּלִתֵּי הַשָּׂאִיר לוֹ שָׂרִיד וַיִּירָשׁוּ אֶת אֲרָצוֹ.

³⁵ עי' ראב"ע (פסוק לב) שכותב שאכן גם חצי שבט מנשה ביקשו נחלה בעבר הירדן. הרמב"ן (פסוק לג) כותב: "מתחלה לא באו לפניו שבט מנשה. אבל כאשר חילק הארץ לשני השבטים, ראה שהיא ארץ גדולה יותר מן הראוי להם, וביקש מי שירצה להתנחל עמהם. והיו אנשים משבט מנשה שירצו בה, ואולי אנשי מקנה היו, ונתן להם חלקם". ועי' ברד"ק (יהושע יז א) שפירש שהיו גיבורים וכבשו אותו במלחמה. טעמים נוספים מובאים בחזקוני (במדבר שם) ובהעמק דבר (דברים ט ג ז).

בני ישראל כלל לא מבקשים מעוג לעבור בגבולו, אלא הם ישר פונים צפונה כדי לכבוש את ארצו. כך גם מפורש בספר דברים (ג,א):

וַנִּפְּן וַנַּעַל דֶּרֶךְ הַבְּשָׁן וַיֵּצֵא עֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן לִקְרָאתֵנוּ הוּא וְכָל עַמּוֹ לְמַלְחָמָה אֲדָרְעִי.

מה עמד איפה מאחורי הפניה הזאת צפונה?

בהמשך הפסוקים אנו למדים על מלחמות כיבוש נוספות שערכו באזור בני משפחת מנשה.

וַיִּלְכוּ בְנֵי מְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה גִלְעָדָה וַיִּלְפְּדוּהָ, וַיֹּרְשׁוּ אֶת הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בָּהּ: וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת הַגִּלְעָד לְמְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה וַיֵּשֶׁב בָּהּ: וַיֵּאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה הַלֵּד וַיִּלְכֹּד אֶת חֹזֵיתֵיהֶם וַיִּקְרָא אֶתְהֶן חֹזֵי יֵאִיר. וַנִּבְחַח הַלֵּד, וַיִּלְכֹּד אֶת-קַנְתָּ וְאֶת-בְּנֵי־הָיָהּ; וַיִּקְרָא לָהּ נִבְחַח, בְּשֵׁמוֹ. (במדבר פרק לב, לט-מב).

אימתי התקיימו כיבושים אלה?

בפשטות אירע הדבר בשנת הארבעים לצאת ישראל ממצרים, מיד לאחר הניצחון על סיחון ועוג. אומנם לשם כך נצטרך לומר שבשעת הכיבוש היה מכיר בגיל מופלג מאוד, מעל גיל 230 שנה, וכמו כן יאיר בן מנשה, אך דברים אלו קשים לכאורה על דרך הפשט³⁶.

הערה נוספת מתייחסת לשמו של גלעד בן מכיר בן מנשה, שהוא זהה לשם האזור אותו כבשו בני מכיר בן מנשה בעבר הירדן – ארץ גלעד. לפי ההסבר שכיבוש זה היה רק בסוף ארבעים השנה במדבר - צריך לומר שבני מנשה קראו לארץ גלעד בשם הזה על שם גלעד אביהם, כפי שעשה יאיר בן מנשה, וכפי שעשה נובח. אולם תמוה הדבר, מדוע התורה אינה מזכירה עובדה זו, כפי שהיא מציינת את סיבת השמות 'חווה יאיר' ו'נובח'.

הנדבך השני המחודש בעניינינו הוא פירושו המפתיע של תלמיד הרפ"ג, השופך אור חדש על כל התמיהות שהועלו לעיל.

³⁶ בסדר עולם (סוף פרק ט') מובא שמכיר האריך ימים קרוב למאתים וחמשים שנה, נולד בחיי יעקב ומת אחרי מות משה, ובגיל 235 בערך עשה מלחמות וכבש כיבושים. ועיין כבר בראשונים (ראב"ע, חזקוני, פי' ראשון ברמב"ן ועוד ראשונים) שפי' באופן שונה מ"סדר עולם".

בפירוש לספר דברי הימים (מהדורת פרנקפורט תרל"ד עמוד 12) המיוחס לתלמיד
רס"ג נאמר:

... ומכיר אבי אמו היה ראש ואב לגלעד, ויאיר תפש לגלעד אחריו. לפיכך נקרא על
שם אבי אמו ועל שם הנחלה שתפשו בימי שלטנותו של יוסף שהיה מלך על הארץ.
וכשמת יוסף ואחיו, נתחזקו האומות ותקפו גוים עליהם ולקחו מידם וישבו בהם,
עד שבאו בארץ ישראל. ולכך נתאוו בני מכיר לשבת בארץ הגלעד – ובתפוש
אביהם נתנה משה להם שנאמר (דברים ג טו) "ולמכיר נתתי את הגלעד". וגם יהושע
נתנה להם שנאמר (יהושע יז א) "וַיְהִי הַגִּזְלָל לְמִשָּׁה מְנַשֶּׁה כִּי הוּא בְּכוֹר יוֹסֵף לְמִכְיָר
בְּכוֹר מְנַשֶּׁה אָבִי הַגִּלְעָד כִּי הוּא הָיָה אִישׁ מְלַחֵמָה וַיְהִי לוֹ הַגִּלְעָד וְהַבְּשָׁן. דַּע לָךְ
בְּאֵר הַיִּטֵּב, כִּי אוֹתָם הַדְּבָרִים שֶׁל חוֹמֵשׁ, שֶׁל מְכִיר וַיֵּאִיר וּנְכַח – סְפוּרוֹת לְשַׁעֲבֵר
הֵן. כִּי מְכִיר וַיֵּאִיר וּנְכַח לֹא לָקְחוּ כְּלוּם בַּמְדָּבָר.... וּסְפוּרוֹת שֶׁל חוֹמֵשׁ מִחַ שַׁעֲוֵי
בַּמְצָרִים הֵם.

לפי פירוש זה מלחמת מכיר ויאיר ונבכ המתוארת בחומש במדבר, כלל לא התרחשו
בזמנו של משה רבנו. סיפורים אלו "ספורות לשעבר הן", כלומר הפסוקים הללו
מתארים אירועים שהתרחשו שנים רבות קודם לכן³⁷. מועד ההתרחשות האמיתי של
המלחמות הללו היה בעת שבתם של בני ישראל בארץ מצרים, בימי שלטונו של
יוסף שהיה מלך הארץ. הסיבה שהתורה מביאה את סיפור המעשה הזה כאן, בחומש
במדבר, הוא כדי לתת טעם לכך שמשה נתן נחלה רחבת ידיים למנשה בעבר הירדן,
וגם כדי להסביר מדוע פנו בני ישראל להילחם נגד עוג מלך הבשן. מלחמה זו נועדה
לשחרר אדמות שהיו שייכות זה מכבר לשבט מנשה עוד מימי אבותיהם, ובזכות
"תפושתי אביהם נתנה להם משה".

מכאן גם יובן מדוע לא גער משה בבני מנשה כפי שעשה לבני גד ובני ראובן. ארץ
הבשן, נחלתם של בני חצי המנשה היא חלק מהארץ שהייתה מיועדת לכיבוש, וכפי
שניסחו זאת חז"ל: "בני מנשה לא נטלו מעצמון" (ירושלמי בכורים פ"א ה"ח).
בני ראובן וגד ביקשו להישאר בארץ שלא יועדה להתנחלות השבטים, ועל כן דימה

³⁷ לפי"ז, אולי זו גם הסיבה שנאמר בדברים (ג, יד) : "וַיֵּאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לָקַח ... וַיִּקְרָא אֹתָם עַל שְׁמוֹ אֶת
הַבְּשָׁן חֹת אֵאִיר עַד הַיּוֹם הַזֶּה", דהיינו כך נשאר השם מתקופת שהותם של בני ישראל במצרים ועד
ימי משה.

אותם משה למרגלים, שרצו להישאר במדבר פארן ולא להיכנס לארץ. בני מנשה לעומתם, מקבלים בצפוננו של עבר הירדן המזרחי נחלה שהייתה שלהם מלכתחילה. לאור זאת תובן גם תופעת נתינת השמות השכיחה בקרב שבט מנשה. כפי שהובא לעיל, כבר במצרים ניתנו שמות כגון גלעד, חפר, שָׁכָם ותרצה, המציינים מקומות בנחלת מנשה משני עברי הירדן. ההסבר המקובל לתופעה זו שבני מנשה נתנו שמות על פי המקומות שעתידיים ליפול בחלקם לאחר כיבוש הארץ הוא דחוק (עי' לעיל). אמנם לפי תלמיד הרס"ג ההסבר לכך הוא פשוט: בני מנשה הספיקו לשלוט באזורים אלה בפועל, לפני ששעבוד מצרים התחיל בכל תוקפו. הם נתנו שמות לילדיהם על פי המקומות שאותם הכירו מקרוב ובהם מלכו בפועל.

דברי תלמיד הרס"ג הם אפוא בבחינת נדבך נוסף על דברי רבי יהודה החסיד. ר"י החסיד חידש בפירושו שלבני יוסף היו נחלות בארץ כנען, אף כאשר שהו בני ישראל במצרים, ואילו תלמיד הרס"ג הוסיף על כך, שכיבושי בני מנשה המתוארים בחומש במדבר התרחשו אף הם כבר בתקופה שבני ישראל היו במצרים. מכך עולה שהסיבה שמנשה פנה לכבוש את הארצות הללו היה כדי להשיב את אשר היה להם זה מכבר.

ד. אחים אבודים חוברים למנשה ויהושע

הנדבך המחודש השלישי הוא המפתיע מכולם, למרות שאין בידינו מקורות מפורשים לכך, הוא מסתבר ביותר, כהמשך דרכו של תלמיד הרס"ג. נדבך זה אמור ליישב תמיהות קשות הקשורות למפקדים שנערכו במדבר, ולכיבושי יהושע. עם כל זאת יש לציין ולהדגיש, עדיין הדברים אינם מוחלטים, והם רק בבחינת דבר המסתבר ביותר.

שני מפקדים מופיעים בספר במדבר. הראשון נערך במדבר סיני (במדבר ב), זמן לא רב אחרי יציאת מצרים. השני היה בערבות מואב (במדבר כ"ו) בשנת הארבעים לצאת בני ישראל ממצרים. בין שני המפקדים התחלף הדור, יוצאי מצרים מתו ובניהם העומדים לנחול את ארץ כנען הם הנמנים. כאשר משווים בין שני המפקדים רואים כי מספרם הכללי של בני ישראל לא השתנה בהרבה. במפקד הראשון נמנו 603,550 נפש, ובשני 601,730 נפש. מניני השבטים השתנו אף הם, אך לא באופן קיצוני. יוצאים מכלל זה הם שני שבטים שהשתנו באופן דרסטי – שבט שמעון

שהצטמצם מ- 59,300 ל- 22,200, ושבט מנשה שגדל באופן מפתיע, מ-32,200 ל- 52,700.

על הצטמצמותו של שמעון כבר עמדו חז"ל³⁸, ואמרו שכל כ"ד האלפים שנפלו בבעל פעור היו משבטו של שמעון.

אולם מה היה הרקע לקפיצתו של שבט מנשה שהוסיף למספרו יותר מ-20,00 גברים יוצאי צבא?

תמיהה נוספת יש להעלות בקשר למעמד הברית השנייה שהתקיימה בערבות מואב (פ' כי תבוא פ' ט), מהו הצורך בברית נוספת, כאשר מודגש בפסוקים שהיא נוספת על הברית של מעמד הר סיני:

אֵלֶּה דְבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לְכַתֹּב אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּכַד הַבְּרִית אֲשֶׁר פָּרַת אִתְּם בְּהַרְבֵּ. (שם כח, ט).

אם אכן יש צורך בברית נוספת, מדוע יש לה קשר דווקא למעמד הר סיני. כפי שכבר הובא מפירושו של תלמיד הרס"ג (עי' לעיל), נחלת בני מנשה בגלעד ובבשן, קדמה כבר ליציאת מצרים, ודברי הפסוקים (דברים ג יד-טו) הם "סיפורות לשעבר". אם נמשיך את דבריו, בני מכיר בן מנשה שלטו במקומות הללו. הם אף עלו וירדו וקיימו קשרים בין ארץ מצרים לנחלותיהם שבארץ כנען. אך במשך הזמן נכבשו תחת עולו של עוג ששלט על הבשן וצפון הגלעד. בעקבות כך נותק הקשר בין חלק מבני מנשה השוכנים הרחק בבשן ובגלעד הצפוני לבין בני מנשה ואפרים ששהו במצרים. בני אפרים (ואולי גם קצת מבני מנשה) ששהו בארץ מצרים, ביקשו לסייע לאחיהם הנכבשים בגלעד ובארץ כנען, אך יציאתם המלחמתית נכשלה כליל בתבוסה גדולה, זוהי אולי המסורת שמסרו חז"ל על המסע המלחמתי של גיבורי אפרים ממצרים קודם הזמן (עי' לעיל). מנותקים ומבודדים נותרו צאצאי מנשה, שעה שמסביבם התחזקו עממי כנען השונים. ממלכות גשור ומעכה לחצו עליהם

³⁸ בראשית רבה פרשת ויחי פרשה צט: "אחלקם ביעקב, כיצד כ"ד אלף נפלו משבטו של שמעון בזמרי, והיו אלמנותיו כ"ד אלף ונחלקו שני אלפים לכל שבט ושבט שנאמר אחלקם ביעקב וכל מי שמסבב על הפתחים משבטו של שמעון".

מסביב, ועוג מלך הבשן הכניע אותם תחתם. הללו לא ירדו למצרים, לא התייסרו בסבל השעבוד, ואף לא זכו למעלות הנשגבות של קריעת ים סוף ומעמד הר סיני. לא יפלא אפוא שמיד כאשר בני ישראל נקלעו לסביבה זו הם פנו בראש ובראשונה לחלץ את אחיהם המנותקים והמבודדים, שומרי הגחלת בארץ האבות, ולחשיב אותם לחיק האומה. מובן שנחלות אלו הוחזרו אחר כבוד לבעליהם האמיתיים – בני מנשה.

לפי זה ניתן אולי לשער, כי אותם עשרים אלף היתרים במפקד לא היו אלא צאצאיהם של גלעד, מכיר ונובך שנותרו בארץ הבשן, עוד מהעידן בו אבות אבותיהם כבשו את הערים הללו, והתנחלו בם בראשית ימי התיישבותם של בני ישראל ממצרים. אם כנים הדברים הללו, ניתן אולי להציע תכלית נוספת למעמד הברית השני אשר התקיים בערבות מואב. "אַלֶּה דְּבַרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לְכַרֵּת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלִּבְדַּי הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתְּם בְּחַרְבִּי".

ברית שנייה זו נועדה לא רק לכלול את בני הדור החדש שנולדו כמשך תקופת המדבר, ולא היו נוכחים בעת הברית הראשונה, אלא גם כדי להכניס לברית את אלה שלא נטלו חלק בברית הראשונה, עקב העובדה שכלל לא ירדו למצרים, ולפיכך גם לא היו בברית הראשונה.

ה. ציר חוצה ישראל

מהלך כיבושיו של יהושע בנון הוא לכאורה פשוט ומבואר בספר יהושע. לאחר נס חציית הירדן כיבוש יריחו והעי, יהושע מקיים את הציווי של מעמד הברכה והקללה בהר גריזים ובהר עיבל, שליד שכם (יהושע פרק ח ל-לג):

"אִזּוּ יְבָנָה יְהוֹשֻׁעַ מִזְבֵּחַ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר עֵיבָל: ... וַיִּכְתֹּב שָׁם עַל הָאֲבָנִים אֶת מִשְׁנֵה תוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לְפָנָיו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ... וַחֲצִיזוּ אֶל מוֹל הַר גְּרִיזִים וַחֲצִיזוּ אֶל מוֹל הַר עֵיבָל בְּאֶשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עֶבֶד ה'..."

לאחר מכן פונה יהושע בכיבושיו למרכז הארץ, ובכך מנתק את הצפון מהדרום. פליאה גדולה עולה ממהלך העניינים המתוארים בספר יהושע, הכיצד הגיעו עם ישראל להר גריזים ועיבל, מבלי שנתקלו בהתנגדות כלשהיא של אנשי שכם

והסובבים אותם³⁹. בכל ספר יהושע לא נזכר כלל כיבושה של שכם, ואף לא האזור הסמוך אליה. כמו כן לא נזכר מלך שכם ברשימת ל"א המלכים שכבש יהושע. לא ניתן לומר ששכם הייתה באותה העת עיר חרבה מבלי יושב, שהרי בסוף ספר יהושע (פרק כג- כד) מכנס יהושע את כל שבטי ישראל דווקא לשכם. הביצד זה שעיר כל כך מרכזית, שבה מתקיימת ברית בין עם ישראל לה, ואשר נועדה להיות אחת הערים הגדולות והחשובות בנחלת מנשה, כלל לא נזכר כלל כיבושה? ואף לא מפורר על מלחמות ולא על קרבות שהתנהלו סביבה.

ניתן לומר כי גם כאן חוזרת על עצמה התופעה של נוכחות קדומה של חלק מצאצאי בני אפרים ומנשה, שנאחזו בארץ ושמרו על קשרים עימה עוד בימי ישיבתם במצרים. כדוגמת הגבעונים שכרתו ברית שלום עם יהושע בן נון, אך פי כמה יותר מכך, הם תושבי שכם – בהיותם צאצאי אברהם יצחק ויעקב – פתחו יושבי שכם את שערי עירם בפני אחיהם הבאים ממצרים והניחו להם להיכנס ללא הפרעה. ע"י כך ניתן להסביר שהפסוקים בדברי הימים (א פרק ז, כח) מציינים בעצם את נחלתם הקדומה של שבט מנשה:

אַחֲזֵתֶם וּמִשְׁבוֹתֵם בַּיִת אֵל וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלְמִזְרַח נֶעְרָן וְלְמַעְרָב גִּזְר וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַד עֵינָהּ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל.

עובדה זו משתקפת גם בשמות שניתנו לבני המשפחה:

וּבְנֵי אוֹלָם בְּדָן אֵלֶּה בְּנֵי גִלְעָד בֶּן מְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה... וַיְהִי בְנֵי שְׁמִידָע אַחֲזָן וְשָׁכֶם וְלִקְחֵי וְאַנְיָעִם" (שם פרק ז, יד-ט). וכן (במדבר פרק כו, לג): "וְאַשְׁרֵי־אֵל מְשַׁפַּחַת הָאֲשֵׁרָאֵלִי וְשָׁכֶם מְשַׁפַּחַת הַשָּׁכְמִי...

עפ"י הנ"ל יתבארו שני דברים תמוהים נוספים הקשורים לנחלת שבט מנשה. א. מדוע נחלה זו ענקית ביחס לשאר השבטים. ב. מדוע נחלקה נחלת השבט לשנים, אחד מעבר הירדן המזרחי, והשני מעברו המערבי.

עפ"י הדברים שנאמרו לעיל הדברים מובנים. נחלות אלו היו משכבר הימים נמצאות בשליטת בני אפרים, ומשום כך זכו בהן אף בזמן משה ויהושע.

³⁹ עפ"י הידוע, ככל הנראה שכם הייתה עיר מחוז מרכזית ששלטה על מרחב שהגיע עד מבואות יריחו, ובצפון עד סמוך למגידו.

ו. כינום כל שבטי ישראל בשכם

פתרון זה יסביר לנו לכאורה גם תמיהה גדולה נוספת. בסוף ימיו יהושע מכנס את עם ישראל בשכם למעמד המוני רב - משתתפים שטיבו המדויק אינו נהיר (יהושע פרק כד, א-כה):

"וַיֹּאסֶף יְהוֹשֻׁעַ אֶת כָּל שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל שָׁכְמָה ... וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל הָעָם: כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, בְּעֶבֶר הַנְּהַר יֵשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תָּרַח אָבִי אֲבִרָהָם וְאָבִי נַחֲוֹר וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים: וְאָקַח אֶת אֲבִיכֶם אֶת אֲבִרָהָם מֵעֶבֶר הַנְּהַר וְאוֹלַדְ אוֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן וְאַרְבָּה אֶת זִרְעוֹ וְאֶתְנָן לוֹ אֶת יַצְחָק... וְעַתָּה יֵרְאוּ אֶת ה' וְעֲבָדוּ אוֹתוֹ בְּתַמִּים וּבְאֵמֶת וְהִסִּירוּ אֶת אֱלֹהִים אֲשֶׁר עֲבָדוּ אֲבוֹתֵיכֶם בְּעֶבֶר הַנְּהַר וּבְמִצְרַיִם וְעֲבָדוּ אֶת ה': וְאִם רָע בְּעֵינֵיכֶם לַעֲבֹד אֶת ה' בַּחֲרוּ לָכֶם הַיּוֹם אֶת מִי תַעֲבֹדוּן אִם אֶת אֱלֹהִים אֲשֶׁר עֲבָדוּ אֲבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר מֵעֶבֶר הַנְּהַר וְאִם אֶת אֱלֹהֵי הָאֲמֹרִי אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וּבֵיתִי נִעֲבַד אֶת ה': וַיַּעַן הָעָם וַיֹּאמְרוּ חֲלִילָה לָנוּ מֵעִזּוֹב אֶת ה' לַעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים".

תכליתו של מעמד זה הייתה לבער עבודה זרה מקרב ישראל, ולהשיב את העם לשמוע בקול ה' ולעבוד אותו בלבד. עובדה זו מודגשת חוזר והדגש בכל מעמד הברית:

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם לֹא תוֹכְלוּ לַעֲבֹד אֶת ה' כִּי אֱלֹהִים קְדוֹשִׁים הוּא אֵל קְנוּא הוּא לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֵכֶם וּלְחַטְאוֹתֵיכֶם: כִּי תַעֲזֹבוּ אֶת ה' וְעֲבַדְתֶּם אֱלֹהֵי נֹכַר וְשָׁב וְהִרְעֵ לָכֶם וּכְלָה אֶתְכֶם אֲחֵרֵי אֲשֶׁר הִיטִיב לָכֶם: וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל יְהוֹשֻׁעַ לֹא, כִּי אֶת ה' נִעֲבָד: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל הָעָם עֲדִים אַתֶּם בָּכֶם כִּי אַתֶּם בַּחֲרַתֶּם לָכֶם אֶת ה' לַעֲבֹד אוֹתוֹ וַיֹּאמְרוּ עֲדִים: וְעַתָּה הִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֹּכַר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם וְהִטּוּ אֶת לְבַבְכֶם אֶל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמְרוּ הָעָם אֶל יְהוֹשֻׁעַ אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ נִעֲבָד וּבְקוֹלוֹ נִשְׁמָע: וַיְכַרֵּת יְהוֹשֻׁעַ בְּרִית לָעָם בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּשָּׂם לוֹ חֹק וּמִשְׁפָּט בְּשֵׁכֶם:

מספר תמיהות עולות מהכתובים:

א. מהו הצורך בעריכת ברית זו זמן לא רב לאחר כניסת בני ישראל לארץ כנען, הרי ברית זו זהה באופייה לבריתות שנכרתו בחורב ובערבות מואב. ומה פשר ההדגשה

החמורה החוזרת ונשנית בדבר השמיעה אך ורק בקול ה' והאיפור החמור ללכת בעקבות אלוהי נכר?

ב. יהושע פונה לעם בחריפות גדולה שיחליטו את מי הם עובדים את ה' או את אלוהי הנכר, כשביל כך הוא מתחיל לא מיציאת מצרים, אלא הוא מקדים מתרח ונחור שעבדו ע"ז, לעומת אברהם שעבד את ה' – מהו הצורך בהקרמה זו?

ג. כשהעם עונה שיעבדו את ה', יהושע אינו מסתפק בכך, אלא אומר: "לא תוכלו לעבד את ה' כי אֱלֹקִים קְדוֹשִׁים הוּא אֵל קְנוֹא הוּא", **אִי אִפְשָׁר לְעַבֹד גַּם אֶת ה' וְגַם עֲבוֹדָה זֹרָה**, אלא תחליטו אחרי מי אתם הולכים. האם ניתן להסיק מכך, שעם ישראל התחיל לעבוד ע"ז בצורה נרחבת כבר בחיי יהושע?

ד. הקשה מכל, מדוע יהושע אינו מזכיר את מעמד הר סיני, הלא הוא המעמד הנכבד מכולם, וכשם שהזכיר משה (שמות כ, יח) "אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבְרַתִּי עִמָּכֶם, לֹא תַעֲשׂוּן אֵתִי אֱלֹהֵי כֶסֶף וְאֱלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם".

הפתרון המסתבר הוא לכאורה כפי שהובא לעיל. בהיותם צאצאי אברהם יצחק ויעקב – פתחו בני מנשה יושבי שכם את שערי עירם בפני אחיהם הבאים ממצרים, והניחו להם להיכנס ללא הפרעה⁴⁰. אומנם גם כאן היה צורך בכריתת ברית עבור אנשים אלה, שאף הם לא היו חלק מהתהליך העיקרי של יציאת מצרים, לא טעמו את עול הגלות, לא חשו את ההתעלות הנפלאה של קריעת ים סוף, ולא זכו לרוממות הנשגבת של מעמד הר סיני. עבורם אולי נכרתה הברית החוזרת בשכם, ומשום כך אף האזהרות החמורות של יהושע בסילוק העבודה זרה מקרבם, כדי לצרף אותם עם צאצאי יוצאי מצרים ולהעמידם במדרגה רוחנית שווה.

אם אכן נכונים דברינו, ניתן אף להמשיך ולומר⁴¹, שמשום כך ציוה ה' לעשות את מעמד הברכה והקללה דווקא בהר גריזים ובהר עיבל, כדי להכניס תחת כנפי השכינה אף את אותם אחים אבודים משבט מנשה (ואולי מקצת גם משבט אפרים) שלא זכו לניסי יציאת מצרים ולמעמד הר סיני. בנוסף לכך הם יסייעו ליהושע

⁴⁰ עיין גם מאמרו של ר"י בן-נון "לאן נעלם מלך שכם?". [וראה במאמרו כאן בקובץ - "הר עיבל / שכם" - (יה"ל, עורך)]

⁴¹ מחברים שונים הביעו השערה זו, ועי' דברי הרב יעקב מדין מקו"ר פרשת מטות-מסעי, כ"ז בתמוז תש"ע.

בכיבוש ארץ ישראל דרך אזור המרכז שיחצה את ארץ כנען לשנים, וינתק בין מלכי הצפון למלכי הדרום.

ז. המצטרפים לאחר יציאת מצרים ומעמד הר סיני

הקושי הגדול במסקנה העולה מ"הנדבך השלישי", הכיצד ייתכן שהיו חלק מעם ישראל שלא השתתפו ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני, הרי לכאורה התמונה המקובלת היא שכל עם ישראל נכח באירועים הללו, שהם יסוד האמונה היהודית (עיין ריה"ל בספר הכוזרי ועוד רבים).

התשובה הברורה בעניין זה, שכל נשמות ישראל נכחו במעמד הר סיני, כולל הדורות הבאים של אלו שעדיין לא נולדו. וכך אף לגבי אלו שחיו בדור ההוא, אך לא יכלו להיות נוכחים שם⁴² (עי' לעיל).

דבר זה מוכח גם מדברי חז"ל, לדעת הסוברים שיתרו הגיע עם ציפורה ובניו של משה - גרשום ואליעזר, רק לאחר מעמד הר סיני, (עיין מסכת זבחים קט"ז, א⁴³). כך סוברים תנאים אמוראים וגדולי הפרשנים מהראשונים והאחרונים. וכך גם משמעות המכילתא (מסכתא דעמלק פרשה א):

⁴² יש להעיר: המושג כל נשמות ישראל היו במעמד הר סיני ואף נשמות הגרים, הוא מושג רוחני עמוק ששייך כידוע לחכמה הפנימית, (יסוד הדברים הוא במס' שבת קמו, א: "אמר ליה רב אחא ברביה דרבא לרב אשי גרים מאי, אמר ליה אף על גב דאינהו לא הוו מזלייהו חו"ל..."). וכן במדרש תנחומא יתרו סימן יא: "... הרי מי שנברא כבר, ישנו מי שהוא בעולם, ואת אשר איננו, הרי מי שעתיד להבראות ואיננו, עמנו היום, עמנו עומד אין כתיב כאן אלא עמנו היום אלו הנשמות שעתידין להבראות שלא נאמר בהן עמידה שאף הן היו בכלל". ועי' רמיזת הגמ' במס' נדרים כ,א לגבי מי שאין לו בושת פנים. והביטוי המקובל שאף נשמות הגרים, הובא בספרי החכמה הפנימית עי' "עשרה מאמרות" ועוד. ומ"מ במעמד הר סיני נבנו כל נשמות ישראל מראש ועד עקב, ואכהמ"ל).

⁴³ שם: "...דאיתמר: בני ר' חייא ור' יהושע בן לוי, חד אמר: יתרו קודם מתן תורה היה, וחד אמר: יתרו אחר מתן תורה היה...כנתא: וישמע יתרו כהן מדין - מה שמועה שמע ובה ונתגייר? ר' יהושע אומר: מלחמת עמלק שמע, שהרי כתיב בצדו: ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב; רבי אלעזר המודעי אומר: מתן תורה שמע [ובא], שכשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל [מלכין] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן ואמרו שירה, ... ומה קול ההמון הזה ששמענו? אמר להם: חמדה טובה יש לו בבית גזויו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו, שנאמר: ה' עוז לעמו יתן, [מידן] פתחו כולם ואמרו: ה' יברך את עמו בשלום..".

ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה אחר שלוחיה. רבי יהושע אומר, אחר שנפטרה ממנו בגט. [...] ר' אלעזר המודעי אומר, מאחר שנפטרה ממנו במאמר, שבשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה, לך הוצא את עמי בני ישראל ממצרים [...] באותה שעה נטל אשתו ושני בניו והיה מוליכם למצרים... באותה שעה נאמר לאהרן: לך לקראת משה. יצא לקראת משה וחבקו ונשקו. א"ל משה היכן היית כל השנים הללו, אמר לו במדין. א"ל מה טף ונשים אלו עמך, אמר לו אשתי ובני. אמר לו, ולאן אתה מוליכם, אמר לו למצרים; א"ל על הראשונים אנו מצטערים, ועכשיו נצטער גם באלו. באותה שעה אמר לצפורה, לכי לבית אביך. ובאותה שעה הלכה לבית אביה ונטלה שני בניה, לכך נאמר אחר שלוחיה.

כך גם כתב במפורש החזקוני (שמות פרק יח פסוק כז) לשיטה זו:

... ונקיט ליה למסקנא דמילתיה דיתרו, דהיינו וישלח משה לחותנו וגו', ולפי שטת זו צריך לומר [ש]גרשום ואליעזר לא עמדו על הר סיני. ואעפ"י שאין ראה לדבר, זכר לדבר, שלא הוזכרו מכאן ואלו בשום מקום בתורה.

כך גם עולה בבירור מדברי תוס' בע"ז (כד, ב ד"ה יתרו לאחר) בהסבר שיטה זו. ועיין בהערה⁴⁴ שיש ראשונים שנדחקו בכך.

ה. היכן נזכרו הדברים בכתובים?

אם אכן חידוש מופלא זה נכון הוא, הכיצד הסתירה או לפחות הצניעה התורה את כל זה?

ניתן לענות על כך, שאכן התורה כן כתבה על כך, וכדבריו המפורשים של תלמיד הרס"ג (עי לעיל) על כך שכיבושי בני מכיר ויאיר בן מנשה הם "סיפורת לשעבר".

⁴⁴ עי' ב"מושב זקנים" (פי' בעלי התוספות על התורה, יתרו יח, יג) בשם הר"י מאורליניש, שתמה: הכיצד בני משה לא היו בהר סיני וכו', ומשום כך הסיק כסוברים שיתרו בא עמהם לפני מתן תורה. ועי' מש"כ בשם ר' שלום מנוישטט (רבים של המהרי"ל ורי"א מטירנא) בספרו "הלכות ומנהגי רבנו שלום מנוישטט" (עמ' קפג, אות יד מהדו' מוהר"ק) שהקשה מעין הנ"ל. ותירץ: "שבועדאי יתרו ואשת משה ובניו היו בשעת מתן תורה, ומיד שלחה למדין כדי שיהיו לשם, ולא יהיה להם טורח במדבר, [ו]מיד כשירד משה מן ההר ויתקן כל צרכי ישראל, וכשיתחילו הדגלים לנסוע, אז ישלח אחריהם ויבואו". והדברים דחוקים מאד, כפי שהובא לעיל מהמכילתא ועוד, שאכן לדעת הסוברים שיתרו בא לאחר מתן תורה, ציפורה ובני משה לא היו במעמד הר סיני. ומ"מ גם הראשונים הללו התקשו דווקא לגבי בני משה וציפורה, הכיצד לא הביאם.

בנוסף לכך, בדברים (פרק ב, ייב) נותן משה סקירה על השינויים הדמוגרפים שחלו בעבר הירדן:

הָאֲמִים לְפָנַי יָשְׁבוּ בָּהּ עִם גְּדוֹל וְרַב וְרַם פְּעֻנְקִים: [...] וּבָשְׁעִיר יָשְׁבוּ הַחֲרִים לְפָנַי, וּבְנֵי עֵשָׂו יִירְשׁוּם וַיִּשְׁמִדוּם מִפְּנֵיהֶם וַיָּשְׁבוּ תַחְתָּם, כְּאֲשֶׁר עָשָׂה יְשָׂרָאֵל לְאַרְצֵי יִרְשָׁתוֹ אֲשֶׁר נָתַן ה' לָהֶם.

בסיום הדברים יש קושי ברור: הרי בני ישראל בשלב זה עדיין לא כבשו שום חלק של ארץ כנען ואף לא בעבר הירדן, וכיצד משה מזכיר זאת כדבר שכבר התרחש? תירוצים שונים הובאו במפרשים. החזקוני והספורנו מסבירים שהדברים מוסבים על כיבוש סיחון ועוג שהתרחש לאחר מכן. יש מסבירים שהם על שם העתיד – כיבוש כנען בידי יהושע (רמב"ן ואברבנאל). אמנם עפ"י הדברים שהובאו לעיל ניתן לכאורה להסביר את הפסוק יפה. בני ישראל המגיעים לעבר הירדן פוגשים את עמי אדום, מואב ועמון ושני מלכי האמורי, ולצידם גם את עשרות האלפים מישראל, משבט מנשה, שגם להם נחלה ותיקה בצפון עבר הירדן. במסגרת זו ראוי בהחלט למנות גם אותם בין העמים שתפשו להם נחלה בעבר הירדן – "כאשר עשה ישראל לארץ ירושתו"⁴⁵.

עם כל זאת נראה שהדברים עדיין זקוקים להסבר, הרי גם בתורה וגם בס' יהושע הדברים מוצגים, ורק המעמיק בין השיטין נוכח בהם?

כמדומה שהתשובה הראויה קשורה לשאלה נוספת על עצם יציאתם המוקדמת של בני אפרים. עפ"י מסורת חז"ל יציאתם המוקדמת של בני אפרים וכישלונם הטראגי, גרם לכך שהקב"ה לא הנחה את עם ישראל בדרך פלשתים (עי' לעיל). על כך יש להקשות, הרי דברים אלו אינם מפורשים בכתובים, ומדוע אף זאת לא נזכר במפורש בתורה?

התשובה המסתברת לכאורה, שאולי התורה בכוונה לא רצתה לפרסם את קלונם של בני אפרים, בכך שיצאו קודם הזמן ונכשלו. אך יותר מכך לגבי חלק מבני מנשה, התורה אולי לא רצתה לפרש שהיו אלו כבושים תחת עוג ומלכי כנען, ולא זכו לניסי יציאת מצרים ומעמד הר סיני. ואולי גם משום מצבם הרוחני, היו הם בבחינת גרים

⁴⁵ עי' יואל אליצור, "אנשים ונחלות במנשה ובשבטי ישראל", על אתר ד-ה (תשנ"ט).

שגופם לא עמד בהר סיני, אך נשמותיהם עמדו בהר סיני (עי' שבת קמו, א ועי' מש"כ לעיל ובהערות שם).

ט. רצף התיישבותי מאברהם אבינו

מקורות רבים (עיי' במובאות השונות לעיל) מצביעים על כך שעוד בימי שבתם של בני ישראל בארץ מצרים, נמשכו הקשרים לארץ כנען ע"י נחלות, אחוזות, ערי מבצר שנכבשו ונבנו. בפרט אמורים הדברים בבני אפרים ומנשה שהודות לקרבתם לשלטון, ניהלו ממלכות של ממש בארץ כנען ובעבר הירדן.

עם ההתדרדרות הכללית שחלה במעמדם של בני ישראל במצרים, נחלשה גם אחיזתם של בני יוסף בארץ כנען. תחת שלטונם של פרעונים עוינים, שוב לא ניתן היה להמשיך בשמירת הקשר, וברבות הימים נכבשו רובם תחת שליטים שונים. ניסיונותיהם של בני יוסף להתמיד בקשר עם נחלותיהם ע"י מסע מלחמתי, ואולי אף לשחרר את אחיהם, למרות התגברות שעבוד מצרים, מכונה בפי חז"ל "דחיקת הקץ", והיא שהובילה בסופו של דבר לתבוסה גדולה וטראגית, שהטילה את מוראה על בני ישראל שנים רבות לאחר מכן, עד שהיה צורך להנחות את יוצאי מצרים בדרך עוקפת ולא בדרך הקצרה - "דרך ארץ פלשתים".

יחד עם זאת, כפי הנראה מובלעות קטנות של בני מנשה ואולי גם של אפרים, שרדו את כל תקופת השעבוד בערים ובמבצרים בארץ גלעד, וכנראה גם בשכם וסביבותיה. והללו שבו והתאחדו עם יתר העם בהיכנסם לארץ.

הלקח העולה מכך הוא מופלא, מאז שהגיע אברהם אבינו לא"י ונכרתה עימו ברית, לא עזבו צאצאיו את ארץ ישראל. על אף כל הגלויות נשארו שרידים ששמרו על הגחלת, והצטרפו אחר כך לרוב העם שיצא לגלות, וחזר אליה. רעיון זה מובא לכאורה בספר דברי הימים מספר פעמים, הן לגבי התיאור החריג של נחלת מנשה ואפרים ששמרו על הגחלת בזמן שיעבוד מצרים⁴⁶, והן לגבי גלות עשרת השבטים (דברי הימים ב ל, א ושם י-יב) שנשארו שרידים מאפרים ממנשה וכן מאשר וזבולון. כך היה אף בימי גלות בבל (דה"א ד, מא), שנשארו שרידים משבט יהודה

⁴⁶ עי' דעת מקרא דה"א ז, כ"ט ובסיכום שם.

ושמעון בארץ ישראל. וכך היה גם לאורך הגלות הארוכה והקשה שאחר חורבן בית שני, ובמיוחד לאחר מסע הצלב הראשון, בו נהרסו רוב קהילות ארץ ישראל. מעולם לא נזנחה ארץ ישראל לחלוטין. שרידים מעם ישראל שמרו על הקשר הנצחי שבין עם ישראל לארצו, שהובטח בברית "בין הבתרים": "לְזַרְעַךָ נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְהַר מִצְרַיִם עַד הַנְּהָר הַגָּדֹל נְהַר פְּרָת".
מעין זה כתב הרמב"ם (ספר המצוות מצות עשה קנג):

ודע שהחשבון הזה שנמנה אותו היום ונדע בו ראשי החדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד ... אילו איפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותה האומה מכל וכל⁴⁷, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים. לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חדשים אלא בתנאים הנזכרים כמו שבארנו. כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים (ישעיה ב מיכה ד).

⁴⁷ דברי הרמב"ם הללו הובאו בהקשר זה בספרים שונים. אך כוונתו של הרמב"ם "שלא ימחה אותה האומה" היא על קיום לוח השנה העברי בכללותו, שהוא יישאר תמיד או ע"י בית דין הגדול בארץ ישראל, או ב"ד שנסמך בא"י ויצא לחו"ל. וכשאין את הנ"ל צריך שיהיו לפחות עשרה יהודים בארץ ישראל, שעושים כחשבון הלוח (ע"י גם רמב"ם הל' קידוש החודש ה, יג). וחלילה שלא יהיה אף כך, "כי הוא הבטיח שלא ימחה אותה האומה מכל וכל". ומ"מ הדברים מצטרפים בחלקם לקשר הנצחי של האומה לארץ ישראל.

לשון נופל על לשון - דרך צחות בלשון התורה

הרב משה דוד שפיצר
לונדון

תמצית: המאמר עוסק באחד משבעים הפנים של התורה הלא הוא צחות הלשון. בדוגמאות ממקראות רבים, ומדברי ראשונים ואחרונים, ניווכח שהתורה משתמשת ב'לשון נופל על לשון', כמו שגם נמנעת ממבטאים תכופים דומים.

מצאנו בתורה הקדושה תופעה אשר נקראת "לשון נופל על לשון", תופעה זו שכיחה הרבה במקרא. טרם נפרוס רשימה של דוגמאות¹, נצביע תחילה על מופעים אלו כבר בראשית התורה על פי רבותינו הראשונים. כבר בראשית ספר התורה ניתן לשים לב לכך:

"וַיְהִי וְשִׁנְיָהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ... וְהִנְחֹשׁ הָיָה עָרוֹם" (ב, כה, ג, א)

- והרי ברור לכל כי אין פירוש "ערומים" ו"ערום" שווה. על כן כתב ראב"ע: "ואל תתמה בעבור היות "ערום" אחר "ערומים", והנה שנים טעמים, כי כאלה צחות בלשון הקודש"².

וכך גם בהמשך הפרשה:

"הוא יִשׁוּפֵךְ ראש ואתה תִּשׁוּפְנוּ עקב" (ג, טו)

שפירש רש"י: "ישופך – יכתתך"³, ו"תשופנו" – לשון "נושף כמין שריקה"⁴. דהיינו שהן שתי מילים שונות. ומבאר רש"י ואומר: "ולפי שהלשון נופל על לשון, כתב לשון נשיפה בשניהם". והוסיף הרא"ם: "ומנהג הכתוב מדרך הצחות לעולם להשוות הלשוניות אעפ"י שהם מתחלפי הפירוש".

¹ להלן פרק ה' הבאנו רשימת דוגמאות.

² elegant expression

³ he will crush you

⁴ you will hiss

ננסה בס"ד לסדר הדברים. ראשית, נתחיל בצדו השני של המטבע.

א. 'שני מבטאים דומים תכופים'

בריש פרשת ראה כתוב:

" אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה'... וְהִקְלַלְהָ אִם לֹא תִשְׁמְעוּ".

וכפי שהדגשנו קיים שנוי לשונות במילה 'אשר'-'אם', והעיר על כך בעל התורה תמימה בספרו הנפלא 'תוספת ברכה' ש"אין מדרך לשון הקודש שיבאו שני מבטאים דומים תכופים". והביא עוד כמה מקרים: בסו"פ ויגש (מז, יח) "כי אם תם הכסף... לא נשאר בלתי אם גויתנו ואדמתנו". ובפרשת ויקרא (ד: ג, כב) "אם הכהן המשיח יחטא... אשר נשיא יחטא". ובריש פרשת שמיני (ט: ט, יב) "ויקריבו בני אהרן את הדם... וימציאו בני אהרן אליו את הדם".

תופעה זו היא לכאורה הפוכה מהתופעה הראשונה עימה התחלנו, אודות 'לשון נופל על לשון' – דהיינו, מקומות שהכוונות הן שונות, ואז משתמש הכתוב במילים דומות. לעומת זאת, השתא חזינן דמאידיך, ישנם מקרים שמשתמשת התורה במילים שונות, כשהכוונות הן שוות.

על מנת להראות זיקה פרשנית בין שתי התופעות, נשתמש בדבריו של ספר 'תוספת ברכה' שכתב אודות מקומות אחרים שאינם ברורים, ותלויים במחלוקת. בסו"פ תבא (כט, ד) "לא בלו שלמותיכם מעליכם ונעלך לא בלתה מעל רגלך" – שלכאורה פירושו שווה, וכן משמע מהמפרשים שסתמו ולא פירשו. אבל אונקלוס תרגם אותם כשני לשונות שונים: "לא בלו" – לא בליעת (ל' רקבון וכליון), ו"לא בלתה" – לא עדו (לשון לא נקרעה).⁵ בעל 'תוספת ברכה' מנמק את שיטת התרגום, שפירש כן דווקא מפני הכלל הזה ש"אין מדרך לשון הקודש שיבאו שני מבטאים דומים תכופים".

ובזה נסגר המעגל, וחוזרים לצד הראשון של המטבע – כי אז יוצא כמו התופעה בה התחלנו, דהיינו שהתורה משתמשת בלשונות דומים כאשר הנשוא הוא שונה.

⁵ כן כ' התוספת ברכה שם. וע"ע פי' מעט צרי: לשון לא סרה.

ב. דרך צחות ודרך יופי הלשון

וכמו שראינו שדברנו בזה הראשונים, ונתנו טעם לשבח. כמו רש"י בבראשית (ג, טו) "הוא יְשׁוּפֶדּוּ.. ואתה תְּשׁוּפֶנּוּ" וברא"ם עליו. וראב"ע עה"פ "והנחש היה ערום". וכן בראב"ע פרשת משפטים (כב, ה) דכתיב "כי תצא אש ומצאה קצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם שלם הַמְבַעֵר את הַבְּעֵרָה" שהוא לשון הבערת אש, ובפסוק שלפניו כתיב "כי יִבְעֵר איש שדה או כרם ושלח את בְּעֵירָהּ ויִבְעֵר בשדה אחר" שהוא לשון הולכת בהמתו, כתב ראב"ע "וזאת הדרך צחות בלשון הקדש לומר מלה שוה, והיא משני טעמים"⁶.

וכן ברמב"ן שמות (ג, ב) "והנה הסנה בְּעֵר באש והסנה איננו אכל" ואז כתיב "ויאמר משה אסרה נא ואראה... מדוע לא יִבְעֵר הסנה" – האם היה "בער באש" או לא? כתב הרמב"ן שלשון הראשון "בער באש" היא לשון דולק, והשני או לשון אכילה (מדוע לא נאכל הסנה) או לשון השחתה כמו "ובערת הרע מקרבך" – "כי דרך צחות בלשון הקדש לדבר כן".

ובפרשת אמור (כג, טו) בפירושו לשון "שבת" – דכתיב "וספרתם לכם ממחרת השבת (שכוונתו ליו"ט) ... שבע שבתות (פי' שבועות) תמימות תהיינה – כ' הרמב"ן (כג, יא) "והמפרשים אמרו כי הוא דרך צחות", וכן בראב"ע. וכן מצינו בעוד ראשונים, כגון בכור שור על הפסוק "והצאן והבקר עֲלֹת עֲלֵי" (וישלח לג, יג): "ולפי שאמר "עלות", אמר "עלי", שזה צחות לשון קודש לומר לשון נופל על הלשון".

ובצד השני של המטבע הנ"ל שכתב התוספת ברכה, הביא מתוס' בב"מ (ס: ד"ה למה):

וא"ת ולמה שינה בלשון [ר"ל דכתיב (פ' בהר כה, לז) "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך"]⁷, לכתוב "כספך לא תתן בנשך ובנשך לא תתן אכלך", ויש לומר כיון שהצורך שני לאוין, אורחא דקרא לכתוב לשון משונה שהוא נאה יותר.

⁶ ועי' פי' דעת עזרא שם הערה 287 שהאריך במשמעויות השורש ב.ע.ר, ושייך גם לדברי הרמב"ן שהובאו לקמיה.

⁷ לשון הגמ' שם: אמר רבא אי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית, ולא תרבית בלא נשך, ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין. (ועל דברי התוס' עי' מה שכתבתי בפ' בהר כה, לז).

וענין זה הזכיר גם המשך חכמה (ויקרא ה:ב)⁸: "ומפגולות התורה לפדר לשונה על דרך יופי הלשון".

וכשדברתי בענין זה עם מו"ר ר"י קופרמן זצ"ל היה פשוט בעיניו, ואמר שזה אחד משבעים הפנים של התורה, שתורה היא literature. וזה עולה יפה עם מש"כ הנצי"ב בקדמת העמק⁹:

הא מיהא יש להבין היאך נקראת כל התורה "שירה" [ר"ל "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת"], והרי לא נכתבה בלשון של שירה. אלא על כרחך יש בה טבע וסגולת השירה, שהוא דבור בלשון מליצה [...] דבשיר יש סגולה לפארה ברמזים מה שאינו מענין השיר, כמו שנהוג לעשות ראשי החרוזים בדרך א"ב או שם המחבר, וסגולה זו מיוחדת במליצה ולא בספור פרוזי. וידוע דסגולה זו מכרכת הרבה פעמים להמחבר לעקם את הלשון מעט רק כדי שיחלו ראשי החרוזים באות הנדרש לו.

ג. הרחבה לתפארת הלשון

הנה ניתן להרחיב את היריעה במושג זה של צחות הלשון. הרבה פעמים בדברי חז"ל מצינו שהסבירו כפילות לשון בתורה כ"דברה תורה כלשון בני אדם" (כגון "לנדור נדר" בגמ' נדרים ג., וכהנה רבות) – ונראה שנכנס בגדר זה של צחות הלשון. וכן מצאתי במלבי"ם בענין כפילות "איש איש" (מצורע טו, ב) "כי סבירא ליה דברה תורה כלשון בני אדם, לכפול השם לצחות הלשון". וכעיי"ז בראב"ע (פ' תשא לד, ד בפ' הקצר, וכעיי"ז בפ' הארוך):

ויפסל שני לחת אבנים – ולא אמר "הלוחות", כי בן דברי צחות בלשון הקודש. על כן תמצא בפסוק אחד בני ישראל חמש פעמים, בפרשת בהעלותך (ח, יט) [ר"ל שנכפלו תיבות "בני ישראל" בפסוק אחד ה' פעמים – וזאתנה את הלויים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבד את עבדת בני ישראל באהל מועד ולכפר על בני ישראל ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש"].

⁸ בא לבאר מדוע כתיב שם "ואשם" שתי פעמים, ו"השכיל הכתוב לכתוב את "ואשם" הראשון לא ליד "ואשם" השני, באשר שתי המלים מלמדות ענינים נפרדים לגמרי" (ביאור הר"י קופרמן למשך חכמה). וצריך למש"כ התוספת ברכה ר"פ ראה המובא בתחילת דברינו לעיל.

⁹ הקדמה לפירוש העמק דבר, הובא ע"י הרב קופרמן בס' פשוטו של מקרא, פרקי מבוא תחילת פרק 2.

וע"ע נדרים לו: דיש ענין "עיטור סופרים" בתורה, כגון בפרשת וירא (יח, ה) "וסעדו לבכם אחר תעברו", וביאר הר"ן "דמיותרין הן [ר"ל לשונות כאלו, דה"ל למכתב "וסעדו לבכם ותעברו"] ואינן אלא לתפארת הלשון".

וכע"ז ברש"י בפרשת בשלח (יד, כח):¹⁰

ויכסו את הרכב, לכל חיל פרעה – כן דרך מקראות לכתוב למ"ד יתירה, כמו "לכל כליו תעשה נחשת" (שמות כז, ג), וכן "לכל כלי המשכן בכל עבודתו" (שמות כז, ט), ויתידותם ומיתריהם לכל כליהם" (במדבר ד, לב), ואינה אלא לתיקון לשון [כלומר לדבר צחות" – גור אריה].

ועוד ענף במושג צחות הלשון ביאר הבכור שור עה"פ "ונח מצא חן בעיני ה'" (בראשית ו, ח):

צחות לשון העברי להפוך אותיות השם, על אדם טוב לטובה ועל אדם רע לרעה, כמו "וייהי ער בכור יהודה רע" (וישב לח:ז), היפך האותיות של ער לרע, וכאן נח לחן.

ובספר פשוטו של מקרא¹¹ הביא הרב קופרמן דוגמאות שהתורה נכתבה בסגנון שמצינו בדברי חז"ל – "אידי דתנא"¹². כגון בפסחים סז: בדרשת הפסוק (במדבר ה:ב) "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש":

"כל טמא לנפש" – לרבות טמא שרץ, "כל זב" – לרבות בעל קרי. ו"כל צרוע" למה לי? אידי דכתיב "כל זב" כתיב נמו "כל צרוע".

ויש לומר שגם זה הוא מפאת צחות הלשון, כדי להשוות סגנונם של המילים בפסוק.

¹⁰ וכן ע"י רש"י פ' ויחי מט, כב.

¹¹ ח"ב מדור ו פרק 2-1.

¹² שבדברי חז"ל נראה כפועל יוצא מעצם מסירת דבריהם בעל פה, ומטבע הדברים אין לצפות שימצא כן בתורה שבכתב.

ד. הראיה מספרי הנביאים דווקא

ויש להעיר על דברי האבן עזרא והרמב"ן המובאים לעיל¹³ בענין כתיבת התורה בדרך צחות לשון נופל על לשון, שבחרו להביא ראיות ליסוד זה משני פסוקים בספר שופטים:

רכבים על שלשים עֲיָרִים ושלשים עֲיָרִים להם: (י, ד)

מצודת ציון: "עֲיָרִים – כן יקרא החמור בעודו קטן. עֲיָרִים תניינא: כמו ערים, ובדרך צחות אמר "עירים", לזווגו עם עירים שזכר" [וכן ברד"ק שם: "והוא דרך צחות"].

ויאמר שמשון בלחי הַחֲמֹר הַחֲמֹר תִּמְרָתָיִם: (טו, טז)

פי' המפרשים: בלחי של חמור עשיתי חמרים, מלשון חמרים חמרים (וארא ה, י).

ויש להתבונן, מדוע הביאו ממרחק לחמם מספר בנביאים ולא ממקרים אחרים שבתורה, כגון א' הדוגמאות ברשימה המופיעה לקמן.

וחשבתי ליישב, דענין זה – שתפארת הלשון מורה איך ייכתבו פסוקים בתורה – לכאורה קצת קשה להולמו, כי מנעורנו נתחנכנו בדרכי התלמוד שאין אות בתורה שנכתב לריק, ועל כל קוץ וקוץ דורשין תילין תילין של הלכות וכו'. ואף כי ענין זה שייך יותר בלימוד התורה ע"ד הדרש רמז וסוד בניגוד למושג צחות הלשון שהוא יותר קשור לדרך הפשט, מ"מ כתיבה בצחות הלשון כדרך שלעצמו לכאורה שייך יותר לספרות פרי עטו של בשר ודם, מלדברי תורת א-להים.

אולם הנה לא הרי ספרי הנביאים כספר תורת משה. בתורה, כולה נכתב מפיו של הקב"ה לאזנו של משה. אבל בנביאים, כתב האמת ליעקב (ר"פ מטות, בעקבות האברבנאל¹⁴) שלא בא הטקסט עצמו מן השמים אלא ש"אישיות הנביא משתתפת בנבואה, ומראים לו לנביא את החזיון והנביא מביעו לפי כוחותיו ותכונותיו" וזה משאחז"ל דאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד.¹⁵

¹³ ראב"ע (בראשית ג, א, משפטים כב, ה) רמב"ן (שמות ג, ב, אמור כג, יא).

¹⁴ הקדמת האברבנאל לספר ירמיה, וע"ע אמת ליעקב על נ"ך במבוא ללימוד נ"ך. אולם עי' מלבי"ם בהקדמתו לירמיה שהאריך לתקוף דברי האברבנאל, וסובר שכל תיבה ותיבה שיצאה מפיו הנביא נמסרה לו בדקדוק.

¹⁵ והשוה לדברי מהרי"ל דיסקין בענין נבואת בלעם, במאמר לסיום התורה בסו"ס מהרי"ל דיסקין עה"ת והובא בס' אבי עזריה הל' יסוה"ת פ"ז ה"ו ובס' אור גדליהו פ' בלק.

א"כ אפשר שלזה מתכוונים ראב"ע ורמב"ן בהביאם מקורות מפסוקים כנביאים. אילו היו מביאים מקורות אחרות בתורה ולא מנביאים ללמד שהתורה נכתבה כפי צחות הלשון, היינו יכולים לשאול הרי ערבך ערבא צריך – מי יימר שטעם כתיבת התורה באופן זה הוא באמת משום צחות, הלא אפשר שהוא מטעם אחר בדרכי פרד"ס? אבל בדווקא הביאו פסוקים מדברי הנביאים – כי אם ניסחו הנביאים דבריהם באופן זה, מסתמא זה משום שלמדו מן התורה שיש ערך לכתוב כפי צחות הלשון – ומשם נלמד אנו לספר תורת משה.

או יש לנסח בדרך אחר: מכיון שלכאורה נראה קצת קשה לומר שהתורה הקדושה כותבת רק משום תפארת הלשון, מפני זה הביאו ראב"ע ורמב"ן דוגמאות ממה שקרוב יותר להשגתינו, כדי לשבר את האוזן – שכמו שמצינו ענין זה אצל כתיבה שהוא מעשה ידי אדם, ואין זה כ"משחק מילים" אלא יש לו ערך ספרותי – ואפשר להבין כן גם בדברי התורה.

ונראה שנתכוון לכעין זה האמת ליעקב בפרשת חיי שרה (כד, מב):

פירש"י וז"ל א"ר אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים שהרי פרשה של אליעזר כפולה בתורה והרבה גופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה עכ"ל. וצריך טעם, וכי משא פנים בדבר שחנפה התורה לאבות, אתמהא! והנה מצינו בפירוש המשניות להרמב"ם שפירושו קצר ומדוייק מאד מאד, וכשהוא בא לאיזה עיקר מעיקרי האמונה אז הוא מאריך הרבה ואפילו מה שאינו שייך לפירוש אותה המשנה, ומתנצל הוא שבכאן מאריך הוא מפני שהוא מוצא בכאן דבר עיקרי מעיקרי ושרשי הדת. וכן באן האריכה התורה בסיפור זה מפני שע"י הסיפור הזה הוכרח עז הפנים לבן העובד ע"ז להודות "מד' יצא הדבר לא נוכל לדבר אליך רע או טוב הנה רבקה לפניך קח ולך כאשר דבר ד'". [ועיי"ש עוד]

כי יל"ע מה הוסיף בהבאת דברי הרמב"ם – וכי מביאים ראייה מדברי הרמב"ם לדברי תורה? אע"כ כוונתו לשבר את האוזן וללמדנו שכמו שמצינו דבר כזה ברמב"ם, שהוא דבר המובן לנו שבשר ודם יכתוב בסגנון הזה, אל תתמה אם כך כותבת התורה. וכן יש לומר בדעת ראב"ע ורמב"ן בענין צחות הלשון, במה שהביאו מס' שופטים ולא מהתורה עצמה¹⁶.

¹⁶ כבר הבאנו למעלה מס' פשוטו של מקרא (ח"ב מדור 1 פרק 2) שכתבה התורה תיבות שנראות

ה. נספח: רשימת דוגמאות נוספות

וברכות השנים נרשמו אצלי עוד דוגמאות רבות שמצאתי, ואלו הן:¹⁸

1. בראשית (א, א) – בראשית ברא
2. בראשית (ב, כה, ג, א) – ויהיו שניהם עָרִימִים האדם ואשתו ולא יתבששו... והנחש היה עָרוֹם¹⁹
3. בראשית (ג, טו) – הוא יְשׁוּפֶה ראש ואתה תִּשׁוּפְנֵנו עקב.
רש"י פי' "ישופך – יכתתך"²⁰, ו"תשופנו" – לשון "נושף כמין שריקה"²¹. והמשך רש"י "ולפי שהלשון נופל על לשון, כתב לשון נשיפה בשניהם". (והוסיף הרא"ם: "ומנהג הכתוב מדרך הצחות לעולם להשוות הלשונות אעפ"י שהם מתחלפי הפירוש")
4. נח (ח, י, ט, כ) – וַיִּחַל עוד שבעת ימים... וַיִּחַל נח איש האדמה ויחל הראשון פירש"י לשון המתנה. והשני פי' לשון חולין (עשה עצמו חולין), וראב"ע ורמב"ן פי' השני לשון התחלה
5. לך (יב: יא, טו) – ויאמר אל עָרִי אשתו... ויראו אתה עָרִי פרעה
6. לך (טו, ב) – ובן מֶשֶׁק ביתי הוא דְּמֶשֶׁק אליעזר

מיותרות משום כללא ד"אידי". והביא מס' הליכות עולם שער ד "מצינו אידי במקראות, כמו שמצינו במשנה וברייתא".

(ועוד העיר ר' נחמיה שינפלד שליט"א שהרבה פעמים בתורה ראב"ע ורמב"ן פירשו פסוקים על דרך "מושך עצמו ואחר עמו" (כגון ראב"ע בפ' חיי שרה (כד, סז) "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו" שכונתו "האהלה, אהל שרה") – וכמעט בכל פעם כתבו שזה כדוגמת הפסוק בדברי הימים "והנבואה עודד הנביא" (שר"ל "והנבואה נבואת עודד הנביא"). ויל"ע מדוע שבקו הדוגמאות שבתורה והביאו פסוק מסוף כתובים. ויתכן מפני שדוגמא זו היא הברור ביותר – אבל אולי היא עוד סייעתא לדברינו).

¹⁸ הן ידעתי שיש לפקפק על כמה מהם (ובפרט לפי שנויי ההברות כגון אשכנזית-ספרדית), אבל השארתי אותם כי הם אשר הפנו את דעתי לענין הזה. [לשלימות הדברים הבאתי גם הדוגמאות שכבר הזכרתי. ועוד דוגמאות מצאתי בס' תוספת ברכה פ' מסעי לג, נב, וגם ציין הרב דוד דומברובסקי לרשימה ארוכה בס' אסף המזכיר ערך לשון נופל על לשון].

¹⁹ עי' ראב"ע המובא לעיל.

²⁰ he will crush you

²¹ you will hiss

7. וירא (יח: כז, לא) – הנה נא הוֹאֲלֶתִי לדבר... הנה נא הוֹאֲלֶתִי לדבר
הראשון הוא לשון "התחלתי" (רש"י דברים א:ה – וליתא ברש"י כאן, עי' מפרשי
רש"י), והשני פירש"י לשון "רציתי"²²
8. וירא (כא, טז) – הרחק כמטחוי קִשְׁתָּה... ויהי רובה קִשְׁתָּה²³
9. וירא (כא, ח, ט) – ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יִצְחָק. ותרא שרה
את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מִיִצְחָק²⁴
10. וירא (כא, יז) – ויקרא מִלְאָה א-לקים אל הגר מן השמים ויאמר לך מֶה לָּךְ הגר
11. תולדות (כו, ח) – והנה יִצְחָק מִיִצְחָק את רבקה אשתו
12. תולדות (כו, ד) – ויהי לוֹ מִקְנֵה צֹאן וּמִקְנֵה בָקָר ועבדה רבה וַיִּקְנְאוּ אתו פלשתים²⁵
13. תולדות (כו, כד - לג, לד) – ויכרו שם עבדי יצחק בְּאֵר, (וכן כמה פעמים בפרשה)
... על כן קרא שמה בְּאֵר שבע... ויקח אשה את יהודית בת בְּאֵרֵי החתי
14. ויצא (כט: י, יא) – וַיִּשְׁקֵן את צאן לבן אחי אמו... וַיִּשְׁקֵן יעקב לרחל
15. ויצא (ל: טז, יח) – ותאמר אלי תבוא כי שָׂכַר שְׂכָרְתִּיךָ... ותאמר לאה נתן אלהים
שְׂכָרִי
16. ויצא (ל, לה) – לָכֵן (כמה פעמים בפרשה)... כל אשר לָכֵן בו
17. ויצא (לא: יט, כ) – וַתִּגְנֹב רחל את התרפים אשר לאביה. וַיִּגְנֹב יעקב את לב לבן
18. ויצא (לא, כה) – ויעקב תָּקַע את אהלו בהר ולבן תָּקַע את אחיו בהר הגלעד
וזה לפי התרגום: "ויעקב פרס ית משכניה בטורא, ולבן אשורי [פי' הניח] ית אחוהי
בטורא דגלעד". ודלא כראב"ע ששניהם לשון פריסת אהל.
19. ויצא (לא, לח) – רָחֵל (כמה פעמים בפרשה)... רָחֵלֶיךָ ועזיך לא שכלו
20. וישלח (לב: כא, כב) – כי אמר אכפרה פָּנָיו במנחה ההלכת לפָּנָיו ואחרי כן אראה
פָּנָיו אולי ישא פָּנָיו. ותעבר המנחה על פָּנָיו
21. וישלח (לב: ל, לג) אמר הגידה נא שְׁמֶךְ / על כן לא יאכלו בני"א את גיד הנשה.
22. וישלח (לג, יג) – והצאן והבקר עֲלֹת עֲלֵי²⁶

²² ועי' תוספת ברכה דברים שם.

²³ עי' מה שכתבתי שם.

²⁴ עי' מה שכתבתי שם.

²⁵ עי' פי' רש"ר הירש.

²⁶ עי' בכור שור המובא לעיל.

23. וישלח (לד: ב, יג) – וישכב אותה וַיִּעֲנֶהָ... וַיַּעֲנֵנוּ בני יעקב
24. וישב (מ: יג, יט) – בעוד שלשת ימים יִשָּׂא פְרֵעָה אֶת רֵאשֶׁתָּהּ והשיבך על כנד... בעוד שלשת ימים יִשָּׂא פְרֵעָה אֶת רֵאשֶׁתָּהּ מעליך ותלה אותך על עץ²⁷
25. מקץ (מא: כו, כז, ט) – ושבע השבלים הטבת שבע שנים הִנֵּה... שבע שנים הִנֵּה... הִנֵּה שבע שנים באות
26. מקץ (מא, כז) – ושבע הפרות הִרְקוּת והרעת... ושבע השבלים הִרְקוּת
27. מקץ (מא: נג, נד) – וַתִּכְלִינָה שבע שני השבע... וַתִּחְלִינָה שבע שני הרעב
28. מקץ (מב, ז) – וירא יוסף את אחיו וַיִּכְרַם וַיִּתְנַכֵּר אליהם
רא"ם: ויהיה "ויכר" עם "ויתנכר" כמו "בלחי החמור חמור חמורתים" "שלשים עיירים ושלשים עיירים" [עי' מש"כ למעלה בביאור דברי ראב"ע ורמב"ן]. ועי' רשר"ה לבאר שמה שנראה לכאורה שני משמעויות הפוכות בשורש אחד, באמת שניהם ממקור אחד הם.
29. מקץ (מב, לה) – וַיִּרְאֵהוּ את צררות כספיהם המה ואביהם וַיִּירָאוּ
30. ויחי (מט, ח) – יהודה אתה יִדְרִיךְ אחיךְ יִדְךָ בערף איביך
31. ויחי (מט, יט) – וְגַד וְגִדְדִי וְגִדְדֵנוּ והוא וְגַד עקב
רש"י כתב "כולם לשון גדוד הם", אבל אין כוונתו על "גד" כי כבר פי' בפ' ויצא שהוא לשון "מזל טוב".
32. ויחי (מט, לג) – וַיִּאָסֶף רגליו אל המטה ויגוע וַיִּאָסֶף אל עמיו
33. ויחי (נ: ט, יא) – ויהי המחנה כְּבֵד מאד... מספד גדול וְכֵבֵד מאד
עי' תרגום: והות משריתא סגיאה (ל' רבוי) לחדא... מספד רב ותקיף (ל' חוזק) לחדא
34. שמות (א: טז, יט) – ואם בת הוא וְחֵיהָ... כי לא כנשים המצרית העברית כי חֵיות הנה
35. שמות (ג: ב, ג) – והנה הסנה בַּעַר באש... מדוע לֹא יִבְעַר הסנה²⁸
36. שמות (ד, ב) – מִנְּחָה בידך ויאמר מִנְּחָה
37. שמות (ד: כד, כו) – ויהי בדרך פְּמִלּוֹן... חתן דמים לְמוֹלֵת
38. שמות (ה, ד) – פְּרֵעָה (כמה פעמים בפרשה) ... למה משה ואהרן תִּפְרִיעוּ את העם ממעשיו
39. וארא (ט, ג) – הנה יד ה' הֵיחָה במקנך אשר בשדה

²⁷ עי' רמב"ן במדבר א:ב בפירושו "ישאנשא את ראש" אם לטובה או לרעה.

²⁸ עי' רמב"ן המובא לעיל.

40. וארא (ט: ג, ד) – דְּבָרָה כבד מאד... ולא ימות מכל לבני ישראל דְּבָרָה
41. בא (יב, כג) – וּפְסָח ה' על הַפֶּתַח
42. בשלח (יג, יז) – ויהי בשלח פרעה את העם ולא נָחַם א-לֵקִים... פֶּן יִנָּחֵם הָעַם
43. בשלח (טו, כה) – שָׁם שָׁם לוֹ חֵק וּמִשְׁפָּט
44. בשלח (טז, ד) – הַנְּנִי מִמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם
45. בשלח (יז, יג), תצא (כה, יח) – וַיִּחַלֵּשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת עַמְלֹק... וַיִּזְנֹב בְּךָ כָּל הַנְּחָשִׁים לְשׁוֹן נּוֹפֵל עַל לְשׁוֹן - עַם הַיִּפּוּךְ אוֹתִיּוֹת, אֲבָל כֹּאֵן לֹא מְדוֹבֵר בְּמִקּוֹמוֹת קְרוּבִים זֶה לְזֶה (אֶחָד בֶּפ' בְּשִׁלּוֹחַ וְהַשְּׁנִי בִפ' בְּתַצֵּא) אֲלֵא שֶׁהֶעֱנִין שׁוֹה (עַמְלֹק).
46. משפטים (כב, ד, ה) – כִּי יִבְעֹר אִישׁ שְׂדֵה אֹרְכָם וּשְׂלַח אֶת בְּעִירָהּ וּבְעִירָהּ בְּשֵׂדֵה אַחֵר... כִּי תַצֵּא אִשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֹאכַל גְּדִישׁ אֹרְכָהּ אוֹ הַקְּמָה אוֹ הַשְּׂדֵה שְׁלֵם יִשְׁלַם הַמְּבַעֵר אֶת הַבְּעִירָה²⁹
47. כי תשא (לב, יח) – וַיֹּאמֶר אֵין קוֹל עֲנֹתָ גְבוּרָה וַאֲיִן קוֹל עֲנֹתָ חַלּוּשָׁה קוֹל עֲנֹתָ אֲנֹכִי שִׁמְעֵה
48. שמיני (יא, ג) – מִפְּרִסְתָּ פְּרִסָּה
- רש"י: מפרסת – כתרגומו דסדיקא (=split), פרסה – פלנטא בלע"ז (= hoof) (ועי' רא"ם). ודלא כרשב"ם שכולה לשון רגל היא
49. אמור (כג, טו) – וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת... שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימוֹת תִּהְיֶינָה³⁰
50. בחקתי (כז, כח-כט) – כָּל חֲרָם קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים הוּא לֵה'. כָּל חֲרָם אֲשֶׁר יִחָרֵם מִן הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוֹמֵת
- בפסוק הראשון מביא רש"י שמדובר בחרמים שמקדישים לבדק הבית או חרמי כהנים. ובפסוק השני מדובר בענין אחר לגמרי – פירש"י "היוצא ליהרג, ואמר אחד "ערכו עלי", לא אמר כלום". וכ' הרא"ם: "ואע"פ שאין כאן לא מקום הערכין ולא מקום הדמים אלא מקום החרמים, מכל מקום נכתב פה מפני שזה היוצא ליהרג נקרא שמו חרם מענין "והחרמתי את עריהם" שהוא ענין חרב והרג ואבדן, וכאילו הוא מענין החרמין".
51. נשא (ד, כב, כה) – נָשָׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי גְרִשׁוֹן גַּם הֵם... וַיִּנְשְׂאוּ אֶת יְרִיעַת הַמִּשְׁכָּן.

²⁹ עי' ראב"ע המובא לעיל.

³⁰ עי' ראב"ע ורמב"ן המובאים לעיל.

52. נשא (ה: ו, יב) – איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם לְמַעַל מַעַל בה!... איש איש כי תשטה אשתו וּמַעֲלָה בּוּ מַעַל חזקוני: נסמכה פרשה זו [ר"ל פרשת סוטה] לאותה של מעלה לפי שבשתייהם כתיב מעילה
53. נשא (ה, יד) – ועבר עליו רוח קְנָאָה וְקָנָא את אשתו הכתב והקבלה: ר"ל רוח טהרה, שיהא הוא וביתו טהורים ונקיים מכל חטא ועון, כי קנא יורה בלשון ארמי על טהרת הדבר ונקיותו כמ"ש בפינחס בקנאו את קנאתי, ויורה גם על האזהרה והתראה. וע"ע רשר"ה.
54. נשא (ה, יח) – מי הַמְאָרְרִים הַמְאָרְרִים
55. נשא (ו:כו, ז:ב) – וְשָׂא ה' פְּנֵי אֲלִיךָ... ויקריבו נְשִׂאֵי יִשְׂרָאֵל
56. שלח (יד, מד) – וארון ברית ה' וּמִשָּׁה לֹא מָשׁוּ
57. קרח (טו:ב, יח:יב) – ויקח קרח בן יֶצְהָר... כל חלב יֶצְהָר
58. קרח (יח, ב) – וגם את אחיך מטה לְוִי שבט אביך הקרב אתך וְיִלְוֶיךָ עִלְיָךְ וישרתוך
59. חקת (כא, א) – וישמע הכנעני מלך עַרְדַּיִשׁ הַנֶּגֶב כי בא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הַאֲתָרִים וילחם בישראל וְיִשָּׁב מִמֶּנּוּ שָׂבִי
60. חקת (כא, ו) – וישלח ה' בעם את הַנְּחָשִׁים הַשֹּׂרְפִים וְיִנְשָׁכּוּ את העם
61. חקת (כא:ט) – נָחַשׁ נְחָשֶׁת
- רש"י: לא נאמר לו לעשותו של נחשת, אלא אמר משה, הקב"ה קורוהו נחש ואני אעשנו של נחשת, לשון נופל על הלשון. (וכאן חזינו חידוש עוד יותר, ש"צחות לשון" היה מורה למשה מאיזה חומר לעשות הנחש, וע' גור אריה.)
62. בלק (כד, כא) – וירא את הַקִּינִי וישא משלו ויאמר איתן מושבך ושים בסלע קִנְיָךְ ר' בחיי: על שם ששמו קיני הוזכר במשלו קן.
63. בלק (כג, ח) – ויבא אחר איש ישראל אל הַקְּבָה וידקר את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קְבָתָהּ (וע"ע כה:ח – מה אָקֵב לֹא קָבָה א-ל)
64. ואתחנן (ג:כה, כו) – אֶעֱבְרָה נֹא... וַיִּתְעַבֵּר ה' בִּי לְמַעַנְכֶם³¹
65. ואתחנן (ה, כז) – ואתה פה עֹמֵד עִמָּדִי
66. עקב (יא:טז, יז) וסרתם וְעַבְדְּתֶם אֱלֹהִים אֲחֵרִים... וְאֲבַדְתֶּם מֵהָרָה

³¹ דוגמא זו שמעתי ממו"ר הר"י קופרמן זצ"ל.

67. תצא (כא, יח) – בן סוֹרֵר ומורה... וְיִסְרוּ אוֹתוֹ
68. תבא (כט, ד) – לֹא כָלוּ שלמותיכם מעליכם ונעלך לֹא כָלְתָה מעל רגלך³²
69. האיזונו (לב, ה) – שחת לוֹ לֹא
- וכן איזה דוגמאות בספרי נביאים וכתובים:³³
70. יהושע (ט: ה, יד) – וכל לחם צִיִּדִים... ויקחו האנשים מִצִּיִּדִים
רש"י: "ויקחו האנשים מצידם – קבלו דבריהם שצדו בניהם (= deception),
לשון "ואשר לא צדה" (שמות כא:ג). אבל בהג"ה ברש"י כתוב שאין זה פשוטו
של מקרא, ופירושו "מלחמם".
71. שופטים (י, ד) – רכבים על שלשים עֲיָרִים ושלשים עֲיָרִים להם³⁴
72. שופטים (טו, טז) – ויאמר שמשון בלחי הַחֲמֹזֵר הַחֲמֹזֵר הַמְנַרְתָּיִם³⁵
73. יונה (ג, ז) – ויזעק ויאמר בנינוה מִפְּטַעַם המלך וגדליו לאמר האדם והבהמה הבקר
והצאן אל יִטְעֲמוּ מאומה
74. שיר השירים (ד, ב) – שִׁבְלֶם מתאימות וְשִׁבְלָה אין בהם
75. קהלת (ז, ו) – כי כקול הַסִּירִים תחת הַסִּיר
ראב"ע: "סירים – כמו קוצים. ותחת הסיר – כמו בשבתנו על סיר הבשר (שמות
טז, ג). ובא סיר עם סירים בפסוק אחד ואיננו מענין אחד"
76. נחמיה (ח: ז, יז) – וַיִּשְׁוַע ובני ושרביה ימין עקוב שבתיה הודיה מעשיה קליטא
עזריה יזבד חנן פלאיה והלויים מבינים את העם לתורה והעם על עמדם... וישבו
בסכות כי לא עשו מימי יִשְׁוַע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא
בפסוק השני נקרא יהושע בן נון בשם "ישוע". וכבר בירושלמי העיר ע"ז.³⁶ אבל
לפשוטו י"ל שהוא מכיון שזוכר "ישוע" אחר כמה פסוקים מקודם

³² ע"י תרגום אונקלוס ותוספת ברכה המובאים בתחילת המאמר.

³³ וע"ע ברייתא דל"ב מדות דר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, מדת "מנגד" (מדה כזאכ בדפוסים אחרים) שבגירסאות אחרות נקרא מדת "לשון נופל על לשון" – שהביא מקומות בספרי הנביאים שנענשו ישראל מדה כנגד מדה נגד מה שאמרו.

³⁴ מובא ע"י ראב"ע ורמב"ן, ע"י למעלה.

³⁵ מובא ע"י ראב"ע ורמב"ן, ע"י למעלה.

³⁶ ירושלמי קידושין א, ח, שבועות ו, א.

דוגמאות נוספות שמצאתי בלשון חז"ל³⁷ ורשמתי הנה:

1. משנה ראש השנה לב: - אין מעכבין את התינוקות מלתקוע אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו, והמתעסק לא יצא³⁸.
 2. ברייתא ב"ק פג. - אבטולמוס בר ראובן התירו לו לספר קומי מפני שהוא קרוב למלכות, של בית רבן גמליאל התירו להם לספר בחכמת יונית מפני שקרובים למלכות.
 3. ובתרגום אונקלוס: בפ' לך (טו: י, יא) בברית בין הבתרים, לפרש לשון "בתרים" ואז "פגרים"³⁹ – וקריב קדמוהי ית כל אלין ופליג יתהון בשוי ויהב פלגיא... ונחת עופא על פגליא.
- רש"י כתב ש"פגליא" הוא לשון פגול ולשון פגר.⁴⁰ ולכאורה ה"ל לתרגם "פגריא", כמו בשאר מקומות שבא שורש זה בתורה, כגון "פגריכם—פגריכון" (במדבר יד: כט) – אלא שבחר "פגליא" שדומה ל"פלגיא".

ותן לחכם ויחכם עוד.

³⁷ ועי' ס' פשוטו של מקרא ח"ב מדור 1 פרק 2, שהביא כמה דוגמאות איך ניסחו חז"ל דבריהם כעין סגנון התורה.

³⁸ אבל עי' ר"ן (ט: בדפי הרי"ף) שהביא י"מ שהכוונה "והמתעסק עם התינוקות לא יצא".

³⁹ "ויקח לו את כל אלה ויבחר אתם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו ואת הצפר לא בתר. ויירד העיט על הפגריים".

⁴⁰ פגר = carcass. אמנם אין דיבור זה מופיע בכל דפוסי רש"י. ויש גורסים "פלגיא", עי' באר בשדה וחומש מעט צרי, ואז הכוונה לבתרים הנזכרים לעיל, ותרגם לפי הכוונה ולא לפי המלה.

שער שני

לזכרו של ר' זאב חנוך [ז'אבו]
ארליך הי"ד

רשימת פרסומים – זאב חנוך ארליך

הרב הראל דביר

עורך

ספרים וחברות – כתיבה

1. **מחר גריוזים לערק בורין:** דף מסלול, משרד החינוך והתרבות - אגף הנוער, היחידה לידיעת הארץ ולימודי שדה, ירושלים תשמ"ג
2. **עין סוכר, הנ"ל,** ירושלים תשמ"ג
3. **גבורת בית השמונאי:** מחלך הקרבות על פי המקורות, הנ"ל, ירושלים תשמ"ה
4. **השומרונים: מוצא ואמונה,** הנ"ל, ירושלים תשמ"ד
5. **שילה: סיור ולימוד באתר ארכיאולוגי,** משרד החינוך והתרבות-אגף הנוער, האגף לטיפוח רווחה ושיקום-היחידה לידיעת הארץ ולימודי שדה, ירושלים תשמ"ה
6. **השומרון במלחמת העולם הראשונה: פרקים נבחרים,** הנ"ל, ירושלים תשמ"ז
7. **יריחו היהודית לדורותיה,** תשנ"ד
8. **עם טוביה שגיב, בית הכנסת הקדום – בית האוצר היהודי,** תל אביב תשנ"ג
9. **טיולי ישראל – מרכז, הוצאת כתר,** תשנ"ד
10. **מזרח הירדן במבט יהודי,** עפרה תשנ"ו [פרק מהספר: [ערי גד וראובן בכיבוש](#)

[ובהתנחלות](#)

ספרים – עריכה

11. **לפני אפרים ובנימין ומנשה:** קובץ מחקרים ותגליות בגיאוגרפיה היסטורית, פסגות תשמ"ה
12. **שומרון ובנימין:** קובץ מחקרים בגיאוגרפיה היסטורית, א-ג, עפרה תשמ"ז-תשנ"ג
13. **עם יעקב אשל, מחקרי יהודה ושומרון א-ד,** הוצאת ראובן מס, אריאל-קדומים תשנ"א-תשנ"ה

14. פרקים בנחלת יהודה: קובץ מחקרים בגיאוגרפיה היסטורית, עפרה תשנ"ו
15. סיפור דרך: המרויך ללימוד ניווט ומיומנות שטח, קרן דוד גרנית, ירושלים תשס"ד
16. עם ישראל שפירא, עזה מאז ולתמיד – תולדות עזה היהודית, ירושלים תשפ"ד

מאמרים

17. על מקורות שמו של נחל דליה, טבע וארץ כב, 4 (תשמ"מ) עמ' 164-165
18. [העטלף במקורותינו](#), ניקרות צורים 2 (תשמ"מ) עמ' 23-25
19. חג הסוכות בחודש השמיני? נקודה 17 (תשמ"א) עמ' 8-10
20. ["מערת בלגה" – גילוייה מחדש](#), ניקרות צורים 3 (תשמ"א) עמ' 25-27
21. [קבר יוסף הצדיק במקורות](#), בנתיבי חסד ואמת (תשמ"ב), חברא קדישא תל אביב, עמ' 135-138
22. [מי אתה בן דרוסאי?](#) נקרות צורים 5 (תשמ"ב) עמ' 21-25
23. [מחבוא במערות בימי מרד גאלוס](#), נקרות צורים 5 (תשמ"ב) עמ' 67
24. [נחלת חגלה בת צלפחד](#), בית מקרא צד [כח,ג], (ניסן תשמ"ג) עמ' 232-235; [=לפני אפרים ובנימין ומנשה, עמ' 163-167]
25. [משפחת המטרי והגבעונים](#), פרי הארץ ז (תשמ"ג) עמ' 30-34
26. [מקור שומרוני על אודות עפרה הסמוכה לשכם](#), קתדרה 28 (1983) עמ' 151-154
27. [לברור ההבדלים בין ממלכת ישראל לממלכת יהודה בימי ירבעם בן נבט](#), ספר יעקב לסלוי, תל אביב תשמ"ה, עמ' 215-235
28. [אתרי היהודים בדרום הלבנון](#), בתוך חוברת לזכר דני האז (החוברת מוזכרת בכתובת: <https://www.kikar.co.il/haredim-news/sl3irc>)
29. [ארץ ימיני](#), לפני אפרים ובנימין ומנשה (תשמ"ה) עמ' 47-53
30. [אחרון הזקנים](#), שם עמ' 95-99
31. [כהני ידעיה בגופנה](#), שם עמ' 125-128
32. [המדרגות להר גריזים](#), שם עמ' 197-203
33. [A New bltmya Inscription from Kāmed El-Lawz in the Lebanon Valley](#), Journal of the American Oriental Society

- 105(4) (1985) PP 711-714 [כותרת המאמר בתרגום לעברית: כתובת בלתי ידועה חדשה מכאמד אל-לוז בעמק הלבנון]
34. [הקהל של ירבעם](#), כתלנו יב, ישיבת הכותל (תשמ"ז), עמ' 367-381
35. גדר "בבל הרוואה", שומרון ובנימין א (תשמ"ז) עמ' 107-113 [= גדר "בבל הרוואה": תובנות הרשות, ספר שילה, שילה תשע"ו, עמ' 128-135]
36. קבר יוסף והמבנה שעליו, שומרון ובנימין א (תשמ"ז) עמ' 153-162
37. [מבצרה של עקרבה בחורבת עורמה](#), קתדרה 47 (1988) עמ' 17-24
38. עם חנן אשל, [המערכה הראשונה במלחמתו של אבימלך בבעלי שכם ושאלת טבור הארץ](#), תרביץ נח (תשמ"ט) עמ' 111-116
39. [חושי הארכי רע המלך](#), שם לשמואל (תשמ"ט) עמ' 153-156
40. [ויעש ירבעם](#), כתלנו יג (תש"נ), עמ' 358-364
41. "דרבי קשת" – מבני בנימין, שומרון ובנימין ב (תשנ"א) עמ' 57-61
42. מסורות יהודה וישראל כרקע למסורות השומרונים, מחקרי יהודה ושומרון א (תשנ"ב) עמ' 149-160
43. [עלייתו ונפילתו של ירבעם](#), כתלנו יד (תשנ"ב) עמ' 291-330
44. [כיבוש הארץ](#) – מבט מרחבי, מחקרי יהודה ושומרון ב (תשנ"ב) עמ' 11-28; שם ג (תשנ"ג) עמ' 11-16
45. גריזים ועיבל בבקעת הירדן? שומרון ובנימין ג (תשנ"ג) עמ' 224-229
46. [עלייתו ונפילתו של ירבעם בן נבט](#) [גרסה מתוקנת של המאמר שנדפס בכתלנו יד], כתלנו טו (תשנ"ד) עמ' 607-624
47. ["אברהם – בכל, יצחק – מכל, יעקב – כל": גלגולו של נוסח](#), סיני קטו (תשרי-חשוון תשנ"ה) עמ' פט-צו
48. [חזויות של שכם-ניאפוליס – תיאורה של שכם בפסיפס מן המאה השמינית](#), מחקרי יהודה ושומרון ד (תשנ"ה) עמ' 223-235
49. [חררו של מיינרצהגן – בראש גרם המדרגות, פרקים בנחלת יהודה 1](#) (תשנ"ה) עמ' 214-228
50. "גן עיזא" בכתף הינוב, מחקרי יהודה ושומרון ה (תשנ"ה) עמ' 61-79
51. [ג'בל הארון \(חר ההר, קברו המפורתי של אהרון הכהן\)](#), אריאל 110-111 (תשנ"ו) עמ' 268-273

52. נבח – בח'רבת נבי יושע, א.ב. חדשות השומרונים 647-648 (תשנ"ו) עמ' 38-32 [=מזרח הירדן במבט יהודי, עמ' 113-114]
53. "אל נכון", גורן נכון ומקום גן עוזא, מגדים כו (תשנ"ו) עמ' 27-47
54. פתרון חידת החנוכה, הצופה, כ"ב בכסלו תשנ"ו
55. המדיינים במזרח הירדן – בימי משה, הצופה, יח בתמוז תשנ"ו
56. האזוב והקלל, חלמיש 7 (תשנ"ט) עמ' 46-50
57. מצבת אלעזר ואיתמר – הערת כיוון, גבעת פנחס: קברי הכהנים בני אהרן, אגודת שכם שעל יד ישיבת עוד יוסף חי (יצהר תשס"ג) עמ' 59-66
58. מלחמות יהודה המכבי – 'חנוכיית הקרבות', באורך נראה אור (תשס"ד) עמ' 44-19
59. גזרות הדת שלפני מרד חשמונאי, באורך נראה אור (תשס"ד) עמ' 11-17
60. מצוה לקבר אהרון הכהן - "העמוד העזתי" בקבר אהרון וכתובותיו? התורה והארץ ז (תשס"ה), מכון התורה והארץ, עמ' 396-402
61. בתי הכנסת של עזה התלמודית, התורה והארץ ז (תשס"ה), מכון התורה והארץ, עמ' 376-388
62. שית הסנה באבן דוממת, הצופה, כ' בטבת תשס"ו, עמ' 11
63. ביכנ"ס 'משכן שילה' בשילה, מקור ראשון – מוסף שבת, ג' אדר תשס"ו
64. אלון בכות ב... ציר המזבלה? מקור ראשון – מוסף שבת, טו בכסליו תשס"ח
65. מותו וקבורתו של עזיזהו המלך, מקור ראשון – מוסף שבת, יח בשבט תשס"ח
66. תרומת הכלל: "מאת כל איש", מקור ראשון – מוסף שבת, ג' אדר תשס"ט
67. 'צנצנת המן' ב'שקלי גרליץ', מקור ראשון – מוסף שבת
68. משה ויהושע – בין מזרח ומערב, מקור ראשון – מוסף שבת
69. כתובות בעברית משנת ה'תק"ט/ט' 1749 בקבר יוסף בשכם, מחקרי יהודה ושומרון יט (תש"ע) עמ' 143-153
70. מהו "הכותל הקטן"? חידושים בחקר ירושלים טו (תש"ע) עמ' 133-154
71. קרבן העדה, סגולה 11 (תשע"א) עמ' 14-27
72. 'ראם' חרבונה, מקור ראשון – מוסף שבת, יב באדר א' תשע"א
73. ובכל זאת: "מותרף": על כתובת "בר כלב בר יוסף" בכותל הדרומי, חידושים בחקר ירושלים 18 (תשע"ג) עמ' 351-360

74. ברכת ה'קזאקין' בחברון, מחקרי חברון ויהודה ב (תשע"ג) עמ' 69-85
75. "מנהרת המדרש" ב... ביתין, במעבה ההר ב (תשע"ג) עמ' 91-100
76. מקווה טהרה בדיר איסתיא: ממצא נוסף סמוך לאחוזתו של תלמי איש רודוס, מחקרי יהודה ושומרון כג (תשע"ד) עמ' 131-142
77. עם מאיר רוטר, "בית עקד הרועים": תל ובאר בצפון עמק דותן, במעבה ההר ד (תשע"ה) עמ' 111-120
78. שתי מנורות ואור הנר, מקור ראשון – מוסף שבת, ז' בניסן תשע"ו
79. קהילת הקראים בחברון, מחקרי חברון ויהודה ו (תשע"ז) עמ' 69-120
80. כתובת שבת ומערכת המפתור של חורבת קיסי (Qisi) – לזיהוי של יישוב עלום שם כגליל התחתון, על אתר יט (תשע"ז) עמ' 5-23
81. חיי שרה, כתלנו – ספר היובל (תשע"ז), עמ' 418-422
82. ברוכת ה'רושדיה' בחברון: עוד בריכה מתחת לקפסה של חברון, מחקרי חברון ויהודה ז (תשע"ח) עמ' 16-36
83. שרידי כתובת לטינית בכפר ג'יפנא בלב חבל בנימין, על אתר כ (תשע"ט) עמ' 41-48
84. עם מאיר רוטר, ארבע מנורות שומרוניות בכפר חג'ה שבשומרון, במעבה ההר יא(2) (תשפ"א) עמ' 187-205
85. עם יגאל אמיתי, "מדלגין היינו"... – הכינוס המלאכותי בטבריה, המעין 236 (טבת תשפ"א) עמ' 24-30
86. מבנה ציבור ברפאת-סמוע ואפשרות זיהוי כבית כנסת קרום, מחקרי חברון ויהודה יא-יב (תשפ"ג) עמ' 113-153
87. כתובת חידתית בהר הבית עשויה להעיד על הקשר לעזה, אתר מקור ראשון, כח בכסליו תשפ"ד
88. עם איתן קליין, חורבת כפר אסתונא שכעמק שילה – פרקים עלומים בתולדות האתר, במעבה ההר ג (תשע"ד) עמ' 79-106
89. האמנם ניתן לזהות את תבץ בטובאס [לא הצלחתי לאתר פרטי פרסום; שיעור בנושא מופיע בכתובת: <https://katzr.net/dc2a20>]
90. הכתובת הארמית במשהד – קריאה חדשה, מחקרי שביל הסנהדרין ה, גבעת אבני, כג בתשרי תשפ"ד

מקומם של הר גריזים ומזבח הר עיבל

[נספח אליו: תשובת הרב יואל בן-נון ותגובת המחבר]

ה ר ב י צ ח ק מ א י ר י ע ב ן

בית שמש

רשימה זו כתבתי בעקבות פגישתי הראשונה עם ז'אבו הי"ד בשנת תשס"ח, כשהדריך סיור בהר עיבל באתר המזבח. דבריו הבהירים היוצאים מן הראש ומן הלב, נכנסו אל הלב והקנו אהבה לתורת ארץ ישראל כפשוטה, תורה העוסקת באדמת הקודש, בזיהוי המקומות בהם עבדו אבותינו הקדושים את הקב"ה וחיבור אליהם.

מאז שבנו ושוחחנו ונפגשנו מעת לעת בידידות וחיבה, ובכל מפגש למדתי מחכמתו ונפעמתי מאישיותו המלבבת, מענוותו ומעוז רוחו, ואף הוא בסקרנות ובתאוות למידה השתוקק תמיד לשמוע כל הרהור וכל חידוש, מן הגדולים בתחום כמו מן המתחילים והמתעניינים.

והיתה נפשו צרורה בצרור החיים את ה' אלוהיו, ואת נפשות אויבינו יקלען בתוך כף הקלע, כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכיפר אדמתו עמו.

אצל אלוני מורה

הר גריזים והר עיבל, מהווים צמד הרים לצורך מצות התורה (דברים יא, כט) את בני ישראל באי הארץ, לקיים עליהם וביניהם מעמד ברכה וקללה (כו, יא). בנוסף מצוה התורה להקים מזבח בהר עיבל, לכתוב עליו את התורה ולהקריב עליו קרבנות (כו, ד). בספר יהושע (ח, ל) מתואר קיום המצוות הללו למעשה. במשנה (סוטה פ"ז מ"ה) שנינו:

ברכות וקללות כיצד? כיון שעברו ישראל את הירדן ובאו אל הר גריזים ואל הר עיבל שבשומרון שבצד שכם שבאצל אלוני מורה, שנאמר "הלא המה בעבר הירדן וגו' אצל אלוני מורה", ולהלן הוא אומר: "ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה". מה אלון מורה האמור להלן שכם, אף אלון מורה האמור כאן שכם.

בתלמוד הבבלי (לג ע"ב) הובאו כמה דעות של תנאים. כברייאת הראשונה נאמר "אלו הר גריזים והר עיבל שיושבין בהם כותיים", ובלשוננו השומרונים, ואכן זהו אזור הישוב השומרוני לאורך ימי המשנה. אולם רבי אלעזר אומר שמדובר בהרים סמוכים לירדן. בהמשך (לו ע"א) מובאת תוספתא (פ"ח ה"ו) שישראל הלכו יותר מששים מיל ביום חציית הירדן עד הר גריזים והר עיבל. בתלמוד ירושלמי (פ"ז ה"ג) מובאת דעת רבי אליעזר (או אלעזר): "אין זה הר גריזים והר עיבל של כותים... שתי גבושיות עשו וקראו זה הר גריזים וזה הר עיבל", ומסכם הירושלמי: "על דעתיה דרבי יהודה מאה ועשרים מיל הלכו באותו היום, על דעתיה דרבי אלעזר לא זוו ממקומן".¹

לגבי המרחק שהלכו ישראל, למעלה מששים מיל ע"פ התוספתא שבבבלי, ומאה ועשרים ע"פ הירושלמי, מעניין שאכן המרחק בין יריחו (מולה חצו את הירדן) לשכם הוא כששים ק"מ בקו אוירי, וקרוב למאה ועשרים ק"מ נסיעה בשל תוואי הדרך. ההרים המוכרים כיום בשמות אלה, תוחמים את נחל שכם משני צידיו, רכס הר גריזים מדרום, ורכס הר עיבל מצפון. ההנחה הפשוטה היא שלדעת המשנה והתנאים שבשיטתה, אלה אכן ההרים עליהם מדובר בתורה ובספר יהושע. גם רבי אליעזר/אלעזר מכיר הרים אלה "של כותים" בשמותם, אלא שלדעתו לא שם התקיימה המצוה. בפשטות יש להניח שהשמות השתמרו נכון מימי המשנה לימינו.

המזבח בהר עיבל ולאיזה הר הוא פונה

דיון בשאלה זו התעורר בדורנו, לאור ממצאו של הארכיאולוג אדם זרטל, שקשה להפריז בחשיבותו הרבה. בחפירותיו על הר עיבל שלצפון העיר שכם, חשף מזבח גדול למראה, במורדות הצפון מזרחיים של הרכס, שלא ניתן להתעלם מהתאמתו למזבח שבנה יהושע בהר עיבל, על פי ציוויו של משה רבינו. ראו בפירוט בספרו 'עם נולד', ובעיקר ראו שם בביקור בשטח.²

¹ בנוסף נחלקו התנאים האם מעמד הברכה והקללה נעשה מיד עם חציית הירדן, או לאחר ארבע עשרה שנה.

² ממצא זה, מלבד שלא מצא חן בעיני אסכולה של חוקרים מכחישי מקרא, ותומכיהם מכחישי זכותם של ישראל על אדמתם, שכן הוא טופח על פניהם וסותר את תפיסת עולמם, זוכה גם להתכחשות מאת אנשי תורה, כאשר הוא אינו מתיישב עם פשטות לשון המשנה כפי שביארו הראשונים, ובראשם

לאור ממצא חשוב זה, טען הרב יואל בן-נון, שהיות שלא ניתן לראות ממקומו של המזבח את הר גריזים אשר מדרום לשכם, שכן המזבח אינו ממוקם בראש הר עיבל, אלא כאמור פונה לכיוון צפון מזרח, אין ברירה בידינו אלא להעתיק את זיהויו של הר גריזים להר כביר, שממזרח להר עיבל, על מנת שהעומדים אצל המזבח ויכולו להשתתף בטקס הברכה והקללה.

השיב לעומתו ז'אבו, שדקדוק בפסוקים, בספר דברים ובספר יהושע, מעלה ששני ציוויים נפרדים הם. אין קשר ישיר בין הקמת המזבח, בה הר עיבל מהווה גורם יחיד, ובין מעמד הברכה והקללה בו משתתף גם הר גריזים. לכן אין כל מניעה לומר, שאכן המזבח מוקם בצלעו של הר עיבל שאינה מול הר גריזים.

התיאוריה של הרב בן-נון צריכה להתמודד עם מקום נוסף במקרא בו משמש דווקא הר גריזים לבדו. בספר שופטים (ט, ז) מסופר שיתום בן גדעון נשא את משלו מראש הר גריזים, לאזניהם של אנשי שכם. כדי להזיז את הר גריזים צפונה מזרחה ממיקומו המקובל, ניאלץ אפוא להזיז גם את הישוב בשכם מזרחה אל תחתית הר כביר, בעמק בו מציבה התיאוריה את ארון הברית בעת מעמד הברכה והקללה. הרי לא סביר לנאום מראש הר כביר, נאום המיועד לקהל היושב בשכם המוכרת לנו. הזנת העיר כמובן אינה אפשרות סבירה מבחינה מחקרית. ושמה אלון מוצב אשר בשכם, שם התכנסו בעלי שכם להמליך את אבימלך, אינו בעיר אלא מזרחי לה.

רש"י, שהמזבח פורק והועבר לגלגל. עסק בכך בהרחבה הרב זלמן מנחם קורן, במאמרו בספר הזכרון חיים ביהודה, ובימעלין בקודש' גליון יט, ויישב את הדברים כפתור ופרח.

ככלל, על כיוצא בזה יש לקרוא כעין דברי הרמב"ם בסוף חיבורו הגדול: "גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו". כשם שכתב הרמב"ם על ידיעת העתידות, כך יש לומר על ידיעת פרטי המעשים בעבר שלא פורשו די צרכם. רבותינו עסקו בכך מתוך דברי התנאים ופירשו על פי רוחב דעתם, אולם אנו שזכינו לדרוך על אדמת הקודש ולראות בעינינו את המקומות שבהם פעלו אבותינו הקדושים, בהם ניבאו הנביאים, ובהם גם חיו רבותינו התנאים, רשאים אנו להבין על פי החושים הברורים, מתוך הנחה פשוטה שלו זכו רבותינו הראשונים להיות כאן היו מודים שכך יש לפרש. וכפי שהרמב"ן בפירושו לתורה הכריע בין פירושים שהתלבט בהם תחילה, על פי ראייתו כשזכה לעלות ארצה, בסוגיית מקום קבורת רחל (להלן) וכן בעניין מחצית השקל (מכתב ששלח מעכו כהוספה לפירוש התורה, הודפס בכמה מהדורות חדשות, הוזכר באברבנאל פרשת כי תשא).

תיתי לו לז'אבו ז"ל שזכה וזיכה את ישראל, בהיותו מגדולי מפרשי המקרא ודברי התנאים בדורנו, בדרך פירוש חדשה ישנה זו.

טעם לברכה וקללה על שני ההרים הללו

באשר לפרשת הברכה והקללה והתאמתה למזבח, יש להוסיף מילים, שאמנם אין בהם כדי לקבוע זיהוי, אך לאחר שנקבל את הזיהוי הרגיל, נוכל להטעים את מצוות התורה לפיו.

הרלב"ג בפרשת ראה כתב:

והנה למה נתן הברכה אצל הר גריזים והקללה אצל הר עיבל הנה לא אדע בזה טעם... ואם היינו יודעים צדדי אלו ההרים אולי היינו נותנים סיבה מיוחדת למה תהיה הברכה אצל הר גריזים והקללה אצל הר עיבל.

והנה זכינו לאותו טעם מבוקש, מפיו של הרמב"ן, שכתב שם (דברים יא, כט): "ויתכן, שהיה הר גריזים לדרום, שהוא הימין, והר עיבל מצפון, שנאמר: מצפון תפתח הרעה". הרמב"ן ממשיך בזה קו, שפתח בו במעשה העגל. שם כתב (שמות לב, א):

והכוונה לאהרן הייתה, מפני שישראל היו במדבר חורב שממה, והחורבן ושמות עולם יבואו מן הצפון, כדכתיב (ירמיה א, יד): מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ, שאין הכוונה במלך בבל בלבד, כאשר יראה בנגלה מן הכתוב, אבל כי מן השמאל תבוא מדת הדין לעולם להשיב על כל יושבי הארץ כרעתם".

כאשר עומדים ישראל בעמק שבין ההרים הללו, נמצאת הברכה להם מימין, ימין ה' רוממה, והקללה משמאל, מצפון, מקום מידת הדין. ימין כדרום הוא כמובן כאשר הקדים – הפנים הם לכיוון מזרח, כרגיל במקרא. ובספר תהילים במפורש, מופיעים צפון וימין כניגודים: צפון וימין אתה בראתם (תהלים מזמור פט, יג).³ ברור שדברי הרמב"ן מתאימים להר גריזים במיקומו המקובל, ולא להר כביר הממוקם ממזרח. הרמב"ן שאף זכה לעלות ארצה בזקנותו, והטמיע זאת בפירושו לשאלת קבורת רחל (בראשית לה, טז) כשהכריע בין הפירושים על ידי ביקור במקום, שיער אל נכון את מיקומם של הר גריזים ועיבל.

³ מעניין היכן שורר איתן האזרחי את הפסוק: "צפון וימין אתה בראתם תבור וחרמון בשמך ירננו". הפסוק התנגן לי מאליו כאשר צפיתי מקיבוץ לביא אשר בהר ממערב לכינרת, בהר תבור מימיני ובהר חרמון בצפון.

ז'אבו הוסיף לי עוד כיוון חשיבה. בעמידה בעמק, הפניה לכיוון הר גריזים – דרומה, היא פניה בעצם גם לכיוון ירושלים, המקום שנבחר לאחר מאות שנים, אך על פי המסורת כבר היה מוכן לבחירה זו. מעניין שחלקה הראשון של מצות הברכה והקללה בפרשת ראה, נסמך להופעה הראשונה של המקום הנבחר: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם, לשכנו תדרשו ובאת שמה". אולי אפשר לראות בכך רמז לכיוון בחירת המקום בו ישום את שמו.

טעם למיקום המזבח שלא במקום הקללה

מצות הקמת המזבח היא על הר עיבל. הרלב"ג כתב בטעם הדבר:

והנה ידענו כי השם יתעלה צוה לבנות מזבח בהר עיבל ולכתוב שם משנה תורה באבנים שישדו בשיד, והנה הושמה הקללה אצל הצד ההוא שיהיה בו המזבח והיה בו כתוב משנה תורה, כדי שיתבארו להם הדברים אשר עליהם היתה הקללה אם לא יקיימום, כאילו יאמר שאם יעשו כמו זאת העבודה לא לשם יתעלה אם לא יקיימו משנה התורה הכתוב שם, הנה תדבק הקללה בהם.

נראה שכוונתו לתת טעם כפול למיקום המזבח בהר הקללה, כשם שתפקיד המזבח עצמו היה כפול: האחד, לכתוב עליו את התורה באר היטב, והשני, לזבוח שלמים ולהעלות עולות. שני אלה מתאימים להר עיבל דווקא. כדי למנוע את הקללה, יש לעבוד את ה' לבדו ולקיים את דברי התורה.

לאור האמור, נראה לבאר גם את מיקומו המעניין של המזבח, דווקא בצלעו של הר עיבל המוסתר מהר גריזים. הקללה פונה לכיוון הר עיבל משום היותו צד השמאל והדין, ואינו בדין למקם שם את המזבח ואת התורה שעניינם ברכה. מצד שני, כפי שהתבאר, על המזבח להיות בקרבת הקללה כדי לאיים וכדי לכפר. מקומו הראוי איפה הוא, בצד צפון של הר עיבל, מימין לעמק שבשיפוליו הצפוניים. כך, מחד נשמר מקומו על הר הקללה ומאידך הוא ממוקם על צלע ימין בדומה לברכה, אך מצד ימין של עמק אחר.

* * *

תגובה למאמר - מאת הרב יואל בן-נון

ראשית, אני מזדהה מאד עם דברי הפתיחה של רי"מ יעבץ על הזכות המופלאה שנתן לנו ה' בדורות אלו ללמוד 'תורת ארץ ישראל' במרחבי ארצנו, עם כל הכלים העומדים היום לרשותנו, שלא היו קיימים בדורות קודמים.

לעצם הזיהוי של הר גריזים שבתורה חשוב לומר שלושה דברים:

א. כל מי שמכיר את השטח מבין, שדרך אבותינו ממעבר הירדן אל שכם עברה בנחל תרצה, ועלתה ממעיין ביידאן במדרון הצפון-מזרחי של עיבל קרוב מאד מתחת למזבח שמצא אדם זרטל ז"ל, כאשר הר כביר התלול מאד נמצא ממזרח, והמעלה נמצא בין עיבל לבין כביר! - המעלה הזו הוא כמו 'שער כניסה' טבעי להרי שכם ודרומה, אך עדיין אין רואים ממנו את העיר שכם (על כל המשתמע). לפיכך, מקום המזבח שנמצא בעיבל, הוא מעין 'מזוזה שער הכניסה' להר, בשני שליש הגובה של המעלה, ומצד ימין של העולים! זהו מבט מופלא על כניסת אבותינו אל ההר, והוא מתאים בדיוק למעמד של בני ישראל, שקדם בתורה ובספר יהושע לכל מפגש עם העיר שכם!

ב. בעיר שכם היה "עם" רב, שלא נלחם נגד בני ישראל, כי 'מלך שכם' איננו מופיע ברשימת 31 מלכי כנען! גם מתעודות עתיקות שנתגלו במצרים משתמע, ש'מלך שכם' הואשם בבגידה על ידי מלכי כנען האחרים! לכן, העיר שכם מתאימה מאד למעמד הברית בסוף יהושע (כ"ד), אבל לא מתאימה כלל למעמד הברכה והקללה המיוחדת רק לשבטי ישראל!

ג. 'הפיצוץ' הגדול בעיר שכם התרחש רק בימי יותם ואבימלך (שופטים ט')! בהתאמה יוצאת דופן לממצאי החפירות בתל בלאטה (=שכם העתיקה), לפי דברי החופרים עצמם. יותם בן גדעון ששרד מטבח האחים של אבימלך נשא את משלו המפורסם על שכם ועל הצפוי לה מראש הר גריזים! את שכם העתיקה אפשר לראות גם מראש גריזים השומרוני, וגם מראש הר כביר, אף שהוא קצת יותר רחוק - אבל לשמוע בשכם את דברי יותם אי אפשר כלל משני המקומות! על כורחנו, יותם נשא את משלו באוזנינו - דרך התנ"ך - ואנשי שכם לא יכלו לשמוע ולא להבין!

לכן, אין לנו כיום שום סיבה להיצמד לזיהוי השומרוני-כותי של הר גריזים, שראשיתו בסוף ימי הבית הראשון (גם במקרא, וגם בממצא), מאות שנים רבות אחרי ימי יהושע בן נון.

בתפילה לישועת ה'

יואל בן-נון

* * *

תגובה לתגובה – מאת הרב יצחק מאיר יעבץ

אני מודה לרב יואל ומתכבד בתגובתו לדבריי.

אעיר שתי הערות:

א. האם הלויים שהצטוו "לברך את העם על הר גריזים", עשו זאת גם הם "דרך התנ"ך", ושבטי ישראל לא יכלו לא לשמוע ולא להבין?!

אם יכולים הלויים לעמוד בין ההרים, 'לענות ולומר אל כל איש ישראל קול רם' כלשון התורה, את הברוכים והארורים, והמוני שבטי ישראל עומדים 'מזה ומזה לארון אל מול הר גריזים ואל מול הר עיבל', כלשון הכתוב ביהושע (אפשר שבמורדות ההרים ולא דווקא בראשיהם), וענו כל העם ואמרו אמן כמצות ה', הרי שלא מן הנמנע שגם אדם אחד בעל קול חזק, לו יזעק במלוא גרונו את כאבו על אסונו הנורא, יישמעו דבריו באוזני אלה המצויים בשולי העמק, לכל הפחות בצד הקרוב אליו באופן יחסי. מעניין לערוך נסיון כזה, האם בעזרת ההד ותנאי השטח ניתן להשמיע כמה משפטים בצעקה רמה שתהדהד אל שולי העמק. זאת ניתן לראות כאפשרי מהר גריזים המוכר, אך אין אפשרות כזו כלפי הר כביר.

ב. התנאים, גם רבי אליעזר החולק, התייחסו במפורש להר גריזים והר עיבל 'של כותיים'. דווקא שיטתו של רבי אליעזר מוכיחה זאת יותר, שהרי לדבריו אין זה הר גריזים שבתורה, אך הוא מכירו בשמו "הר גריזים של כותים". כלומר הזיהוי הוא מזמן המשנה, ומאז יש לנו רציפות ברורה. אם כך התיאוריה של הרב יואל מתמודדת מול התנאים ה'ארץ-ישראלים', ולא רק מול מסורות מאוחרות.

* * *

תגובה – מאת הרב יואל בן-נון

א. בדקתי אישית - אין שום אפשרות לשמוע ולהבין דברים בעיר שכס מראש הר גריזים הכותי - לכל היותר יישמעו הדים עמומים - אפילו באמצעים מודרניים אפשר רק בשידור, אבל בימי קדם זה היה בלתי אפשרי לחלוטין!
לעומת זאת, אם נפרש את המילים "אל מול" בספר יהושע (סוף פרק ח') כך, שעמדו כולם במקום המזבח בעיבל, וחצי העם פנו לעבר הר כביר, שם עמדו נציגי שבטים ונופפו - רק אז יכלו כולם לשמוע ולהבין!
לענ"ד אין דרך אחרת! אשמח על כל ניסוי בשטח עם רמקולים של פעם, ותופים וחצוצרות, אם יתארגן.

ב. השם גריזים בפי הכותים נולד רק בסוף ימי בית ראשון - נכון מאד, שחז"ל והראשונים לא הכירו שום אפשרות אחרת, אבל זה לא מספיק להבנה מדויקת של המקראות.

בתפילה לישועת ה'
יואל בן-נון

* * *

הר עיבל / שכם

הרב יואל בן-נון
אלון שבות

לזכרו של חבר יקר, זאב (ז'אבו) ארליך הי"ד
ולזכר הוויכוח בינינו על מקום הברכה והקללה, בשכם או בעיבל.
תמצית: המחבר מערער על המיקום המקובל של מעמד הברכה והקללה בתל שכם
העתיקה, על פי כמה רמזים. ראשית, העובדה ששכם ועיבל אינם מוזכרים יחד
בתנ"ך. שנית, הממצאים של המזבח בחלקו הצפון-מזרחי של הר עיבל, וכלה
בהיבט נוסף ומכריע – היות העיר שכם בימי יהושע בעלת אוכלוסייה אוהדת לעם
ישראל, אך נפרדת משבטי ישראל, ולא יכולה לקחת חלק במעמד הברכה והקללה
המיוחד לשבטי ישראל. הגילוי האחרון מסביר כמה תעלומות, כגון היעדרות מלך
שכם מרשימת 31 מלכי כנען שנלחמו בישראל, כמו גם את מעמד הברית בשכם -
בסוף ימי יהושע, ועוד.

א. העדר זיקה בין הר עיבל לעיר שכם בכתובים

פסוקים, ומקורות מהלכות חז"ל

א. הר עיבל נזכר במקרא בחמישה פסוקים בספר דברים ובספר יהושע. אף באחד
מהם לא נזכרת העיר שכם, וגם לא בסמיכות, ובהקשר!

והיה כי יביאך ה' א-להיך אל הארץ אשר אשר אתה בא שמה לרשתה, ונתתה את
הברכה על הר גרזים ואת הקללה על הר עיבל. הלא המה בעבר הירדן, אחרי
דרך מבוא השמש, בארץ הכנעני הישב בערבה, מול הגלגל, אצל אלוני מורה.
(דברים יא, כט-ל).

והיה בעברכם את הירדן, תקימו את האבנים האלה ... בהר עיבל, ושדף אותם
בשד. ובנית שם מזבח לה' א-להיך, מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל. אבנים
שלמות תבנה ... והעלית עליו עולת לה' א-להיך, וזבחת שלמים ואכלת שם,
ושמחת לפני ה' א-להיך. וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת, בָּאָר
היטב. (דברים כז, ד-ח).

אלה יעמדו לברך את העם על הר גרזים בעברכם את הירדן ... ואלה יעמדו על
הקללה בהר עיבל ... ארור האיש ... (12 פעמים, דברים כז, יב-כו).

אז יבנה יהושע מזבח לה' א-להי ישראל בהר עיבל ... וכל ישראל וזקניו, ושטריו ושפטיו, עמדים מזה ומזה לארון נגד הכהנים הלויים נשאי ארון ברית ה', כגר כאזרת, חציו אל מול הר גרזים, והחציו אל מול הר עיבל ... (יהושע ח, ל-לה).

ב. העיר שכם נזכרת במקרא 54 פעמים (בלי האנס 'שכם בן חמור', ובלי משפחת השכמי בשבט מנשה) – מחצית הפעמים נזכרת בסיפור אבימלך בספר שופטים (ט'). בכל ההופעות של העיר שכם במקרא ובהקשרן, לא נזכר הר עיבל, אפילו לא פעם אחת!

לעומת זה, 'הר גרזים' נזכר פעם אחת בסיפור אבימלך, במשל יותם בן ירבעל (=גדעון) – "ויגדו ליותם, וילך ויעמד בראש הר גרזים, וישא קולו ויקרא ... (שופטים ט, ז).

הפסוק החשוב ביותר לקישור עם הר עיבל, הוא גם הראשון המזכיר את שכם, במקרא – "ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם, עד אֵלוֹן מוֹרָה ... (בראשית יב, ו), ונאמר – "וַיִּנְתְּפוּ אֶת הַבְּרִכָּה עַל הַר גְּרִזִים וְאֶת הַקְּלָלָה עַל הַר עֵיבָל: הֲלֹא הָמָּה ... מוֹל הַגְּלָגָל אֲצֵל אֵלוֹנֵי מוֹרָה" (דברים יא, כט-ל).

הקשר בין הר עיבל לבין שכם עולה רק מתוך 'גזירה שווה' של "אלון מורה" / "אלוני מרה" (וכך ברור בדברי חז"ל), אולם 'גזירה שווה' כזאת יכולה להתפרש כסמיכות מקום (= "אצל"), ולא דווקא באותו מקום.

ועוד:

בכל סיפור יעקב ויוסף, חלקת השדה וקבורת יוסף, גבולות השבטים ועיר המקלט, פילוג המלוכה, ו-80 האישי שבאו "משכם, משלו ומשמרון" במטרה לעלות לבית ה' בירושלים (ירמיהו מא, ה), לא נזכרו לא הר עיבל, וגם לא הר גרזים.

אפילו במעמד הברית בסוף ימי יהושע, בתיאור שנראה כמקביל לתיאור המעמד בהר עיבל, נזכרה רק העיר שכם, ולא נזכרו כלל גרזים ועיבל!

ויאסף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה, ויקרא לזקני ישראל ולראשיו ולשפטיו ולשטריו ויתיצבו לפני הא-להים ... ויכרת יהושע ברית לעם ביום ההוא, וישם לו חק ומשפט בשכם. ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת א-להים, ויקח אבן גדולה ויקמה שם תחת האֵלָה אשר במקדש ה' ... (יהושע כד, א-כו).

מסיבות אלו, אני מניח שמעמד הברכה והקללה של בני ישראל היה בהר עיבל - מול הר כביר, וייתכן מאד שהוא גרזים המקראי.

ב. העיר שכם והעם היושב בו

מלבד הנימוקים שהובאו לעיל, קשה להניח שהברית בהר עיבל היתה בשכם בגלל סיבה נעלמת אחרת, הקשורה ל"עם" שישב בשכם.

היעדרו של מלך שכם מרשימת מלכי כנען

רשימת 31 מלכי כנען כתובה כשירת סיום למלחמה, ואכן, רוב השמות נזכרו בפרקי המלחמה.

אולם בהר המרכזי בולט היעדרו של מלך שכם – כמו ירושלים בדרום ההר, שכם הייתה העיר החשובה ביותר בהר המרכזי, ורוב הערים הקטנות באזור סרו למרותה; ברשימת מלכי המלחמות נזכרים באזור שכם רק "מלך תפוח" ו"מלך תרצה" (יב, יז, כד).

לפי תעודות שנמצאו בארכיון המצרי (בתל אל-עמרנה),¹ מלך שכם עמד בקשרים ובעימותים מול מלך מגידו בעמק יזרעאל, ומול מלך ירושלים. מלך שכם אף הואשם בפני פרעה על שיתוף פעולה עם קבוצות של 'עפירו/עבירו/ח'בירו' (= 'עברים' ?!). מבלי להיכנס כאן לשאלות סבוכות של כרונולוגיה, יש בסיס מוצק בספר יהושע לכניסה שקטה של שבטי ישראל (כנראה, שבטי יוסף) להר המרכזי, בשיתוף פעולה עם העיר שכם, כך שהמעמד בעיבל (ח', ל-לה), והברית בשכם (כ"ד) התרחשו בלי מלחמה.

הממצאים שחשף פרופ' אדם זרטל בסקר הר מנשה,² תואמים לחלוטין לכניסה השקטה, ולתהליך התנחלות שלא היה כרוך במלחמה, כפי שמתבקש מהיעדרה של שכם מרשימת מלכי כנען ("ב), ואילו הממצא בתל חצור מתאים בדיוק למלחמה הגדולה המתוארת בספר יהושע ("א).

הדאגה משכם בסוף ימי יהושע

הדאגה הגדולה של יהושע בזקנתו ובחולשתו, משחזרת את הדאגה הגדולה של משה (דברים ל"א) מהצפוי 'אחרי מותו', אבל הדגש אצל משה הוא בעצם החשש

¹ ראו מאמרי 'העברים וארץ העברים', מגדים טו (מרחשוון תשנ"ב), ושם הערה 16.

² כרך ב', תשנ"ו; כרך ד', תשס"ה.

מעבודת אלילים, ברגע שבני ישראל ייחשפו לתרבות הזאת, ואילו הדגש של יהושע הוא בנישואי תערוכת עם "הגוים האלה הנשארים האלה אֶתְכֶם" (כ"ג, ז, יב), כי חתונות כאלה עלולות לחנוק את אהבת ה' לעמו, וליצור התבוללות, שתמחק את ייחודו של עם ישראל (דבר שנשאר נכון ומדויק עד היום).

אבל מדוע חששו כל כך – בחברה שבטית המתיישבת באזורי הר מיוערים, ואחרי מכת מחץ צבאית מול ערי המדינה הכנעניות?

לדעתי, החשש הגדול היה מעיר המדינה שכם, שלא נזכרה ברשימת מלכי כנען, ולא תוארה בה מלחמה – שכם כנראה שיתפה פעולה עם בני ישראל, ולעת זקנת יהושע צף ועלה המחיר הקשה של שותפות זו – "וְהִתְחַנְּתֶם בְּהֵם וְהֵם בְּכֶם" (כ"ג, יב), כאילו עלתה מאי שם הצעתו של חמור אבי שכם לבני יעקב – "וְהִתְחַנְּנוּ אִתְּנוּ, בְּנֵיכֶם תְּחַנְּנוּ לָנוּ וְאֵת בְּנֵיכֶם תִּקְחוּ לָכֶם" (בראשית ל"ד, ט).

בימי יעקב זה נגמר בטבח של נקמה על אונס דינה – בימי השופטים זה נגמר באסון של אבימלך, שנוולד לגדעון מפילגש משכם (שופטים ח', לא), ורצח את בני גדעון (אחיו למחצה), "שבעים איש על אבן אחת" (שם ט', ה) בעזרת "בעלי שכם" כדי למלוך לבדו, ולבסוף החריב את שכם שבגדה בו.

במעמד הפרידה של יהושע ממנהיגי ישראל, כנראה בשילה, השתמש יהושע בכל האזהרות של משה, כדי להעמידם על חומרת הסכנה, ולהרחיק את בני ישראל מבנות שכם, ואת בני שכם מבנות ישראל.

מעמד הברית בסוף ספר יהושע כ"ד

בדיוק מפני אותה החרדה, אך בניגוד חריף לאזהרות של פרק כ"ג מתבלט 'מעמד שכם' כמאמץ הפוך – להכניס את "העם" אשר בשכם לתוך ברית ה' עם ישראל היא ברית יציאת מצרים הכוללת בתוכה איסורים חמורים נגד עבודת אלילים. בפרק כ"ג נזכרו רק מנהיגי ישראל, אך בפרק כ"ד, מול זקני ישראל, ראשיו ושופטיו, עמד "העם" אשר בשכם, שכלל, לדעתי, קבוצה פרו-ישראלית, משרידי בית אברהם, שנשארו בשכם ולא ירדו למצרים.

ביטויים אחדים בפרק מוכיחים על מעמד ברית בשכם (=גיור המוני) של ציבור אוהד –

1. הזכרת 'עבר הנהר' (=פרת) עם "תרח אבי אברהם ואבי נחור", ואליליהם;
2. סיפור התולדה ההיסטורית והדגשת ההפרדה העמוקה בין ישראל למצרים בבקיעת הים, והתהום בין ישראל לבין בלק ובלעם, ועמי כנען;
3. "בחרו לכם היום את מי תַעֲבֹדוּן" (כ"ד, טו), ואזכרת אלילים מארץ מוצא האבות;
4. "ואנכי וביתי נַעֲבֹד את ה'";
5. "לא תוכלו לַעֲבֹד את ה' כי ... א-ל קנוא הוא, לא ישא לפשעכם ..." (שם, יט);
6. "ויאמר העם אל יהושע – לא כי את ה' נַעֲבֹד" (שם, כא);
7. הדגשת יהושע "אל העם.. כי אַתֶּם בחרתם לכם את ה' לַעֲבֹד אותו" (שם, כב);
8. הסרת "אלהי הנכר" והטיית הלב אל ה' א-להי ישראל (שם, כג);
9. תשובת "העם" – "את ה' א-להינו נַעֲבֹד ובקולו נשמע" (שם, כד);
10. "וַיִּכְרַת יהושע ברית לעם ביום ההוא, וַיִּשָּׁם לו חֶק ומשפט בשכם" (שם, כה);
11. "ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת א-להים";
12. "ויקח אבן גדולה, ויקימה שם תחת האֶלֶה אשר במקדש ה' " (שם, כו);

כל זה מוביל אותנו למסקנה כי מעמד הברכה והקללה של בני ישראל היה בהר עיבל (מול הר כביר = אולי גרזים המקראי), ולא בעיר שכם, שם היה "עם" אוהד, אבל לא משבטי ישראל!

ג. הממצאים בעיבל

כעת, נפנה לממצאים עצמם, אשר ברובם מתאימים מאד לתורה ולהלכה, אבל מעוררים קושי כפול בגלל שתי סיבות: א. כיוון קרנותיו. ב. ממצאי עצמות יחמורים בין עצמות הבהמות הטהורות אחרות.

1. מזבח שקרנותיו פונות לרוחות עולם:

"... ושחט אתו על ירך המזבח צפנה לפני ה' ..." (ויקרא א', יא) – השווה בצלע המשכן "ולִירְכָתֶי המשכן יָמָה ... לִירְכָתֶיָם ימָה" (שמות כ"ו, כב < כז).

“וזאת תורת המנחה, הקרב אתה בני אהרן לפני ה' – אל פני המזבח” (ויקרא ו' ז) – ובגמרא (זבחים סג ב) – “לפני ה', יכול במערב? תלמוד לומר 'אל פני המזבח' ... יכול בדרום? תלמוד לומר 'לפני ה', הא כיצד? מגישה בקרן דרומית-מערבית וְדִיּוֹ ...”.

עוד בגמרא (זבחים סב א) על תחילת ימי הבית השני –

“שלושה נביאים עלו עמהם (=עם זרובבל בעלייה הראשונה) מן הגולה, אחד שהעיד להם על המזבח, ואחד שהעיד להם על מקום המזבח, ואחד שהעיד להם שמקריבים (=קרבנות) אף על פי שאין בית ...”.

מסקנה אפשרית:

יש הבדל בין מזבח עצמאי, שפינותיו מתקשרות לארבע רוחות העולם, לבין מזבח שעומד על פתח היכל – ההיכל מכוון ממזרח למערב, והמזבח, מצפון לדרום.

2. הקרבת חיה טהורה בשלב המוקדם;

“אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה, מן הבקר ומן הצאן, תקריבו את קרבנכם” (ויקרא א' ב) – “לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום, איש כל הישר בעיניו. כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה ...” (דברים י"ב, ח-ט).

“זאת הבהמה אשר תאכלו, שור, שֵׁה כשבים וְשֵׁה עִזִּים – אֵיל וְצִבִּי וְיַחְמוֹר וְאָקוּ וְדִישָׁן וְתֹאז וְזֶמֶר” (דברים י"ד, ד-ה).

ובתוספתא (זבחים פרק י"ג):

“עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות. מה הם מקריבים? – בהמה חיה ועוף, גדולים וקטנים, זכרים ונקבות, תמימים ובעלי מומים, טהורים, אבל לא טמאים, הכל קרב עולה, וטעונה הפשט וניתוח; נכרים בזמן הזה מותרים לעשות כן. עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות; משהוקם המשכן היו הבמות אסורות, ואין [עבודה] כשרה אלא בכהנים; קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים [של המשכן], קדשים קלים [נאכלים] בכל מחנות ישראל; ... בשעת מסעות, קדשים נפסלים, וטמאים פורשים כל אחד ואחד חוץ למחיצתו”.

אכילת קדשים קלים “בכל הרואה” [את הקודש, או את החקרבה];

“באו לגלגל, הותרו הבמות – קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים; קדשים קלים [נאכלים] בכל מקום; רבי יהודה ורבי שמעון אומרים – בכל הרואה [את הקודש, או

את ההקרה; איזה הוא הרואה? הרואה ואינו מפסיק (= שאין דבר חוצץ בינו לבין הקודש).

באו לשילה, נאסרו הבמות [ולא היתה שם תקרה, אלא בית של אבנים מלמטה ויריעות מלמעלה] – קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים. קדשים קלים [נאכלים] בכל הרואה – איזה הוא הרואה? הרואה ואינו מפסיק.

באו לנוב וגבעון הותרו הבמות... " [באו לבית עולמים נאסרו הבמות, ולא היה להם עוד היתר; קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים (= בעזרה), קדשים קלים ומעשר שני (נאכלים) לפני מן החומה]. (תוספתא שם)

בין משכן עם הארון, לבין במה גדולה בלערי –

בין במה גדולה לבמה קטנה;

"אלו דברים שבין במה גדולה לבמה קטנה?

קרן וכבש ויסוד [וריבוע] (=ריבוע הזוויות), בבמה גדולה – אין קרן וכבש ויסוד [וריבוע] בבמה קטנה; ... אלו דברים ששוות במה גדולה לבמה קטנה – שחיטה בבמה גדולה, שחיטה בבמה קטנה; הפשט וניתוח ... דם מתיר, מכשיר ומפגל ... מום פוסל ... חוץ לזמנו בבמה גדולה, חוץ לזמנו בבמה קטנה.

אי זו היא במה גדולה בשעת היתר במה?

אוהל מועד נטוי כדרכו, ואין הארון (=ארון הברית) נתון שם... " (תוספתא שם) (= כי הוא יצא למלחמה, או הובא למקום כינוס של העם, או שהוא נתון במקום אחר דוגמת קרית יערים בימי נוב וגבעון).

מסקנות מפתברות:

- הבמה העגולה שעל הסלע בעיבל, היא במה קטנה לפי הלכות חז"ל, שהרי אין בה 'קרן וכבש ויסוד וריבוע'. במה כזאת יכול היה להקים גם כל אדם בביתו. החלק הבסיסי של הלכות הקרבנות נוהג גם בבמה קטנה.
- לפי ההלכה אמרו חז"ל שמותר היה להקריב בבמות גם חיות טהורות, בכל גיל ומין.
- במילוי המזבח בעיבל נמצאו עצמות שרופות של זכרים צעירים, בקר וצאן ויחמורים (=חיה טהורה), אולם לא נמצאו עצמות בוגרים ונקבות.

- מסתבר, שההיתר הרחב להקרבה בהלכה המובאת בחז"ל מכוון לבמת יחיד, אולם בעיבל, גם השלב המוקדם נחשב לקרבן יסוד עבור כלל ישראל, ולכן הקריבו רק זכרים צעירים לעולה; אבל הקרבת חיה טהורה עדיין היתה כלולה בהלכות ההקרבה בעיבל, לפחות בשלב המוקדם.
- הפתח הרחב עם שלוש המדרגות ממערב, אל מתחם המזבח, מרמז על הבאת ארון הברית על ידי הכהנים רק בעת מעמד חשוב, כמו מעמד הברית, כי הארון היה במקומות שונים לפי הצורך, וזה נתון יסודי בזמן היתר הבמות, כשארון הברית לא נתון במשכן.
- המרחב המקודש לאכילת זבחי שלמים (=קדשים קלים) בתקופת המשכן בשילה, מוגדר בהלכה כמרחב שבו ניתן לראות את הקודש, או את ההקרבה (= "ככל הרואה"), ובתנאי, שאין שום הפסק חוצץ בין המשתתפים במעמד, בשמחה, ובאכילת הזבחים. המקבילה ההלכתית של מרחב "כל הרואה" בירושלים, זו חומת ירושלים.
- הגדרת "כל הרואה – בלי הפסק" הולמת בדיוק את מרחב ההשתתפות של הציבור בעיבל, ומתאימה מאד גם לבמות הגלגלים בבקעת הירדן, שהקהל יכול היה לראות הכל.
- כחלק מהכניסה לארץ האבות, ממעבר הירדן אל החר, מעמד הברכה והקללה של בני ישראל היה בהר עיבל (מול הר כביר = אולי גרזים המקראי), ולא בעיר שכם, שם היה "עם" אוהד, אבל לא משבטי ישראל!

מקום קבורת רחל אמנו

הרב לוי יצחק חריטון *

וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי עוֹד כְּבָרַת הָאָרֶץ לְבּוֹא אֶפְרָתָה וַתֵּלֶד רַחֵל וַתִּקְשׁ בְּלִדְתָּהּ [...] וַתָּמָת רַחֵל וַתִּקְבֹּר בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הוּא בֵּית לָחֶם. וַיֵּצֵב יַעֲקֹב מִצֵּבָה עַל קְבֻרָתָהּ הוּא מִצֵּבַת קְבֻרַת רַחֵל עַד הַיּוֹם. (בראשית לה, טז-כ)
וַאֲנִי בְּבֹאֵי מִפְּדֹן מִתָּה עָלִי רַחֵל בְּאָרֶץ כְּנַעַן בְּדֶרֶךְ בְּעוֹד כְּבָרַת אָרֶץ לְבּוֹא אֶפְרָתָה וַאֲקַבְּרָה שָׁם בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הוּא בֵּית לָחֶם. (בראשית מח, ז)

תמצית: ראשית נסקור את השאלות והחלופות בזיהוי מקום קבורת רחל אמנו.¹ לאחר מכן נציע דרך חדשה ליישב את הקשיים על פי זיהוי מעניין של הרב יוסף רוטשטיין בשילוב תובנותיו של ז'אבו ארליך הי"ד אודות מובלעות שבט בנימין, והסוגיא תואר באור חדש. לפי הצעה זו: אזור בית לחם היה אמנם בנחלת יהודה, אך היו בו מובלעות של שבט בנימין, וכך מתיישבת היטב לשון הכתוב "בגבול בנימין".

פתיחה

מאז ועד היום מזוהה מקום קבורת רחל ליד העיר בית לחם יהודה, מדרום לירושלים. מצבת קבורת רחל הייתה מוכרת ומקודשת בכל הדורות, ויהודים תמיד פקדו את המקום לשפוך את שיחם לפני הקב"ה ולבקש ישועה ורחמים בזכות רחל אמנו.

* מתוך שיעור מפורט שמסר בנושא. המאמר נערך על ידי עורך הקובץ יה"ל ועל אחריותו בלבד.

¹ אציין כאן לחמישה מאמרים חשובים, אשר מביאים את שתי הגישות הידועות. האחת מיוצגת בדעתו של נגה הראובני - המזוהה את קבורת רחל בבנימין, והאחרת של פרופסור הרב יואל אליצור המקיים את הזיהוי המקובל - באזור בית לחם יהודה. להלן רשימת המאמרים: [1] יואל אליצור - קול ברמה נשמע ושאלת קבורת רחל. [2] יואל אליצור - פשר אותות שאול ובעיית קבורת רחל. [3] יואל אליצור - נספח - היש זכר במקורות חז"ל ל"שיטה הצפונית"? [4] נגה הראובני - אור חדש על ספר ירמיהו: מצבת קבורת רחל. [5] דניאל משה לוי - זיהוי חדש-ישן למקום מיתת רחל. ניתן להורידם מאתר 'דעת': <https://www.daat.ac.il/daat/tanach/tora/rachel/rachlmav.htm>

עם זאת, החל מימי חז"ל ועד ימינו, התעוררו שאלות רבות על זיהוי המקום - הן מהפסוקים, הן מדברי חז"ל, והן מצד החוקרים. בשיעור זה נציג את השאלות השונות, נלבן את הסוגיות, ונלמד מהן עניינים חשובים בעזרת השם.

א. הקשיים בזיהוי המקום המסורתי

א. הקושי מספר שמואל

השאלה המרכזית עולה מפסוק בספר שמואל. שמואל הנביא אומר לשאול המלך:

"בְּלִכְתֹּד הַיּוֹם מֵעַמְדֵי וּמִצָּאֵת שְׁנֵי אַנְשִׁים עִם קִבְרַת רַחֵל בְּגִבּוֹל בְּנִימֵן בְּצִלְצַח"
(שמואל א' י, ב).

לפי פשוטו של מקרא, פירוש הדברים הוא לכאורה כך: כאשר שאול ייפרד משמואל ויתקדם בדרכו, הוא יפגוש שני אנשים ליד קבורת רחל, המצויה "בגבול בנימין בצלצח". וכאן מתעוררת השאלה הגדולה: הרי קבר רחל המוכר לנו נמצא בנחלת יהודה - בבית לחם יהודה, עירו של ישי אבי דוד משבט יהודה. אם כן, היכן נמצאת קבורת רחל - בנחלת יהודה או בנחלת בנימין?

ב. הקושי מספר ירמיהו

שאלה נוספת עולה מהפסוק בספר ירמיהו, הנקרא גם כהפטרת ראש השנה:

"כֹּה אָמַר ה' קוֹל בְּרָמָה נִשְׁמָע נְהִי בְּכִי תִמְרוּרִים רַחֵל מְבֵכָה עַל בְּנֵיהָ מֵאֲנָה לְהַנְתֵּם עַל בְּנֵיהָ בִּי אֵינְנו" (ירמיהו ל"א, יד)

הנביא מתאר את רחל הבוכה על בניה הגולים והסובלים, וכותב "קול ברמה נשמע". מכאן הסיקו רבים שרחל קבורה ברמה - מקום הנמצא בנחלת בנימין מצפון לירושלים. כך אף סבר הרמב"ן בתחילה, כפי שמעידים כתבי היד של פירושו לתורה בפרשת וישלח ובפרשת ויחי. אך לאחר מכן חזר בו ומחק דברים אלו מפירושו²,

² באתר 'על התורה' הובאו שלושה סוגי כתב יד של פירוש הרמב"ן: 1. כתבי יד טרם השינויים. 2. כתבי יד עם השינויים בגליון. 3. כתבי היד שכבר הוטמעו בהם השינויים.

וגם הוסיף במפורש שחוזר בו בעקבות שראה בעיניו, כפי שציין בפירושו בפרשת וישלח:

“...זה כתבתי תחלה, ועכשיו שזכיתי ובאתי אני לירושלם, שבח לאל הטוב והמיטיב, ראיתי בעיני שאין ממצבת רחל לבית לחם אפילו מיל, והנה הוכחש הפירוש הזה... (בראשית לה, טז)

ג. הקושי מדברי חז"ל

קושי נוסף עולה מדברי המדרש בבראשית רבה (פרשת וישלח, פב):

מה ראה אבינו יעקב לקבור את רחל בדרך אפרת? אלא צפה יעקב אבינו שהגלויות עתידות לעבור שם, לפיכך קברה שם, כדי שתהא מבקשת עליהם רחמים, הדא הוא דכתיב “קול ברמה נשמע נהי ככי תמרורים רחל מבכה על בניה”.

לכאורה המדרש מלמד שכאשר יצאו בני ישראל לגלות בבל - כשגורשו מירושלם והלכו צפונה - הם עברו ליד קבורת רחל. אולם קבר רחל המוכר לנו נמצא מדרום לירושלם, בכיוון ההפוך למסלול הגולים. בנוסף, בספרי על ספר דברים (דברים לג, יב):

ר' מאיר אומר: בחלקו של בנה מתה [...] ואיזה? זה בנימין..

משמע שרחל מתה בנחלת בנימין ולא ביהודה.

ב. הצעות זיהוי חלופיות

מכוח הקושיות הללו ועוד, היו שהציעו זיהוי אחר למקום קבורת רחל - מצפון לירושלם. יש אתר הנקרא “קבור בני איסראיל” (קברי בני ישראל בערבית), הנמצא סמוך לכפר הערבי חיזמה. כשנוסעים בכביש 60 מירושלם צפונה, עוברים את חיזמה ומגיעים ליישוב גבע בנימין (אדם). בין שני היישובים הללו מתחיל נחל פרת, ובתחילתו נמצאים שבעה מבנים מלבניים עתיקים מאבנים גדולות.

וראה בפירוט במאמרו של יוסף עופר ‘פירושי רמב”ן על קבר רחל במהדורות השונות של פירושו לתורה’ (פרטים ביבי’ כאן):

(<https://www.nli.org.il/he/articles/RAMBI990005560530705171/NLI>)

מעניין לציין שהערבים קראו למקום "קבור בני ישראל" ולא "קבור אל-יהוד" (קברי היהודים) כפי שנהוג בשמות ערביים למקומות יהודיים. ייתכן שהדבר מרמז על מסורת קדומה מאוד, עוד מטרם התפלגה המלוכה לממלכות יהודה וישראל, כאשר העם כולו נקרא "בני ישראל".

היו שהציעו לזהות במקום זה את קבר רחל, שכן:

1. האתר סמוך ליישוב ערבי בשם א-רם, המשמר את השם "רמה".
2. שם הנחל "פרת" עשוי להתקשר ל"דרך אפרת" המוזכרת בתורה.
3. המיקום מתאים יותר למסלול הגולים לבבל.

שיטה זו נקראת על שם החוקר והמורה נגה הראובני³, אשר הגיע לאתר לאחר מלחמת ששת הימים וזיהה את האתר כמצבת קבורת רחל. אך האמת שכבר קדמהו לפני כ-150 שנה בהשערה זו, חוקר צרפתי בשם קלרמון-גנו, לזיהוי זה הצטרף לאחר זמן גם מקאליסטר (Macalister).

הראובני אף ניסה להרחיב ולזהות את "אפרת" עם העיר ששמה "הפרה" השוכנת בנחל פרת. לטענתו השם "אפרת" דומה לשם הערבי "עין-רפה". כך גם את "בית לחם" אינו שם מקום לטענתו אלא כתיאור של פוריות האדמה החקלאית באזור. אולם הצעה זו מעוררת קשיים רבים, גם בכך שהיא סותרת את המסורת המקובלת מדורי דורות, וגם לא ברור מדוע יש במקום שבעה מבנים. ישנן הצעות סבירות יותר לזיהוי ופשוט למקום זה, כגון קברי בני בנימין שנהרגו במלחמת פילגש בגבעה, שכן גבעת שאול המקראית (תל אל-פול) סמוכה למקום.

ג. יישוב הקשיים במסורת המקובלת

עדות הרמב"ן

כפי שראינו לעיל, הרמב"ן, שכתחילה כתב בפירושו שרחל נקברה ברמה, שינה את דעתו לאחר שעלה לארץ ישראל בעקבות המסורת האיתנה שנכח לראות בעיניו. וכך כתב בפירושו לבראשית (לה, טז):

³ בהרחבה: נגה הראובני, אור חדש על ספר ירמיהו עמ' 151-143. ניתן לראות את המאמר כאן: [tanach/tora/rachel/reuveni.htm](http://www.daat.ac.il/daat/tanach/tora/rachel/reuveni.htm)

"זה כתבתי תחלה, ועכשיו שזכיתי ובאתי אני לירושלם, שבח לאל הטוב והמיטיב, ראיתי בעיני שאין ממצבת רחל לבית לחם אפילו מיל, והנה הוכחש הפירוש הזה [...] וכן ראיתי שאין הקבורה ברמה, ולא קרוב לה. אבל הרמה אשר לבנימין רחוק ממנה כארבע פרסאות, והרמה אשר בהר אפרים רחוקה ממנה יותר משני ימים."

יישוב הקושי מ"קול ברמה נשמע"

הפסוק בירמיהו (לא, יד) אינו מלמד בהכרח שרחל קבורה ברמה. כך גם מצינו בזה מספר פירושים בדברי רבותינו:

- א. תרגום יונתן מתרגם: "קל ברום עלמא אשתמע" - קול במרום העולם נשמע.
- ב. הרמב"ן מפרש, בעקבות חזרתו: "על כן אני אומר שהכתוב שאומר: קול ברמה נשמע – מליצה כדרך משל, לאמר שהיתה רחל צועקת בקול גדול ומספד מר, עד שנשמע הקול למרחוק ברמה שהיא לבנה לבנימין כי איננו שם, והיא חרבה מהם. לא נאמר בכתוב: ברמה רחל מבכה, אבל אמר כי שם נשמע הקול.
- ג. רד"ק מבאר: "בגבעה רמה להשמיע את הקול".
- ד. יש שפירשו שהכוונה לקול רם.

מבחינה לשונית יש לדייק, שכאשר הפסוק מתכוון למקום "הרמה", הוא מופיע בה"א הידיעה. כאן כתוב "בְּרָמָה" ולא "בְּרָמָה", משמע שהכוונה למקום גבוה ולא ליישוב הספציפי.

יישוב הקושי מספר שמואל

בנוגע לפסוק בספר שמואל (א' י, ב) המזכיר את "קבורת רחל בגבול בנימין בצלצח", נחלקו חז"ל בביאורו. במדרש בראשית רבה (פרשת וישלח, פב, י) מובא מעשה שמין אחד הגיע לחכמים ושאל אותם שאלה זו. מסופר שם שנתקשה רבי ינאי בדבר ופנה לרבי יונתן בלשון - "יונתן אחי⁴, אסוף חרפתי":

רבי ינאי ור' יונתן הוו יתבין, אתא ההוא מינא שאילנהו: מאי דכתיב (שמואל א' י) "בלכתך היום מעמדי" וגו' והלא צלצח בגבול בנימין, וקבורת רחל בגבול יהודה - דכתיב "ותקבר בדרך אפרתה" וכתוב "בית לחם אפרתה"? אמר רבי ינאי: אסוף חרפתי.

⁴ הלשון "יונתן אחי" מצויה רק במדרש שמואל ולא בבר"ר.

אמר לו: הכי אמר - בלכתך היום מעמדי עם קבורת רחל ומצאת ב' אנשים בגבול בנימין בצלצח. ואית דאמרי - בלכתך היום מעמדי בגבול בנימין בצלצח ומצאת ב' אנשים עם קבורת רחל. והאי דווקא וכך אתה למד שבגבול בנימין הווי וכתוב (שם ט) ויעבור בארץ ימיני ולא מצאו המה באו בארץ צוף וכתוב (שם) והנה נא איש אלהים בעיר הזאת:

דהיינו שתשובתו של רבי יונתן שיש לפרש את הפסוק באחד משני אופנים:
א. יש לסרס את המקרא: "בלכתך היום מעמדי... ומצאת שני אנשים [הנמצאים כעת] עם קבורת רחל, [והם יהיו] בגבול בנימין בצלצח [כשתפגוש אותם]".
ב. או שיש לפרש: "בלכתך היום מעמדי בגבול בנימין בצלצח... ומצאת שני אנשים עם קבורת רחל".

יישוב הקושי מנמסלול הגולים

הקושי מדברי המדרש על הגולים העוברים ליד קבר רחל מתיישב כאשר מדייקים בדברי הפסיקתא רבתי (פרשה ג). שם מתואר כי לא כל הגולים יצאו מירושלים צפונה, אלא היו גם גולים שיצאו מדרום הארץ - מאזור באר שבע, חברון ושפלת יהודה. וכך לשון הפסיקתא:

"[...] גלוי וצפוי לפניו שסוף בית המקדש עתיד ליחרב ובניו עתידים לצאת בגולה, והם הולכין אצל אבות ומבקשים מהם שיתפללו עליהם ואינם מועילין להם וכיון שהם הולכין בדרך, הם באין ומחבקין קבורת רחל והיא עומדת ומבקשת רחמים מן הקב"ה [...]"

המדרש מתאר במפורש שהגולים הלכו תחילה למערת המכפלה - הנמצאת דרומה מירושלים - ומשם המשיכו צפונה דרך קבר רחל. נמצא שמדובר בגולים שהיו בדרום הארץ, אשר הלכו תחילה להתפלל במערת המכפלה, אך משלא הועילה להם זכות האבות, המשיכו בדרום צפונה ועברו דרך קבר רחל. [היו ששאלו ע"פ דברי רש"י דע לך שע"פ הדבור קברתיה שם שתהא לעזרה לבניה וכו', ואם בלא"ה התפללו הגולים במערת המכפלה א"כ כבר היה ניתן לקבור את רחל עמהם. ושמא י"ל שהתפילה הראשונה לא היתה ראויה להתקבל ואולי גם זכות רחל לא היתה מועילה באותה עת, ולכן סיבכו משמים שרחל לא תקבר יחד עם שאר האבות, כדי שתהיה לגולים הזדמנות שניה לבקש על קברה כשימשיכו בדרום].

ד. הצעה חדשה ליישוב הקושי מספר שמואל

הרב יוסף רוטשטיין, תלמיד חכם המתמחה בארכיאולוגיה וגיאוגרפיה של ארץ ישראל, הציע פתרון מעניין המיישב את הקושי בין הפסוקים⁵. לפי הצעתו, סמוך לדרך לבית לחם, בין גבעת המטוס לרמת רחל, קיים שטח הקרוי "קצר אבן-ימין" (בערבית: ארמון, או מבצר, בן-ימין), ובקרבנו אתר בשם חירבת צליח (כיום אתר עתיקות, ממזרח לרחוב דרך חברון, סמוך לפנייה להר-חומה).

במקום זה נבנה בתקופה הביזנטית (במאה החמישית למניינם) אתר פולחן נוצרי בשם "קתיסמא" (המנוחה), שלימים הפך למסגד. על פי אגדת הנוצרים, במקום זה נחה אמו של אותו האיש כאשר תקפו אותה צירי לידה. אולם, כפי שידוע במקומות רבים, הנצרות לקחה אתרים שכבר היו מוכרים במסורת היהודית, וקידשה אותם לפולחנם וסיפרו עליהם את בדיותיהם. יש בהר הזיתים מקום מסוג זה, יש על נהר הירדן ועוד.

נראה שהיתה מסורת יהודית קדומה שבמקום זה שכבה רחל, האם שהתקשתה בעת לדתה, שכבה ולא קמה. הנוצרים החליפו את רחל באמו של אותו האיש וכך יצרו מקום מקודש להם, אך לאמיתו של דבר ראוי המקום להיות מכובד אצלנו בתור מקום לידת בנימין ופטירת רחל אמנו⁶. הדבר מתיישב גם עם הכתוב "בעוד כרת ארץ לבוא אפרתה", שכן המרחק בין מקום זה לבית לחם הוא כ- 2.900 ק"מ.

לפי הצעה זו, רחל אכן נקברה בבית לחם כפי המסורת, אך מקום פטירתה היה צפוני יותר, באזור המכונה "גבול בנימין בצלצח". השם המורכב הזה משקף את שני האירועים שהתרחשו במקום: "גבול בנימין" על שם לידת בנימין, ו"צלצח" על שם מיתת רחל (מלשון צלמוות). שמות אלו השתמרו באתרם עד לעת החדשה בצורות "קסר אבן ימין" ו"חורבת צליח".

⁵ מובא במאמרו של הרב דניאל משה לוי. ציון למאמרו מופיע בהערה 1.

⁶ עולה רגל נוצרי מהמאה השישית למניינם מתאר את המקום כמקום קבורת רחל אמנו. אמנם קביעתו שמדובר בקבר רחל אינה נכונה, שכן עדויות קדומות יותר ומוצקות יותר, מציינות את מצבת קבר רחל במקומה המוכר לנו כיום, במיל הרביעי מירושלים. מסתבר שהכוונה למקום מיתת רחל, שבנקל יכול להתחלף עם "קבר רחל".

“ארץ ימיני” – מובלעות נחלת בנימין בתוך אחיו

אך כיצד ייתכן שגבול בנימין הגיע עד לאזור זה?
בחלק זה, אבוא בס"ד להוסיף חידוש קטן, אשר מבוסס על רעיון שפיתח מורי הנלכב שזכיתי ללמוד מפיו ומכתביו הרבה מתורת ארץ ישראל, ר' זאב חנוך (ז'אבו) ב"ר ישראל משה ארליך הי"ד, במאמרו החשוב “ארץ ימיני”. במאמר זה ז'אבו הוכיח כי היו לשבט בנימין מובלעות בתוך נחלות אחיו.
את דבריו הוא מבסס על מספר מקורות, שנזכיר כאן רק חלק מהם:

א. כאשר שאול הולך לחפש את האתונות שאבדו לאביו, כתוב שהוא ונערו הולכים “בהר אפרים” (שמואל א' ט', ד-ה), ומפורטים שם כמה מקומות שהם לכאורה בתוך הר אפרים:

“ויעבר בהר אפרים ויעבר בארץ שלישה ולא מצאו ויעברו בארץ שעלים ואין ויעבר בארץ ימיני ולא מצאו. המה באו בארץ צוף...”

ארליך מדגיש שהביטוי “בהר אפרים” הוא כותרת לכל המסע, ו”ארץ ימיני” הוא אחד האזורים בתוך הר אפרים. זאת אומרת הם עוברים בתוך נחלת שבט אפרים - בארץ שלישה ובארץ שעלים ובארץ ימיני ובארץ צוף, ולא מוצאים. וכאמור אחד המקומות שהם עוברים שם, שהוא לכאורה בתוך הר אפרים, זה “ארץ ימיני כלומר, היה אזור בתוך נחלת אפרים שנקרא “ארץ ימיני” - אזור שהתגוררו בו בני שבט בנימין.

תופעה זו של מובלעות שבטיות מופיעה במקרא גם אצל שבטים אחרים: כגון ערים של מנשה בתוך נחלות יששכר ואשר - “ויהי למנשה ביששכר ובאשר...” (יהושע י"ז, יא) וכגון ערים של אפרים בתוך נחלת מנשה - “והערים המבדלות לבני אפרים בתוך נחלת בני מנשה...” (יהושע י"ז, ט), וישנן עוד ועוד דוגמאות לכך⁷.

⁷ בשל מגבלות המסגרת נאלץ להסתפק ברמזים קצרים בלבד, ותן לחכם ויחכם עוד: “וביהודה הירדן מזרח השמש” (יהושע יט, לד); “גלעד בתוך אפרים בתוך מנשה” (שופטים יב, ד); משפחות מבני אשר שישבו בצפון בנימין וברום אפרים (דבהי"א ז, ל-מ); זבולון ששכן לחוף ימים שבעצם היו שייכים לאשר (בראשית מט, יג; שופטים ה, יז), ואולי גם איש נפתלי בצור שבנחלת אשר (מל"א ז, יג-יד).

ב. באותו אופן אפשר גם להסביר את מה שכתוב בספר דברי הימים, על לוד ואונו שבנה אותם אלפעל שהיה מצאצאי בנימין:

וּבְנֵי אֶלְפֶּעַל עֶבֶר וּמִשְׁעֵם וְשָׁמֶד הוּא בָּנָה אֶת אוֹנו וְאֶת לֹד וּבְנֵיהֶּ

וכן מבואר בגמרא בתחילת מסכת מגילה. אבל מי שמסתכל במפה ובודק את הגבולות של השבטים רואה שזה בעצם בתוך נחלת דן. בהכרח, שוב צריך להגיע למסקנה שלבנימין היו גלישות לצדדים.

ניתן לשער כי היות ונחלת בנימין שמוזכרת בפסוקים ביהושע היא נחלה מאוד קצרה, על כן כשבני בנימין פרו ורבו, הם קיבלו, בצורה כלשהי, חבלי ארץ נוספים בתוך תחומים של שבטים אחרים.

ג. זוהי לכאורה גם כוונת הגמרא בזבחים (ק"ח ע"ב) אשר אומרת:

בשלישה מקומות שרתה שכינה על ישראל בשילה ונוב וגבעון ובית עולמים ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין שנאמר חופף עליו כל היום כל חפיפות לא יהו אלא בחלקו של בנימין.

והרי שילה בוודאי נמצאת בנחלת אפרים? ! זה גם ברור מקו הגבול, וזה מפורש בספר תהילים (סוף פרק עח): "וַיֵּטֶשׂ מִשְׁפַּן שְׁלוֹ [...] וַיִּמָּאֵס בְּאַהֲל יוֹסֵף וּבְשִׁבְט אֶפְרַיִם לֹא בָחַר". ואכן כך מיד שואלת הגמרא:

והכתיב ויטש משכן שילה וכתיב וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר?

ועונה הגמרא:

רצועה היתה יוצאת מחלקו של יוסף לחלקו של בנימין

דהיינו שע"פ חכמינו שילה הינה בחלק בנימין, אף שהיתה בתוך נחלת יוסף (אפרים). אלא שכינו זאת "רצועה".

ע"כ מדברי ז'אבו במאמרו "ארץ ימיני", עם מעט הוספות משלי.

לאור דבריו, ניתן אולי להציע ישוב נוסף לקושי בזיהוי קבר רחל:

הגבול המקורי של בנימין אכן לא הגיע עד לאזור בית לחם. אולם, כפי שהיו לבנימין מובלעות בצפון ("ארץ ימיני" בתוך אפרים), כך היו לו מובלעות בדרום, והאזור שנקרא בערבית "קצר איבן ימין" (ארמון בן-ימין) מעיד על קיומה של מובלעת

בנימינית באזור. כך מתיישבים דברי רבי מאיר בספרי שרחל מתה בחלקו של בנה - לא מדובר על הגבול הרשמי של נחלת בנימין, אלא על אחת המובלעות של בנימין בתוך נחלת יהודה, בדומה ל"ארץ ימיני" שהייתה בתוך נחלת אפרים.⁸ ובכך מתיישבים⁹ דברי הרמב"ן, שאף בדבריו שנוספו לאחר שחזר בו, לא ויתר על כך שקבורתה בגבול בנימין :

ונראה בעיני כי קברה יעקב בדרך, ולא הכניסה לעיר בית לחם הקרובה שם, לפי שצפה ברוח הקדש שבית לחם אפרתה יהיה ליהודה, ולא רצה לקברה רק בגבול בנה בנימן, והדרך אשר המצבה בה קרובה לבית אל בגבול בנימן. וכך אמרו בספרי (דברים לג, יב): בחלקו של בנימן מתה, כדאיתה בפרשת וזאת הברכה.

יהי רצון שתעמוד לנו זכותה של רחל אמנו, ונזכה במהרה לראות בקיום הבטחת הקב"ה: "מְנַעֵי קוֹלֶךָ מִבְּכֵי וְעֵינַיִךָ מִדְּמָעָה פִּי יֵשׁ שְׁכָר לִפְעֻלָּתֶךָ נְאֻם ה' וְשָׁבוּ מֵאֶרֶץ אוֹיֵב: וְיֵשׁ תִּקְוָה לְאַחֲרִיתֶךָ נְאֻם ה' וְשָׁבוּ בָנִים לְגְבוּלָם" (ירמיהו לא, טו-טז).

⁸ העירו לי שלפי זה נמצא ששואל הנפרד משמואל הנביא שהיה כנראה ברמה בהר אפרים מתרחק ומדרים עד בית לחם יהודה, ואז חוזר צפונה אל אביו שהתגורר בגבעה או בגבעון. אולי אפשר לומר שאכן שמואל שלח בכוונה את שואל לפקוד את מקום קבורת רחל כדי לעורר את זכותה טרם ימלך מלך מבניה, אך ברור שיש כאן דוחק ואי נוחות.

⁹ יתכן שיכולה להתבהר עוד נקודה, אם ננקוט שאכן היתה ארץ ימיני בתוך נחלת יהודה. אכתוב ברהיטא: בזבחים איתא שדוד סבר לבנות את ביהמ"ק בעין עיטס וגם אמרו שם שהוא ידע שמקומו צריך להיות בחלקו של בנימין. את עין עיטס מזהים החוקרים מדרום לבית לחם [ובפשטות הדין עמאם, שכן לא קיים בכל הרדיוס סביב מקום המקדש מקור מים אחר רלוונטי], אך הבעיה היא שזה ממש רחוק מנחלת בנימין. אמנם לפי הצעתי יתכן אולי למשוך את גבול בנימין שחדר לנחלת יהודה ולכלול בו את מקום לידת בנימין, מקום קבורת רחל, העיר בית לחם (שבעזרא ב, כא ובנחמיה ז, כו היא מוזכרת יחד עם ערי בנימין), ועין עיטס שמדרום לה. ועדיין הדברים צריכים עיון ותלמוד על מנת ליישב פשוטה של סוגיא.

וַיִּשְׁלַחְהוּ מַעֲמֵק חֶבְרוֹן*

הרב אורי הולצמן
מחבר סדרת הספרים 'להתהלך'

תמצית: מהפסוק הנ"ל ומפסוקים נוספים עולה, שיעקב בחר להתיישב בעמק חברון ולא בחברון עצמה, מה שסימל אי-השלמת חזרתו לבית אביו. בחירה זו הובילה למכירת יוסף אשר גרמה לירידת בני ישראל למצרים. לפי הצעתנו, "עמק חברון" הוא אותו מקום המוכר בתנ"ך גם כ"מהלאה למגדל עדר", "עמק ברכה" ו"עמק יהושפט". והיה עד לאירועים היסטוריים ורוחניים חשובים כמו ניצחון יהושפט וניצחון החשמונאים ועליה משם להר ה'. במקום זה גם עתיד להיגלות מלך המשיח ולהתחיל תהליך הגאולה. עומק תובנה זו עולה מתוך התבוננות בכתובים ומתוך מראה עיניים במקום. העולה מהעמק מדרום לאפרת ומגיע לראש מגדל עדר, צופה לפתע במקום המקדש וירושלים. על פי זה מובן בין השאר הפסוק בתהילים: הַנְּהַ שְׁמַעְנִיהָ בְּאֶפְרַתָּהּ מִצְאֲנִיהָ בְּשֹׁדֵי יָעַר.

א. וַיִּשְׁלַחְהוּ מַעֲמֵק חֶבְרוֹן

כאשר יעקב אבינו שולח את יוסף לדרוש בשלום אחיו, הכתוב מציין: "וַיִּשְׁלַחְהוּ מַעֲמֵק חֶבְרוֹן". על פסוק זה מקשים חז"ל וכל המפרשים, שהלא חברון נמצאת על הר ולא בעמק?!

כך תמהו בכראשית רבה (פד, יג) הביאו רש"י: "והלא חברון בהר, שנאמר ויעלו בנגב ויבא עד חברון?" ועל כן דרשו חז"ל: "מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים כי גר יהיה זרעך". אמנם מפרשי הפשט כתבו לבאר העניין בדרך הפשט ש"העיר יושבת בהר, ויעקב ליווהו עד העמק. וכן אמרו רבותינו (בר"ר צה, ג) שליוה יעקב ליוסף והיו עסוקים

* המאמר עדיין בהתהוות. נכתב על מנת להתפרסם כאן לזכרו של ז'אבו ארליך הי"ד. זכיתי להשתתף בכמה סיורים מעמיקים שהוביל ז'אבו בחכמה ובאהבת הארץ נדירה אשר הדביקה כל נוכח. זכות גדולה זכה המנוח לעשות זאת בצורה הכי מקצועית, ראויה ותורנית. חבל על דאבדוין ולא משתכחין.

בפרשת עגלה ערופה ומשם שלחו", לשון חזקוני. וכן כתבו רוב המפרשים, רשב"ם, רד"ק, ספורנו ועוד.

במאמר שלפנינו ננסה להציע ביאור נוסף, שבאמת יעקב היה שוכן בעמק, ומשם הוא שלח את יוסף. ואכן יש מקום מסוים הנקרא 'עמק חברון', ואף יש לו כמה שמות בתנ"ך. כמו כן נרד לעומק משמעות העניין והכתוב כאן¹⁰ ובכתובים אחרים, ואף יתחוור מדרש חכמים "מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים כי גר יהיה זרעך".

וַיֵּט אֱהֱלָה מִהֶלְאָה לְמַגְדֵּל עֶדְרָה

במאמר אחר¹¹ דייקנו מהפסוקים, כי יעקב אבינו בשוכו מבית לבן, לא מיהר להגיע אל יצחק אביו שישב בחברון. תחילה הוא התעכב בסוכות, שם הכתוב מתאר "ויבן לו בית" – דבר המעיד על התיישבות של קבע מסוימת. משם הוא עבר לשכם, גם שם ביקש להשתקע כשקנה חלקת שדה ונטה אהלו, ורק לאחר מעשה דינה אמר לו ה': "קום צֵלְהָ בֵּית אֵל וְשָׁב שָׁם". הקב"ה כביכול אומר ליעקב: "למה אתה יושב כאן? תשב שם! לא בשכם". הוא אכן מגיע לבית אל ובונה מזבח, ואף מקים מצבה ויוצק שמן על ראשה, אך מיד לאחר מכן נאמר "ויסעו מבית אל ויהי עוד כברת הארץ לבוא אפרתה וכו'" (בראשית לה, טז), שם נפטרה רחל אמנו ונקברה בדרך אפרת. המקום הבא שהתיישב בו יעקב יהיה רק אחר קבורת רחל: "וַיֵּסַע וַשְׁרָאֵל וַיֵּט אֱהֱלָה מִהֶלְאָה לְמַגְדֵּל עֶדְרָה" (שם, כא).

דהיינו, יעקב אכן נע דרומה בעקבות ציוויו של הקב"ה, כמתואר "מהלאה למגדל עדרה". אך יש לשים לב לניסוח המיוחד של הפסוק, אשר במקום לציין את שם המקום עצמו בו הוא התיישב, הכתוב מגדיר אותו רק ביחס למקום אחר: "מִהֶלְאָה לְמַגְדֵּל עֶדְרָה". ועל המקום הזה הכתוב מתאר: "וַיְהִי בַשָּׁבָן וַשְׁרָאֵל בְּאָרְצוֹ הַהוּא", לשונות המורות על השתכנות של קבע. אם זה בשורש 'שכן'¹¹, כמו גם בשימוש

¹⁰ עיקרי הדברים נכתבו במאמרנו על הפרשה וישב יעקב בארץ מגורי אביו, וכאן ייחדנו את הדברים אל הפסוק הזה ואל המקום המיוחד המוזכר בו.

¹¹ . בהקשר הזה יש לציין, שגם אצל אברהם אבינו אנו קוראים לשונות דומות: "וַיֵּצֵא אֱבְרָם וַיָּבֵא וַיֵּשֶׁב בְּאֵלֵי מִמְרָא אֲשֶׁר בְּחֶבְרוֹן" (בראשית יג, יח), "וְהָיָא שָׁבָן בְּאֵלֵי מִמְרָא הָאֲמָרִי" (שם יד, יג), מה שמורה על השתכנות של קבע של יעקב אבינו כמו השתכנותו של אברהם אבינו בחברון.

תואר למרחב זה כ'ארץ'. לאחר מכן התורה מספרת: "וַיָּבֹא יַעֲקֹב אֶל יִצְחָק אָבִיו מִמְּרָא קְרִית הָאֲרָבָע". ובניגוד לשאר המסעות של יעקב אבינו בביאה הזאת אל יצחק אביו לא נאמר "ויסע", מה שמלמד שיעקב לא עשה מסע נוסף להגיע מהלאה למגדל עדר עד יצחק אביו. אלא אותו המקום שהוגדר כ"מְהַלְאָה לְמַגְדֵּל עֵדֶר", הוא למעשה אותו המקום בו הוא קיים את הגעתו ליצחק אביו. ובודאי שיעקב הלך ופגש את אביו בחברון, אך את עיקר משכנו הוא קבע אצל 'מהלאה למגדל עדר'. דבר נוסף, במקום אחר הארכנו על כך שמסע יעקב מקביל למסע אברהם אבינו. ובנקודה זו מזדעק השינוי ביניהם: אברהם בונה מזבח בשכם, בית אל ובחברון, אבל יעקב מקים מזבח רק בשכם ובבית אל, ובתחנה זו אצלינו, במקום חברון, לא בנה מזבח. נתון זה אומר דרשני.

מחו אותו עמק ומהו 'מהלאה למגדל עדר'?

המגיע מכיוון ירושלים [-מצפון] לעבר חברון, נפגש מיד אחרי צומת הגוש בעמק רחב ידיים המתפרס עד הרי חברון. העמק הזה חשוב ומשמעותי באזור, ויש לו תיחום הרים גבוהים סביב (ההרים מסביב 970 מטר, והעמק 840), יש בו מטעי כרמים משובחים, כברכתו של יהודה שהתברך על הגפן והיין. לאור המפורט במאמר, נראה, שהוא אותו המקום הנקרא 'מהלאה למגדל עדר' ו'עמק חברון' בו השתכן יעקב. דהיינו, אותו "עמק חברון" המוזכר בשליחת יוסף, הוא גם המקום הנקרא "מְהַלְאָה לְמַגְדֵּל עֵדֶר"¹². אלא שביחס לבא דרך כיוון בית אל [מצפון] - הוא נקרא 'מהלאה למגדל עדר', וביחס לבא מעמק חברון [מדרום] - הוא נקרא 'עמק חברון', שהרי אחר הכול הוא תחילת המרחב של חברון. דהיינו, עמק זה מוקף בהרים מצדדיו. מהצד הדרומי אלו הרי חברון ומהצד הצפוני אלו הרי אפרת ומרחב בית לחם.

¹² מצפון לבית לחם, באזור הרי 'גוש עציון' לפני העמק שיורד דרומה. רבים משערים כי מדובר ב'גבעת עוז' אשר מהווה נקודת תצפית חשובה על 'עמק ברכה', בו עוברת הדרך הראשית מירושלים לחברון. בפסגת הגבעה נמצא אתר העתיקות חירבת אום א-טלע – בו נמצאו שרידי מצודה מהתקופה הפרסית, מעל שרידי יישוב מהתקופה הישראלית. ההשערה מבוססת גם על העובדה שאתר זה (שגובהו 976 מעל פני הים) בולט למרחקים. ואכן מקימי היישוב בגבעה זו, בשנת תרפ"ז, לפני שנולד השם 'עציון', כיוונו להשערה זו וכינו את מושבם 'מגדל עדר'.

נתון מאלף: לא מצאנו בשום מקום בתנ"ך עיר מגדל עדר. אפילו לא בהרי יהודה בנחלת יהושע, אבל במיכה כן קיים פסוק המציין מקום זה אבל רק בהקשר של סיפור הגאולה (מיכה ד, ח) ויתבאר לקמן. חז"ל גם אומרים שאחד משמותיה של ירושלים היא מגדל עדר. וכן במשנה (שקלים ז, ד) מגדל עדר הוא ציון של מקום המציין גבול של מרחב ירושלים "בהמה שנמצאת מירושלים ועד מגדל עדר, וכמידתה לכל רוח, זכרים, עולות. נקבות, זבחי שלמים" [ראה גם באבות דרבי נתן נב, לט].

מהתכונות בכתובים רבים שיתבהרו להלן, ומהתכונות ריאלית תצפיתית - בעיני המתהלך באזור, מתעוררת הבנה פנימית, כי מרחב זה (של מגדל עדר ואפרת) מאוד מחובר לבית המקדש. ההולך מכיוון חברון ועולה להר - למגדל עדר, פתאום צופה ישירות למקום המקדש (כיום ניתן לראות את המכונה כיפת הסלע). הבט 'ריאלי' נוסף המחבר בין מקום המקדש להרים אלה, הוא מקור המים מאזור גבוה זה לבית המקדש וירושלים [בריכות שלמה והתעלות המתוחכמות], קשה למאן במשמעות הטמונה בפרט זה!

מובן גם השם 'מגדל עדר', שהוא כמגדל, וכך גם מורגשים דברי חכמים שירושלים גבוה מכל הארצות.

נמצא אם כן, שמרחב זה של בית לחם, ממגדל עדר עד קבר רחל, הוא המרחב אשר מתחיל את ירושלים – את בית המקדש! זו החשיבות המיוחדת שיש במקום הזה, וכאן אנו מציעים, שיתכן ששתי התקלות שקורות עם יעקב במקום זה [בקו הצפוני – מיתת וקבורת רחל, ובקו הדרומי – סיפור ראובן (ומכירת יוסף)] מצביעות גם הן על כך שעדיין לא הגענו לשלימות. ונראה להלן.

יעקב אבינו לא השלים את חזרתו לאביו

נמצא אם כן, שיעקב השתכן שם כדי להיות במובן מסוים במרחב של חברון יחד עם אביו. אך עדיין, אין זו ישיבה מובהקת בחברון, אלא כעין 'לצאת ידי חובה'. וכן בתחילת הפרשה אנו קוראים: **וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן**, מפני שאחר הכול הוא לא דר ממש יחד באותו מקום, אלא רק בארץ מגוריו. ולאחר שמבחינת יעקב הוא השתכן במרחב הר חברון, מעתה היחס לעמק הזה הוא בתור 'עמק חברון'.

חיזוק להבנה זו יש למצוא גם בדברי רש"י נוסף על הפרשה. כי הנה על הפסוק "וַיִּתְאַבֵּל עַל בְּנֵי יָמִים רַבִּים" (בראשית לז, לד) כותב רש"י:

"ימים רבים – כ"ב שנה. משפירש ממנו עד שירד יעקב למצרים וכו'. הרי כ"ב שנה כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב כבוד אב ואם. כ' שנה שהיה בבית לבן, וב' שנה בדרך בשובו מבית לבן, שנה וחצי בסכות, וששה חדשים בבית אל וכו'".

הנה רש"י מונה את השנים רק עד בית אל, זאת למרות שהייתה תחנה נוספת לאחר בית אל ב'מהלאה למגדל עדר'. אלא ודאי, שההגעה ל'מהלאה למגדל עדר' היא אותה הגעה אל יצחק אביו, והוא אותו מקום הנקרא עמק חברון בו השתכן יעקב.

בעמק זה נזרעה הירידה

ולפי זה מבואר, שאכן חברון עצמה נמצאת בהר, אך יעקב בחר להתיישב דווקא בעמק שלמרגלותיו. ומבחירה זו של יעקב יש ללמוד, שיעקב אבינו לא השלים את חזרתו לבית אביו בצורה שלימה, מה שהוביל לגלות נוספת של בני ישראל דרך חטא מכירת יוסף. ונראה שזהו עומק כוונת חז"ל שדרשו על שליחת יוסף "מְעַמֵּק חֶבְרוֹן – מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים כי גר יהיה זרעך", כי בעמק הזה טמונה הסיבה בגינה ירדו בני ישראל למצרים.

ב. עמק ברכה

לאחר שנתבארו הכתובים, ונתבהר עומק עניין 'וישלחו מעמק חברון', כי הוא סיבת הגלות, מתפרשים עוד כמה כתובים ומתפרסת תמונה רחבה יותר על התפקיד ההיסטורי והרוחני של עמק זה.

בספר דברי הימים ב' פרק כ' מסופר אודות יהושפט מלך יהודה שנערך למלחמה מול בני עמון ומואב והר שער, ובדרך נס ה' ניצח לפניהם את המלחמה, כאשר הם כלל לא היו צריכים להילחם בפועל. האויבים נלחמו אלו באלו, וכל האויבים ניגפו במלחמה. ולאחר מכן אומר הכתוב:

וביזם הרבועי נקהלו לעמק ברכה פי שם ברכו את ה', על בן קראו את שם המקום ההוא עמק ברכה עד היום: וישבו כל איש יהודה וירושלם ויהושפט בראשם לשוב אל ירושלם בשמחה פי שמחם ה' מאויביהם: ויבאו ירושלם בנבליים

וּבְכַנְזֹרוֹת וּבְחֻצְרוֹת אֶל בֵּית ה': וַיְהִי פַחַד אֱלֹהִים עַל כָּל מַמְלָכוֹת הָאָרְצוֹת בְּשִׁמְעֵם
כִּי גִלְחָם ה' עִם אוֹיְבֵי יִשְׂרָאֵל: וַתִּשְׁקֹט מְלָכוֹת יְהוֹשָׁפָט וַיָּנַח לוֹ אֱלֹהָיו מִסָּבִיב.
(דה"י ב, כ, כו – ל)

לפי תיאור הכתוב, עמק ברכה הוא תחילת התהלוכה לירושלים, אשר שם יתכנסו כולם לעלות לבית השם בירושלים.

מהו אותו 'עמק ברכה'?

בימינו קראו 'עמק ברכה' לעמק של אל ערוב, דהיינו העמק המדובר לעיל, המתפרס מיד אחר צומת הגוש עד הרי חברון. ונראה לענ"ד שהזיהוי נכון¹³. העמק הזה חשוב ומשמעותי באזור, ויש לו תיחום הרים גבוהים סביב (ההרים מסביב 970 מטר, והעמק 840), מחלקם גם ניתן לראות את ירושלים ומקום המקדש ביום של ראות טובה. וכשמו כן הוא, יש בו מטעי כרמים משובחים, כברכתו של יהודה שהתברך על הגפן והיין. ולאור כל המתבאר נראה, שהוא אותו המקום הנקרא 'מהלאה למגדל עדר' ו'עמק חברון' בו השתכן יעקב, וזהו שם נוסף שיש לעמק הזה. והוא המקום הראשון [הכי רחוק] שמיד אחרי שעולים לצפונו, באזור מגדל עוז, נכנסים למרחב הצופה בית ה', ומוצאים מיד את ירושלים.

אנחנו עדיין באמצע לחקור אם זה עמק ברכה או עמק אחר באזור, אבל ליבנו אומר שבמהות זה המקום הכי מתאים, טופוגרפית אחרי שמסיימים מרחב חברון, כשעולים מהעמק, ועולים להר. [וזו גם הסיבה שלנו להסכים עם הזיהוי של הגבעה הסמוכה ל'מגדל עוז' כ'מגדל עדר', וסביר שזהו גם המקום בו נאמר על אברהם "וַיֵּשֶׁא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרְחֹק", כי זה המקום המרוחק ביותר מדרום, הצופה להר ה']

ג. עמק יהושפט והישועה לעתיד לבוא

ולאחר שמבינים את זאת, נראה להציע שגם כאשר הנביא יואל מדבר על עמק מסוים הנקרא בשם 'עמק יהושפט', אף הוא מדבר על אותו העמק. שכך נאמר פעמיים:

¹³ רבים מזהים את "עמק הברכה" בבקעת תקוע (ממערב לתקוע), ויש לי להשיב על ראיותיהם הטובות, אאריך בעזרת השם במקום אחר.

"וְקִבַּצְתִּי אֶת כָּל הַגּוֹיִם וְהוֹרְדֹתִים אֶל עַמְּךָ יְהוֹשֻׁפֵט וְנִשְׁפָּטִי עַמְּךָ שָׁם עַל עַמִּי וְנִחַלְתִּי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּרְדוּ בְּגוֹיִם וְאֶת אֶרְצֵי חֶלְקוֹ" (יואל ד, ב), "יעורו וַיַּעֲלוּ הַגּוֹיִם אֶל עַמְּךָ יְהוֹשֻׁפֵט כִּי שָׁם אָשֵׁב לְשֹׁפֵט אֶת כָּל הַגּוֹיִם מִסְּבִיב" (שם, יב).

רבים אמנם מזהים את עמק יהושפט באזור הר הזיתים. זאת לאור אותה נבואה של יואל המדבר על מלחמת גוג ומגוג, והרי למלחמת גוג ומגוג יש קשר ישיר להר הזיתים כמבואר בסוף ספר זכריה פרק י"ד. וכן יש מקור בכתבי הרמב"ן¹⁴ וכתבי רבי עובדיה מברטנורא.¹⁵

ואולם נראה להציע, שעמק יהושפט הוא שם נוסף לאותו 'עמק ברכה' אליו התקבצו בני ישראל לאחר הניצחון הגדול שעשה ה' לפניהם בגויים, ונקרא כן על שם הנס שעשה ה' ליהושפט מלך יהודה. ויואל הנביא אומר שגם לאחרית הימים עתיד הקב"ה לשפוט את הגויים כמו ששפט אותם בזמן יהושפט, ועל כן הוא מזכיר את עמק יהושפט בתור המקום בו הם יישפטו.

והרי מבואר בסדר עולם (כ, נה-נז) שיואל הנביא היה בתקופת מנשה. וכך גם נראה בפסוקים, שהוא מדבר על הגלות ועל השיבה מהגלות, כי כבר גלו עשרת השבטים, ואף גלות יהודה הייתה מורגשת. ואם כן, הנבואה שלו הייתה בתקופה סמוכה לאחר המלחמה הזו של יהושפט, ומובן ביותר שהוא ידבר על עמק יהושפט בתור מקום לשפוט בו את הגויים.

וכבר כתב תרגום יונתן בן עוזיאל (בראשית לה, כא) שהמקום הזה הנקרא 'מהלאה למגדל עדר', משם עתיד מלך המשיח להיגלות. ולדברינו, אפשר להבין טוב יותר את דבריו, כי המקום הזה משמעוטי מאוד להביא את המשפט לגויים במלחמת גוג ומגוג, וכן התיקון בתוך עם ישראל, לחבר את יעקב אבינו עם יצחק אבינו, ואת עץ יוסף עם עץ יהודה, וכאשר בארנו בסוף המאמר הנ"ל על הפרשה.¹⁶

¹⁴ איגרת הרמב"ן לבנו נחמן.

¹⁵ איגרת מרבי עובדיה מברטנורא.

¹⁶ ועוד אמרו במדרש: "עובדא הוה בחד בר נש דהוה קא רדי, געת חדא תורתיה, עבר עלוי חד ערכי, א"ל מה את? א"ל יהודאי אנא. א"ל שרי תורך ושרי פדנך, א"ל למה? א"ל דבית מקדשון דיהודאי חרב, א"ל מנא ידעת? א"ל ידעית מן געיתא דתורך, עד דהוה עסיק עמיה געת זימנא אחריתי, אמר לו אסר תורך אסר פדנך דאתייליד פריקהון דיהודאי, אמר ליה ומה שמיא? אמר לו מנחם שמיא, ואבוי מה

יסוד זה - ש'עמק ברכה' ו'עמק יהושפט' הוא אותו עמק, זכיתי בס"ד ומצאתי שכן כתב האבן עזרא ביואל (ד, ב): "ועמק יהושפט היא עמק ברכה כי יהושפט קרא שמו כן". וכך כתב רבי משה דוד וואלי בפירושו לספר דברי הימים:

וזהו שאמר 'וביום הרביעי נקהלו לעמק ברכה כי שם ברכו את ה' על כן קראו את שם המקום ההוא עמק ברכה עד היום' שהוא היום שישב שם השי"ת לשפוט את כל העמים על הרעות שעשו לישראל, והוא דוקא אותו העמק שקראו הנביא 'עמק יהושפט', כי כשם שהיה מקום מוכן לפורענות הגוים בימיו של יהושפט כך יהיה לעתיד אל כל הגוים שהרעו לישראל, שגם באותו הזמן יברכו ישראל את השי"ת על שעשה את משפטם ונתעורר באותו מקום לנקום את נקמתם וישראל עושה חיל.

וזה דבר נפלא שמלחמת גוג ומגוג, ושפיטת כל העמים הוא באותו עמק.

ד. גם בימי השמונאים

כפי שעולה מספרי מקבים ומיתר המקורות ההיסטוריים, ימי החנוכה נקבעו בעקבות הניצחון הגדול על היוונים בקרב 'בית-צור' וטיהור המקדש וחנוכתו שבאו בעקבותיו (בשנת 164 לפנה"ס), וכפי שמשתמע בפירוש בספר מקבים¹⁷. והנה מתגלה שגם זה קרה במרחב אותו עמק, ומשם הלכו ישר לירושלים. כאשר מגיע לסיאס הרשע להילחם עם ישראל הוא מגיע למקום הנקרא 'בית צור' – מקום המזוהה ליד הישוב 'כרמי צור', שזה ההר שתוחם את אותו עמק ממערבית אליו. שם פוגש אותם יהודה המכבי ואחר שמתפלל לה' לישועה הוא מצליח להביס אותם, ומיד פונה יהודה לעם¹⁸:

[...] ויהודה אמר לאחיו הנה נגפו אויבנו נעלה לטהר את המקדש ולחנכהו. ויקהל כל המחנה ויעלו הר ציון [...]

שמה? אמר ליה חזקיה, אמר ליה והיכן שריין? אמר ליה בבירת ערבא בדבית לחם יהודה" (איכה רבה א, נא). ונראה, שבירת ערבא - היא אל ערוב שבעמק הברכה, ואותו ערבי - הכוונה לתושב אל ערוב. וזהו מקור נוסף כדברי התרגום יונתן בן עוזיאל, שמן המקום הזה מתגלה מלך המשיח.

¹⁷ מקבים א' ספ"ד: "וישכימו בבוקר, בחמשה ועשרים לחודש התשיעי הוא חודש כסלו... בעצם היום ההוא נחנך... ויעשו את חנוכת המזבח ימים שמונה... ויקים יהודה ואחיו וכל קהל ישראל להיות ימי חנוכת המזבח נעשים במועד שנה בשנה ימים שמונה מיום חמשה ועשרים לחודש כסלו בשמחה וגיל".

¹⁸ שם פייסקה לו לז.

ובהמשך שם מבואר טיהור וחנוכת המקדש וקביעת ימי החנוכה שנה בשנה. וכמו שראינו, גם במלחמת יהושפט מודגש ברכה גדולה בניצחון מופלא על האויבים באותו 'עמק ברכה', ומשם יש תהלוכה של שמחה לירושלים, וכן בנבואת מיכה ד, יש מהלך של גאולה ממגדל עדר דרך בית לחם לירושלים, וזה אומר שהדרך מחברון לירושלים דרך העמק, ששם עמק חברון, מהלאה למגדל עדר, לכיוון בית לחם עד ירושלים הוא סיפור גאולתן של ישראל.

ה. הנה שמענוה באפרתה

בסייעתא דשמיא, יסוד זה משליך אור פסוקים חסרי פשר, לכאורה, מספר תהילים בפרק קל"ב:

אם אַתָּן שְׁנַת לְעֵינַי לְעַפְעַפִּי תְּנוּמָה.
עַד אֲמַצָּא מְקוֹם לָהּ מִשְׁכְּנֹת לְאֲבִיר יַעֲקֹב.
הִנֵּה שְׁמַעְנוּהָ בְּאֶפְרַתָּה מִצְּאֲנוּהָ בְּשִׂדֵי יַעֲר.
נְבוֹאָה לְמִשְׁכְּנֹתַיִו נִשְׁתַּחֲוֶה לְהֵדֶם רְגִלָּיו:

מה שייך אפרתה למציאת מקום ה' ? !

אך לפי דברינו מוכן היטב, מאפרת, אשר תחילתה במגדל עדר וסופה בקבר רחל, מתחיל כבר מרחב ירושלים והר ה'. מהרי בית לחם כבר נצפית ירושלים ומקום המקדש הנראה כיום בכיפה הזהובה. ואלו דברי המשורר – ששמענוה באפרתה, משם כבר מצאנוה באפרתה. וכן עולה מדברי הנביא מיכה (ד, ח) "וְאֵתָהּ מְגִדֵּל עֲדָר עֲפָל בַּת צִיּוֹן עֲדִיף תֵּאֲתָהּ וּבָאָה הַמְּמִשְׁלָה הָרִאשֹׁנָה מִמְּלַכַת לְבַת יְרוּשָׁלַם". דברי ר"א אבן עזרא על הפסוק בתהילים "הִנֵּה שְׁמַעְנוּהָ בְּאֶפְרַתָּה" מצביעים על תובנה עמוקה זו:

והנכון בעיני: כי בימים שעברו היו אומרים בני איש ששמענו מפי נביאים כי המקום הנבחר קרוב הוא אל בית לחם אפרתה רק המקום לא נודע אם מזרח בית לחם או מערבו או לצפונו או לדרומו ידוע עד היום כי אין בין ירושלם ובין בית לחם רק כמו שלש פרסאות.

עזה של אפרים *

הרב ישראל שפירא

מודיעין עילית – מרצה ומדריך טיולים

תמצית: המחבר מתחקה אחר כמה כתובים המזכירים עיר בשם 'עזה', אשר אינה עולה עם 'עזה' הידועה אשר על הים. במסע מימי הנביאים והכתובים ועד בעלי המסורה והגר"א, הוא מאתר את ה'עזה' הנוספת בנחלת אפרים, שהגר"א חידש את קיומה בפירושו לדברי הימים. האם "תרי עזה הוו"?

א. "עד בואך עזה" (שופטים ו, ד)

בספר שופטים בתיאור התגברות מדין על ישראל והתפשטות שבטיהם בנחלת ישראל, מסופר כי מדין ועמלק ובני קדם היו משחיתים ובוזזים את יבול הארץ פנימה 'עד בואך עזה':

וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הָרַע בְּעֵינֵי ה' וַיִּתְּנֵם ה' בְּיַד מִדְיָן שִׁבְעַת שָׁנִים: וַתֵּזֶן יַד מִדְיָן עַל יִשְׂרָאֵל מִפְּנֵי מִדְיָן עָשׂוּ לָהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמְּנַהְרוֹת אֲשֶׁר בְּהָרִים וְאֶת הַמְּעָרוֹת וְאֶת הַמְּצֻדוֹת: וְהָיָה אִם זָרַע יִשְׂרָאֵל וְעָלָה מִדְיָן וַעֲמָלֵק וּבְנֵי קָדָם וְעָלוּ עֲלָיו: וַיִּחַנּוּ עֲלֵיהֶם וַיִּשְׁחִיתוּ אֶת יְבוֹל הָאָרֶץ עַד בּוֹאֲךָ עֵזָה וְלֹא יִשְׁאִירוּ מִחֵיהָ בְּיִשְׂרָאֵל וְשָׂה וְשׂוֹר וְחִמּוֹר. (שופטים ו, ד)

* בסוכות האחרון מסרתי בפני חברים את השידרה העיקרית של המאמר - השאלות המתעוררות בלימוד כתובים ודברי הגר"א ונוסחאות התרגומים. זכינו שחוקר ארץ ישראל ז'אבו ארליך הי"ד כיבד אותנו בהשתתפותו, כשסיימתי את דבריי, ז'אבו ציווני להעלות את הדברים על הכתב ולערוך אותם למאמר. כמו כן הוא העיר את הזווית מכיוונו, ודבריו מובאים בנספח 2. כאן גם המקום להודות לקודמיי שעסקו בסוגיא אשר מחקריהם שימשו אותי, הלא הם: פרופ' אהרן דמסקי במאמרו "עזה בגבול אפרים ומנשה", פורסם ב'מחקרי יהודה ושומרון' תשנ"ז. ובעיקר לרב איתן מרקוביץ אשר מלבד העזרה הרבה שהעניק לי ותובנותיו הרבות הזוורות במאמר לרוב, נעזרתי גם באתר שלו אשר בו הנגישי את החומרים המדוברים. כמו כן ברכת יישר כח לרב פרופ' יואל אליצור ולספרן הנודע ר' אבישי אלבוים על עזרתם במקורות למאמר זה.

וכאן הבן שואל, כיצד יעלה על הדעת שמדין הגיעו עד עזה הרחוקה שבדרום? הלא משתמע שם בפסוקים שמדין ובעלי בריתם השתלטו על עמק יזרעאל וסביבתו, והביאו לדלדול קשה בחקלאות האזור ["וַיִּדְלֵי יִשְׂרָאֵל"], שכן מסופר שכל המלחמה התרחשה שם בעמק יזרעאל, ככתוב:

וְכָל מְדִינָה וְעַמְלֵק וּבְנֵי קְדָם וְנָאֶסְפוּ יַחְדָּו וַיַּעֲבְרוּ וַיַּחֲנוּ בְּעַמְקֵי יִזְרְעֵאל (שם לג)

כמו כן, גדעון עצמו, שקם להילחם במדין בסיוע אלוקי, היה "מן המנשה", ונראה שפעל בעיקר בתחומי נחלת שבטו. כך גם המשתתפים עמו למלחמה הגיעו מנחלת מנשה, אשר, זבולון ונפתלי.

וּמִלְאָכִים שָׁלַח בְּכָל מְנַשֶּׁה וַיִּזְעַק גַּם הוּא אַחֲרָיו וּמִלְאָכִים שָׁלַח בְּאֲשֶׁר וּבְזַבְלוֹן וּבְנַפְתָּלִי וַיַּעֲלוּ לְקְרֹאתָם (שם לה)

לעומת זאת, מדרומה למנשה לא ראינו השתתפות. ואף שבט אפרים הסמוכים, השתתפו רק בסוף המלחמה כאשר קרא להם ללכוד את המעברים ולסגור בעד מדיין הנמלטים. ואכן באו אפרים אליו בטענות שלא קראם למלחמה כי אם בסוף:

וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ אֶפְרַיִם מָה הַדְּבָר הַזֶּה עָשִׂיתָ לָנוּ לְבִלְתִּי קְרֹאתָ לָנוּ כִּי הִלַּכְתָּ לְהִלָּחֵם בְּמִדְיָן וַיְרִיבוּן אֹתוֹ בְּחִזְקָה (שם ח, א)

אם כן, נשוב לשאלתנו, על הכתוב "וַיַּעֲלֵה מְדִינָה וְעַמְלֵק ... עַד בּוֹאֵה עֵזָה" - האם לפי המתואר לעיל, יתכן שמדין הגיעו עד עזה הרחוקה שבדרום? או שמא כוונת הפסוק לעזה אחרת?

לא אכחש, כי ניתן לפרש את הביטוי "עד בואך" לא על עזה עצמה אלא על הכיוון או על הדרך המובילה לעזה, 'מתחלת הגבול עד אשר תבוא אל עזה, וכאלו ידבר לנוכח מול האדם היודע המקום' [לשון המצודות].

ב. "מתפסח ועד עזה" (מלכים א, ה)

אם את הפסוק בשופטים ניתן ליישב איכשהו על עזה המוכרת, הרי שאת עדות האמוראים המובאים במדרש ובמסכת מגילה על ערים סמוכות בשם 'עזה' ו'תפסח', נצטרך עדיין להבין.

בספר במלכים מתואר היקף מלכות שלמה ושליטתו, מעבר לארץ ישראל. וכך כתוב:

פִּי הוּא רֹדֵה בְּכָל עֵבֶר הַנְּהָר מִתְּפֹסֶח וְעַד עֵזָה בְּכָל מְלִי עֵבֶר הַנְּהָר (מלכים א, ה, ד)

הביטוי "עבר הנהר" מופיע בנ"ך כמה פעמים, ותמיד כוונתו לנהר פרת. אלא שבדורות הראשונים, כאשר בני הארץ אמרו "עבר הנהר" – הם התכוונו "העבר המזרחי של הנהר": כך בדברי יהושע (פרק כד, פס' ב ג יד טו), כך בספר שמואל (שמואל ב י טז) וכך בדברי אחיה הנביא משילה (להלן יד טו). אבל לאחר עליית מלכות אשור – מקום מושבם בין הפרת והחידקל נחשב בעיני עצמם ובעיני אחרים כמרכז העולם, ו"עבר הנהר" הוא העבר המערבי גם כפי הנמצאים שם בעבר המערבי¹. מלכות שלמה היא אמנם קודם ימי אשור, אבל תחום מלכותו של שלמה נאמר לעיל פס' א "מִן־הַנְּהָר אֲרָץ פְּלִשְׁתִּים וְעַד גְּבֹול מִצְרַיִם" כלומר מלכותו היא בעבר המערבי של הפרת. וכן עזה היא בודאי בעבר המערבי של הפרת, ועל כן יש לומר שכותב ספר מלכים – ירמיהו הנביא, כדברי חז"ל² - השתמש בביטוי הזה כפי שהכירו אותו בימיו. ואז יתפרש: מתפסח אשר על נהר פרת היושב במקצוע מזרחי צפוני (המזוהה כיום עם ח'ירבת דְּבָסִי על נהר הפרת. דרומית מזרחית לחלב שבסוריה), ועד עזה היושבת מערבית דרומית³.

¹ דוגמאות - עזרא ח לו, נחמיה ב ט, ג ז.

בימינו א"י וסביבותיה, קרויים "המזרח התיכון" (באטלסים וספרים מלפני שישים שנה ומעלה ניתן גם למצוא "המזרח הקרוב") ואילו סין ויפן הן ה"מזרח הרחוק". כינויים אלו טבעו הבריטים שליטי הארץ עד תש"ח: בריטניה הגדולה היא מרכז העולם, כאן זה "מזרח קרוב", או "מזרח בינוני", הודו ומזרחה הן "מזרח רחוק".

² בבא בתרא י"ד.

מקומות נוספים שהביטוי מופיע הם בעזרא ג טז ובנחמיה ב ט, אבל שם עבור או כפי יושבי שושן. ³ הרד"ק פירש **מתפסח ועד עזה** – מדינות הם בעבר הנהר". אם כוונתו לעבר המזרחי הרי זה שלא כדברינו, אבל לענ"ד הפשט ברור שהכוונה לעבר המערבי.

בתלמוד במסכת מגילה (דף יא ע"א) הובאה מחלוקתם של רבותינו גדולי האמוראים, רב ושמואל, על מיקומן של עזה ותפסח המוזכרות בפסוק. כתבנית מחלוקתם הידועה על "מהודרו ועד כוש":

רב ושמואל:

חד אמר - תפסח בסוף העולם ועזה בסוף העולם.

וחד אמר - תפסח ועזה בהדי הדדי הוו קיימי כשם שמלך על תפסח ועל עזה כך מלך על כל העולם כולו.

דהיינו, רב ושמואל נחלקים אם הפסוק עוסק בשתי ערי קצה רחוקות זו מזו – תפסח היושבת בצפון מזרח על נהר פרת, ועד עזה שבנגב מערב, או שמא בשתי ערים קרובות הנושאות שמות אלה.

יש מקבילות נוספות לדברים אלו, כולם לפי הדיעה הסמוכות היו:

- במדרש שיר השירים זוטא⁴: והלא תפסח ועזה נתונות זו בצד זו? אלא, כמה שיצא מתפסח וילך ויקיף את כל העולם כולו עד שיבא לעזה - כך היה שלמה שולט בכל העולם כולו.
- באסתר רבה (פרשה א' ס"ד): והלא מתפסח ועד עזה דבר קל הוא? אלא כשם ששלט מתפסח ועד עזה כך שלט מסוף העולם ועד סופו,
- מדרש משלי⁵ (פרק כ פס' ט) גם נותן לנו כיוונים: והלא תפסח ועזה נתונות זו אצל זו? [אלא] כדרך שיצא אדם מתפסח והולך למזרח, ומן המזרח למערב, ומן המזרח לצפון, ומן הצפון לדרום, מקיף ועולה עד שעולה לעזה, אחר עדות זו של חז"ל, מתבקש למצוא שתי ערים קרובות בשם עזה ותפסח, [ותפסח מזרחה מעזה]! ואם כן, מחוייב שקיימת לכל הפחות עיר נוספת בשם עזה, או עיר נוספת בשם תפסח. ואולי אף שתי ערים נוספות בשמות אלו.

האם ניתן לומר "תרי תפסח הוו" או "תרי עזה הוו"?

האפשרות שיש שני מקומות עם אותו שם, ואף במרחק לא גדול זו מזו – לא אמורה להפתיע איש. אנו מכירים היום את בית לחם ובית לחם הגלילית, חצור הגלילית

⁴ פרשה א' ס"א. הובא בספר "טעמא דקרא" להגר"ח קנייבסקי.

⁵ הוצאת בובר, אך לא נמצא בהוצאות שלפני.

וחצור אשדוד, קיבוץ חפציבה שבעמק יזרעאל ושכונת חפצי-בה שבצפון מערב חדרה, שהיתה יישוב עצמאי עד שסופח לחדרה. יוצאי גרמניה מכירים את פרנקפורט דמיין ואת פרנקפורט דאודר (פפד"מ ופפד"א בספרות ההלכה), ברק בן אבינועם היה מְקֻדָּשׁ נִפְתָּלִי, וגם בנחלת יששכר מצאנו קְדָשׁ, ברשימת ערי הלויים⁶. אפילו על ירושלים הגמרא מעלה אפשרות "תרי ירושלים הוו"⁷, ויש דוגמאות רבות רבות נוספות.

אבל אנו לא מעוניינים להסתפק בהפרחת סברא בעלמא אלא להציג שתי עזה ושתי תפסח.

תפסח בשומרון

נתחיל עם העיר 'תפסח', הלא כפי ששאלנו, עומדת היא בקצה השני מהעיר עזה. תפסח על הפרת, ועזה בדרום מערב על הים.

הראשון שמצאנו שמעלה אפשרות שיש תפסח נוספת הוא בספר 'מחקרי ארץ' לרב שלמה לויסון⁸ (לעווזאהן), אשר יצא לפני כמאתיים שנה, ועוסק בנושאים הקשורים לגיאוגרפיה המקראית והיסטורית של ארץ ישראל. ואלו דבריו (בקיצור לשון):

תפסח שעל הפרת נקראה בספרי העמים בשם Thapsacus ומאוחר יותר הוסב שמה ל Amphipolis⁹, עיר גדולה ומפוארת על הפרת, אבל המתואר בספר מלכים

⁶ קְדָשׁ: 1. קדש נפתלי עירו של ברק בן אבינועם, המזוהה בח"י רבת קדיש שממזרח לפוריה. 2. קדש בנחלת יששכר - בדברי הימים (א, ו, נז) "וימפטה יששכר את קדש ואת מגרשיה, את דברת ואת מגרשיה". אגב ביהושע כא כח רשימה לכאורה שונה לערי הלויים, ואי"ה עוד חזון למועד אין לבלבל עם קדש או 'קדש ברנע' אשר במדבר פארן, מקום חטא המרגלים, וקדש אשר במדבר צין מקום חטא מי מריבה - שהפרשנים והחוקרים המודרניים נחלקו האם מדובר במקום אחד או שני מקומות, ואכמ"ל - אלו קדש ואלו קדש.

[נתון מעניין שנותן פרספקטיבה נוספת: לפי ויקפדיה קיימים בארה"ב 19 ערים ועיירות בשם בית אל, 9 בית לחם, 14 גושן, 11 חברון, 10 לבנון, ויותר מ-50 (!) 'שלם'.]

⁷ ערכין ל"ב ב.

⁸ נדפס בינינה תקע"ט 1819. לינקים:

עזה - <https://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=46816&st=&pgnum=169>

תפסח - <https://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=46816&st=&pgnum=237>

⁹ לגבי אמפיפוליס – כנראה הוא טועה כי זו עיר ביוון, במחוז תרקיה, על שפת הים האגאי.

- "מתוכן ענין הסיפור שם נראה כי זאת עיר אחרת אשר נקראה בשם הזה, והיתה אחת מערי ישראל אשר בעבר הירדן מערבה".

המתואר בספר מלכים כוונתו למסופר על מלך ישראל מנחם בן גדי
אז יָפֶה מִנְחָם אֶת תְּפֹסֶח וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת גְּבוּלֶיהָ מִתְרַצֶּה כִּי לֹא פָתַח וַיִּפֶּה אֶת כָּל הַהֲרֹתִיָּה בְקָע. (מלכים ב טו, טז)

וקשה לומר שהיא תפסח שעל הפרת על יד אשור¹⁰, שאם כן, נמצא שמסופר כאן על מלך מקומי אשר כפוף לאשור, הולך וכובש את תפסח הרחוקה. על כן קל לשער זאת על תפסח שבשומרון.

גם ר' יהוסף שוורץ זצ"ל¹¹, בספרו **תבואות הארץ**, אומר כדבר פשוט שתפסח היא בשומרון, לא רחוק מתרצה, אבל הוא מציין שאינו יודע היכן היא. אבל במהדורה השלישית הספר, בשנת תר"ס 1900 ע"י החכם ר' אברהם משה לונץ – הוא מפנה בהערות לח'רבת תפסח¹² שבדרום מערב שכס, מזרחית לעמנואל של ימינו.

תפסחום הוא שמה של תפסח בתקופה הרומית והביזנטית. גם תבואות הארץ מזכיר שם זה. כיום כאמור – ח'רבת דיבסי.

¹⁰ כפי שהבינו הרד"ק, הרלב"ג, האברבנאל, המלבי"ם.

¹¹ ר' יוסף שוורץ נולד בגרמניה תקס"ה 1804. בשנת 1829 פרטט את מפת ארץ ישראל בעברית ובגרמנית. במפה זו השתמשו ההיסטוריונים והגאוגרפים של תקופתו. עלה לארץ 1833, הוסיף לשמו א האות ה' - יהוסף - והתיישב בירושלים. הרב שוורץ עסק בלימוד תורה ובמחקרי ארץ ישראל, התהלך בישראל לאורכה ולרוחבה (ובמיוחד באזור ירושלים), חקר שמות מקומות ותולדותיהם, למד את טבע הארץ ותושביה, ורשם וצייר את ממצאיו. חיבר שמונה ספרים. החשוב שבהם, "תבואות הארץ", מתאר את הגאוגרפיה של ארץ ישראל, יישוביה, הצומח, החי ותושביה. הספר חובר כשבע שנים לאחר עלייתו לארץ. ויצא לאור בארבע מהדורות. הספר תורגם לאנגלית וגרמנית, וחלקים ממנו שימשו כחומר לימוד בבתי ספר יהודיים בגרמניה. הספר גם זכה לאותות כבוד ממלך בוואריה ומקיסר אוסטריה.

על גדולתו בתורה תעיד העובדה כי למרות שהיו גדולי תורה רבים באותה תקופה - גם אליו פנו אנשים בשאלות, וספרו מכיל גם תשובות לשאלות אלו.

¹² **ח'רבת תפסח**. במפות בנות ימינו מופיע בנצ. 674893 / 216312 ח'ורבת תפסח. אבל ייתכן שמדובר בשיבוש, כי במפות הלועזיות, כגון סקר ה PEF, ועוד, כתוב TAFSAH, וא"כ התעתיק העברי הוא תפסח. וכך מאיית לונץ.

החורבה שולטת על נחל קנה. אם אכן היתה קיימת גם בזמן התנ"ך היא יכולה להיות תפסח של שלמה ומנחם בן גדי

לינק למפה ב"עמוד ענן": <https://amudanan.co.il/#:wiki=P475770>

מבין החוקרים המודרניים, הראשון שהעלה גם הוא את ההשערה הזו היה פליקס-מארי אָבֶל¹³. לא ידוע אם הכיר את "תבואות הארץ", אבל הוא הגיע בשטח אל 'ח'ירבת תפסה', בשומרון, והציע לזהות אותה עם תפסח. שימור השמות ע"י ערביי הארץ בשומרון הוא תופעה ידועה ומפורסמת, ואולי תפסה היא תפסח המקראית אשר בשומרון. אם אכן כן – הרי לפנינו ש'תרי תפסח הו'.

אם כנים הדברים, קרבנו את תפסח [השניה] לעזה, ממרחק של מאות רבות של קילומטרים, למרחק של כמאה קילומטר. אך זה כמובן עדיין לא מספיק בשביל לומר עליהן 'שתי ערים סמוכות זו לזו' (!)

כאן מגיע ר' יעקב קפלן, אשר הוציא מחדש את הספר 'מחקרי ארץ' הנזכר לעיל, עליו הוסיף הערות, אותן כינה בשם 'ארץ קדומים'¹⁴, וביצירתיות רבה משתמש עם דברי הגר"א אשר קובע שהיתה עיר נוספת בשם 'עזה' בנחלת אפרים, ומפרש את

האזכור של תפסח שבשומרון בספר תבואות הארץ - נמצא בפרק ה, בדיון על כוש, בהערה בתחתית הדף.

הפניות: מהדורת תר"ח: דף קל"ב עמ' ב'. הוצאה שניה לבוב תרכ"ח: דף קל"ד עמ' ב'. הוצאה שלישית ירושלים תר"ם, ע"ר ר' אברהם משה לונץ, עם הערותיו - עמ' רצ"ג-ד'. לינקים:

מהדורת תר"ה - <https://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=32062&pgnum=264&st=&https://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=32062>
מהדורת תר"ס - <https://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=21657&pgnum=313&st=&https://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=21657>
מנחם בן גדי: תרצה נמצאת כ- 17 ק"צ מתפסה, ובמורדות המזרחיים של הרי השומרון. גם אם מלך תפסח מרד בו – מדוע שיכה את כל הדרך מתרצה עד שם.

ייתכן לפרש שאין הכוונה שמנחם היכה מתרצה ועד תפסח, אלא שהוא בא מתרצה להכות את תפסח. כלומר – הוא לא משומרון הבירה אלא מתרצה. ועדין צ"ע, למה התנ"ך מספר לנו את זה, מה אנו למדים מזה.

¹³ Felix Marie Abel. גיאוגרף והסטוריון צרפתי, נזיר דומיניקני, שהגיע לירושלים בתרס"ג 1903, ועד מותו ב תשי"ח 1958 חקר רבות את הגיאוגרפיה וההסטוריה של א"י וסביבותיה. פרסם מחקרים וספרים חשובים, בצרפתית.

ההשערה על תפסה – בספרו "הגאוגרפיה של ארץ ישראל", כרך ב, יצא לאור תרצ"ח 1938.
¹⁴ נדפס בוויילנא תקצ"ט 1839.

לינקים:

עזה - <https://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=24765&st=&pgnum=352>
תפסח - <https://hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=24765&st=&pgnum=485>

דברי האמוראים על ערים 'עזה ותיפסח' אלו - הן אשר העידו עליהן האמוראים שהיו סמוכות זו לזו¹⁵.

היכן דברי הגר"א, מהיכן למד זאת, ועל מה מצביעים הממצאים? להלן.

ג. "עד-עֵיָהּ וּבְנֵתֶיהָ" (דברי הימים א, ז)

הפסוק בדברי הימים מתאר את גבולות נחלת שבט אפרים:

"וְאַחֲזַתֶּם, וּמִשְׁבוֹתֵם בֵּית אֵל, וּבְנֵתֶיהָ; וְלִמְזֻרַח נַעֲרָן וְלִמְעָרָב גֶּזֶר וּבְנֵתֶיהָ וּשְׁכֶם וּבְנֵתֶיהָ, עַד-עֵיָהּ וּבְנֵתֶיהָ". (דה"א ז, כח)

רבים התקשו בזיהוי 'עיה' המופיעה בפסוק. יש שניסו לזהותה עם העי ששכנה על הדרך בין יריחו לבית אל. אך מכמה בחינות קשה לקבל זיהוי זה העוסק בגבול אפרים במערב.

אולם בפירוש הגר"א אנו מוצאים את הדברים הבאים:

עד עזה. שהיה במקצוע צפונית מערבית של אפרים, וזה עזה של אפרים ולא היא עזה שביהודה.

נמצאנו למדים, שלפני הגר"א היתה גירסה אחרת בכתוב, ושמלבד עזה המפורסמת בדרום, הייתה עיירה נוספת בשם זה בנחלת אפרים.¹⁶

¹⁵ דהיינו, הפסוק המדבר על שלמה המלך אשר רדה בנתיניו, מתפסח ועד עזה, היינו עזה ותפסח שבשומרון. וכשם שלמה המלך מלך במקומות סמוכים לביתו שלטון מוחלט, כך מלך על עבר הנהר הרחוק. וכפירושם בענין "מהודו ועד כוש".

וצריך להבין מדוע בחר הנביא לדבר דוקא על שתי ערים אלו. הלוא היה יכול למצוא עשרות ומאות דוגמאות אחרות של צמדי ערים קרובות יותר. ובשיחה עם הרב איתן מרקוביץ יצאה הצעה: שמא בחר הנביא שתי ערים אלו, דוקא בגלל שיש לצמד הזה את האפשרות של שתי ערים קרובות מאוד ושל שתי ערים רחוקות מאוד. כלומר: הוא רודה במרחב שבין תפסח ועזה הרחוקות כמו שהוא רודה במרחב שבין תפסח ועזה הקרובות. [אך יש בזה מעט דוחק כי בגמרא הן מופיעות כשתי שיטות, ולפי דברינו זו אותה שיטה. אך זה לא קשה, כי לא היתה מחלוקת בדבר קיומם של שתי ערים סמוכות אלו, אלא רק נחלקו בפירוש הפסוק].

¹⁶ מעניינים דברי רבי אברהם אזולאי בהקדמה לספר 'חסד לאברהם' שם הוא כותב "...עיר עזתה אשר ליהודה תוב"ב...". וקיימת משמעות שסבר שקיימת עוד עזה במקום אחר.

העובדה שבתנ"ך יש חילופי גירסאות – לא אמורה להפתיע. כל מי שעוסק ולו במקצת במסורה של התנ"ך יודע על חילופים כאלה בין כתבי היד השונים. בכתבי היד ואח"כ בדפוסים מופיעות "הערות מסורה" לביורר הגירסאות, ומי שמתעמק יותר ב"אותיות הקטנות" מכיר את חילופי מדינחאי ומערבאי, וחילופי בן אשר ובן נפתלי, וחילופים נוספים.

יש לציין שכתבי יד המועתקים ידנית אך טבעי שיווצרו שיבושים ושלא יהיו אחידים. אדרבא, מה שמפתיע הוא שהטקסט נשמר בשלמותו, והחילופים מסתכמים ברובם בחילופי מלא וחסר, "דכה" או "דכא" בפרשת כי תצא¹⁷, או כמו לפנינו "עד עיה" או "עד עזה". חילופים קלים שכמעט כולם לא משנים בהבנת הטקסט.

נוסיף ונאמר: בתחילת ימי בית שני עשו אנשי כנסת הגדולה מאמץ כביר כדי ליישר את נוסחאות התנ"ך, ואחרי כ- 1500 שנה חזרו בעלי המסורה ובדקו בשבע עיניים כדי לסקל השיבושים. גם אחריהם המשיכו לעסוק במקצוע זה, המפורסמים שבהם הם "מסורת סייג לתורה" של הרמ"ה (בעל יד רמ"ה על בבא בתרא וסנהדרין), "אור תורה" של ר' מנחם בן יהודה די לונזאנו, כמובן המנחת שי, ר' וולף היידנהיים (הרוו"ה), ובדורנו – מהדירי תנ"ך קורן, ואחריהם הרב ברויאר, המהדיר של תנ"ך "דעת מקרא".

אנו מאמינים כי השגחת ה' עליהם ואכן הצליחו להגיע אל הנוסח המקורי. אף על פי כן אנו הולכים במאמר זה עם הצעה שהיא בניגוד להכרעת בעלי המסורה, בגלל שבכך אנו מיישבים את הסוגיות הגיאוגרפיות ובגלל מקורות קדומים לגירסה עזה.

מקורות קדומים לגרסת 'עזה'.

אחר חיפוש ועיון, מצאנו כי גרסת 'עזה' במקום 'עיה' מופיעה כבר בספרים חיצוניים בתרגום השבעים והולגטה. מאוחר יותר, בכתבי היד מתקופת בעלי המסורה - רוב כתבי היד גורסים "עיה", אולם ככל שמתקרבים לתקופת הדפוס, ואח"כ בתקופת הדפוס – ברוב הספרים וכתבי היד הגירסה היא "עזה". כך גם בתרגום הארמי

¹⁷ ההבדל בין "דכא" ו"דכה" הוא בין ספרי אשכנז וספרד, בהתאמה, אבל בין ספרי תימן לספרי אשכנז וספרד גם יחד יש תשעה הבדלים נוספים: בראשית ט כט וְהָיָה כָּל-יְמֵי-נַחַ - נוסח תימן וְהָיָה, שמות כה לא מְקַשָּׁה תִּיעֲשֶׂה הַמְּנֹרָה ובספרי תימן תִּעֲשֶׂה, ועוד.

המכונה 'תרגום רב יוסף'¹⁸. על המצב הזה מעיד הרב ידידיה שלמה רפאל נורצי, בעל ה'מנחת שי'¹⁹, אך הוא יצא בחריפות כנגד גרסה זו, וכך כתב: "עד עזה ובנותיה, טעות גדול נפל בהרבה ספרים מהדפוס שכתוב בהם עד עזה, וזה ברור כשמש שקלוקל המדפיסים הוא כי בכל כתב יד מדוייקים וגם בדפוסים הישנים כתוב עיה בידוד... כולם שווים שכתוב עיה בידוד". אבל גירסת הגר"א בכל זאת עזה. ראו הרחבה בנספח.

זיהוי מודרני.

פרופ' אהרן דמסקי, חוקר ומרצה לתולדות ישראל באוניברסיטת בר-אילן, מציע²⁰ לזהות את "עזה" זו שבגבול אפרים - עם הכפר "עזון" הסמוכה למעלה שומרון של ימינו. ואם הכתוב מדבר מדבר על "עזה ובנותיה" – במרחק ק"מ וחצי, בלב הישוב מעלה שומרון, נמצאת ח'ורבת ג'מעין, אתר מתקופת הברזל, שיכולה להיות אחת מבנותיה של עזה זו.

לשון

עזה שבדרום נכתבת בערבית *عزة*, ואילו עזון – *عزّون*. גם מי שאינו קורא ערבית רואה כי שתי האותיות הראשונות שוות, אבל במילה "עזה" יש נקודה מעל האות. מתברר שבערבית יש שני סוגי ע': האחת היא כמו הע' הגרונית המוכרת לנו בעברית, ואילו השנייה, ע' עם נקודה מעליה, נהגית כמו ג' רפויה של העירקים והתימנים – לכן באנגלית Gaza - או כמו ר' של אשכנזים רבים. כלפי מה הדברים אמורים: חילופי ע' וא' – ידועים ומוכרים. דוגמאות: בעירובין נ"ג מאברים ומעברים, בעבודה זרה ב אידיהן ועידיהן, בשבת דף ע"ז הגמרא מעלה כמה ספקות כאלה (הגמאיני-הגמיעיני, גרעינין-גראינין, ועוד) ומכריעה, לכאן או לכאן, בדף ק"ג ע"ב מובאת ברייתא המזהירה את הסופרים שלא להחליף א' וע', אם

¹⁸ באתר של הרב איתן מרקוביץ מביא סקירה של כמה דפוסים וכתבי יד: [עד עיה – בעלי המסורה - איתן מרקוביץ](#).

¹⁹ חי בין השנים ה'ש"כ-ה'שפ"ו (1626-1560 למנינים) במנטובה שבאיטליה.
²⁰ "עזה בגבול אפרים ומנשה". פרופ' דמסקי פרסם את הצעתו לראשונה בכנס "מחקרי יהודה ושומרון" בשנת תשנ"ז, ואח"כ כונסו לספר הכנס. ההשערה הועלתה כבר בחומש 'דעת מקרא', שיצא בשנת תשמ"ו, אך דמסקי הרחיב להסביר את תיאור מהלך גבול אפרים שבפסקונו ומשמעותו.

מפני שדומות בקריאתן (רש"י) או בכתיבתן (רשב"א), ודוגמא אחרונה – בירושלמי ברכות פרק א' הלכה א אמר ר' חייא לר' שמעון חלפתא, כשהלכו בבקעת ארבל וראו את איילת השחר שבקע אורה "כך היא גאולתן של ישראל קימאא קימאא, כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת", ובמקבילה ביומא פ"ג ה"ב – "קימעא קימעא". אי לכך לא ייפלא אם נמצא שהחליפו וכתבו **אזה** במקום עזה – אבל זה יכול להיות רק על עזה הצפונית, ואילו עזה הדרומית – זו ע' אחרת, נהגית אחרת, ולא אמורה להתחלף בא'.

כל זה הוא הקדמה לדברים הבאים:

בחפירות ארכיאולוגיות שהתקיימו בשומרון-סבסטיה בשנת תר"ע 1910 נמצאו 102 אוסטרקונים (=שברי חרס ששמשו לכתיבה) ששימשו תעודות משלוח של תוצרת חקלאית מערי השדה לעיר הבירה. החרסים מתוארכים לתקופת אחאב. הכיתוב כולל את שנת המשלוח, התוצרת, כמות, המקום ממנו נשלח, והשולח. חרסים אלו נקראים במחקר **חרסי שומרון**, וחוקרי העבר למדים מהם רבות – על פריסת הישובים, על הגידולים החקלאיים, על מדיניות המיסוי, ואפילו על שמות האנשים באותה התקופה.

אחד המקומות ממנו נשלחו המשלוחים הוא **אזה**. ההשערה הנפוצה היא כי מדובר בזאוואתה שבצפון מערב שכם, למרגלות הר עיבל, אבל לאור ההשערה של פרופ' דמסקי כאן הבן שואל: האם אזה שבחרסי שומרון היא עזה "שלנו"?

ארכיאולוגיה

ההצעות הנ"ל להצביע על תפסח ועזה בשומרון ובכך ליישב כמה סוגיות גיאוגרפיות – קוסמות. אבל צריך להתייחס גם למחקר הארכאולוגי ואיזה תקופות יישוב נמצאו.

אנו מהפשיב:

- תפסח – מזוכרת בימי שלמה ובימי מנחם בן גד. איננו יודעים ממתי עד מתי יושבה, אבל אנו יודעים שהיה קיים בתחילת ברזל II, ועם שכבת חורבן קצת לפני החורבן האשורי.
- עזה – מזוכר באמצע תקופת השופטים, (=אמצע ברזל I), ובימי שלמה (תחילת ברזל II).

הממצא:

- ח'רבת תפסה – נסקרה בסקר דרום השומרון של פרופ' ישראל פינקלשטיין בין השנים תשמ"א-מ"ד (1981-87). הממצא - שרידי ישוב שומרני מהתקופה הביזנטית (תקופת התלמוד) עד ימי הבינים.
- עזון – לא נחפר. נסקר בסקר החרום שאחרי מחמת ששת הימים בשנת תשכ"ח. נמצאו חרסים מתקופת המלוכה (ברזל II) ועיקרם בתקופת בית שני.
- ח'רבת ג'מעין – נחפר ע"י ד"ר שמעון דר בשנת תשל"ט 1979. יישוב מהמאה 7-8 לפני הספירה, כמאה שנה אחרי פיצול הממלכה, ועד החורבן האשורי. לאור הממצא הארכיאולוגי כפי האמור לעיל – נראה לכאורה, שהממצא כפי הידוע עד כה לא תומך בתיאוריה: כי בתפסח כלל לא נמצא ישוב בתקופת בית ראשון, ובעזון לא נמצא ישוב בתקופת השופטים, רק בתקופת המלוכה, אך לא ברור שכבר בימי שלמה היה ישוב.

עדין אפשר להציע את ההצעה הבאה:

הפסוק המתאר את עצמתו של שלמה הוא, כאמור

פי הוא רָדָה בְּכָל עֵבֶר הַנְּהָר מֵתַפְסַח וְעַד עֵזָה בְּכָל מְלָכֵי עֵבֶר הַנְּהָר (מלכים א, ה, ד) כבר הצענו לעיל, לגבי הרישא עֵבֶר הַנְּהָר – שכוונת הביטוי "עבר הנהר" היא כפי שהבינו זאת בסוף בית ראשון, בזמן כתיבת ספר מלכים, דהיינו העבר המערבי של הפרת. אי לכך גם על עזה [ותפסח] נוכל לומר שאף אם הישובים לא היו קיימים בימי שלמה - הכותב השתמש בשמות המקומות כפי שהיו מוכרים בימיו.

גם על תיאור נחלת אפרים בדברי הימים (א ז כ"ח) "וְאַחֲזָתָם וּמִשְׁבוֹתָם ... עַד-עֵזָה וּבְנֵתֵיהֶם" – נוכל להציע כי זמנו של הפסוק הוא במהלך תקופת המלוכה או אח"כ, כאשר הישוב כבר מוכר.

נותר הפסוק בשופטים, וְיִשְׁחִיתוּ אֶת יְבוּל הָאָרֶץ עַד בּוֹאֲךָ עֵזָה, שאותו נוכל לאחר לכל המאוחר לימי שמואל הנביא, כותב ספר שופטים – ואין לנו הוכחה על קיומו של הישוב בתקופה הזו.

זה לא אומר שצריך לדחות את התיאוריה, כי הן בעזון והן בתפסח טרם היתה חפירה ארכיאולוגית, אלא רק סקרים. נחכה לקיומה של חפירה ארכיאולוגית ונלמד את תוצאותיה.

תיתכן גם אפשרות אחרת - נדידת שמות:
מוכרת התופעה שכאשר בני מקום מסוים עוברים למקום אחר, כולם או חלקם – הם נוטלים עימם את שם המקום. כך שעדין ייתכן שיש בקרבת מקום יישוב מתקופת ההתנחלות ששמו היה "עזה", ובשלב מסוים בתקופת המלוכה עברו תושביו - יחד עם השם של המקום הישן - למקומה של עזון.

סיכום

במספר מקומות בתנ"ך מוזכרת העיר עזה, באופן שלפי הקשר הדברים קשה מאוד ליישב אותה על עזה המוכרת לנו בדרומה של ארץ פלישתים.
יחד עם עזה אנו רוצים לאתר גם העיר תפסח, שמוזכרת בשני מקומות, ובפשטות נראה שהיא נמצאת לא הרחק מעזה.
עלתה הצעה להצביע על עזון שבמערב השומרון כעל עזה, ועל ח'רבת תפסח שליד עמנואל כעל תפסח.
בשני המקומות יש שימור שם, ויש הסבר נאה לפסוקים.
אלא שבשני המקומות אין מספיק תימוכין ארכיאולוגיים. בעזה זה אפילו בניגוד להכרעת בעלי המסורה.
למרות חסרונות אלו, ניתן בזהירות להציע הצעה זו בפני חוקרי הארץ דורשיה ואוהביה.

נספח 1 – באיזה תנ"ך השתמש הגר"א

כפי שראינו בגוף המאמר, ברוב הספרים וכתבי היד הנוסח הוא 'עד עיה', אבל ברוב התרגומים וכן בכמה כתבי יד ובדפוסים רבים, הנוסח הוא 'עד עזה'²¹.
מן הנדרש לבדוק איזו נוסחה היתה לפני הגר"א.
רבנו הגר"א נולד בשנת ת"פ (1720) ונפטר בשנת תקנ"ח (1797).

²¹ באתר של הרב איתן מרקוביץ מביא סקירה של כמה דפוסים וכתבי יד: [עד עיה – בעלי המסורה - איתן מרקוביץ](#).

א. במנטובה הודפס לראשונה תנ"ך עם מנחת שי, בשנים תק"ב-תק"ד. למעלה מ-180 שנה אחרי פטירת המחבר ר' ידידיה שלמה מנורצי. הגר"א בן 22. לצפיה בכרך הכתובים ראה קישור בהערה²². הפסוק "שלנו" הוא בעמ' 168, בתחתית הדף ניתן לקרוא את דברי המנחת שי שצוטטו לעיל.

אולם, האם ראה הגר"א את דברי המנחת שי?

לדעת פרופ' יצחק פנקובר מאוניברסיטת בר אילן – לא ראה הגר"א את המנחת שי. לראיה, ר' חיים מוולוז'ין תלמיד הגר"א, הנהיג קריאה כפולה במגילת אסתר (פרק ח יא: לְהַשְׁמִיד לְהָרֹג וְלְהַרְגוֹ וְלֹאֲבֹד, וְכֵן פָּרַק ט, ב: וְאִישׁ לֹא עָמַד בְּפָנֶיהֶם/לְפָנֵיהֶם) רק בתקע"ה 1815, שנים רבות אחרי פטירת הגר"א בתקנ"ח 1797, כי אז ר' יוסף זונדל סלנט הודיע לו על דעת המנחת שי בפסוקים אלו. ברור א"כ שלפני כן לא היכירו, לא הוא ובוודאי לא הגר"א, את המנחת שי.

ב. מהדורות מרכזיות אחרות הן אלו של דפוסי אמסטרדם - תנ"ך נפוץ בזמן הגר"א. לר' אריה לויך היתה מסורת על "תנך אמסטרדם" בו ערך את גורל הגר"א. וכך גם טוענים חלק מהביבליוגרפים²³, וכן גם אתרי המכירות. אחרים טוענים שלא ניתן להכריע, אבל אכן קיימת סברה שכך היה, כי גם שאר ספריו היו בדפוסי אמסטרדם. בדפוסים אלו הגירסה "עזה".

https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH990020936020205171/NLI?vo=2&lumeItem=2

²³ מפורסם בעולם כי הגר"א למד בתנ"ך של הוצאה זו. וכך נמסר לי מר' דוד קמיצני ומד"ר אריה מורגנשטרן לאמת שמועה זו שלפני הגר"א היה מונח תנ"ך אמסטרדם. גם הרב נחמיה פפר קבע כי הגר"א השתמש בנ"ך אמסטרדם.

רבי משה רוזנפלד דייק לי כי מדובר בתנ"ך מהדורת אמסטרדם תס"ב. הוא אמר לי זאת בשם שותפו ישעיהו וינוגרד שעסק בין השאר בתורת הגר"א.

ואכן באוצרו של המקובל ר' חיים פוקס מבני ברק [ראש מכון סגולת אמת] קיים עותק של תנ"ך אמסטרדם 1701, עותק שכדוגמתו עמד בפני הגר"א, לפי דברי ר' אריה לויך זצ"ל שערך בעותק זה את גורל הגר"א המפורסם על שירת הל"ה.

יש שהצביע על הכריכה שנמכרת במכירות פומביות שהייתה אצל ר' אליהו בר אליעזר בר יעקב משה בן ר' אברהם בן הגר"א, שאף היא מלמדת על מהדורת אמסטרדם.

גם הרב יוסף אביבי, שפקפק בפניי וטען כי אין ידיעה מוצקה מהו התנ"ך שלמד בו הגר"א, הודה לי כי הדעת נוטה שכיוון שהגר"א למד בבלי וירושלמי וזוהר ועוד בדפוסי אמסטרדם, אפשר לשער שגם את התנ"ך הוא למד בדפוס אמסטרדם.

לפניכם דוגמאות:

תנ"ך משנת תס"א 1701, ללא ניקוד וטעמים. נדפס באמסטרדם, ע"י דפוס השותפים גערארדוס בורשטיוס, פראנסיסקוס האלמא, גוליעלמוס ון דא ווטאר. עמ' 591 עד עזה [קישור בהערה²⁴].

תנ"ך משנת ת"ק 1740. עברית מול רומית עמודה מול עמודה. מקום ההדפסה לא נזכר. בעמ' 1324 עד עזה [קישור בהערה²⁵].

תנ"ך משנת תצ"ח 1738, אמסטרדם דפוס אברהם בן חזקיהו עטיאש, עמ' 455, עד עזה [קישור בהערה²⁶].

תנ"ך משנת תקכ"ח 1768, אמסטרדם דפוס משה קאשמן בן יוסף ברוך, עמ' 413, עד עזה [קישור בהערה²⁷].

על מדפיסי מקראות גדולות עם פירוש הגר"א בימינו.

מצאנו תופעה מעניינת, כי יש מההוצאות אשר הדפיסו בדיבור המתחיל של דברי הגר"א 'עד עיה' ולא 'עד עזה'. כך למשל בהוצאת 'אדרת אליהו' של מוסד הרב קוק. אחר מחקר קל, שעיקרו מובא למעלה, נמצאנו למדים שכלל הנראה הגרסה שעמדה לפני הגר"א היא 'עד עזה'. לאחר פנייתי למהדיר (הרב יאיר אבידן), הודה שכן ראה בספר 'אדרת אליהו' (תק"פ נדפסה ע"י נכדו רבי יעקב משה), שהגרסה היא 'עד עזה', גם בפסוק עצמו וגם בדיבור המתחיל שבפירוש הגר"א, ויש לתקן הדבר במהדורות הבאות.

מעניין לציין, כי ברוב המהדורות המוכרות הדפיסו בדיבור המתחיל של דברי הגר"א "עד עזה", אך בחלקן הקפידו לא להדגיש את הדיבור המתחיל' כפי שהדגישו את שאר הדיבורים המתחילים²⁸, זאת כנראה מחמת החשש לשנות את גרסת הכתוב,

²⁴ https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH990020941670205171/NLI

²⁵ https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH990020935990205171/NLI

²⁶ https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH990020996560205171/NLI?vo

[lumeItem=2](#)

²⁷ https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH990010920030205171/NLI?vo

[lumeItem=11](#)

²⁸ ובהוצאת עוז והדר (בשיתוף ישיבת אביר יעקב נהריה) הדגישו את הדיבור המתחיל' - "עזה".

אלא רק לייחס זאת לדברי הגר"א, זאת בניגוד לעולה מהדברים כי לפני הגר"א היתה מונחת גרסה זו, ואף התעקש עליה. ראויים לציון לשבח מהדורת פאר המקרא (תש"פ בהוצאת "פה נוף") שהוסיפו בסוגריים בגוף הפסוק שגרסת התרגום והגר"א היא "עזה". גם מהדורת ארסטקול הדפיסו בדיבור המתחיל "עד עזה" במודגש וציינו בסוגריים "כן הוא במקצת ספרים", זאת במקביל לגרסה המקובלת "עד עיה" שהודפסה בכתוב עצמו.

נספח 2

כפי שצויין בהערה בתחילת המאמר, בסוכות האחרון מסרתי בפני חברים את השידור העיקרית של המאמר - השאלות המתעוררות בלימוד הכתובים ודברי הגר"א ונוסחאות התרגומים. זכינו שז'אבו ארליך הי"ד כיבד אותנו בהשתתפותו, ובסוף דבריי, ז'אבו ציווני להעלות את הדברים על הכתב ולערוך אותם למאמר.

לאחר שהרצאתי את דבריי, ביקשתי מז'אבו שיאיר את הזווית מכיוונו, דבריו מובאים להלן, והם דברים שבעל פה ואינם מוגהים כל הצורך ועל אחריותי בלבד:

"על הסיפור הזה, יש כפר בערבית שנקרא עזון. מערבה מעמנואל [בערך]. נקודה נוספת, בערך שניים שלושה קילומטר מזרח לעזון, יש ח'ירבה שנקראת ח'ירבת ג'מעין, מתוך השטח של הישוב היהודי שנמצא שם היום, מעלה שומרון, אפשר לבוא לבקר בלי בעיות. חירבת גמעין, דהיינו חורבה, ממצא ארכיאולוגי. [להיכנס לעזון אין בעיה. אז מי שרוצה להיכנס, מי שרוצה לצאת יתאם את הכניסה...]

אבל הנקודה המעניינת היא, החרסים! כשאנחנו אומרים חורבה מימות בית ראשון, איך אנחנו קובעים שזה מימי בית ראשון? יש לנו חרסים. ומה שנמצא שם זה מתקופת ההתנחלות, ומתקופת המלוכה [ברזל 2]. עכ"פ, מסתבר שהחרסים שנמצאו שם מימי בית ראשון פחות או יותר, ועד פחות או יותר עד אמצע בית שני. ואחר כך יש חרסים מכל מיני תקופות מאוחרות. כל זה - בח'ירבה.

אבל אם אני חוזר לכפר, מסתבר שכמעט ואין לי חרסים מימי בית ראשון, ודאי שלא מתקופת ההתנחלות. יש שם חרסים מסוף ימי בית שני והלאה עד ימינו.

ולכן, אם אסתכל ממבט של ארכיאולוג, ההסבר שאתן הוא מאוד פשוט, אנשים גרו בח'ירבה עד אמצע ימי בית שני, ומאיזו סיבה כלשהיא, כעת היא לא משנה, עזבו את החירבה ועברו לכפר.

הח'ירבה אמנם נקראת חירבה ג'מעין, אבל עזון זה המקום שלשם עברו החבר'ה מהחורבה, ויתכן מאוד שהם עברו עם השם. זאת אומרת, אם אנחנו באים עם הידיעה שיש 'עזה' כלשהיא בסביבה, אז מסתבר שהשם לא סתם נפל מהשמים, והשם עזון מסתדר יפה וכאמור גם מגובה עם החרסים שנמצאו שם.

ולכן כל הבניין - לפחות בציר הארכיאולוגי הוא בנוי, והדבר החשוב הוא, וזו התוספת שלך רבי ישראל, על אדמסקי, ולכן זה שווה מאמר בפני עצמו! מאמר שבא ואומר 'סימני השאלה הם סימני שאלה' כפי שרבי ישראל הציג אותם פה, והתשובות כפי שאמר, פלוס כתבי היד, פלוס התרגום, וכמובן הגר"א."

כחודש לאחר מכן, ב"ט מרחשוון תשפ"ה, במהלך התמרון הקרקעי בלבנון במלחמת חרבות ברזל, נקרא ז'אבו על ידי רמ"ט גולני בבקשה להצטרף²⁹ לכוח של חטיבת גולני שלחם ליד הכפר שמע על מנת לסייע באיתור פירים במבצר עתיק, שם לפי המודיעין התחבאו כמה מחבלים שמספר ימים קודם לכן הרגו חייל. הכוח הגיע למבצר ונתקל במארב מתוחכם של מחבלים מאחד המבצרים הצלבניים. ז'אבו היקר נהרג במקום. עמו נהרג סמל גור קהתי הי"ד, מניר בנים, בן 20 בנופלו. רמ"ט גולני, אל"ם יואב ירום נפצע באורח בינוני, ומ"פ נוסף נפצע באורח קשה.

היו הדברים לזכרו ולעילוי נשמתו.

²⁹ רמ"ט גולני אל"ם יואב ירום הסביר כי נזקק לעזרתו של ארליך באיתור מחבלים ששהו על פי החשדות באתר ארכאולוגי - מבצר עתיק, שידוע גם בשם קבר שמעון (פטרס). והזמין את ארליך על מנת לסייע במשימה, בעיקר הודות לידיעותיו הנרחבות בנוגע למערכות פירים ותת-קרקע. ז'אבו נודע בבקאותו בנככי השטח, וקצינים רבים השתמשו בידע שלו ובהכרתו 'כל אבן' באזור. כך למשל התנדב לעזור במהלך מבצע 'שובו אחים' [2014] והתלווה למפקד חטיבת כפיר אשר בן לולו בחיפוש אחר הנערים החטופים. בעקבות כך היה שותף להקמת יחידת "הר ציון" שהקים מח"ט הצנחנים אליעזר טולדנו, במטרה להעביר ללוחמי הגזרה מיכולות הכרת השטח של חוקרי הארץ. בהמשך היה ארליך ממקימי יחידת מרעול, המתמחה באיסוף מודיעין ממקורות גלויים, מעקב והתחקות אחר תנועה בשטח.

"שא עיניך וראה"

ר' איציק אמת

מעלה אפרים

תמצית: בראיית משה רבנו את הארץ, נוקטת התורה בלשון כפולה "ראה... וראיתה" "שא עיניך... וראה", ובכל פעם מקשרת התורה את ראייתו לנתינת הארץ לבני ישראל. במאמר מוצע: יש ראייה פיזית בעיני בשר ויש ראייה רוחנית אשר היא המאפשרת לכבוש את הארץ. הארץ שמשה רואה היא הארץ שיהושע כובש ומתאימה ראייה זו אף לאזור שניתן לראות מהר נבו.

ראיית משה את הארץ

בארבעה מקומות מוזכרת עלייתו של משה לראות את הארץ.

- עלה אל הר העברים הזה וראה את הארץ אשר נתתי¹ לבני ישראל, וראיתה אתה... (במדבר כז יב).
- עלה ראש הפסגה, ושא עיניך ימה וצפונה ותימנה ומזרחה, וראה בעיניך... וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו, כי הוא יעבר לפני העם הזה, והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה. (דברים ג כז-כח)
- עלה אל הר העברים הזה, הר נבו אשר בארץ מואב, אשר על פני ירחו, וראה את ארץ כנען, אשר אני נותן לבני ישראל לאחוזוה. (דברים לב מט)
- ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו, ראש הפסגה, אשר על פני ירחו, ויראהו ה' את כל הארץ, את הגלעד עד דן. ואת כל נפתלי ואת ארץ אפרים ומנשה, ואת כל ארץ יהודה, עד הים האחרון. ואת הנגב, ואת הככר בקעת ירחו עיר התמרים עד צער. ויאמר ה' אליו... לזרעך אתננה... (דברים לד א-ג)

¹ יש המחלקים בין משמעות הארץ שנאמר "הארץ אשר אני נותן" לבין "אשר נתתי". ב"צפנת פענח" לרוגוצ'ובי מצייע שכשנאמר "אשר נתתי" הכוונה לארץ ז' העמים. המשך חכמה (דברים ל"ב מ"ט) מצייע שכשנאמר "אשר אני נותן" הכוונה לגבולות עולי בבל, וכשנאמר "אשר נתתי" הכוונה לגבולות עולי מצרים. ואכ"מ.

חשיבות הראיה והשפעתה

מה החשיבות בראיה זו? מה כחה והשפעתה?
הספורנו מפרש שבראייתו - משה מברך את הארץ "וראה את הארץ - לתת שם ברכתך" (דברים לב מט), "כשהראהו האל ית' את כל הארץ לפני מותו כדי שיברך את הארץ ואת ישראל בה כמו שהיתה כוונתו באמרו אעברה נא וראה. וכן כוונת האל ית' כאשר אמר לו וראה את הארץ זאת היא הברכה שבירך" (לג א) "הראתך בעיניך - למען תברכנה" (לד ד).²

ראיה רוחנית

משה עולה אל הר נבו צופה ומסתכל סביבו ורואה את חלקי הארץ השונים. ודאי שראיה זו - ראיה רוחנית היא. הקב"ה מראה לו את העתיד לקרות בכל אזור בארץ. "מלמד שהראהו ארץ ישראל מיושבת על שלוותה, וחזר והראהו המציקין לה" (ספרי. ועיין רש"י במקום בפירוט).

זיקה בין הראיה לכיבוש

בפסוקים רואים אנו זיקה בין ראייתו לבין נחלת הארץ! "אשר נתתי לבני ישראל" "והוא ינחיל אותם" "אשר אני נותן לבני ישראל לאחוזתו".
ניתן לומר שכדרשת חכמים ביחס להליכתו של אברהם אבינו "כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו (ב"ב ק.). וכדרשת רבי יצחק ביחס לשכיבתו של יעקב "מלמד שקפלה הקב"ה לכל ארץ ישראל והניחה תחת יעקב אבינו שתהא נוחה ליכבש לבניו" (חולין צא: - כך ראייתו³ זו של משה יש בה סגולה כדי שתהיה נוחה לבניו להיכבש⁴, כדברי האלשיך הק' (תורת משה וזאת-הברכה) "וועיל לישראל להיות נוחה להיכבש כאומרו והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה, שינחיל ע"י זכות ראייתך בה" וכלשון המשך חכמה (דברים לב מט) "היה בכח ראות עיניו לגרום שתהא הארץ לפני בני ישראל"⁵.

² ע"פ זה ניתן להסביר את הפסוק (בראשית מג כט) "וַיִּשָׂא עֵינָיו וַיִּרְא אֶת בְּנֵי מִיָּן אֲחִיו בֶּן אֱמֹו וַיֹּאמֶר הֲזֶה אֲחִיכֶם הַקָּטָן אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם אֵלַי וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהוָה בְּנִי".

³ מציינו שהבטה קונה (ב"מ קיח).

⁴ יש דעה שאף ראיית אברהם אבינו קונה (בצילא דמהמנותא. צאנו דברים תשס"ח)

⁵ האדמו"ר מקאליב זצ"ל (קול מנחם ח"ג מועדים לח) מרחיב שראיית משה רבינו את הארץ קדשה לשעתה ולדורות ולכן אוריה מחכים.

אעברה... ויתעבר

מתוך חשיבות ראיית משה את הארץ, אולי ניתן להסביר את בקשתו ותשובת ה'.

וְאֶתְחַנֵּן אֵל ה' בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר. ה' ה' אֵתָהּ הַחֲלוּתִי לְהִרְאוֹת אֶת עַבְדְּךָ אֶת גְּדֻלְךָ וְאֶת יְדֹד הַחֲזָקָה אֲשֶׁר מִי אֵל-בְּשָׁמַיִם וּבְאָרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂיךָ וּכְגִבוּרֹתֶיךָ. אֶעֱבְרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הַיָּהָר הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְבֵּנוּ. וַיִּתְעַבֵּר ה' בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלַי וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי רַב לְךָ אֵל תּוֹסֵף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בְּדַבַּר הַזֶּה. עֲלֵה רֹאשׁ הַפְּסָגָה וְשֵׂא עֵינֶיךָ יְמִה וְצַפְנָה וְתִימְנָה וּמִזְרְחָה וּרְאֵה בְּעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה. וְצוּ אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְחִזְקֵהוּ וְאֶמְצָהוּ כִּי הוּא יַעֲבֹר לִפְנֵי הָעָם הַזֶּה וְהוּא יַנְחִיל אוֹתָם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּרְאֶה'.
(דברים ג כג-כח)

משה מתחנן "אעברה נא וראאה את הארץ הטובה..."

אף שהלשון מיד היא "ולא שמע אלי" בכ"ז מצינו שהקב"ה בתשובה לבקשתו אומר לו "עלה ראש הפסגה ושא עיניך... וראה בעיניך...".

אמנם ניתן היה לומר שכל הבקשה היתה להיכנס, וכשמבקש להיכנס מרחיב שכשיכנס יראה את הארץ הטובה, אך מכך שבכ"ז מיד באותו משפט משיבו הקב"ה שיעלה ויראה - נראה שמשה מקבל חלק ממבוקשו.

ה"למענכם" האם הוא במובן של בגללכם או במובן של בשבילכם. רש"י נוקט לשון "בשבילכם" (כפי המובן הפשוט בלשונונו היום של למענכם – בשבילכם).

משה מבקש לראות את הארץ, כיון שבעצם הראיה יש חשיבות למען ישראל, ע"י ראיית משה זוכים משה לכבוש את הארץ כהליכת אברהם אבינו ושכיבת יעקב אבינו.

בקשתו להיכנס אמנם לא מתאפשרת, אך בקשתו לראות ניתנת לו.

אמנם לא זוכה ל"אעברה" אך זוכה ל"וראה",

את המילים "ויתעבר ה' בי למענכם...", אשר התרגום ורש"י מפרשים לשון כעס, אולי ניתן לפרש במובן חיובי.

משה מבקש "אעברה נא וראאה",

ותשובת ה' הייתה "ויתעבר ה' בי למענכם... וראאה..." !

משה כביכול מבקש שיתעברו בו נשמות ישראל, ויוכל בשם כל ישראל לראות את הארץ, כפי שבהלוך אברהם ושכיבת יעקב - היו כלולים כל ישראל (כאן צריך לבקש זאת כיון שעם ישראל קיים לצד משה)
משה מבקש לעבור ולראות, בשם כל ישראל.
אף ש"ויתעבר בי ה'" ובמשה "מתעברות" ונכללות נשמות כל ישראל, לא ניתן לו לעבור אך ניתן לו לראות, וראיתו מקלה על כיבושה של הארץ.
האזה"ח הק' כותב (דברים ג כז) "עלה ראש הפסגה ושא עיניך... וראה בעיניך - יעשה לו ה' נס ויראה באמצעות עיניו לבד בלא הליכה, כל מה ששאל לראות אחר שיעבור..."⁶.

שני סוגי ראייות

מעבר לראיה הרוחנית יש אף ראייה גשמית בעיני בשר, כדברי האלשיך הק' (תורת משה דברים לד⁷) "נוסף על מה שתשא עיניך השמים בעיני שכלך, ראייה רוחנית, גם "וראה" אגבה ראייה בעיניך, הם עיני בשרך..."⁸. וכן כותב האזה"ח הק' (במדבר כז יג) "וראיתה אותה - ולא הספיק מה שכבר אמר "וראה את הארץ", על דרך אומרם ז"ל שהראהו ה' ראייה נסיית...".

שתי הראייות זהות

יתכן וקיימת הקבלה בין שתי ראייות אלו, ומה שרואה משה בראיתו הגשמית אותם חלקי ארץ יהיו נוחים לבניו לכבוש, ויהושע זוכה לכבוש רק את מה שמשה רואה⁹. כדברי צרור המור (דברים ג כח) "והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה. ורמז לו שבראיית הארץ תהיה נוחה להיכבש ליהושע, וזהו והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה", וכדברי הנצי"ב מוואלוז'ין (העמק"ד דברים ג כח) "וצו את יהושע

⁶ כדברי האדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל "שוב אין צורך שתעבור ברגליך - דבראיה בעלמא תקנה" (ד"ת צאנז א שצג ג)

⁷ וע"ע במשך חכמה (דברים לב מט) אמרי שאול (מודיץ א"י כז)

⁸ וכבר עמד בספר זכרון שמואל עה"ת (קונטרס זכרון יצחק לח) על הלשון הכפולה "וראה את הארץ... וראיתה אותה..." "שא עיניך... וראה בעיניך".

⁹ או שמשה רואה רק את שעתיד יהושע לכבוש.

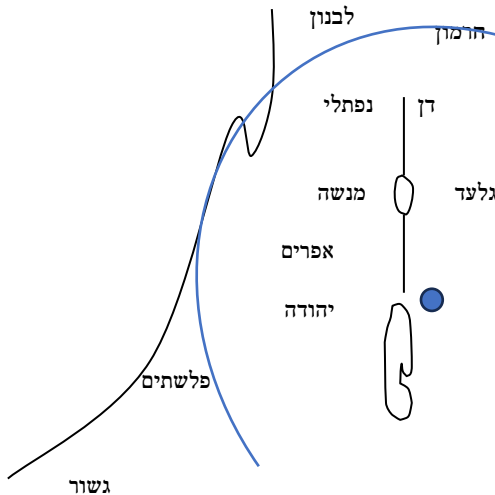
וחזקהו ואמצהו - דבזה שתראה יתחזק לב יהושע שבודאי יגיע הוא לידי כבישה...
כלומר ראייתך גורם להחליט הדבר בלי שום ספק".

כידוע יהושע כבש את כל הארץ, מלבד שני אזורים: **ארץ פלשתים** ו**הלבנון** כנאמר ביהושע (יג) "**זאת הארץ הנשארת** א. כל גלילות פלשתים וכל הגשורי, מן השיחור אשר על פני מצרים ועד גבול עקרון צפונה לכנעני תחשב, חמשת סרני פלשתים העזתי והאשדודי האשקלוני הגתי והעקרוני והעוים, מתימן כל ארץ הכנעני ומערה אשר לצידונים עד אפקה עד גבול האמרי. ב. והארץ הגבלי וכל הלבנון מזרח השמש מבעל גד תחת הר חרמון עד לבוא חמת, כל יושבי ההר מן הלבנון עד משרפות מים וכל צידנים".

וכן בספר שופטים (ב ג) "וינח ה' את הגוים האלה לבלתי הורישם מהר, ולא נתנם ביד יהושע. ואלה הגוים אשר הניח ה' לנסות כם ישראל... א. חמשת סרני פלשתים. ב. וכל הכנעני והצידוני והחוי ישב הר הלבנון, מהר בעל חרמון עד לבוא חמת".

האזור שרואה משה הוא האזור שיהושע כובש

מבחינה גאוגרפית באם נתבונן על שטח הצפייה של משה רבינו, אזי שני האזורים היותר מרוחקים הם ארץ פלשתים והלבנון:



ההקבלה בין ראיית משה לכיבוש יהושע עולה מכל דברי ה' אל משה, הנ"ל.

שטח זה המכונה גבולות כיבוש יהושע או בלשון אחרת "עולי מצרים" מוגדר ע"י חז"ל כשטח ראיית משה. "אמר רב יהודה אמר שמואל: כל ש**הראוהו** הקב"ה למשה - חייב במעשר" (ב"ב נו. ועייין שם בתוס' ד"ה "חייב" שהכוונה לעולי מצרים).

'באי שער עירו' לעומת 'יוצאי שער עירו'

יגאל אמיתי

יצהר

לע"נ אחי הבכור, מורי-ורבי, ר' זאב-הנוך (ז'אב) הי"ד

המאמר עוסק בהבדל המשמעותי בין שני ביטויים: "באי שער עירו" ו"יוצאי שער עירו", דרך התמקדות בפרשנות של שני סיפורים מספר בראשית - קניית מערת המכפלה וסיפור דינה בשכם. על פי עיון בכתוב והכרת השטח המחבר מציע: "יוצאי שער" הם תושבי העיר המצומצמים, בעוד ש"באי שער" כולל את כל תושבי האזור הסובב את העיר. לפי"ז מובנים נקודות רבות בפרשות המדוברות.

על הפסוק "ויען עפרון החתי את אברהם באזני בני חת, לכל באי שער עירו" (בראשית, כ"ב, י') אומר רש"י (ד"ה לכל באי שער עירו) "שכולן בטלו ממלאכה ובאו לגמול חסד לשרה". רש"י משנה מעט מהמקור, במדרש בראשית-רבה (פרשה נ"ח, סימן ז') "אמר רבי פינחס: מלמד שנעלו דלתותיהן והלכו לגמול חסדים לאברהם". ובמהדורת תיאודור, לקט טוב, שכל טוב ומדרש הגדול - "לגמול חסד לשרה".

הביטוי "לכל באי שער עירו" מופיע פעם נוספת ויחידה בסוף פרשת קניית מערת המכפלה "לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער עירו" (שם, י"ח). מניין לחז"ל מהפסוק "לכל באי שער עירו" – שכולם בטלו ממלאכתם?

יוצאי שער עירו

הביטוי המקביל, ההפוך, "לכל יוצאי שער עירו", מופיע בפרשת שכם: "וישמעו אל חמור ואל שכם בנו כל יוצאי שער עירו, וימולו כל זכר כל יוצאי שער עירו" (בראשית, ל"ד, כ"ד).

לכאורה, כל הנכנס לעיר, גם יוצא ממנה בסופו של דבר, וכל היוצא ממנה – סופו לחזור אליה, ובמידה רבה זו אותה קבוצה בדיוק.

כל המסייר בארץ ומגיע לתל חורבות של עיר מתקופת המקרא, מתפלא על גודלו הקטן. גודל עיר מוקפת חומה ממוצעת מתקופת המקרא, הוא 20-30 דונם בלבד¹. שטח זה יכול להכיל 300-400 איש בצמצום ובדוחק, ואפילו פחות, כאשר לא כל השטח שימש לבתים פרטיים, אפילו על קומותיים, אלא גם לשטחים ציבוריים, כשוק, מבני ציבור, מקדש אלילי ועוד. לעיר כזאת, שגודל אוכלוסיה כשני בניינים נמוכים בעיר, היה מלך!

אלא, שבעיר אכן לא הייתה אלא אוכלוסייה קטנה, רובם בני חמולה אחת, שתפעלה את ארמון המלך, המקדש האיללי ועוד כמה מקורבים – ותו לא. המלך לא שלט רק על העיר ואוכלוסייתה המצומקת, אלא שלכל עיר כזאת היה עורף חקלאי, מרחב ששירת אותו וסחר איתו. האוכלוסייה הרחבה של עורף זה התגוררה כל משפחה ליד שדות התבואה, כרמי הזית וכרמי היין שלה, ליד הגורן, בתי הבד והיקבים, ונכנסה לעיר, כאמור הקטנה בגודלה – רק לצרכים ייעודיים: מסחר ביום השוק, דין לפני הזקנים בשער, הקרבת קורבנות במקדש האיללי, הכתרת מלך חדש – או מרידה בו, וכן בזמן מלחמה: כל האוכלוסייה הכפרית נסה אל העיר המבוצרת. על כן: יוצאי שער עירו – הם רק האוכלוסייה הפקידותית הקטנה, בת כ-200-300 נפש, הם ומשפחותיהם. רק אלו נימולו בצו מלך שכם, מפני שרק הם ובני משפחותיהם נהנים ממנו ישירות וחיים בחסותו. לא כל האוכלוסייה הכפרית, העורף החקלאי של העיר – הם לא נימולו, וממילא גם לא נהרגו בידי שמעון ולוי. הריגת בעלי שכם לא הייתה "רצח עם" אלא הריגתם של 200-300 גברים בלבד, תושבי העיר עצמה.

רמז לכך, בדברי יעקב לשמעון ולוי: "עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ, בכנעני ובפרזי, ואני מתי מספר, ונאספו עלי והכוני" (בראשית, ל"ד, ל'). הנאספים הם כנענים ופרזים, ואינם מבני העיר, "החוי" (שם, ב'). וכך גם המדרש מדייק: "וישמעו אל חמור ואל שכם בנו כל יוצאי שער עירו – הוה חד מנהון נכנס לעיר טעין מובלתה, ואמרין לה: גזור, והוא אמר: שכם נסב ומבגאי קטע?" (=היה אחד מהם נכנס לעיר מוביל משא, ואומרים לו: "מול!", והוא אומר: שכם נושא ואיכר/יוגב קוטע?) (בראשית רבה, פרשה פ', סימן ח'). כלומר, רק יוצאי השער

¹ תל שכם משתרע על פני 29.5 דונם סה"כ, ולא כולו נוצל למגורים.

מלו, ולא באי השער. וכך גם מדייק הפסוק לאחר נסיעת בני יעקב משכם: "ויסעו, ויהי חתת א-לקים על הערים אשר סביבותיהם" (שם, ל"ה, ה').

באי שער עירו

מכאן דייקו חז"ל היטב, שכאשר כתוב שהמו"מ על קניין מערת המכפלה נעשה "באזני בני חת, לכל באי שער עירו", ואח"כ הקניין נעשה "לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער עירו" – שכולם, כל העורף החקלאי, בטלו ממלאכה ובאו לחלוק כבוד לשרה.

לפיכּוּם: יוצאי שער עירו – זאת אוכלוסיה מצומצמת, המתפעלת את העיר. באי שער עירו – אלו כל תושבי הכפרים מסביב.

שער שלישי

תקצירי מאמרי 'פשטות'

שמות

ספר שמות

תקצירי מאמרים שפורסמו בגיליונות 'פשטות'*

ותשם בסוף – בים סוף? / ראשית דרכו של משה: סיפור בשלוש מערכות / "ארץ זבת חלב ודבש" - חלב שאינו מבעלי חיים, דבש שאינו מדבורים / שלוש התגלויות ביציאת מצרים / "ושמי ה' לא נודעתי להם" האמנם? / וידעתם כי אני ה' / עבדי פרעה / פרשת עשר המכות / שאילת הכלים והשמלות / חיפזון "לילה" ו"יום" בפסח מצרים / וְיִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמֶסֶס סִפְתָּהּ / "זָבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל" - זכר למכת בכורות, שלא מתו בכורי ישראל? / ביאור דברי הרמב"ן בענין קביעת מזוזה זכר ליציאת מצרים / קידוש בכורות לפשוטו של מקרא / שחזור קטע מספר הישר / מעבדים לעם: עצת יתרו כנקודת מפנה בתהליך יצירת עם ישראל / משמעותו של מעמד הר סיני / סוס פְּרָעָה בְּרָקְבוֹ וּבְפָרְשָׁיו / פרשת אתם ראייתם - חוקי הקרבת הקרבנות החגיגיים שבעקבות התגלות ה' בהר סיני / 'אם' שהוא חובה. גישות פרשנות במדרשי חז"ל / 'סמוכים' מן התורה מנין / נזקי אדם במקרא - בין שלוש פרשיות / עירוב פרשיות כתוב כאן / שלושה רבדים באיסור ריבית / חידושי דינים הנלמדים מהמקרא 'מכשפה לא תחיה' / עיון בסוגיית "עין תחת עין" - פש"מ מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד כפשוטו במישור ההלכתי - מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל / 'שבועות' - שם עונת הקציר לפני מתן תורה, וקידושה ממתן תורה / בְּטַעֲמַת הָאָרֶץ יִהְיוּ הַבָּדִים לֹא יִסְרוּ מִמֶּנּוּ / בקודש הסך נסך שכר / האמנם ישב אלקים על הארץ / ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו / משבצות האפור ומשבצות החושן / שלש בריתות בישראל / **מאמרים נוספים שטרם נסקרו בשל מגבלת הזמן:** בביאור עניין יתדות המשכן והחצר / לחם הפנים ולחם התמיד / סדרה של תורה, הצעת דרך בלימוד המקרא / 'על ארבע פעמותיו' / על סדרן של פרשות תרומה ותצווה.

ותשם בסוף – בים סוף? / הרב יובל רויכמן / פשטות י"ד

דרשת ר' אלעזר: "ותשם בסוף - בים סוף" (סוטה יב ע"א) תמוהה לכאורה ואינה תואמת לידע הגאוגרפי ולמפות בנות זמננו. כיצד הגיעה יוכבד מגושן לים סוף? בדיקת מקורות הסטוריים וארכיאולוגיים יכולה להסביר את הדרשה.

* בעריכת העורך יה"ל וחברי המערכת, ועל אחריותם בלבד. [מקבץ זה כולל את רוב המאמרים ולא כולם. חלק מהמאמרים תומצתו בקצרה וחלק בארוכה, כל זאת לפי סד הזמנים שעמד בפני העורכים.]

ראשית המחבר מביא את דברי הרב שמואל יפה אשכנזי, (נפטר בשנת שנ"ה לפ"ק) בפירושו 'יפה תואר' על מדרש רבה: "לשון אחד מהים בא שמתחבר עם נילוס. ומה שהניחתו שם דלא רדיפי מיא כמו נילוס הנהר העצום."

היש לשון ים כזו? במפות שבאטלסים העכשויים לא מצאנו.

המחבר מביא פתרון מעניין המבוסס על ממצאים היסטוריים וארכיאולוגיים:

כידוע היתה זרוע מזרחית (פלוסית) לדלתא של הנילוס שנשפכה ליד ימת ברדוויל של היום. לפי יהודה אליצור ויהודה קיל (אטלס דעת מקרא עמ' 94) ארץ גושן שכנה ממזרח לזרוע זו ו"שור" היא תעלת מים הסמוכה לזרוע זו. לפי המפה בספר "מקום בפרשה", היתה זו תעלה מהזרוע המזרחית הזו של הנילוס לאגם תמסח, ולידה כפי הנראה ארץ גושן. לפי דעת רוב החוקרים שמביא יואל אליצור (שם עמ' 94-93), פיתום ורעמסס שכנו ליד תעלה זו. זו גם דעתו של צבי אילן בספרו אתמולם.

תעלה זו היתה חלק ממערכת תעלות מהנילוס לים סוף. התעלה נקראה "התעלה הפרעונית" ע"ש הפרעונים שהגו אותה והחלו בבניינה. על קיומה מעידים הרודוטוס, אריסטו ורבים אחרים. הרודוטוס מספר על הפלגה בת ארבעה ימים מהנילוס לים סוף בתעלה זו. לדברי אריסטו, ססוסטריס החל בבנייתה (חי בימי אברהם אבינו!). אכן רמזים לתעלה זו נמצאו בכתובות של פרעונים קדמונים. כנראה שכבר בתקופה קדומה היתה מערכת של תעלות שהובילו מהנילוס לים סוף. בתחילה רק חלקים מהדרך בשיט, ואח"כ הושלמה כולה. התעלה היתה פעילה בימי חז"ל ויש להניח שהיתה ידועה לאמוראי ארץ ישראל.

כידוע בתקופה הקדומה, הדרך נקראה על שם היעד. לדוגמא, "דרך הים" – אינה הדרך שליד הים אלא הדרך המובילה לים (בדומה, "שער יפו" – שער הדרך המובילה ליפו, "שער שכם" – שער הדרך המובילה לשכם).

על-פי הנ"ל ניתן לפרש את דברי ר' אלעזר "ותשם בסוף – בים סוף – על שפת היאור" – פתחה של התעלה שמובילה מהיאור לים סוף. מקום זה נמצא על גבול ארץ גושן, ולכן מרים ויוכבד הגיעו לשם. בתעלה כזו המים רגועים, שלא כבנהר עצמו שבו "רדיפי מיא" (כפירושו של יפה תואר). מקום זה נמצא בסמוך לעיר המצרית הקדומה בובסטיס (כיום זאגאזיג), מקום משכן הפרעונים בימי שלמה, ואולי היווה משכנות נופש כבר בימי יציאת מצרים, דבר המסביר את המצאות בת פרעה שם. נמצא שדרך תעלת הפרעונים "ים סוף מגיע עד נילוס".

ראשית דרכו של משה: סיפור בשלוש מערכות / הרב אריה קופרמן / פשטות י"ד

אין אנו יודעים הרבה על חייו של משה רבינו בשמונים שנותיו הראשונות, עד שנגלה אליו הקב"ה בסנה וצוהו 'וְעַתָּה לְכָה וְאַשְׁלַחְךָ אֶל פְּרָעֹה וְהוֹצֵא אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם'. מכל מעשיו בימי ילדותו ובחורותו מספרת לנו התורה על שלושה אירועים בלבד, שלושה מעשים שעשה משה: **א.** הריגת המצרי שהכה איש עברי. **ב.** התוכחה לעברי שהכה את רעהו. **ג.** הצלת בנות יתרו מהרועים.

המאמר מציג מספר גישות לשאלה מדוע התורה בחרה לספר דווקא שלושה סיפורים אלו: ראשית הוא מביא את **ראב"ע** שהוכיח מסיפורים אלו שמשה גדל עם "נפש גבוהה" בבית המלוכה, מה שהכשיר אותו להנהגה. כמו כן מביא את דברי **האברבנאל** על כך שהסיפורים הנ"ל מדגימים את מידותיו הטובות של משה ונכונותו להתייצב לצד הצדק. **רבי יצחק קארו** [ור' אברהם סבע] מפרש שהסיפורים הינם בבחינת 'לא זו אף זו', ונועדו להוכיח את טוהר מניעיו של משה: בהריגת המצרי - אולי פעל מתוך אחווה לבני עמו. ובדבר התערבות בריב בין העברים - שמא פעל מגאווה לאומית למנוע ריב בתוך עמו. לכן בא מקרה הצלת בנות יתרו - להוכיח שפעל רק למען הצדק, כי כולם היו זרים לו. **רבי אברהם בן הרמב"ם** מצביע על כך שהסיפורים מראים את התמדת משה בהצלת עשוקים למרות המחיר האישי הכבד.

לעומתם, **הספורנו** מדגיש דווקא את השוני בין המקרים. לפי הספורנו, בכל מקרה משה נהג אחרת בהתאם לנסיבות: **במקרה הראשון (המצרי והעברי)** - משה פעל מתוך אחווה והתעורר לנקום. **במקרה השני (שני העברים)** - בגלל ששניהם אחיו, לא נקם אלא הוכיח. **במקרה השלישי (בנות מדין)** - כששני הצדדים נכרים, לא נקם וגם לא הוכיח, אלא רק הושיע את העשוקות. לפי דבריו, מטרת התורה בהבאת שלושת הסיפורים היא ללמד שאין דרך אחת נכונה להתמודד עם מעשי עוול, אלא יש לנהוג בכל מקרה באופן המתאים לו.

לבסוף, המחבר מציג פרשנות חדשה משלו. על פיה, שלושת הסיפורים מתארים התפתחות והבשלה של אישיותו המוסרית של משה. ראה במאמר.

“ארץ זבת חלב ודבש” – חלב שאינו מבעלי חיים, דבש שאינו מדבורים / הרב אברהם קוסמן / פשטות י”ח

הביטוי “אַרְץ זֹבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ”. הוא הביטוי השכיח ביותר בשבחה של א”י. הוא מופיע עשרים פעם בתנ”ך (חמש עשרה פעם בתורה ועוד חמש פעמים בספרי הנביאים). ביטוי זה מהווה גולת הכותרת של שבח ארץ ישראל, ומבטא את השפע הרב הניגר (“זבת”) מאדמת ארץ ישראל הפורייה והמשובחת.

מהו החלב הנזכר בפסוק? מדוע אי אפשר לפרשו כחלב של בעלי חיים? מדוע לא הביאו המרגלים גבינות וחמאה בחזרתם מא”י? איזה חלב נמזג עם היין לשתיה? מיו מכבס את בגדיו ביין ומי כחלב? כמה נשתבחה א”י בפירות או בפרות?

במאמר מקיף, המחבר מתחקה אחר פשט הביטוי “אַרְץ זֹבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ”, הוא מאשש את מחקריו של הרב ראובן מרגליות זצ”ל [שכנראה היה הראשון שהרחיב בחקר ביטוי זה], אשר הפתיע עם תגלית שעוררה תדהמה בקרב ת”ח רבים ובקרב העוסקים בתנ”ך. וגם מראה שתגליתו של הרב מרגליות הייתה ידועה כבר לחז”ל. כמו גם פרשנים קדומים אשר הזכירו חידוש זה במילים ספורות.

בצורה מקיפה ויסודית, הוא סוקר את ההוכחות השונות שחלקן הובאו כבר ע”י חכמים שונים, שעפ”י “פשוטו של מקרא” לכאורה אי אפשר להסביר ש”ארץ זבת חלב” – כוונתו לחלב של בהמות וצאן, אלא כוונתו לדבר אחר לגמרי. ומוסיף על כך ראיות שונות עם השלכות מרחיקות לכת לנובעות לכאורה מ”תגלית” מפתיעה זו.

הדברים ארוכים, על כן נצטט כאן רק את מסקנתו, המופיעה בסוף המאמר:

א. פסוקים רבים וכן מקורות רבים ומפורשים בדברי חז”ל, מוכיחים שפשט הפסוק “ארץ זבת חלב” מדבר על “יין לבן” או “חלב פירות”. החלב המקורי הוא ודאי חלב בעלי חיים, ובתור “לשון מושאלת” מכנה הכתוב את היין הלבן בשם חלב. כך צריך לפרש רק במספר מקומות שהכרח הפשט מחייב.

ב. מספר מקורות בדברי חז”ל (הגמ’ בכתובות קיא, ב) – רמי בר יחזקאל, היתר חלב באכילה – הגמ’ בבכורות (ו, ב), ניתן לפרשם שעוסקים בדרש הפסוק, ולא בפשוטו של מקרא. ניתן גם לפרש את הגמ’ בבכורות, שאילו חלב בעלי חיים היה אסור, הכתוב לא היה משתמש בו אפי’ בלשון מושאלת ליין לבן.

ג. יתכן לפרש שאף ר”ע מודה ש”פשוטו של מקרא” במקומות רבים, וגם בפסוק “ארץ זבת חלב ודבש” עוסק בצומח ולא בבעלי חיים. אלא שלשיטתו נשתבחה ארץ ישראל גם בדבש וחלב מבעלי חיים.

שלוש התגלויות ביציאת מצרים / הרב שמואל וולך / פשטות ד'

המחבר, מראה שלוש התגלויות מרכזיות של ה' למשה, כשכל אחת מהן מייצגת היבט שונה במאבק מול מצרים:

הראשונה - ההתגלות בסנה: אשר מתמקדת בזכויות אדם בסיסיות. הדרישה הראשונה היא צנועה: לאפשר לעם ישראל שלושה ימי פולחן במדבר, כמו כן היא מדגישה את עמידת ה' לצד החלש והמעונה, וחושפת את ייחודיות השעבוד המצרי שנועד לשבור את רוח העם, לא רק לנצל את כוח עבודתם.

השנייה - ההתגלות בדרך ממדין: אז ה' מופיע כאביהם של ישראל. הדרישה משתנה לשחרור מלא של העם, ומציגה את ה' כגואל וכמושיע של עמו. כמו כן היא מדגישה את הקשר המיוחד בין ה' לעם ישראל ("בני בכורי ישראל").

השלישית - התגלות שם הוויה: זו מתרחשת לאחר שהניסיונות הקודמים נכשלו, בתחילת פרשת וארא. התגלות זו מציגה את ה' כמקור כל ההוויה והקיום, ומובילה למכות מצרים כביטוי לשליטה מוחלטת במציאות. כך היא מראה שה' אינו רק חזק יותר מפרעה, אלא הוא מקור כל המציאות.

המאמר מראה כיצד המאבק מול מצרים התפתח משלב הדרישה לזכויות אנושיות בסיסיות, דרך תביעה לשחרור מלא, ועד להתגלות האלוהית המלאה שהובילה לשינוי המציאות כולה.

"ושמי ה' לא נודעתי להם" האמנם? / הרב חיים מצגר / פשטות ד'

לפסוקי הפתיחה של פרשת וארא - 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ושמי הוי"ה לא נודעתי להם' נדרשו המפרשים בשני רבדי פירוש: האחד, לבאר את משמעות ההבדל בין שם 'אל ש-די' לשם הויה, אותו פירשו המפרשים בדרכים שונות. והשני, שהוא אתגר פרשני גדול יותר, להתמודד עם הסתירה לקביעה שבפסוק מפסוקים רבים בספר בראשית בהם ה' דובר עם האבות בשם הויה. ואף פונה אליהם בלשון 'אני הוי"ה'.

הרב מצגר מחלק את הפירושים לקבוצות: הקבוצה העיקרית מפסקת את הפסוק בדרך המבדילה בין התגלות ה' לאבות להתגלות הנוכחית למשה. וקבוצה נוספת מפסקת את הפסוק בדרך אחרת. לאחר שעומד על הדרכים השונות, בורר המחבר שלושה פירושים לפיהם מתפרש הפסוק כפשוטו – כך ששם ה' אכן לא נודע לאבות, ומקשה גם עליהם.

המחבר 'מחדש' את פירושו של ר"ש בן גבירול לפסוק, המדגיש את המילה הפותחת: וארא. ומבדיל בין נבואות ראייה שלא נודעו לאבות אלא ב'אל ש-די' לנבואות דיבור שבהם נאמר שם ה'. המחבר מראה שגם הספורנו הלך בדרך זו. בחלק השני של המאמר נותן המחבר פשר מקורי להבדל, לפיו נבואות ראייה עומדות להתקיים באופן ודאי בלי מניעה, ואילו נבואות דיבור תלויות בעתיד. המחבר משלב לתוך פשר זה את פירושי הראשונים על ההבדל בין נבואה בא-ל ש-די לנבואה בשם הויה. ומוסיף לפרש את דברי ה' בסיפור אהרן ומרים העוסקים בייחודה של נבואת משה, כמהדהדת (על בסיס רמב"ן) את נבואה זו, כך שהתיאורים בפרשת בהעלתך מכוונים לשוני בין נבואת משה לנבואת האבות.

וידעתם כי אני ה' / הרב דוד פרסמן פשטות י"ח

מהי המטרה של המכות ויציאת מצרים? האם זו פניה לעם ישראל לדעת את ה', או שמא למצרים, שישובו בתשובה? עיון בדברי הכתוב מראה כי שני הדברים נכונים. במאמר המחבר עוקב אחר הפסוקים שבפרשיות יציאת מצרים, ומראה שקיים סדר מדוקדק בדברי ה' על ידי משה, פעם לישראל ופעם לפרעה. כך גם מתבהר התהליך שעברו ישראל באמונת היחוד מתחילת יציאתם ממצרים, עד קריעת ים סוף, שירת הים ומתן תורה.

עבדי פרעה / הרב ישעיה לופיאנסקי / פשטות יד

במכת ברד מצאנו עניין מיוחד: מתן הזדמנות ל'ירא את דבר ה' מעבדי פרעה' להכניס את עבדיו ומקנהו הביתה ולהינצל מהברז. יש צורך להבין מדוע התנסו בכל דווקא עבדי פרעה ולא כלל המצרים. המאמר מציע שעבדי פרעה נבחנו בהיותם האנשים הקרובים אליו ביותר והכנעתם ליראת ה' היא חלק מהמערכה מול פרעה, ובפרט לאחר שהחרטומים יצאו מבית פרעה בעקבות כשלונם בטיפול במכת השחין. בנוסף לכך, מלשון התורה נראה שמכת דבר לא פגעה בעבדי פרעה, ולכן החלוקה בין 'הירא את דבר ה'' לאשר לא שת לבו התייחסה דווקא לעבדים, שהם אלה שנותרו להם בהמות, ולא לכל מצרים.

פרשת עשר המכות / הרב בנימין דה לה פואנטה / פשטות י"ד

באמצעות הבחנה בפסוקים הנראים שתומים מעט במקומם, מזהה המחבר את פסוקי הפתיחה והחתימה ל'פרשת המכות', כשהפתיחה היא בראשית פרשת וארא בפרק ז, והחתימה הינה בראשית פרשת בא בפרק יא. הפתיחה למכות מגיעה לאחר 'ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה' שבעקבותיו פעילים רק משה ואהרן 'וייעש משה ואהרן כאשר צוה ה' אותם כן עשו', והסיום חותם את מעשי משה ואהרן 'ומשה ואהרן עשו את כל המופתים האלה לפני פרעה', פרשה זו מוציאה מכלל המכות את מכת בכורות, ומעמידה אותה כיחידה עצמאית. המחבר מפרש את ייחודן של תשע המכות בכך שישאל אינם נדרשים לפעול בהם כלל. [נכלל הנראה כוונתו שבמכת בכורות נדרשו ישראל לנתנת הדם על המשקוף והמזוזות כחלק מהגאולה, אך המאמר נחתם בלי לפרש, ובלי להוסיף היבטים נוספים להבחנה בין המכות].

שאלת הכלים והשמלות / הרב יהודה אקער / פשטות י"ד

שאלת הכלים מהמצרים נוכחת ביציאת מצרים עוד מראשית מעמד הסנה. המחבר מנהיר את חשיבות היציאה ממצרים כשרכוש מצרים בידם, משני היבטים: 1. פיצוי על הסבל שבשעבוד. 2. יציאה לחירות באופן מכובד וזקוף קומה. המחבר מראה מדקדוק לשונות המקרא וחז"ל שהיבט הפיצוי התבטא בעיקר בכיזת הים ובה התקיים האמור לאברהם 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', ואילו היבט זקיפות הקומה התבטא בעיקר בשאלת הכלים ממצרים על ידה 'לא יצאו ריקם'. הבדלים נוספים בין כיזת הים לכיזת מצרים מוסברים על פי העיקרון האמור. המחבר מחדד זקיפות הקומה התבטאה בפרט בשאלת בגדים בהם התבטאה הופעתם החיצונית של ישראל, יותר מבצבירת כסף ורכוש.

חיפזון "לילה" ו"יום" בפסח מצרים / הרב ירחמיאל י"ו הלפרין / פשטות י"ד

המחבר מזהה בחצי השני שבפרשת "החודש הזה לכם" [פסוקים יד-כ] כמה ראיות שמצביעים שהיא נאמרה מיד אחרי היציאה: א. מהו "והיה היום הזה"? על איזה יום מדובר? הרי הדיבור התייחס עד עתה [בחצי הראשון] ל"לילה הזה". ב. הפסוק מדבר בלשון עבר "כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים", אם כן הדיבור היה אחרי שכבר יצאו. ועוד שאלות וראיות מהכתוב, מחז"ל ומהמפרשים.

ההבדל המהותי בין החלקים: החלק הראשון עוסק בקרבן פסח (בלילה), והשני באכילת מצות (שבעה ימים). המפתח להבחנה הוא השימוש במונחים "לילה" ו"יום", המייצגים שני שלבים בגאולה: הלילה - זמן השחרור הרוחני והיציאה מעבדות (אך עדיין לא יצאו פיזית, שנצטוו 'לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר'). חיום - היציאה הפיזית בפועל מגבולות מצרים. חלוקה זו משתקפת בחלוקת הפרשייה: חלק א' עוסק בפסח משתמש במונח "לילה" ומתייחס לשלב הראשון של הגאולה. חלק ב' עוסק במצה משתמש במונח "יום" ומתייחס לשלב הגאולה השני. בקומה נוספת הוא מבחין בין שני סוגי חיפזון ביציאת מצרים, המתבטאים בשני מועדים שונים ובשתי מצוות שונות: חיפזון הלילה (קרבן פסח) – אשר התרחש בליל ט"ו ניסן, והיה חיפזון מלאכותי ומכוון, והתבטא באכילת קרבן פסח במהירות, עם מקל, נעליים ומותניים חגורים. זה מסמל את האמונה וכניסה למחויבותנו לעבודת ה' כתנאי לגאולה, לבין חיפזון חיום (מצה) – אשר התרחש ביום ט"ו ניסן, והיה חיפזון טבעי ואמיתי, והתבטא באפיית מצות כי לא הספיק הבעק להחמיץ, ומסמל את התלות המוחלטת בה' וכחו וחוזק ידו. זה כבר תוצאה של הגאולה עצמה.

חידוש נוסף במאמר הוא הצעת פתרון לשאלה האם פסח מצרים נהג שבעה ימים: הוא מציע, כי מצוות המצה החלה באמצע יום ט"ו ונמשכה שבעה ימים, כך שבסך הכל נהגה כשישה וחצי ימים בשנה הראשונה.

וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמֶסֶס סְפֵתָהּ / הָרַב רַפְאֵל סַפְיֵיעַר / פִּשְׁטוֹת י"ד

המחבר מתחקה אחר משמעותם של הסוכות לפי הפשט. ומראה כי פירושו של רבי אליעזר ש'אין סוכות אלא ענני הכבוד', דווקא מתיישב היטב בפשוטו של מקרא. כך הוא מראה שהנסיעה מרעמסס לסוכות המסופרת בפסוק זה, היא קו התפר של יציאת בני ישראל ממצרים לחרות עולם מבחינה רוחנית. מחסות פרעונית לחסות צל סוכתו יתברך. ולכן נתייחד לזה חג כפי שנתייחד חג הפסח זכר יציאת מצרים. וכבר מבחינה פילולוגית טמון יסוד זה:

שם העיר 'רעמסס' (ע"ש מלך מצרים, שתרגומו ממצרית הוא: בנו של אל השמש 'רע') הוא שם פרעוני. אל דומיננטי בזמנם במצרים, הנזכר גם בשם מלך מצרים 'פרעה'. שם העיר 'סוכות' הוא לכאורה על שם שישבו שם בסוכות. ואם כן הוא, זהו שכתוב בויקרא (כג) "למען ידעו דרתיכם כי בספות הושבתי את בני ישראל בהוציאני אותם

מֵאַרְצֵי מִצְרַיִם". שם ישבו ואכלו המצות ושמחו ושמחה גדולה כמבואר כאן "וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִרְעַמְסֵס סֶפְתָּה ... וַיֵּאֲפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם...". אך כפי שמראה המחבר, מיד בצאתם מסוכות כבר סובב אותם ענן ה' – "וַיִּסְעוּ מִסֶּפֶת וַיַּחֲנוּ בְּאֵתָם בְּקֶזֶה הַמְדָּבָר: וְה' הִלְךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם בְּעַמּוּד עָנָן...". (שמות יג, כ-כא) נמצאת למד שבסוכות ניתן להם ענני הכבוד. על כן קראו למקום סוכות על שם הענן שהיה כמסך. אף בספר תהלים (קה לט) מתואר ענן המדבר בלשון מסך – "פָּרַשׁ עָנָן לְמִסְךָ וְאֵשׁ לְהָאִיר לְיִלְהָה". ומצינו על שפת הים שהוא אכן הגן עליהם כמסך מהמצרים, ועצם העניין מבואר גם בשירת האזינו: "יִמְצְאָהוּ בְּאַרְצֵי מִדְבָּר וְכו' יִסְבְּבֵנָהוּ".

כך בכל התנ"ך נקרא ענן ה' סוכה. ככתוב בשירת דוד שבספר שמואל (ב כב יב): "סְבִיבְתֵהוּ סְפוֹת חֲשֵׁרֶת מִיָּם עֲבִי שְׁחָקִים". ובישעיה (ד, ה): "וַיִּבְרָא ה' עַל פֶּל מְכוֹן הַר צִיּוֹן וְעַל מִקְרָאָהּ עָנָן יוֹמָם וְעֶשֶׂן וְנִגְהָ אֵשׁ לְהִבָּה לְיִלְהָה כִּי עַל פֶּל כְּבוֹד חֲפָה: וְסִפָּה תִהְיֶה לְצֵל יוֹמָם...". ובספר איוב (לו, כט): "אֵף אִם יִבִּין מִפְּרִשֵׁי עֵב תִּשְׁאֹת סִכְתּוֹ: הֵן פָּרַשׁ עָלָיו אוֹרוֹ וְשָׁרְשֵׁי הַיָּם קִפָּה".

ולפי זה מובן מרכזיותם של אותם סוכות – "למען ידעו דרתיכם כי בסוכות הושבתי" וכו', היינו שיזכרו חסדי ה' עמם במדבר, שסיכך והגן עליהם כבסוכה. וזה החל במקום שנקרא 'סוכות' ע"ש ענין זה וכפי שנתבאר.

בחלק השני של המאמר, המחבר מאריך במשמעות החגיגה בסוכות למ"ד 'סוכות ממש' ובתועלתו הרוחנית והמדינית. שכששמחים בחג האסיף כל אזרח בתבואת שדה נחלתו, יצאו מביתם לסוכה כגרים, להשוות השמחה לכולם יחד כגר כאזרח, ויזכרו שכשיצאו ממצרים היו אף הם כגרים וישבו בסוכות, ויזכרו לשמחם כראוי. כך הוא גם מגלה עומק נוסף על דרך זה בעניין השבת והשביעית. עיין שם.

"זִבַּח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל" – זכר למכת בכורות, שלא מתו בכורי ישראל! / הרב רפאל ספייער / פשטות י'

המחבר פותח בעובדה שקרבן פסח לזכר הצלת ישראל ממכת בכורות, ולא לזכר יציאת מצרים. ועל כן שואל את השאלה המתבקשת – מדוע קרבן הפסח אינו זכר ליציאת מצרים עצמה, שהיא לכאורה האירוע המרכזי? זאת ועוד, מה היתה ההוא אמינא שה' לא ידלג על פתי ישראל - הרי כל סיבת הריגת בכורי מצרים היא על שלא שילחו את בני ישראל, אם כן מדוע גם בכורי ישראל צריכים להיענש?!

התשובה כבר טמונה בדברי משה לפרעה "שֶׁלַח אֶת עַמִּי... וְנִזְבְּחָהּ לַה' אֲלֵהֵינוּ כִּי יִפְגְּעֵנוּ בְּדַבָּר אוֹ בַחֲרֵב" (שמות ה). דהיינו – אכן היתה חרב מונפת על ישראל להשמידם מפני שהיו שקועים בעבודה זרה! כמבואר בספר יחזקאל (כ) באריכות: "וְאָמַר אֲלֵהֶם אִישׁ שְׁקוּצֵי עֵינָיו הִשְׁלִיכוּ וּבְגָלוּלֵי מְצָרִים אֶל תִּשְׁמְאוּ אֲנִי ה' אֲלֵהֵיכֶם: וַיִּמְרוּ בִי וְלֹא אָבוּ לְשִׁמְעַע אֵלַי אִישׁ אֶת שְׁקוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ וְאֶת גְּלוּלֵי מְצָרִים לֹא עָזְבוּ וְאָמַר לְשִׁפְף־חַמְתִּי עֲלֵיהֶם לְכָלוֹת אִפִּי בָהֶם בְּתוֹךְ אֶרֶץ מְצָרִים".

וזהו ה"פן יפגענו בדבר או בחרב", כמבואר ביחזקאל שם בהמשך (כ, לג) "חִי אֲנִי נְאֻם אֲד' ה' אִם לֹא בְיַד חֲזָקָה וּבְזוֹרֵעַ נְטוּיָהּ וּבְחַמְמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם", ובספרי (במדבר פסקא קט"ו) מבאר פסוק זה "ביד חזקה - זו הדבר וכו' ובזרוע נטויה - זו החרב וכו'". דרשה דומה מוכרת לנו עוד יותר מההגדה, על פסוק אחר בספר שמות, המדבר על המצריים "וַיִּוצְאוּנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזוֹרֵעַ נְטוּיָהּ וּבְמַרְא גְדֹל וּבְאִתּוֹת וּבְמִפְתָּיִם", ובהגדה דורשים – "בְּיַד חֲזָקָה - זו הַדְּבָר. וּבְזוֹרֵעַ נְטוּיָהּ - זו הַחֲרֵב". מבואר שבני"ע עצמם היו בכלל סכנה זו של "כִּי יִפְגְּעֵנוּ בְּדַבָּר אוֹ בַחֲרֵב". ולכן נזדקקו ל"יְהִי־הַדָּם לְכֶם לְאֵת עַל הַבְּתָיִם... וְלֹא יְהִי־כֶסֶם נִגְף לְמִשְׁחִית". שבהקרבת קרבן פסח הכריזו: 'אנחנו רוצים לצאת לעבוד את ה'.' "מִשְׁכּוֹ וְקַחוּ לְכֶם צֹאן" - "משכו מע"ז". כך הוא גם מאריך בביאור עניין החפזון, לאמור: 'אנחנו מוכנים לצאת מיד'. ומראה בפש"מ את דברי המקובלים על כך שבלי לט"ו הקב"ה העלה אותם בבת אחת לדרגה גבוהה מאוד.

המחבר עוסק גם בהשוואת תיאור תגובתם של בני"ע בספר שמות, לעומת המסופר בספר יחזקאל. שבספר שמות התעלמות בני"ע עטופה בלימוד זכות, כמו "וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מְקַצֵּר רוּחַ וּמַעֲבֹדָה קָשָׁה" (ו, ט). לעומת ספר יחזקאל, שם מסופר שהיתה התנגדות ולא השליכו את הע"ז.

המחבר מסביר ש'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' ואין כאן אמת ושקר. אלא קיימות שתי צורות הסתכלות: הסתכלות של דין והסתכלות של רחמים. בחומש, לפני ההידרדרות היתה 'שנאה כבושה' ע"י לימוד הזכות שנעשה בזכות הפסח, ורק אח"כ שהגיעו לארץ וחטאו, כש'בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל', חזרו לתבוע הראשונות. ובפרט שחטאו בענין זה, ככתוב שם ביחזקאל "הַבְּדָרָה אֲבוֹתֵיכֶם אֲתֶם נְטַמְאִים" וכו'. נמשיל לחתן ביום חתונתו אשר מעביר על כל נדנוד חטא אשר ייצא תחת ידי הכלה, אבל לאחר תקופה ארוכה שכבר האשה בגדה בו, אזי כל המעשים מתחילת דרכם

נפתחים לפרשנות אחרת, וכביכול אומר לה 'עכשיו במבט למפרע, כבר מהחופה לא התנהגת כראוי כלל. אמנם אז הסברתי ותירצתי מעשייך, אבל כעת...". כמו כן כאן, לאחר שהגיעו לארץ וזנו אחרי אלהים אחרים, אפשר לפרש את הכל אחרת - ה'קוצר רוח ועבודה קשה' עומד תחת הסתכלות אחרת, מבט של דין. ה'עבודה קשה' משתמע כעת 'פולקָנָא נוקְרָאָה' – כפי שמתרגם בת"י.

**ביאור דברי הרמב"ן בענין קביעת מזוזה זכר ליציאת מצרים / הרב
ישראל מאיר בריסקמן / פשטות י'**

המחבר מנסה להבין את דברי הרמב"ן בסוף פרשת בא (שמות יג, טז) שכתב שגם מצוות מזוזה גורמת להיזכר ביציאה מעבדות מצרים לחירות: "כי הקונה מזוזה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה, כבר הודה בחדוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם בנבואה, והאמין בכל פנות התורה, מלבד שהודה שחמד הבורא גדול מאד על עושי רצונו שהוציאנו מאותו עבדות לחירות" וכו'.

המחבר מביא את יישובו של הגר"ז, אבל מתקשה כי לפיו הדבר רק מרומז, וכיצד ניתן לומר שהקונה מזוזה וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה, כבר הודה ביציאת מצרים?

לכן הוא מציע כי הרמב"ן לשיטתו בפרשת יתרו (שמות כ, ב). אשר נראה בביאור דבריו שם, שכונתו לפרש שהפסוק "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" נחלק לשני חלקים, באופן שהכתוב "אשר הוצאתיך מארץ מצרים" הוא המשך הכתוב "אנכי ה'", ואילו הכתוב "מבית עבדים" הוא המשך הכתוב "אלקיך", כלומר כאילו כתוב "אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ואנכי אלקיך אשר הוצאתיך מבית עבדים". [וכמו שמצינו ברמב"ן לקמן (כד, יב) עה"כ "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם", וז"ל: "ואשר כתבתי" יחזור על הלוחות, ו"להורותם" על התורה והמצוה] וכע"ז מצינו ברש"י עה"כ (שמות כה, ז) "אבני שהם ואבני מלאים לאפד ולחשן". ועוד מקומות.]

והחלק של "אנכי אלקיך אשר הוצאתיך מבית עבדים", ענינו קבלת מלכות שמים מאחר שהוציאנו מבית עבדים [כי "אלקיך" פירושו מלךך ואדוניך, כמש"כ רש"י במדבר (טו, מא): "אני ה' אלהיכם" - על כרחכם אני מלככם. וכמש"כ רש"י בר"ה (לב, א): "אני ה' אלהיכם" - הוא לשון אני אדון לכם]. כלומר שהואיל והוציאנו מעבדות לחירות, הרי"ז מחייב שנקבל אותו עלינו לאדון ונהיה לו לעבדים. ולפ"ז

מדוקדק היטב לשון הרמב"ן בפרשת בא שכתב: "כי הקונה מזוזה בזוז אחד וקבעה בפתחו ונתכוון בענינה כבר הודה .. מלבד שהודה .. שהוציאנו מאותו עבדות לחירות, עכ"ל. לפ"ז יוטעם היטב מה שנקט הרמב"ן שהוציאנו מעבדות לחירות, ולא נקט בסתמא שהוציאנו ממצרים, שהרי עצם יצי"מ אינה מחייבת שיהיה אלקיננו, אלא מחייבת רק ידיעת מציאותו, יכלתו והשגחתו וכו'.

קידוש בכורות לפשוטו של מקרא / הרב צבי ישי דמן / פשטות יח

המאמר מתמקד במשמעות מצוות קידוש בכורות על פי פשוטו של מקרא, ומציג גישה המבחינה בין שתי קדושות שונות שנאמרו בבכורות: האחת מתייחסת לבכורות שיצאו ממצרים ולצאצאיהם (שמות פרק ג), והאחרת לבכורות שייוולדו מכאן ואילך (במדבר פרק ג). לפי הבחנה זו מיושבות סתירות שונות בין הפרשות, ומתבאר באופן חדש הציווי לפדות את הבכורות ובהמותיהם.

שחזור קטע מספר הישר / הרב יהושע ענבל / פשטות ד'

בנביאים (ביהושע י, יג. ובשמואל ב, א, יז) מוזכר מספר פעמים ספר, בשם 'ספר הישר'. המחבר מנסה להתחקות על מהותו של אותו ספר ולשחזר קטע מתוכו! במדרשים מאוחרים ובדברי הגאונים מוזכר ספר הישר כספר שהיה קיים לפני מתן תורה. אבל כתבו הראשונים שאף אחד מספרים אלו אינו ספר הישר שאליו נתכוונו הנביאים. הראשונים הביאו עוד דוגמאות של ספרים המוזכרים בנביא והנביא שולח את הקורא לעיין בהם כמו ספרי דברי הימים למלכי ישראל ויהודה ועוד. מלבד זאת נזכרים בתורה עוד שני מקורות לשירים כאלו: ספר מלחמות ה', ויאמרו המושלים, מספר מלחמות ה' מובא תיאור כמה מסעות בעבר הירדן ושירת הבאר, ובשם המושלים מובא תיאור מלחמות ארץ סיחון ועוג (במדבר כא), ויתכן שהוא אותו מקור. ועוד יתכן, שהשירים האלו קובצו יחדיו, ובזמן מתן תורה לא נקרא עדיין ספר הישר, אבל בזמן הנביאים כונה ספר הישר, והוא אותו ספר שממנו מצטטים הנביאים.

המחבר מציע שהפסוק "ויהי בנסוע הארון" (המסומן בתורה באותיות נ' הפוכות) גם הוא חלק מספר גדול יותר, שהרי אמרו חז"ל שויהי בנסוע ספר בפני עצמו הוא (שבת קטז), ופי' האריז"ל שמדובר בחלק מספר אחר גדול, שיתגלה לעתיד לבא.

ומסתבר שספר זה הוא ספר השירות שמתאר את השירות ששרו בני ישראל לה' בכל מלחמות ה' וכל המעשים הגדולים שאירעו מיציאת מצרים והלאה, והתורה והנביאים הביאו משירים אלו מה שהיה נצרך לדורות, והשאר היה ספר בפני עצמו, ואפשר שגם הספר הזה שמדובר עליו כאן, הוא הוא ספר הישר. המאמר מלא בראיות ובמקורות מרתקים. המחבר גם מוכיח מדברי ר' יצחק נפחא במסכת ע"ז (כה.), שהייתה מצויה בידי חכמים גרסה כלשהי של המשך השיר של ויהי בנסוע. כי משתמע מהגמרא שציטט מאיזה מקור, שנכתב בלשון שאינה לשון חז"ל הרגילה, והיא קרובה ללשון הנביאים, אבל לא הזכיר מקורו.

האם בידינו לעקוב ולדעת על הספר הזה, על טיבו ותכנו, יותר ממה שראינו עד כה? המחבר מנסה להתחקות ולעיין בלשונות הנביאים בכל הדורות, אשר נראה שהחזיקו בידם שירים אלו או חלקים מהם. התוכן הוא לתאר איך ה' יוצא ממקומו אל המדבר ושם מכניע את הים ואת כל אויביו ושכינתו נראית לישראל. להרחבה ראה במאמר.

מעבדים לעם: עצת יתרו כנקודת מפנה בתהליך יצירת עם ישראל / הרב משה גינצלר / פשטות י"ד

המחבר פותח בשאלה מדוע פרשת יתרו ממוקמת בין סיפור יציאת מצרים למעמד הר סיני, כאשר לכאורה היא מפריעה לרצף הסיפורי.

כך הוא גם פורס מספר קשיים. כמו: מה החידוש הגדול בעצת יתרו שהיא לכאורה פשוטה? מדוע נדרשו כל כך הרבה שופטים? הרש"ר הירש מוסיף ומקשה: לפי פשטות הדברים, "כל אחד מבני העם היה תחת מרותם של ארבעה דיינים שווים. במישור המעשי, תביא שיטה כזאת לסכסוך בעניני מרות וסמכות, אשר יהיה רחוק מאד מה'שלום' ששיטת שפיטה זו נועדה להביא אליו!".

תשובה על כל השאלות הללו יחדיו נמצא אם נדקדק היטב בפסוקי הפרשה. מדברי משה מדויק, כי בני ישראל דרשו את דבר האלוקים רק כתוצאה מצורך מידי ופרטי, "כִּי יִהְיֶה לָהֶם דָּבָר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטִי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ, וְרַק בְּעִקְבוֹתַי כֹּךְ ׀ הַיְהוּדֵעִתִּי אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרָתִיו". לפי זה עולה כי משה לא ישב ללמד את העם את תורת ה' ואת חוקיו ולא מסר להם את התורה בצורה מסודרת, אלא רק לפי דרישה מקרית; אם היה סכסוך בין שכנים הודיע להם משה את דין התורה במקרה כזה, ואם נתעוררה מחלוקת בין רעים פסק להם משה את ההוראה הנצרכת להם.

שיטה זו בא יתרו לבטל. הצעתו לא הייתה רק הצעה טכנית למינוי שופטים, אלא רפורמה מהפכנית שנועדה להפוך את עם ישראל מעם פסיבי לעם אקטיבי בלימוד ומסירת התורה. יתרו מזהה בעם צימאון גדול לשמיעת דבר ה' ('כָּל הָעַם נָצַב עֲלֵיךָ מִן בְּקֶרַע עֵד עָרֵב') ומציע הצעה חדשה, מהפכנית: להפוך את העם כולו לעם של 'נותנים', לעם של מלמדי תורה במקום עם של לומדי תורה.

המחבר מוצא לקריאה זו רמזים בכמה מדרשים. יעויין במאמר. השופטים, אם כן, אינם רק שופטים במריבות, אלא גם ובעיקר מורי דרך, מלמדי תורה ומורי הוראה, שיפעלו לצד משה רבינו בהנחלת התורה לבניי. לכן נדרשו שופטים כה רבים – לא כדי לשפוט בין ניצים, אלא כדי ללמד לעם דעת אלוקים. רעיון של לימוד עצמי הוא אופייני מאוד למהותם של הגרים, תלמידיו של אברהם אבינו. בניגוד לאיש הישראלי, שנולד לתוך מציאות קיימת של יהדות ותורה ולימודו הוא כמצוות אנשים מלומדה, הגר יוצר לו בעצמו את עולמו ומפלס לו בעצמו את דרכו. הגר משנה את כל חייו וחותר לפעולה ולחידוש ולא לקיפאון, ניתן לראות זאת במשך הדורות, שקמו גדולי עולם מצאצאי גרים, שדווקא בהם היה את הכוח לגדול ולהתעלות ממדרגתם, כמו דוד המלך, שמעיה ואבטליון, רבי עקיבא ועוד. פרשת יתרו, אם כן, אינה הפרעה לרצף הסיפורי, אלא נקודת מפנה הכרחית בתהליך הפיכת עם ישראל מעם של עבדים לעם סגולה.

משמעותו של מעמד הר סיני / הרב בנימין דה לה פואנטה / פשטות ד'

המאמר עומד על ההבדלים בין רש"י ורמב"ן בסדר פרשיות מעמד הר סיני, שלרמב"ן כל הכתובים אירעו כסדרם וציווי המשכן ניתן בארבעים יום הראשונים ולרש"י הברית האמורה בפרשת משפטים קדמה למתן פרשת משפטים, וציווי המשכן היה בארבעים יום האחרונים של משה בהר סיני, כמשקפים מחלוקת בין רש"י לרמב"ן לא רק בנוגע לתכולת הכלל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' אלא בנוגע למשמעו של מעמד הר סיני, שלרש"י מטרתו ההתגלות מול כל ישראל וממילא הוא פסגתו של ספר שמות, ואילו לרמב"ן מטרתו השראת השכינה בתוך ישראל ומשכך מהווה התחלה בלבד למשכן. המחבר מבאר בכך את חסרונו של מעמד הר סיני מהקדמת רמב"ן לספר שמות ודקדוקים נוספים בדברי רש"י ורמב"ן.

סוּם פְּרָעָה בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרְשָׁיו / הַרְבַּ שְׁלֵמָה לֵאבֵל / פִּשְׁטוֹת י'

המחבר פותח בתמיהה, על שירת הים אשר פותחת בדבר מיתת הסוסים והרוכבים, שזו הייתה גאוות ה' – "סוּם וְרִכְבּוֹ רָמָה בַּיָּם". מדוע חשוב לציין אודות הסוסים.

וכן יש לתמוה בהמשך, שמדגיש את גבורת ה' שהוא איש מלחמה, "מִרְכַּבַּת פְּרָעָה וְחִילוֹ יָרָה בַּיָּם", ורק בהמשך (ז) מדבר על המצרים עצמם. גם בסוף השירה, במעין סיכום ושיטה אחרונה, נאמר שוב: כִּי כָּא סוּם פְּרָעָה בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרְשָׁיו בַּיָּם. גם בשירה המקוצרת של מרים והנשים נאמר רק "שִׁירֵי לַה' כִּי גָּאָה גָּאָה סוּס וְרִכְבּוֹ רָמָה בַּיָּם", ומשמע שעניין הסוס ורוכבו היה עיקרה של השירה. ואכן בכל תיאור יציאת מצרים רואים את תפקיד הסוס והמרכבה: "וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם וַיָּבֵאוּ אֶתְרֵיהֶם פֶּל סוּס פְּרָעָה רִכְבּוֹ וּפָרְשָׁיו אֶל תּוֹךְ הַיָּם .. וַיִּסַּר אֶת אַפְּנֵי מִרְכַּבְתָּיו וַיִּנְהַגְהוּ בְּכַבֶּדֶת וַיֹּאמְרוּ מִצְרַיִם אֲנוֹסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי ה' נִלְחַם לָהֶם בְּמִצְרַיִם". ולפני כן - "וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אֶתְרֵיהֶם וַיִּשְׁיִיגוּ אוֹתָם חֲנִים עַל הַיָּם כֹּל סוּס רִכָּב פְּרָעָה וּפָרְשָׁיו ... וַיִּשְׂאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֵינֵיהֶם וְהִנֵּה מִצְרַיִם נֹסְעִים אֶתְרֵיהֶם וַיִּירָאוּ מְאֹד וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה'".

המחבר מציע תובנה היסטורית מעניינת על מקור עוצמתה של מצרים העתיקה, ומראה שהמצרים היו הראשונים לביות הסוס ולפיתוח מרכבות. לפני תקופת מצרים לא מוזכרים סוסים בתנ"ך, אפילו האבות השתמשו בחמורים וגמלים, אך לא בסוסים. והפעם הראשונה שסוסים מוזכרים בתורה היא בתקופת יוסף במצרים: "וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף לֶחֶם בַּסּוּסִים.." (בראשית מז יז).

מצרים שמרה על מונופול על סוסים ומרכבות. כפי שראינו אצל יוסף, שאפילו הוא כמשנה למלך, נזקק לאישור מיוחד מפרעה להוציא עגלות ממצרים. כך גם רואים בפרשת המלך בספר דברים שמקור הסוסים בעולם העתיק היה מצרים.

עכ"פ, השילוב של סוסים ומרכבות העניק למצרים עליונות צבאית מוחלטת, ובני ישראל כשיצאו ממצרים, אע"פ שהיו חמושים, עדיין היו ללא סוסים ומרכבות, ולכן פחדו כל כך כשראו את המצרים רודפים אחריהם.

וזו משמעות השירה, אשר מדגישה במיוחד את הפלת "סוס ורוכבו". שלא היתה זו רק ניצחון על המצרים, אלא שבירת מקור כוחם וגאוותם, וניפוץ היתרון הטכנולוגי והצבאי שהיה למצרים על העולם כולו. "אֵלֶּה בְּרִכָּב וְאֵלֶּה בַּסּוּסִים וְאֵלֶּה חֲנֵי ה' אֲלֵהֶם וְנִכְרָה. הִמָּה כְּרָעוּ וְנִפְלוּ וְאֵלֶּהֶם וְנִתְעַוְדוּ".

פרשת אתם ראיתם – חוקי הקרבת הקרבנות החגיגיים שבעקבות התגלות ה' בהר סיני / הרב משה גרינהוט / פשטות י"ה

מאמר זה דן בפרשת "אתם ראיתם" שנאמרה לאחר מעמד הר סיני. מקובל לפרש את ציוויי ההקרבה כנוהגים לדורות. אולם נראה לבאר כי פרשה זו אינה עוסקת בדיני הקרבת קרבנות לדורות, אלא בהקרבת קרבנות כתגובה להתגלות ה' במעמד הר סיני. כמנהג המקובל בתנ"ך להקריב קרבנות עקב לגילוי שכינה.

יסוד הדברים: בלשון הכתוב "אתם ראיתם כי מן השמים דיברתי עמכם", המקביל ל"אתם ראיתם" הפותח את מעמד הר סיני. מכאן למדנו שפרשה זו מתייחסת לקרבנות הנובעים ממעמד הר סיני ולא לקרבנות לדורות.

ההוראה הייחודית על 'מזבח אדמה' ומניעת העלייה במעלות על המזבח הולמים את מזבחות יחידים, כמו גם התיאור 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' שמשמעו ככל אזור הר סיני שבו נתגלה ה', כך שלא נדרשו כל העם לעלות קרוב לראש ההר. פרשה זו עוסקת בהקרבה הפרטית, שנעשית ע"י כל אחד ואחד. ואילו ברית משפטים כבר עוסקת בהקרבה הציבורית, ולכן לצד 'מזבח אבנים' יש בה מצבות. וההקרבה נעשית ע"י נערי בני ישראל כשמשה משתתף בקבלת הדם וזריקתו. ההקרבה שבברית משפטים באופן ציבורי, נעשתה גם היא כחלק מהברית, אך היא קרובה יותר להקרבה הציבורית שבמשכן, עליו נצטווה משה אחר כך בהר.

'אם' שהוא חובה. גישות פרשנות במדרשי חז"ל / הרב צבי הלוי / פשטות ה

במכילתא דר' ישמעאל מונה מס' מצוות שמנוסחות בצורת רשות, למרות שהן חובה: "רבי ישמעאל אומר, כל 'אם' ו'אם' שבתורה רשות, חוץ משלשה: 'ואם תקריב מנחת בכורים' (ויקרא ב' יד) [...] 'אם כסף תלוה את עמי' (שמות כב כד) [...] 'ואם מזבח אבנים תעשה לי' (שמות כ כב)". (יתרו - מסכתא דבחדש פרשה יא)

והלומד תמה, מה ראתה התורה להשתמש בלשון רשות 'אם' כלפי מצות חובה. המהר"ל בגור אריה (סוף פ' יתרו) נותן שני הסברים, האחד מוסרי והשני פשטני. נראה כי הפירוש השני מלמדנו על עצם הגדרת ההלכות שבפסוקי 'אם'. ההלכות שבפסוקים אלו אינן פרט וצורה בקיום החובה העיקרית של המצווה, אלא הלכות עצמאיות. איסור הנפת ברזל על המזבח אינו פרט ממצות בניית מזבח, איסור נשיית הלוח והלוואה בריבית אינם פרט ממצות הלוואה, ודיני הקרבת מנחת בכורים אינם

פרט ממצנת הבאת עומר התנופה. המחבר מראה כי להגדרה זו תיתכן נפקא מינה הלכתית - באופן שהחייבים סותרים זה את זה. לדוגמה, אדם שיודע שאם ילווה יבוא לנשות בלווה. מאחר שאיסור הנשייה הינו איסור פרטי שאף קדם לחיוב ההלוואה נראה פשוט כי עדיף שלא להלוות כלל מאשר להלוות ולנשות. המחבר מראה כי סוגייתנו תתחוויר על פי תורתו של הגר"ל מינצברג המלמדת כי כאשר התורה מפצלת מצווה אחת לפרשיות שונות, לכל אחת מן הפרשיות יש משמעות נפרדת אשר היא השורש לפרטים שבאותה פרשיה. ובסוגייתנו: מצוות המזבח שבפרשת יתרו ובפרשת כי תבוא הפוכות זו מזו. בפרשת יתרו הדגש הוא על כך שאין צורך בכסף וזהב אלא די במזבח פשוט מאדמה או אבנים, ויש הלכה לא להניף ברזל על המזבח. לעומת זאת, בפרשת כי תבוא הדגש הוא שמחמת חשיבות המזבח יש לבנותו דווקא מאבנים שלמות. יתר על כן, בפרשת יתרו הדגש הוא על כך שללא ציווי מפורש אסור לעשות משכן מעצמנו, ולכל היותר מותר [ומצווה] רק מזבח – במה. לעומת זאת, בפרשת כי תבוא הדגש הוא על עצם חיוב בניית המזבח. משכך, אין פרשת יתרו מתייחסת לחיוב בניית המזבח של פרשת כי תבוא אלא נוקטת 'ואם מזבח אבנים תעשה לי'. כך דיני הלוואה שבפ' משפטים ובפ' ראה, כמו גם גרדי קרבן העומר שבפ' ויקרא ובפ' אמור שונות זו מזו. ראה במאמר. המחבר מסיים בהקבלת מכילתא דרבי ישמעאל לגישת המכילתא דרשב"י. ומראה שכל אחת מן השיטות התייחסה לקושי נפרד. שהרי התיבה 'אם' מורה על שתי משמעויות משותפות: [א]. הנושא המדובר הינו רשות ולא חובה. [ב]. קיומו העתידי של הנושא הינו פפק ולא וודאי.

'סמוכים' מן התורה מנין / הרב יחיאל מאיר / פשטות יח

המחבר מנתח את המקור לדיינים סמוכים, כפי שהוא מופיע בחז"ל מ'זאלה המשפטים אשר תשים לפניהם'. המחבר מציע שהמקור הוא קריאת פסוק זה כהמשך לעצת יתרו שעסקה במינוי ממונים על העם, שהם חכמים שקיבלו מינוי אישי ממשה רבינו, כלשון יתרו: 'ושמת עליהם'. מינוי זה הוא הסמיכה הראשונה, וכך הוא מתואר גם בחומש דברים. לפי זה קשה על הרמב"ם, שכתב שהסמיכה הראשונה היא מינוי שבעים הזקנים. נראה שמינוי שבעים הזקנים נעשה לצורך יצירת סמכות ממצעת בין משה ובין כלל הדיינים

נזקי אדם במקרא – בין שלוש פרשיות / הרב משה גרינהוט / פשטות י"א

המאמר מנתח שלוש פרשיות מרכזיות בתורה העוסקות בנזקי אדם:

א. הראשונה, פרשת משפטים אשר מציגה חלוקה בין שני סוגי הכאות: **האחת, הכאה שאינה במסגרת מריבה**: מתוארת בלשון תמציתית ומשפטית - "מִכָּה אִישׁ נֶמֶת מוֹת יוֹמָת". אין רקע או הסבר לנסיבות. נחשבת כמורה יותר כי האחריות מוטלת כולה על המכה, והעונש הוא מוות במקרה של הריגה.

השנייה, הכאה במסגרת מריבה: מתוארת בהרחבה - "וְכִי יִרְיֶב אֲנָשִׁים וְהָכָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בֶּאֱבָן אוֹ בְּאֶגְרֵף". התורה מפרטת את הרקע ("כי יריבו"). מציינת את כלי ההכאה ("באבן או באגרוף"). נחשבת קלה יותר כי האחריות מתחלקת בין שני הצדדים שבחרו להיכנס למריבה. במקרה שהמוכה מתהלך על משענתו - המכה "נקי" לגמרי ופטור מעונש.

ב. פרשה שניה בפרשת אמור מתמקדת במקרה המגדף ומלמדת עיקרון חדש: גוף האדם מרום מלהיות חלק מהמריבה. כשם שהתורה אוסרת לכתוב על הגוף כתובת קעקע, כך היא שוללת את האפשרות שגוף האדם יהיה חלק מתוצאות המריבה. לכן, גם כשאדם נמצא במריבה, פגיעה בגופו נחשבת תמיד כפגיעה במשהו שהוא מעבר למריבה עצמה, ועל כן העונש הוא "עין תחת עין". לכן כל פגיעה בגוף, גם במסגרת מריבה, נחשבת כפגיעה במי שאינו קשור למריבה.

ג. פרשה שלישית בספר דברים מוסיפה שני מקרים מיוחדים:

1. עדים זוממים. 2. ואשת המוכה שמתערבת במריבה. בשני המקרים הללו מדובר בהתערבות צד שלישי בסכסוך קיים. התורה מלמדת שעצם ההתערבות וההתייצבות נגד הצד השני הופכת את המתערב לחלק מהמריבה, ולכן הוא נענש במידה כנגד מידה. לבסוף, המאמר מתייחס לפירוש חז"ל ש"עין תחת עין" משמעו תשלום ממון ולא עונש גופני. הרב גרינהוט מסביר שפירוש זה מתאים לרוח התורה - כשם שגוף הניזק אינו אמור להיות חלק מהמריבה, כך גם גופו של המזיק אינו אמור להיענש פיזית, אלא יש למצוא דרך אחרת לתיקון הנזק.

עירוב פרשיות כתוב כאן / הרב יחיאל ורטהיימר / פשטות יח

המחבר עוסק במשמעות הביטוי 'עירוב פרשיות' המוזכר בפסוקי התורה, ומביא ניתוח מעמיק לשבועת מודה במקצת, שלפי דרשת חז"ל נלמדת מהפסוק 'אשר יאמר

כי הוא זה, לימוד שעורר קושי שהרי בפסוק לא נזכר מודה במקצת. המחבר מחדש שהצורך להעמיד במודה במקצת נובע מהכלל הגדול שהמוציא מחברו עליו הראיה. מכוח כלל זה עולה שאם יש ראייה – הדין עם התובע, ואם אין – הדין אם הנתבע, ואם כן מתי נצרכת ומועילה שבועה? במודה במקצת. וזה הרקע והעומק של הוראת חז"ל 'עירוב פרשיות כתוב כאן', שלפיה יש להעמיד את דין השבועה במודה במקצת.

שלושה רבדים באיסור ריבית / הרב צבי וינטר / פשטות ח'

איסור ריבית נתפרש בתורה בשלוש פרשות: בספר שמות (משפטים), בספר ויקרא (בהר) ובספר דברים (כי תצא)

המחבר עומד על משמעותם של ההבדלים בין הפרשות בפסוקים, הן מבחינת הפרטים והן מבחינת האווירה של הפרשה כולה.

פרשת משפטים עוסקת בריבית בקוטב החמור ביותר, שבו מדובר בעוול ובהתעמרות בחלשים. בפרשה זו האיסור הוא צו מוסרי ברמה הבסיסית ביותר. פרשת בהר עוסקת במחויבות שיש לכל אדם מישראל לאחיו. מחויבות לקיום המכובד של כל איש מישראל, שמתוכה נגזרת החובה לתמוך בו במצבים שבהם הוא במצוקה. בפרשה זו מופיע איסור ריבית כחלק מחובת התמיכה של איש לאחיו. פרשת כי תצא עוסקת בקומה גבוהה יותר של קיום ערכי התורה. פרשה זו יורדת לדקויות ממוקדות יותר של ערכי הצדק והקדושה. איסור ריבית בתמונה זאת הוא חלק מתמונה רחבה יותר של עולם מתוקן שבו שוררים יחסי ידידות ואחוה שבתוכם אין מקום ללקיחת ריבית.

בזה נפתח לנו פתח להבין את הגישה שבולטת במשניות ובגמרא ביחס לאיסור ריבית. שם נראה שחז"ל החילו את האיסור על מעגלים רחבים יותר ובמקרים רחוקים ומורכבים יותר, כאלה שלפעמים קשה לראות בהם את ה"ריבית" במבט ראשון. אכן, מקריאת כל הפרשות בתורה העוסקות בריבית עולה שאיסור ריבית איננו מתקיים רק במובן המצומצם והמסוים של הריבית כעוול מוצהר. מקריאה בפרשת בהר, וודאי בפרשת כי תצא, אפשר להבין שריבית היא דבר שאולי מקובל בעולם העסקים, ואפילו לגיטימי, כמו שרואים באמירת התורה "לִנְכָרֵי תִשְׁיֶן". ובכל אופן מצווה עם ישראל לנהל את חייו הכלכליים ללא ריבית. בכדי ליצור חברה המושתת על אחווה וידידות ולא על ניכור וניצול.

חידושי דינים הנלמדים מהמקרא 'מכשפה לא תחיה' / הרב מיכאל ספראי
/ פשטות יח

מאמר זה מנתח את הציווי הייחודי 'מכשפה לא תחיה', השונה משאר חיובי מיתה, תוך בחינת גישות שונות בפרשנותו. המחבר משווה בין הרמב"ם, הרמב"ן ופוסקים נוספים, ומתעכב במיוחד על פירושם של ר' יוסף בכור שור והחזקוני, שלפיו הכתוב מתיר להרוג מכשפה גם ללא בית דין, כפי שנעשה במעשה שמעון בן שטח. המאמר מסביר, על פי הירושלמי, שאין כוונתם לומר שאין צורך כלל בבית דין, אלא שהחשיבות שבהמתת המכשפה עולה עד כדי ביצוע ללא בית דין, כשהשעה צריכה לכך.

עיון בסוגיית "עין תחת עין" – פשוט מ מלמד את הראוי דאורייתא, המתפקד
כפשוטו במישור ההלכתי / מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל / פשטות יח

הרב יהודה קופרמן זצ"ל מיקד אותנו אל השאלה הרלוונטית ביותר בלימוד פשוט מ, והיא שאלת ה'מדוע' - מדוע התורה התנסחה בפשוטה בשונה מהדרשה המקובלת. שאלה יסודית זו, שימשה את הגר"א ובית מדרשו בפירושיהם לתורה, להוכיח כי אף למסר העולה מן הפשט קיימות משמעויות תורניות. פרק זה עוסק בשאלת ה'מדוע' בסוגיית 'עין תחת עין' - כפשט הכתוב נראה כסותר לגמרי את הפירוש הנמסר. ראשית, הוא מעיין בדבריהם של שנים מגדולי מפרשי המקרא: הספורנו מפרש שאכן בפשוט מ עין תחת עין הוא ממש! ובזה לימדה אותנו התורה מוסר גדול, והוא הערך של 'מידה כנגד מידה', אך זה אינו מתבצע להלכה משום 'שלא נתנה תורה למלאכי השרת' - אי היכולת שלנו לעשות לחובל בדיוק כפי שעשה לנחבל במידה כנגד מידה. לעומתו, הראב"ע אינו מדבר על דרגות, אלא על 'שני כתובים' על אותה הלכה, שהראשון בעל כורחו יתפרש ויתוקן על פי הפסוק השני 'ולא תקחו כופר'. כאן הוא נכנס מעט לשימוש ב'שני דינים' במקרא, אשר שופך אור ומיישב פרשיות רבות. כדוגמא הוא מביא את פרשת עבד עברי הנרצע, בשמות (כא, ו): "וְעָבְדוּ לְעֶלְמָם" שמשמעו הפשוט של 'ועבדו לעולם' הוא 'לעולם ממש'. אך אם כן, מה עם הכתוב בויקרא (כה, מ) - "עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ". הוא מבאר זאת ע"פ דברי הגר"א באדרת אליהו ב'משפטים', שברין עבד הנרצע קיימים 'שני דינים': מצד דיני ממונות - עבד נרצע קנוי 'לעולם כמשמעו', אלא שעם זאת חידשה התורה בפרשה נוספת את דיני חיובל – בה נתחדש דין 'אפקעתא דמלכא', מצד בעלות הקב"ה על ישראל פוקעת העבדות ביוכל. יש לכך גם השלכה הלכתית, ע"פ הרמב"ן והמשך חכמה.

כעת הוא עובר לפתור את הפרשה שלנו, מדוע ניסחה התורה את החוק של תשלומי חבלה בצורה זו פריייתית? כאן הוא פונה לרמב"ם בהלכה (חובל ומזיק), אשר פותח - שאכן שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, אלא שנאמר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח"... הקדמה זו, מגדירה את מהות התשלום של תשלומי חבלה. זאת ניתן להיווכח משתי הלכות ברמב"ם: א. דין "מודה בקנס" - תשלומי נזק וצער נחשבים כקנס, ולכן המודה בהם מעצמו פטור. ב. בחובל בחברו ביום הכיפורים - למרות הכלל ש"לוקה ולא משלם", כאן חייב בתשלום מיוחד.

גם בתורת בריסק, 'עין תחת עין' משליך על ההגדרה הלמדנית. כך הוא עובר מדברי הגר"ח מבריסק ובנו הגר"ז, עד לחתן הגר"ז (דור שלישי) הגר"י שיף, ובפתיחתו של הגר"ד סולוביצ'יק מבוססות את שיעוריו בפרק 'החובל'. כמו גם אף ר' יחזקאל אברמסקי תלמיד הגר"ח, בפירושו לתוספתא. יעויין במאמר.

נספח למאמר - ליקוט מראשי ישיבות בסוגיא: א. הגאון רבי יוסף דוב סולוביצ'יק זצ"ל. ב. הגאון רבי צבי קושלבסקי שליט"א. ג. הגאון רבי יונתן דוד דייד שליט"א.

'שבועות' – שם עונת הקציר לפני מתן תורה, וקידושה ממתן תורה / הרב ישראל הלפרין / פשטות ז'

לכאורה נקרא חג 'השבועות' על שם ספירת שבעת השבועות שבסופם חוגגים את חג השבועות. אך המחבר פותח בשתי שאלות המעלות הבנה חדשה בשם 'שבועות': א. בפ' כי תשא [לוחות שניים] עדיין לא נאמרה מצוות ספירת העומר, ובכל זאת קרי ליה - 'וחג שבועות', לא כבפ' משפטים [לוחות ראשונים] דקרי ליה "חג הקציר".

ב. בפ' פנחס מתואר חג השבועות בלשון שונה מיתר החגים. נאמר שם 'ויקיום הפפורים פהקריבכם ... בשבועתיכם...', ולא מצינו 'בסוכותיכם' או 'במצותכם'. המחבר מציע לחדש, שלא רק החג נקרא 'שבועות', אלא כך נקראת תקופת הקציר כולה. והיא נקראה כך עוד קודם מתן תורה, על שם שבשבועות אלו עסקו כל העם בקצירה. וכך מבואר בכתוב בירמיה: "הַנְּתִן גֶשֶׁם וירא יוֹרָה וּמִלְקוֹשׁ בְּעֵתוֹ שִׁבְעוֹת חַקוֹת קָצִיר יִשְׁמַר לְנוֹ" - היינו תקופת הקציר כמבואר שם ברד"ק.

נמצאנו למדים ש"חג השבועות" הוא שם נרדף ל"חג הקציר", שהחג בא על תקופת הקציר הנקראת גם 'שבועות'. דייקא נמי, דלוחות שניים - חג השבועות, מקבילים ללוחות ראשונים - חג הקציר.

ועפ"ז מבואר הלשון "בשבועותיכם" – היינו בזמן הקציר, כנאמר בסוכות "בְּאַסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ". כך כאן: "וביום הביכורים" וכו' שיחול "בשבועותיכם". שנצטוונו לקרא מקרא קודש ולהודות על 'שבועות' ה'קציר' בהבאת ביכורים. והיינו, שזמן הקציר הוא זמן קצר, ספציפי ואינטנסיבי, אשר לפניו התבואה עדיין לא הבשילה דיה, ולאחריו היא עלולה להתייבש ולהזרות ברוח. וזמן זה בעולם הוא שבעה שבועות. וזהו שנצטוונו לקבוע את חג השבועות לפי ספירת שבעה שבועות של הקוצרים, ולא לפי קביעת תאריך. משום שכל מהות החג שייכת על עת הקציר שבסופה נביא מנחה חדשה – לחם מן החיטים להודות לה' על הקציר ששמר לנו ולא נאבדה הקמה בירקון ובשידפון. ובגלל האינטנסיביות והחשש המרחף על התבואה, על כן ימים אלו הם ימי רחמים ותפילה. התורה באמצעות מצוות ספירת העומר וחג השבועות, הפכה את שבועות החולין של קצירה, לימים של עבודה ה'. כך גם על ידי הקפדה בשמירת השבת דווקא בתקופת שבועות עמוסי עבודה אלו מצווה התורה: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת בְּחֵרִישׁ וּבְקִצִיר תִּשְׁבֹּת." (שמות לד, כא) שפסוק זה הולך על תקופת החריש והקציר, ועונת הקציר הוא בין פסח לעצרת – מיקום פסוקים אלו בדברי הברית בנתינת לוחות שניים [פר' כי תשא]. וכן מדויק מהניקוד "בְּחֵרִישׁ וּבְקִצִיר" בפתח ובסגול ולא בשווא. ומצווה תורה לספור ולשבוע בשבע השבתות, ולאחר מכן לעשות שבת נוספת כעין יובל. המחבר מסיים: אם נכון, ותקופת הקציר בטבע היא כשבעה שבועות, אפשר להוסיף רעיון - שעצם תקופה זו, ערות היא למעשה בראשית. שימי הקצירה מתנקזים לשבע כפול שבע. היא שבת אחת גדולה, ושבת בראשית ושבת הארץ מזדמנים לפונדק אחד.

בְּטַבְעַת הָאָרֶץ יִהְיוּ הַבְּדִים לֹא יִסְרוּ מִמֶּנּוּ / הֵרֵב יִשְׂרָאֵל הַלְפָרִין / פִּשְׁטוֹת ה' המחבר מנסה להבין טעם בציווי נסתר זה. – מדוע נצטוונו להשאיר את הבדים בארון, בשונה מבדי השלחן והמזבח.

כך הוא מדגיש על פי הכתוב במקומות שונים בתנ"ך את חומרתה של נגיעה [ואפילו ראייה] בארון העדות. שראשיתה כבר בספר במדבר (ד) "וְלֹא יִגְעוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ וַמָּתוּ" או "וְלֹא יָבֵאוּ לְרִאֵת כְּבָלֶע אֶת הַקֹּדֶשׁ וַמָּתוּ", ובאנשי בית שמש בספר שמואל (ו, ט) "וַיִּףּ בְּאֲנָשֵׁי בֵּית שָׁמֶשׁ כִּי רָאוּ בְּאֲרוֹן ה'".

על פי זה מתבאר גם חטאו של עֶזָא בנושיאת הארון המתוארת בספר שמואל: "וַיָּבֹאוּ עַד-גֵּרֶן נְכוֹן וַיִּשְׁלַח עֶזָא אֶל-אֲרוֹן הָאֱלֹהִים וַיֹּאמְרוּ בּוֹ כִּי שָׁמְטוּ הַבְּקָר", וכך גם מובן התיקון שמורה דוד לתקן (דברי הימים א, טו יב – טו) אחרי ש"פָּרַץ ה' אֶל־הַיְינוּ בְּנוּ כִּי לֹא דָרְשָׁנָהּ בַּמִּשְׁפָּט" על כן "וַיִּשְׂאוּ בְּנֵי הַלְוִיִּם אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה כַּדְּבַר ה' בְּכַתְּבָם בַּמִּטּוֹת עֲלֵיהֶם".

דהיינו שתוקן החטא בכך שנשאוהו בכתף ובמוטות עליהם – היינו הבדים. על פי זה, מבוארת כהוגן מצוות - "בְּטַבְעַת הָאֶרֶץ יִהְיֶה הַבַּדִּים לֹא יִסְרוּ מִמֶּנּוּ", שהוא הרחקה והבדלה, מתוקף הקדושה של ארון העדות - ארון האלהים. שכאשר יבואו לקחתו או לשאתו [כפי שגם יקרה לדורות שהארון יצא לפניהם במלחמה], או נצטרך להזיזו ולסדר כלי הקדש וכדו', לא יבואו לגעת בו אלא במוטות.

בקודש הסך נסך שכר / הרב שלמה זלמן שיינברגר / פשטות יח

בפרשת פינחס (במדבר כח) נאמר: אֶת הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַּבֶּקֶר וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבָיִם. וְעִשְׂרִית הָאֵיפָה סֶלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כֶּתִית רְבִיעֵת הֵיחִין. עֶלֶת תְּמִיד הַעֲשֶׂיָה בֶּהָר סִינִי לְרִיחַ נִיחַח אֲשֶׁה לָהּ. וְנִסְפוּ רְבִיעֵת הֵיחִין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בְּקֹדֶשׁ הַסֶּךָ נִסְךְ שְׂכָר לָהּ. וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבָיִם כְּמִנְחַת וְגו'. המחבר מוכיח שמעיון בפרשה המקבילה בתצוה (שמות כט) עולה, ש'לכבש האחד' היינו 'לכבש הראשון', והכוונה לא רק לנסך (כפי שהיה משמע בפרשה זו) אלא גם למנחה ולשמן שזוכרו בפסוקים הקודמים. וכך החל מ'ועשירית האיפה' הדברים נאמרו רק לגבי הכבש הראשון, ולכן צריך לחזור על הכל לגבי הכבש השני'.

לפי זה יש לראות את הפסוק 'עולת תמיד העשויה בהר סיני וגו', וכן בהמשך את המילים 'בקודש הסך נסך שכר לה', כמין מאמר מוסגר - שאינו משנה את רצף הדברים לפניו ולאחריו - שנוסף בפרשה זו בתור פתיחה והקדמה כללית לכל שאר הקרבנות שיופיעו בהמשך.

ונראה שעיקר התוספת היא זו שבעניין הנסך, שכן עניין ריח ניחוח וכו' מופיע הן בתצוה והן בפינחס בסוף הפרשה, אלא שבפינחס מאחר שנוסף ביאור מיוחד למהות הניסוך הקדים הכתוב תחילה וכלל את הקרבן עם המנחה והשמן כ'ריח ניחוח אשה לה', וכך יצא מן הכלל רק היין עליו נאמר 'בקודש הסך נסך שכר לה'.

וטעם תוספת ייחודית זו למהות ניסוך היין: כי לגבי עיקר הקרבנות נאמר שוב ושוב בתורה שהם 'ריח ניחוח אשה לה', כלומר לא כאכילה לשבעה ח"ו אלא העלאה באש לריח ניחוח, דהיינו - נחת רוח. אמנם היין איננו נשרף, ועדיין תיתכן בו טעות של שתיית המזבח לרוויה ח"ו. לכך נאמר שעניין הניסוך הוא שמחה וכבוד, מעין 'הרמת כוס' בדורנו. והיינו יין 'שכר', לא לרוויה אלא לשמחה. ובמ"א ביארנו (פשטות המתחדשים גליון 15) שלשון 'ניסוך' מורה על ההדר שבעצם זרימת ושפעת היין באוויר, להוציא מ'שפיקה' שעיקרה ביציאה מהכלי ומ'יציקה' שעיקרה בהגעת הנזול אל תוך הכלי השני. וזה גם טעם 'בקודש', כלומר - אין עיקרו עבור המזבח ורווייתו ח"ו, אלא עניינו 'ניסוך בקודש' (וכמו 'לפני ה''), דהיינו חגיגה וכבוד הנעשים במקום וזמן הקרבן, וזכר לדבר - שמחת בית השואבה בזמן ניסוך המים דייקא.

ומינה תיתי לדרשת חז"ל (סוכה מט): **אמר ריש לקיש, בזמן שמנכסין יין על גבי המזבח פוקקין את השיתין לקיים מה שנאמר בקדש הסך נסך שכר לה, מאי משמע, אמר רב פפא שכר - לשון שתיה, לשון שביעה, לשון שכרות. אמר רב פפא שמע מינה כי שבע איניש המרא מגרוניה שבע. וברש"י: שכר - לשון שכרות, ושמחה ונסיכה. מגרוניה שבע - על ידי ששותהו בלגמות גסות וגרון מלא הוא משביע .. ואינן כאוכלין, ששובע שלהם בא במילוי כרס, ע"כ. והן הן הדברים בס"ד.**

האמנם ישב אלקים על הארץ / הרב בנימין פלדמן / פשטות ה'

המחבר מנתח את עומקה של מלאכת המשכן בספר שמות. הוא פותח בכמה שאלות. כגון: מדוע לא הוזכרה מטרת השראת השכינה במפורש בתחילת יציאת מצרים? ומה פשר הכפילויות הרבות בתיאור מלאכת המשכן? מדוע הדגש החוזר על כך שמשה צריך לעשות את המשכן כפי שהראה לו בהר? ועוד.

המחבר מציע 'בסילודין' שרעיון השראת השכינה בישראל כה נשגב ובלתי נתפס הוא, עד שלא יכול היה להתגלות במפורש עד שהגיע השעה המוכשרת לכך עם כל התנאים המקדימים. לומר לבני ישראל עם הופעת הקב"ה עליהם במצרים, סוּף תכלית הענין הוא "ושכנתי בתוכם", היה נתפס כדבר חסר פשר ובלתי אפשרי. זהו דבר שאפשר להגיע אליו אך ורק על ידי בניית הכלים הנדרשים. הרי עדיין לא עברו

את התהליכים העל-טבעיים של ניסי מצרים, קריעת ים סוף, ומעמד הר סיני, כך שאפילו להזכיר את ענין "לשכני בתוכם" לא היה אפשרי. רק על ידי כל החוויות והמאורעות הנזכרים, ובנוסף, כל שלבי הכנת והקמת המשכן, אפשר להגיע לידי "וידעו כי אני ה' אלקיהם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לשכני בתוכם".

כמו בכל דבר גדול, יש כאן תהליך. הדבר לא נוצר בבת אחת אלא בשלבים. כל שלב בנוי על גבי, ומתאפשר מתוך, השלב שלפניו.

כך הוא ניגש לפרט את שלבים השונים של מלאכת והקמת המשכן. ובקצרה:

א] צווי מלאכת המשכן למשה מפי הגבורה (פרשיות תרומה ותצוה)

ב] צווי הקב"ה למשה על העושים במלאכה (כי תשא)

ג] צווי משה לישראל (ריש ויקהל)

ד] הבאת התרומה על ידי ישראל (ויקהל)

ה] עשיית המשכן (ויקהל פקודי)

ו] הבאת המשכן למשה (סוף פקודי)

ז] צווי הקמת המשכן למשה מפי הגבורה (שם)

ח] תיאור הקמת המשכן על ידי משה (שם)

המחבר גם עומד על השתאותו של משה לנוכח השראת השכינה, שהיא אכן כלי הכרחי להגשמתה. אם אדם אינו מתפעל מהרעיון, סימן שאינו מבין את משמעותו. הפליאה של משה רבנו לאורך כל התהליך היא זו שאפשרה את קבלת השכינה במשכן. הוא מסיים ברלוונטיות לדורות: כל יהודי בכל דור יוכל לחוות אותו ולהיות שותף בו. חוויתיהם של בני ישראל, ובמיוחד תחושותיו של משה רבנו, הן שיעור לדורות כיצד עלינו להתייחס להשראת השכינה.

ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו / הרב אליהו איזנברג / פשטות ה

מהו תפקידו של ה'חושן' בין הבגדים, ומהי חשיבותו?

החושן נקרא "חושן המשפט" בשל האורים והתומים שבו, שהוראתם נקראת משפט לפי שהיא מבררת ומאמתת. או במובן של הנהגה, כמו "וּשְׁפָטְנוּ מִלְּפָנָיו" [רשב"ם] המחבר מראה כי האפור בתנ"ך הינו בגד מוכר המשמש הן בעבודת ה' והן להבדיל בעבודה זרה, כמו אצל מיכה וגדעון.

לכאורה נהגו עובדי עבודה זרה באפודים, כדי להדמות לכהני האמת. לחילופין, אפשר שאפוד אינו חידוש שחדשה תורה, אלא הוא בגד שהיה בתקופה זו מיוחד לאנשים העוסקים בענייני רוחניות, משותף לישראל הפונים אל הקודש ולעובדי אלילים הפונים אל אל לא יושיע. וכך כותב בעל העקדה.

המאמר מציע השוואה מעניינת בין צמד הכלים אפוד-חושן לבין צמד הכלים אפוד-תרפים שהיה מוכר בעבודה זרה. אצל מיכה, האפוד לעבודה זרה מגיע יחד עם תרפים. ובהושע נאמר "וְאֵין אֶפֶוד וְתַרְפִּים" (ג, ד). התרפים שמשו להגדת העתידות: "שָׂאֵל בְּתַרְפִּים". (יחזקאל כא, כו) המחבר מראה רשימת מפרשים שעמדו על השוואה זו: הרשב"ם, בעלי התוס', הרמב"ן והאברבנאל.

המאמר מסיים בהבנת משמעות הציווי שהחושן לא יזח מעל האפוד, והדרישה שהכהן יישא את החושן בבואו אל הקודש:

המחבר מציע שיכולה הייתה לעלות מחשבה שכאשר הכהן נכנס למקדש, עליו להתנתק מענייני החולין והצרכים הארציים של העם. אולם התורה דווקא מצווה את ההפך - הכהן חייב לשאת את חושן המשפט, המיועד לפתרון שאלות פוליטיות ומעשיות, גם בבואו לפני ה'.

הכהנים נבחרו לשרת את ד' ולברך בשמו, ויחד עם זאת יורו משפט ליעקב ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. דווקא מי שנבחר להבדל מישראל כדי לעמוד לפני ד' ולשרתו בקדש, הוא זה שמוטל עליו לעסוק בכל הצדדים של חיי העם, עד הנמוכים ביותר, על חטאיהם, מריבותיהם ונגעיהם. מצורף לזה, תפקידו לעטות אורים ולהגיש את משפטם לפני ד', בבירור שאלות מעשיות העומדות על הפרק.

אמנם, היה אפשר להעלות על הדעת שאף שהכהן נדרש לרדת אל העם ולטפל בכל תחלואי החברה מקטנם ועד גדולם, כשהוא שב אל מקדש ד' הוא צריך להתרומם להתקדש ולהבדל מעל קטנוניות ואפרוריות חיי החולין של העם. את החושן הנועד לברר סוגיות ארציות, אעלה או לא אעלה, היסגירוני בעלי קעילה, אין צריך ואולי גם לא ראוי להכניס אל מקום בו עוסקים בקודש. כנגד תפיסה זו חידשה תורה שאין להפריד את החושן מן האפוד, והכהן צריך לבוא לפני ד' כשעל לבו חשן המשפט, המיועד לפתרון שאלות פוליטיות ומדיניות וצבאיות. רק כשזכרון בני ישראל ומשפטם-הנהגתם הארצית על לבו, יכול הכהן לבוא לפני ד'.

**משבצות האפור ומשבצות החושן / הרב ישראל מאיר בריסקמן / פשטות
יה**

משבצות הזהב שעל כתפות האפור של הכהן הגדול הוזכרו בתורה בשני הקשרים: (א) אבני האפור, שעליהן נאמר: 'מוסכות משבצות זהב תעשה אותם', (ב) שרשרות החושן, שגם עליהן נאמר לשים אותן על המשבצות. המאמר מציג את מחלוקת המפרשים בשאלה האם מדובר באותן משבצות או בשני זוגות משבצות שונים, וכל זוג משמש למטרה שונה. מתוך העיון בדברי המפרשים בעניין זה מתבארים כמה מקראות העוסקים בבגדי הכהונה.

שלש בריתות בישראל / הרב רפאל וים / פשטות י"ד

המחבר טוען כי לצורך התקשרות ישראל בה' ובתורה נכרתו שלש בריתות: (א) ברית לוחות ראשונות בהר סיני. (ב) ברית לוחות שניות יחד עם ברית ערבות מואב וכדלהלן. (ג) ברית יהושע המפורשת ביהושע כ"ד. ובפירוט מהיר: **ברית לוחות ראשונות בהר סיני:** ניתנה באופן חד-צדדי, עם דגש על ההבטחה החיובית. כמו כן, לא פורט מה יקרה אם ישראל לא ישמרו על הברית. ולכאורה היתה יכולה להתבטל במקרה של אי שמירה על התורה. לעומתה, **בברית לוחות שניות** נוספו ברכות וקללות, ובעצם הוסיף ה' לכרות ברית קבועה שגם אם ישראל יפרו את הברית לא תבטל הברית אלא יביא עליהם קללות. אלא שלכאורה ברית זו נכרתה באופן חד צדדי ולא נשאלו ישראל למוצא פיהם האם הם מסכימים לאותה ברית, אלא נאמר בסתם הַגָּה אֲנִכִּי פְּרִית בְּרִית נִגַּד כָּל עַמְּךָ אֲעֲשֶׂה נִפְלְאוֹת וכו' (שמות לד י) ולא שמענו שישראל הסכימו לזאת והיאך יתכן לכרות ברית באופן חד צדדי. ומשום כך נראה שהברית השניה לא נחתמה כל זמן המדבר עד **ערבות מואב**, אז נדרשו ישראל לקבל את הברית השניה וכפי שחתם הכתוב את פרשת הברכות והקללות שבפרשת כי תבוא בפסוק אֲלֶה דְבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה לְכַרֵּת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלִּבְד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחָרֹב: (דברים כח ט). זאת אומרת נצרכו ישראל שוב לסיימה לאחר ארבעים שנה במדבר, כאשר העם היה בוגר יותר ומוכן יותר. כמו כן, בברית זו נקבע שהקללות באות כדי להחזיר את ישראל למוטב.

ברית שלישית – ברית יהושע: התמקדה בעונשים למפרי הברית, ולא נאמר בה הצד שה' ייטיב למקיימי הברית. זה בא על מנת לסתום את פי המקטרגים ולחייב את ישראל לקיים מצוות גם ללא תמורה, דהיינו למנוע טענות שה' אינו מקיים את חלקו בברית.

ולסיכום: כל ברית הוסיפה רובד חדש ביחסים בין ה' לעם ישראל, וההתפתחות הייתה תהליכית, תוך התבגרות והבשלה של העם.

מאמרים נוספים שטרם נסקרו בשל מוגבלת הזמן [מלבד עוד הערות ומאמרים רבים ממדור 'הערות והארות']:

בביאור עניין יתדות המשכן והחצר / הרב אברהם לופיאנסקי / פשטות ה

לחם הפנים ולחם התמיד / הרב ישראל מאיר בריסקמן / פשטות יא

סדרה של תורה, הצעת דרך בלימוד המקרא / הרב חיים מצגר / פשטות יא

'על ארבע פעמותיו' / הרב ישראל יעקב שחור / פשטות יא

על סדרן של פרשות תרומה ותצווה / הרב ישעיה לוי / פשטות יא

שער רביעי

סופרים וספרים

מתורת הרב יהודה קופרמן זצ"ל

מכתבים למערכת:

לימוד הלכות מפשוטו של מקרא

פרק שלישי בסדרת 'הלכות היוצאות מן הפשט'

מתורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל

מתוך הספרים – 'על מקומו של פשש"מ בשלימות התורה ובקדושתה' *

הקדמה כללית: תפקידי הפשט

כפי שראינו, הרב מיקד אותנו אל השאלה הרלוונטית ביותר בלימוד הפשט, היא שאלת ה'מדוע': מדוע התורה התנסחה על פי פשוטה בשונה מהדרשה המקובלת? שאלה יסודית זו, שימשה את הגר"א ובית מדרשו אחריו בפירושיהם לתורה, להוכיח כי אף למסר העולה מהפשט קיימות משמעויות תורניות והלכתיות.²

במאמרים שפורסמו כאן במדור, ראינו מגוון דוגמאות ל'תפקיד' הפשט. בסדרה זו בת שלושה פרקים, אנחנו בוחנים 'תפקיד' נוסף ומצוי יותר של פשוטו של מקרא, והוא, לימוד הלכות מפשט הכתוב.

בפרק הראשון עסקנו בהלכות הנלמדות ישירות מפשוטו של מקרא, כאשר קיימת במקביל הלכה הנובעת מדרשת חז"ל על אותו פסוק, הבאנו לכך דוגמאות רבות. **בפרק השני** בסדרה, ראינו דוגמאות כיצד ניתן ללמוד הלכות ישירות מפשוטו של מקרא. **בפרק השלישי** שלפנינו, נראה בס"ד, אופן נוסף בו פשוטו של מקרא מלמד הלכה. לא מצווה חדשה, אלא 'אומדנא' שהכתוב מגדיר בדבריו. - הרב קופרמן זיהה שלעיתים רבות, כאשר התורה מתנסחת ע"ד "דיבר הכתוב בהווה", היא בעצם מגדירה "אומדנא", אם וכאשר לא קיימת קביעה ברורה של מומחים. להלן.

* פרקים אלו נערכים מחדש עבור 'פשטות המתחדשים' על ידי העורך יה"ל, ועליו השגיאות. ¹ לעומת השאלה אשר עסקו בה בכל הדורות - שאלת ה'כיצד' - 'כיצד הדרשה יוצאת מהכתוב?'. ראה בפרק הפותח את הספר "פשש"מ" פרק המכונה 'שאלת הכיצד ושאלת המדוע'. ² יסודות שעלו לאור שאלה זו מצויים במאמריו של הרב קופרמן הכנוסים בספרו 'פשוטו של מקרא' - על מקומו של פשוטו של מקרא בשלימות התורה ובקדושתה, שם נתבאר מעשה אומן, כי נתן התורה העביר לנו מסרים נוספים דרך פשוטו של מקרא. דהיינו, במקביל לתפקיד הדרש קיים תפקיד לפשט, ובא ללמדנו לעיתים הלכה ולעיתים השקפה, במקביל לפירוש הנמסר מסיני ובא בדרשה.

פשוטו של מקרא מלמד אומדנא הלכתית

סוגיא א "על משענתו":

במסגרת דין ה' תשלומים של חובל, קובעת התורה בפרשת משפטים (כא, יח-יט):

וְכִי יִרְבֹּוּ אֲנָשִׁים וְהָקָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוּ בְּאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנִפְלַל לְמִשְׁכָּב:
אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעֲנָתוֹ וְנָקָה הַמֶּכֶה רַק שְׁבָתוֹ יִתֵּן וְנִרְפָּא יִרְפָּא.

בפסוק השני הנ"ל התורה באה להגדיר מה דינו של המכה כאשר משתפרת מכת הפצוע, אלא שלפתע פתאום מצבו מתדרדר ומת, האם המכה נחשב כרוצח ונהרג עליו. מה הרגע בו נחשב שהמוכה כבר נרפא והמכה ייפטר אם ימות? על כך עונה התורה – אם הפצוע 'יקום' והתהלך בחוץ על משענתו – אז ניקה המכה, גם אם אחר כך נתדרדר מצבו ומת. וז"ל רש"י:

וכי עלתה על לב שיהרג זה שלא הרג זה? אלא לימדך כאן: שחובשין אותו עד שנראה אם יתרפא זה. וכך משמעו: כשקם זה והולך על משענתו, אז נקה המכה. אבל עד שיקום זה, לא נקה המכה.

מהו אותו מצב של "יקום והתהלך בחוץ"? הרמב"ן על אתר, על פי הגמרא בסנהדרין (עח:): קובע בסוף דבריו: "והדין הוא שיאמרוהו לחיים".

אבל התורה לא התנסחה כשפת הלכה, אלא – "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו". דהיינו כתבה התורה את דרך העולם, וכלשון הרמב"ן כאן – 'כמין משל בהווה'. וכמו שמצאנו במקומות רבים "דיבר הכתוב בהווה".

ועל לשון 'הווה' זה נחלקו הפרשנים בביאורו. מה הפשט להתהלך "על משענתו". רש"י פירש: "על משענתו – על בריו וכחו". אך הרמב"ן חלק על פירושו וכתב:

על משענתו – על בריו וכחו. לשון רבינו שלמה [...]

ולפי דעתי: כי משענתו כפשוטו, כמו: ואיש משענתו בידו מרוב ימים (זכריה ח, ד), משענת קנה (יחזקאל כט, ו). ואמר הכתוב כי כאשר יתחזק המוכה והוא מתהלך תמיד בחוץ בשוקים וברחובות על משענתו כמשפט החלשים שנתרפאו מחולי, ונקה המכה. ולמד שאפילו פשע בנפשו ומת בחולשתו אחרי כן, לא יומת. א. ודבר הכתוב בהווה, כי המוכים שנפלו למשכב לא יתהלכו בחוץ עד שתחיה מכתם ויצאו מידי סכנה, וזה טעם: והתהלך בחוץ.

ב. כי אם יקום והתהלך בביתו על משענת לא ינקה. ובמכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל שמות כא, יט): אם יקום והתהלך – שומע אני אפילו בתוך הבית, תלמוד לומר: בחוץ, אי בחוץ שומע אני אפילו מתנונה, תלמוד לומר: אם יקום. וגם זה נכון מאד שיאמר הכתוב אם יקום ממשכבו לגמרי והוא מתהלך תמיד בחוצות שלא יחזור למשכבו בכואו מן החוץ כמנהג המתנונים, אף על פי שהוא חלוש ונשען על משענת ינקה המכה. והכלל כי זה כמין משל בהווה, והדין הוא שיאמרוהו לחיים (בבלי סנהדרין עח:), ולכך תרגם אנקלוס: על בורייה. כאמור, הרמב"ן מסיים במשפט אשר מבחין בין 'כמין משל בהווה' שדיבר בו הכתוב, לבין 'הדין' הנוהג להלכה. אבל נחזור לחלק הראשון בדבריו, האם באמת נחוץ לחלוק על רש"י בטענו כי "משענתו" הוא כפשוטו מקל עזר, ולא "כוחו וברויו", הרי מדובר על דוגמא בעלמא. ובאופן כללי, קשה על הכתוב – מה כוחו של פשוטו של מקרא זה המלמד על 'משל' ודוגמא לריפוי, אשר ממנו נבנה עיקרון משפטי של "יאמרוהו לחיים"? וכי לא פשוט יותר היה ללמד את העיקרון בצורתו הטהורה ולכתוב "אם יתרפא ויאמרוהו לחיים" וכדומה?

אנו מציעים כי כוחו של המשל בפשט הוא ללמד אומדנא הלכתית!

ומה כוחה של אומדנא הלכתית זו? דעתנו היא כי האומדנא תופסת וקובעת כל עוד אין הוכחה אחרת חזקה יותר. דהיינו, האמצעים לקבוע את 'שיאמרוהו לחיים' יהיו בהתאם לידיעות הרפואיות שבכל דור ודור. אך בהיעדר הוכחה אחרת כמישור המוחלט, האומדנא ממלאת מקום והיא המחייבת.

אם כנים דברינו ש'כמין משל בהווה' הינו בעל השלכות הלכתיות, מובן כיצד משלב הרמב"ן את דבריו על ה'הווה' בתוך דברי המכילתא, שהוא מדרש תנאים בהלכה, ולא ב'הווה'.

פוגיא ב' יום או יומיים":

מיד לאחר הפרשה הנ"ל, באה פרשיה נוספת ומחודשת, העוסקת בהריגת עבדו:

וְכִי יִנְה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אִמּוֹ בְּשֶׁבֶט וּמַת תַּחַת יָדוֹ נָקַם יְנָקָם:

אִךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יָקָם כִּי כִסְפוֹ הוּא. (משפטים שם כ-כא)

התורה פוטר את האדון, אם וכאשר העבד מחזיק חי "יום או יומיים". רש"י מביא את דברי המכילתא:

אך אם יום או יומים יעמד לא יקם – אם על יום אחד פטור, על יומים לא כל שכן?
אלא יום שהוא כיומים, ואיזה זה? - זה מעת לעת.

כך מדרש חז"ל, אבל אם המדרש יידרש, גם הפשט יפשט, ואין מקרא יוצא מדי פשוטו. גם כאן היה זה הרמב"ן שהביא את דברי הפשט – שיום או יומיים פירושו – 24 או 48 שעות. אך לא זו בלבד שלא הדריך אותנו כיצד להשתמש בפשט זה, וכיצד להבינו במסגרת שבעים הפנים של תורה, אלא אף הביא את הפשט ליד המדרש כאשר הם סמוכים זל"ז, כאומר 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'.
כיצד ניתן לגשר על הסתירה? ראשית ניגש ללשון הרמב"ן:

ועל דרך הפשט: אך אם יום או יומים יעמוד – שיקום העבד ויעמד על רגליו. ולכן הוצרך לומר יום או יומים – וטעמו אם ביום ההוא או גם ביום המחרת יעמוד על רגליו, לא יקום. ושיעורו: אך אם ביום או ביומים, או ליום או ליומים, וכמוהו רבים. והנה מתחלה אמר: ומת תחת ידו, והיה במשמע שימות בעת הכאתו מיד, ושב לבאר שאם עמד ביום ההכאה על רגליו, או אפילו לא היה יכול לעמוד כלל ביום ההוא ועמד ביום המחרת יפטור האדון, אבל אם לא עמד כלל חייב אף על פי שמת ביום השני, כי גם זה מת תחת ידו. ולא הזכיר עמידה ביום השלישי, כי כיון שחיה שלשה ימים פטור הוא, שהרי אין אני קורא בו ומת תחת ידו.
ועל דעת רבותינו: הזכיר יום או יומים – להודיע שצריך לחיות עשרים וארבע שעות, וטעמו יום שלם, או יומים שאין בהן יום שלם. ואלו אמר יום בלבד, היה צריך שיעמוד לילה ויום כיום התורה במעשה בראשית ובשבתות ובמועדים. ויהיה יעמוד – שיתקיים. וכן: למען יעמדו ימים רבים (ירמיהו לב, יד) – יתקיימו, והוא הנכון והאמת.

דהיינו שהרמב"ן חולק גם על פירוש 'יעמוד'. שלפי רבותינו הכוונה 'יתקיים', ולפי דרך הפשט הכוונה 'יעמוד על רגליו' כמשמעו.
אם כן, הרמב"ן תמוה מאוד, ותורה הוא ולימוד הוא צריך! תחילה הוא מביא את פירושו על דרך הפשט, הסותר את ההלכה על כל צעד ושעל, ואז ללא כל 'אבל' מביא הוא את דעת רבותינו, שאין בינה ובין פירושו שום דבר משותף.
נראה כי בדברי ה'משך חכמה' מצאנו פתח בהבנת התפקיד של פשיט"מ זה. וז"ל:

אך אם יום או יומים יעמוד כו' – עיין רמב"ן. ואולי הדין שב"ד אומדין אותו אם ראוי לחיות מהכאה זאת מעת לעת - פוטרין אותו, ולא ינקם אף אם ימות אח"כ, שכבר יצא מב"ד זכאי, וכמו באמרוהו לחיים בכך חורין. ולפ"ז אתי שפיר הלשון

"יעמוד" ולא כתיב אם יום "עמד", ולא כתיב "יחיה", רק שהב"ד אמדוהו להתקיים יום או יומים, ופשוט.

סבור המשך חכמה, שהלשון "יעמוד" על העתיד מלמדת, שהקובע כאן הוא האומדנא אם יוכל העבד להתקיים 24 שעות, ולא אם חי בפועל [ברמב"ם משמע אחרת]. נשוב לשיטת רמב"ן, על מנת לנסות לדלות מתוכו את דברי ההלכה הטמונים בו. כפי האמור, יסוד דין 'יום או יומיים' יוצא מן הכלל של הדין הרגיל ש'מת מחמת המכה', שהרי בעבד כנעני, אע"פ שמת מחמת המכה, עדיין פטור! אלא בעבד כנעני חידשה תורה, שע"מ להתחייב במיתה, מלבד שיש את התנאי שהעבד "ימות מחמת המכה", צריך גם שהאדון יהרוג אותו תחתיו – "ומת תחת ידו". ולכן אם העבד "יום או יומים יעמוד" הרי זה שלא "מת תחת ידו", ולכן האדון פטור. מהו תחת ידו – מכה העשויה להמית את העבד תוך 24 שעות. כיצד אומדים מכה המסוגלת להרוג תוך 24 שעות? בזה, לדעת הרמב"ן, מלמד אותנו פשוטו של מקרא אומדנא הלכתית, האומרת – כי אדם המסוגל לעמוד על רגליו תוך 48 השעות הוא המסוגל לחיות 24 שעות. ולכן אם נאמוד את יכולתו הפיזית אחרי המכה שמסוגל יהיה לקום על רגליו תוך 48 שעות, כבר קבענו שהוא מסוגל לחיות 24 שעות. כך נראה לפי הבנתנו את דברי הרמב"ן. וכאמור, הרופאים עשויים להביא אומדנא מוכחת אשר נלך על פיה, אבל בהיעדר קביעה כזו, נישאר עם האומדנא הנזכרת, לפי הבנתנו ברמב"ן – אמדוהו לעמוד תוך 48 שעות, שווה לאמדוהו לחיות תוך 24 שעות.

פוגיא ג ארבעה שומרים:

בסוגיית ארבעת שומרים שבפרשת משפטים סתם הכתוב בשנים הראשונים ולא ציין איזה הוא שומר חנם ואיזה הוא שומר שכר. ההכרעה של הגמרא היא ש"קרנא בלא שבועה עדיפא מכפילא בשבועה" (בבא מציעא מא, ב ועיין שם בתוספות), כלומר, החובה לשלם את הקרן במקרה של גניבה ואבידה, בלי אפשרות לקבל פטור על ידי שבועה, היא חמורה ("עדיפא") מן האפשרות לקבל פטור בשבועה (היא שבועת השומרים), אע"פ שכתוצאה מכך יחוייב בכפל אם יתברר שלא נשבע אמת – בדין "טוען טענת גנב כגנב". לכן היות

ובפרשה הראשונה³ כתוב הדין של "כפילה בשבועה", ואילו בפרשה שניה⁴ כתוב הדין של "קרנא ללא שבועה", מכאן מסיקים חז"ל שפרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם, ופרשה שניה נאמרה בשומר שכר.

כמו בהרבה סוגיות בתורה, מצינו שגדולי המפרשים מביאים ראיה למה שדרשו חז"ל, כאשר הראיה מעוגנת בפשוטו של מקרא. כבר הרמב"ן כתב וז"ל:

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור – פרשה זו נאמרה בשומר חנם, ולפיכך פטר בו את הגנבה, כפי קבלת רבותינו. ונזכר פתם בכתוב, מפני שדרך שומרי כסף או כלים לשומרם בחנם. והפרשה השנייה שבשומר שכר הזכירה חמור או שור או שה וכל בהמה (שמות כב, ט), ודרך הבהמות לתתן אותן ביד הרועים לשמור, וירעו הרועים אותן בשכר.

הרשב"ם בפירושו לתורה עולה שלב נוסף, וזה לשונו:

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים וגו' – בפרשה זו פוטר את השומר מגנבה ואבידה, ובפרשה שנייה מחייבו בגניבה ואבידה. ופירושו רבותינו: ראשונה בשומר חנם, שנייה בשומר שכר. ולפי פשוטו של מקרא: פרשה ראשונה שכתוב בה: "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור" – מטלטלין הם ולשומרם בתוך ביתו כשאר חפציו נתנן לו. לפיכך אם נגנבו בביתו פטור, כי שמרן כשמירת חפציו. אבל פרשה שנייה שכתוב בה: "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה" וכל בהמה לשמור, ודרך בהמות לרעות בשדה, ודאי כשהפקידם, על מנת לשומרם מגנבים הפקידם לו, ולכן אם נגנבו חייב.

כמו הרמב"ן בסוגית "יום או יומיים" כך הרשב"ם בסוגית השומרים! גם שם גם כאן מביאים את פירוש חז"ל בהלכה, ולידו פירוש אחר על דרך הפשט העומד בסתירה לדברי חז"ל, בעוד הפרשן אינו מרגיש בכל סתירה. הרי לפי פירושו של הרשב"ם על דרך הפשט, הקריטריון לחיוב השומר בגניבה ואבידה הוא אך ורק בענין המופקד: אם זה חפץ, ושמרו כשמירת חפציו הוא - פטור. ואילו אם זו בהמה, גם אם שמרה כשמירת בהמותיו הוא - חייב, כי 'על מנת לשמרם מגנבים הפקיד לו'. ונראה כי היסוד שהנחנו בפרק זה, יכול להלום את פירוש הרשב"ם על דרך הפשט: פשוטו של מקרא המדבר על "כסף" לעומת "בהמה" אינו אלא בחינת דיבר הכתוב

³ משפטים כב, ו-ח.

⁴ שם פסוקים ט-יב.

בהוה'. 'הוה' זה יוצר אומדנא הלכתית, אשר בהיעדר הוכחה אחרת, היא היא הקובעת את הדין. ברור כי ראובן יכול למסור לשמעון כסף או כלים לשמור כשומר שכר, כשם שיכול למסור לו בהמה לשמור כשומר חנם. אבל מה לעשות כאשר ראובן מסר לשמעון כסף או כלים, וראובן טוען כי מסרם כשומר שכר, ואילו שמעון טוען כי קבלם כשומר חנם? או להיפך, כאשר ראובן מסר לשמעון בהמה לשמור, ונפלה המחלוקת ביניהם אם בתור שומר חנם או שומר שכר מסרה לו. האם הדין הוא "המוציא מחבירו עליו הראיה" בכל מקרה ומקרה?

נראה לומר כי כאן התפקיד ההלכתי של פשוטו של מקרא הוא ללמד את האומדן ההלכתי האומר כי כסף נמסר לשמירה בדין שומר חנם, ואילו בהמה נמסרת לשמירה בדין שומר שכר. מי שרוצה לטעון נגד הוא המוציא מחבירו, ועליו יהיה להביא את הראיה! לכן, לא זו בלבד שהרשב"ם לא ראה כל סתירה בין דבריו על דרך הפשט ובין דברי חז"ל שהקדים להם, אלא שדבריו על דרך הפשט באים באופן טבעי תיכף אחרי הבאת דברי חז"ל, המלמדים את "הדין הטהור" בדבר חובות השומרים השונים. הפשט עוזר לנו, לא לקבוע ההלכה מהי, כי אם לישם אותה למצב מסוים, כאשר המציאות אינה נהירה לנו די צורכה.

פוגיא ד' אם זרחה עליו השמש":

כסוגית "בא במחותרת", מחדשת התורה שההורג גנב הבא במחותרת – פטור. התורה מבחינה בין הסיטואציה של "מחותרת" ובין זו של "אם זרחה השמש עליו":

אם בַּמְחֹתֶרֶת יִמָּצָא הַגֵּנֵב וְהָיָה וְמָת אֵין לוֹ דָּמִים:

אם זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שְׁלֵם יִשְׁלֵם אִם אֵין לוֹ וְנִמְכַר בְּגִבְתוֹ. (כב, א-ב)

חז"ל במכילתא פירשו את שתי הסיטואציות כמצבים מוגדרים, ולא דווקא בזריחת השמש כפשוטה:

וכי השמש עליו בלבד זרחה, והלא על כל העולם כולו זרחה? ! אלא מה שמש שלום בעולם, אף זה אם ידוע לך שבשלום עמו והרגו הרי זה חייב. כיוצא בו, "ופרשו השמלה" (דברים כב, יז) מחורין הדברים כשמלה. כיוצא בו "על משענתו" – על בוריו, ואף כאן אתה אומר כן. רבי ישמעאל אומר, אתה אומר לכך בא, או אינו אלא לחלק בין יום ללילה, לומר אם הרגו ביום חייב ובלילה יהא פטור. תלמוד לומר "ולנערה לא תעשה דבר (אין לנערה חטא מות, כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו

נפש כן הדבר הזה" דברים כב, כו). וכי מה למדנו לרוצח, אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מה להלן לא חלק בין יום ללילה אף כאן לא תחלוק בין יום ללילה. ובעקבות המכילתא, תוך התיחסות לבעיית פשוטו של מקרא, פוסק הרמב"ם בהלכות גניבה פרק ט הלכות ז-ח:

הבא במחותרת בין ביום ובין בלילה אין לו דמים, אלא אם הרגו בעל הבית או שאר אדם - פטורים. ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולים להמיתו, שנאמר "אין לו דמים". ואחד הבא במחותרת או גנב שנמצא בתוך גגו של אדם או בתוך חצרו או בתוך קרפיו בין ביום בין בלילה. ולמה נאמר "מחותרת"? לפי שדרך רוב הגנבים לבא במחותרת בלילה.

והנה על דברי הרמב"ם הנ"ל משיג הראב"ד במלים אשר כולן אומרות תמיהה, באשר, לכאורה, הוא מערב מין בשאינו מינו, כאשר הוא מעמיד פשוטו של מקרא מול מדרש הלכה, וזאת בספר אשר כולו הלכה הוא! לא פרשן המקרא הוא הראב"ד כמו רשב"ם ורמב"ן, אלא בר פלוגתא נאמן לרמב"ם בפסק הלכה. והנה דוקא בספר הלכתי מובהק זה הוא מוצא את ההזדמנות ואת הצורך "לכתוב את דעתו". הקריאה הראשונה בדבריו מוכיחה כמה הוא בעצמו חש ומרגיש כי דבריו הם חריגים, כאשר "כל מבין די לו בזה". וכך לשונו:

אמר אברהם: איני נמנע מלכתוב את דעתי, שנראה לי שאע"פ שדרשו חכמים "אם זרחה עליו השמש" דרך משל - אם ברור לך הדבר כשמש שלא בא על עסקי נפשות וכו', אע"פ כן אינו יוצא מידי פשוטו - ביום אינו רשאי להרגו, שאין גנב בא ביום אלא אם יכול להשמיט שומט ובורח, ואינו מתעכב לגנוב ממון גדול ולעמוד על בעליו להרגו. אלא גנב בלילה, מפני שהגנב יודע שבעל הבית בבית, אז בא להרוג או ליהרג. אבל גנב ביום אין בעל הבית מצוי ושמוטא בעלמא הוה. ובחיי ראשי כל מבין די לו בזה!

לשון אחרת: הראב"ד מכיר את דרשת חז"ל המוציאה את הכתוב מפשוטו ומעמידה אותו כעין משל, ובכל זאת אין מקרא יוצא מידי פשוטו! אבל, הרי המדרש כן הוציא את המקרא מידי פשוטו, וכיצד יכול הראב"ד לכתוב כי יש הבדל בדין בין יום ולילה כאשר חז"ל דרשו שאין הבדל?! זאת ועוד! הראב"ד מציע לנו כי אין סתירה בין דבריו ובין דברי חז"ל במדרש הלכה ("אע"פ ... אע"פ כן...") ואדם "המבין" בדברי

תורה די לו במה שכתב הראב"ד. ולכן נשתדל אנו להיות בין המבינים האלה, שדי להם במה שכתב הראב"ד.

נציע, איפוא, כי הפירוש הנכון בדברי הראב"ד הוא על פי מה שהנחנו במקרים הקודמים, והוא, שפשוטו של מקרא מלמד אומדנא הלכתית מחייבת, כל עוד אין הוכחה חזקה יותר בדרך אחרת.

מקום ה'אומדנא' בסוגיית בא במחותרת

כדי לברר את הענין נקדים את דברי חז"ל בסוגיתנו בסנהדרין עב, א :

תנו רבנן: "אין לו דמים - אם זרחה השמש עליו". וכי השמש עליו בלבד זרחה? ! אלא אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך - הרגהו, ואם לאו - אל תהרגהו. תניא אידך: "אם זרחה עליו השמש דמים לו", וכי השמש עליו בלבד זרחה? ! אלא אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך - אל תהרגהו, ואם לאו - הרגהו". קשיא סתמא אסתמא! לא קשיא, כאן באב על הבן [במחותרת מספק (= סתמא) אל יהרגהו בנו, דודאי רחמי האב על בנו ואפילו הוא מציל ממונו לא יהרגהו, הלכך "דמים לו", עד שיודע לך כשמש שהוא אכזרי עליך ושונאך -רש"י]. כאן בבן על האב [וכל שכן אינש בעלמא, הרגהו מספק (= סתמא), דודאי אדעתא דהכי אתי דאי קיימת ליה לאפיה קטיל לך, עד שיודע לך כשמש שהוא רחמני עליך כאב על הבן - רש"י]. אמר רב: כל דאתי עלאי במחותרתא קטילנא ליה, לבר מר חנינא בר שילא, מאי טעמא? אילימא משום דצדיק הוא - הא קאתי במחותרתא! אלא משום דקיים לי בגויה דמרחם עלי כרחם אב על בנו.

מן הגמרא הזאת אנו למדים שני יסודות:

א. כאשר נפגש אדם במצב של "מחותרת" ואינו יודע אם מותר לו להרוג או לא, מתחלקים האנשים לשתי קבוצות: האחת, אלה אשר "סתמא" מוכנים להרוג את בעל הבית אם יקום כנגדם להציל את ממונו, ולכן לגביהם תופס הדין של "הבא להרגך". השני: אלה ש"סתמא" אינם מוכנים להרוג, ולכן אין מקרה של "הבא להרגך". הקבוצה הראשונה הם כל האנשים שבעולם, יהיו קרובים אליו אשר יהיו, עד לדרגת האהבה שבין רוחש לאביו ועד בכלל. הקבוצה השנייה היא אותה אהבה מיוחדת כמינה של אהבת האב לבנו.

ב. קבוצה שנייה זו אינה מקרה אחד בלבד של אהבת האב לבן, כי אם כל יחס של אהבה עזה מעין זו, סתמא אינו בא על עסקי נפשות באשר "קים לי בגוויה וכו'". יוצא, איפוא, כי הגמרא מעמידה לפנינו שתי אומדנות, שעל בסיסן מותר לבעל הבית להרוג כל עוד לא ברור כשמש אחרת - כלומר כל עוד שיש לו הוכחה חזקה יותר מזו של האומדנא.

ונשאלת עתה השאלה: מה דינו של בעל הבית המוצא את הגנב במחתרת, ואינו יכול לסווג אותו לקבוצה ברורה בין אלה המובאות לעיל או מחוסר ידיעת זהות האדם, או מספק אודות דרגת האהבה שביניהם?

נראה כי זה אשר בא הראב"ד ללמד: בהיעדר הוכחה אחרת מן המציאות, פשוטו של מקרא מלמד את האומדנא שלו, הקובעת ביחס לגנב הזה, אשר זהותו אינה ידועה לבעל הבית ומגמת פניו נסתרת ממנו, אומדנא זו קובעת כי "סתמא" של גנב ביום אינו בא על עסקי נפשות, בעוד "סתמא" של גנב בלילה בא על עסקי נפשות.⁵ בזה, לדעת הראב"ד, אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הפשט מתפקד ומלמד במסגרת שבעים הפנים של תורה, כאשר במקרה דנן התפקיד שיש לייחס לו עומד ליד התפקיד של מדרש ההלכה, מדרש ההלכה מלמד את הדין הטהור, את העיקרון המשפטי, בעוד פשוטו של מקרא נותן לנו "כלים" בצורת אומדנא ליישם את הדין הטהור לסיטואציה מסוימת.

⁵ נראה לחדד בעקבות הראב"ד, בפשוטו של מקרא, שהקריטריון המכריע אינו רק ה"יום" או ה"לילה" כפשוטם, אלא המצב הכולל שבו הגנב מגיע:

- כאשר הגנב מניח שבעל הבית נמצא בבית, והוא בוחר לפרוץ בכל זאת - הדבר מעיד שהוא מוכן לעימות אלים, ולכן נחשב כ"בא על עסקי נפשות".
 - כאשר הגנב בוחר זמן ומקום שבהם הוא מאמין שהבית ריק - הדבר מעיד שאין כוונתו להתעמת עם בעל הבית, ולכן אינו נחשב כ"בא על עסקי נפשות".
- ועל כן, ניתן להסיק מכח זה, לדוגמה:
- גנב הפורץ בשבת ביום - נחשב כ"בא על עסקי נפשות" כי ידוע שאנשים נמצאים בבתיים.
 - גנב הפורץ בליל יום כיפור בזמן התפילות - אינו נחשב כ"בא על עסקי נפשות" כי ידוע שאנשים בבית הכנסת.

זאת אומרת, העיקרון המנחה הוא הערכת כוונותיו של הגנב על פי ידיעתו והנחותיו לגבי נוכחות בעל הבית, ולא רק השעה ביממה. יש לבחון כל מצב לפי עיקרון זה.

מכתבים ותגובות

תגובה למאמר

הערה למאמר 'לבוא חמת - מעלני אנטוכיא' / הרב מרדכי
הלפרין / פשטות המתחדשים כ"ג

הרב יחזקאל אהרונסון ירושלים

בקובץ האחרון (גליון כ"ג חשון תשפ"ה, עמוד 19 והילך) התפרסם מאמר בשם
"לבוא חמת – מעלני אנטוכיא" מאת הרב מרדכי הלפרין.

מאמר זה מבוסס על מאמרו של הנ"ל שהתפרסם בקובץ המעין 422 (תמוז תשפ"ב,
עמודים 150-155). בקובץ הבא לאחר מכן (423 תשרי תשפ"ג, עמודים 62-54)
פרסם הרב שמואל אריאל תגובה, כשלאחריה (עמודים 64-62) באה תגובה-לתגובה
של הרב הלפרין, כותב המאמר.

המאמר האחרון ב'פשטות' הוא גירסה מתוקנת יותר של המאמר שהתפרסם 'המעין'
בתמוז תשפ"ב, לאחר הויכוח עם הרב אריאל.

הרבנים הנ"ל מתווכחים שם על תרגומה של מילה בספרו של יוסיפוס, האם תרגומה
הנכון הוא "בקעה" או "תעלה" (במאמר בגליון הקודם נושא זה תופס את פרק ג',
עמוד 23 והילך).

כנראה שכמו כולנו (?) הרבנים הנ"ל אינם בקיאים בלשון היוונית, ואשר על כן הם
מנסים להסתייע בעקיפין מנוסחאות של מתרגמים שונים לספרי יוסיפוס, וכך גם
במהדורתו המעודכנת של המאמר שנדפס ב'פשטות' האחרון מוסיף הרב הלפרין
להסתייע בתרגומים לוועזיים שונים.

והנה, הרב פרו' יואל אליצור בספרו "שמות מקומות קדומים בארץ ישראל" (ח"א,
ערך 50, עמ' 244-245, הערה 23), כתב המחבר כך (ההדגשה שלי י. א.):

יוסף בן מתתיהו בשני מקומות שהוא מונה את כיבושי ינאי המלך מזכיר גם את
'Αντιόχου φάραγξ'.

φάραξ היא מילה שפובלת כמה פירושים: חריץ, סרק, גיא-הרים, בקעה, ואדי. בלא ביסוס נוסף מפרש אבי-יונה "הנחל של אנטיוכה" ומבין שהכוונה לעיר ששמה אנטיוכה ולנחל העובר בתחומה...

ועוד שם:

מבחינה לשונית התרגום הנכון הוא "של אנטיוכוס" ולא "של אנטיוכה", ומסתבר ש-φάραξ כאן היא בקעה.

עוד, יעויין שם שהמחבר מזהה את ה"בקעה של אנטיוכוס" עם "עמק החולה", ולפיכך דוחה את המציעים לראות בה את "חילת אנטוכיא" של חז"ל, בהיות ותחום קיסריון מתרנגול ולמטה הוא ארץ ישראל למעשרות, ולעומת זאת "חילת אנטוכיא" פטורה מן המעשרות.

אמנם לדידי לא ברירא לי שבקעה זו היא בקעת החולה, וייתכן שיש לחפשה צפונה משם, בעמק עיון, או בבקעת הלבנון.

דברי אלו אמורים רק ביחס לתרגום דברי יוסיפוס, ומקומה של "חילת אנטוכיא", אמנם ביחס לכללות המאמר אעיר על עצם אופן העמדת הנידון (הן במאמר הנ"ל והן במאמר הקודם בפשטות) באופן המצמצם את האפשרויות מראש לשניים בלבד:

"האם הגבול הצפוני נמצא בקירוב לקו הרוחב צידון – נחל אמנה (המפריד בין רכס החרמון לרכס הרי מול הלבנון), לפי 'הגישה המקומית', או שהוא עובר בצפון ארץ הלבנון כ-350 ק"מ צפונה מצידון, בקו דרום רכס טורוס אמנוס – נהר פרת, לפי 'הגישה המרחיבה'".¹

אמנם ישנה אפשרות שלישית - שהגבול הצפוני נמצא בצפון הר הלבנון², ויש עמדי ראיות ברורות מפשוטו של מקרא לשיטה זו, ואי"ה עוד חזון למועד לעורכן כראוי ולהציגם בפני הציבור.

בכבוד רב,

יחזקאל אהרונכין

¹ מתוך הפתיחה למאמר האחרון.

² כך נראה בשיטת הרש"ס (על הירושלמי שביעית פ"ו ה"א), ו'תבואות הארץ', שזיהו את הר ההר ב"ראס שכא" שבצפון הר הלבנון, וכן נראה לבאר ברעת היעב"ץ (בהגהותיו בכא בתרא נ"ו ע"א), לעומת זאת השיטה שהגבול הוא בקו צידון – נהר אמנה, לא זכורה לי מחכמי התורה.

תשובה למכתבו של יחזקאל אהרונסון

הרב מרדכי הלפרין

ירושלים

- א. אני מודה מאד לר"י אהרונסון, על שעבר בדקדוק גם על המאמר ב'פשטות' וגם על הגירסה המוקדמת שלו בהמעין.
- מדבריו ניכר שהוא ת"ח, מבין עניין, וכדאי ללמוד ממנו.
- ב. המובאה מספרו של ידידי מנוער, הרב פרופ' יואל אליצור, היתה עבורי כמו מים קרים על נפש עיפה. אני מכיר ומשתמש בספרו רב-התועלת 'שמות מקומות קדומים בארץ ישראל' הנמצא בספרייתי, ואף ציטטתי (פשטות שם עמ' 426, הערה 28) חלק מדבריו. אך לא הכרתי את הדברים בערך מס' 50, אותם הביא ר"י אהרונסון במכתבו.
- מאחר ועיוני ב Greek-English Lexicon (compiled by H. G. Liddle and R. Scott, Oxford 1968) ערך φάραγξ לא העלה ארוכה, נאלצתי להסתפק במתרגמים הוותיקים ללועזית ולעברית, אותם ציינתי במאמרי ב'פשטות'.
- ג. מובן שהזדהיתי עם הערתו: "אמנם לדידי לא ברירא לי שבקעה זו [בקעת אנטיכיה] היא בקעת החולה, וייתכן שיש לחפשה צפונה משם, בעמק עיון, או בבקעת הלבנון." דבריו מאפשרים להבין את התרגומים הא"י, כמתאימים לפשוטו של מקרא.

בהוקרה רבה,

מרדכי הלפרין

* * *

האם "אנטיוכייה" בתרגומים מתפרשת על בקעת אנטוכיה בדרום לבנון?

תגובה למאמר 'לבוא חמת' - 'מעלני אנטוכייה' / הרב מרדכי
הלפרין / פשטות המתחדשים כ"ג

הרב ישראל משה דובין

שמחתי מאד לראות את הפירסום בפשטות של השלמת שיטתו של הרב הלפרין,
בענין שיטת התרגומים בגבולות הארץ. ברצוני להעלות כמה נקודות לצדד שלא
כדבריו בזה¹:

א. האזכור היחיד הברור של "בקעת אנטוכיה", הן בדברי חכמים והן בספרות
העולמית, היא בדברי יוסיפוס. לעומת זאת, העיר אנטוכיה על האורונטוס, הנמצא
לידי הַרֵי האמנוס, ידועה ומפורסמת מאד בדברי ימי עולם. להבדיל, גם בדברי חז"ל
היא מוזכרת כמה פעמים, למשל: "רבי ברכיה ורבי חלבו בשם רבי שמואל בר נחמן
לשלש גליות גלו ישראל אחת לפנים מנהר סנבטיון, ואחד לדפני של אנטוכייה, ואחד
שירד עליהם הענן וכיסה אותם" (סנהדרין י, ה). נראה שאין ספק שאין מדובר שם
על בקעת אנטוכיה הסמוכה ממש לארץ ישראל, אלא לעיר אנטוכיה הידועה
הסמוכה לעיר הידועה "דפנה" [כפי שהזכיר הרב הלפרין בדבריו, שאנטוכיה של
אורונטוס היתה נקראת גם "אנטוכיה שאצל דפנה"]. קשה ליחס לתרגומים שימוש
בשם "אנטוכיה" בסתם, על סמך איזכור יחידאי ביוסיפוס, כאשר אנטוכיה היא עיר
ידועה ומפורסמת. [לכל הפחות היה מצופה שיהיה כתוב בתרגום "בקעת
אנטוכיה".]

ב. לשון הכתוב היא "לבוא חמת", והתרגום הוא "מעלי דאנטוכיה". הרב הלפרין
מפרש את התרגום, שאנטוכיה היא שם של בקעה המשמשת כ"מבוא" ודרך לעיר

¹ עיקר הנידון של הגבולות, ובפרט הגבול הצפוני, ועד כמה היא מתאימה לגבולות הבטחה לאברהם,
צריך יריעה גדולה. כבר התחלתי לדון לפני ד"ר הלפרין בענין זה, ולא הסתייע עדיין לסיים את הדיון.
במסגרת זו אבקש רק להתייחס לדבריו על שיטת התרגומים.

חמת². אם כן, אין כאן תרגום כלל למילה "חמת", ועיקר התרגום חסר מן הספר! אם התורה בוחרת לקרוא לדרך הזו "הדרך המובילה לחמת", אין מסתבר שהתרגום יתן שם לדרך עצמה, ויכנהו "לבוא אנטוכיה", וישכח לגמרי מהמקום שאליו מוביל הדרך, הלא היא חמת. הרבה יותר נראה שאנטוכיה היא תרגום של חמת עצמה, ולכן התרגום של "לבוא חמת" הוא "מעלי אנטוכיה".

ג. המחבר כותב עוד כותרת: "עמק אנטוכיה נזכר גם בתוספתא", ונוצר רושם כאילו שבדברי התוספתא [והירושלמי] על אנטוכיה שמגדלים שם אורז, יש מקור נוסף ל"בקעת אנטוכיה" שבלבנון שהזכיר יוסיפוס. למעשה, אין שום סיוע לכך מהתוספתא, מאחר שלא נזכר שם שום דבר בדווקא על "בקעת אנטוכיה" בדרום לבנון, ואין מניעה מלפרש שכוונת התוספתא לאנטוכיה הידועה שעל האורונטוס³.

ד. בעיקר הענין של פירוש "מעלי דאנטוכיה" נראה לומר, שאין הכוונה סתם לדרך ורחוב המוביל אל חמת, אלא מדובר על מקום שנחשב לשער וכניסה אל חמת, שכן המילה "לבוא" מתורגם "מעלי" או "מעלך", שפירושו שער או פתח בהרבה מקומות בתרגום⁴. על פי זה נראה לומר, ש"לבוא חמת" הוא המעבר בין הרי האמנוס הנקרא היום "מעבר בָּלֵן", וידוע שבעבר היה נקרא "שערי סוריא"⁵, משום שמעבר זה הוא כעין "שער" וכניסה דרך הרי האמנוס להגיע לאזור "סוריא". [הארץ המכונה במקרא "חמת", היתה נקראת בזמנים מאוחרים יותר "סוריא", וכך מובן כפתור ופרח, שמקום שמכונה בתורה "לבוא חמת", היה נקרא מאוחר יותר "שערי סוריא". מעבר בָּלֵן נמצא סמוך מאד לעיר אנטוכיה, שהיא עיר מרכזית בארץ חמת, ועל כן נכתב בתרגום ירושלמי "לְמַעַלֵי אֲנְטוּכְיָא".

ה. בהמשך הגבול הצפוני נזכר "צדדה". יונתן מתרגם "אָבְלָס דְּקִילְקָאֵי". אמנם יש כמה מקומות בעולם המכונים "קלקיס", אך בכל אזור לבנון וסוריא יש רק מקום

² על עיקר הפירוש יש קצת לתמוה, מחמת המרחק העצום שבין "בקעת אנטוכיא" לבין העיר חמה, שזה יותר מ-200 ק"מ.

³ איני יודע אם אפשר לגדל שם אורז, אך גם איני יודע אם אפשר לגדל אורז בבקעת דרום לבנון. אם יש מי שידוע לברר זאת, אשמח מאד לשמוע.

⁴ כגון 'וַיֵּצֵא גֵעַל בֶּן עֶבֶד וַיַּעֲמֵד פֶּתַח שַׁעַר הָעִיר' (שופטים ט, לה) שמתורגם 'וַיִּנְפֹּק גֵּעַל בֶּר עֶבֶד וְקָם בְּמַעְלָא דְתַרְע קַרְתָּא'.

⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/Belen_Pass

אחד שידוע שהיה נקרא כן בזמן חז"ל, והוא עיר הנמצאת מדרום- מערב לעיר חֶלְבָּ, הנקראת היום אל-עיס [AL-EISS]. יש נהר העובר בעיר זה, שידוע שהיה נקרא בימי חז"ל "בְּלוּס"⁶ [היום הנהר נקרא "Queiq"]. ונראה מכך ש"אַבְלָס דְּקִילְקָאִי" שבתרגום הוא נהר ה"בְּלוּס" המגיע אל העיר "קלקיס"⁷. אם כנים הדברים, הרי בודאי שהתרגום נקט גבול צפוני מאד, באזור העיר אנטוכיה הידועה.

ו. במאמר זה הרב הלפרין מניח כדבר ברור, על סמך מאמרו הקודם, שפשוטו של מקרא הוא כ"שיטה המקומית", וכל השאלה היא האם התרגומים נטו מפשוטו של מקרא או לא. לדעתי, "השיטה המקומית" כפי שמציג אותו הרב הלפרין במאמר הקדום באמת נסמך מאד על תורה שבעל פה, ופשוטו של מקרא דווקא תומך בכך שהארץ שניתנה לבני ישראל לכבוש הגיע עד נהר הפרת.

הדיון על כך ארוך ומורכב, ובמסגרת זו רק אזכיר רק את הפסוקים בתחילת ספר יהושע (א, ב-ד): "מִשָּׁה עֲבָדִי מֵת וַעֲתָה קוּם עֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה אֲתָה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל. כָּל מְקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ פֶּה רַגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם נִתְּתִיו פֶּאֶשֶׁר דְּבַרְתִּי אֶל מֹשֶׁה. מִהַמְדַּבֵּר וְהַלְבָּנוֹן הַזֶּה וְעַד הַנֶּהָר הַגָּדוֹל נִהַר פְּרַת פֶּל אֲרָץ הַחֲתִים וְעַד הַיָּם הַגָּדוֹל מִבּוֹא הַשָּׁמֶשׁ יְהִיָּה גְבוּלְכֶם". קשה מאד להבין שדברים אלו נאמרו ליהושע על לעתיד לבוא, ולכאורה ברור שגבולות הארץ שהצטוו ישראל לכבוש בכניסתם לארץ הגיעה עד הפרת.

ישראל משה דובין

* * *

⁶ <https://en.wikipedia.org/wiki/Queiq>

⁷ מובן מאד השימוש בשם "אבלס דקלקאי" ולא אמרו רק את שם הנהר "אבלס", מכיון שידוע נהר אחר שהיה נקרא בימי חז"ל בשם "בְּלוּס", שהיום נקרא "נהר נעמן", ועל כן "אבלס דקלקאי" מייחד את נהר הבלוס המגיע לעיר קלקיס.

תשובה לרב דובין

הרב מרדכי הלפרין

אני מודה מאד לרב ישראל משה דובין (להלן: "המבקר") על ששם עיונו במאמרי ככלל, ובמאמרי לבוא חמת – מעלני אנטוכיא, בפרט.

לגבי השגתו בפסקה ב:

הרב דובין צדק בכך שלא דייקתי בכתיבתי.

כתבתי בסוף פרק א, כי התרגומים פירשו את "לבוא חמת" כ"חילת אנטוכיא", כ"בקעת אנטוכיה", הנמצא בדרום בקעת הלבנון.

על כך השיג בצדק הרב דובין:

"אם כן, אין כאן תרגום כלל למילה 'חמת', ועיקר התרגום חסר מן הספר! אם התורה בוחרת לקרוא לדרך הזו 'הדרך המובילה לחמת', אין מסתבר שהתרגום יתן שם לדרך עצמה, ויכנהו "לבוא אנטוכיה", וישכח לגמרי מהמקום שאליו מוביל הדרך, הלא היא חמת."

השגה זו חייבה לדייק את דברי ולכתוב כי התרגומים הא"י פירשו את "לבוא חמת" כ"מעלני [חילת] אנטוכיא",

דהיינו, כאזור מסויים בדרך העולה לכיון העיר חמת (ביאור הגר"א ליהושע יט, כח), הממוקם ב"חילת אנטוכיא" היא "בקעת אנטוכיא", בדרום בקעת הלבנון

לגבי פסקה א, אינני רואה בה השגה, לאור הנתונים שהבאתי בפרק ב של המאמר. **לגבי פסקה ג**, ג"כ אינני רואה בה השגה. די לי בכך שניתן לפרש כך את התוספתא ואת הירושלמי כפירושו של ר' ישראל זאב וואלף הלוי איש הורוביץ¹:

"חולת אנטוכיא" היא "בקעת הלבנון" (צלזירין²), והאורז הגדל שם אינו חייב בדמאי מפני שאינו מא"י, והוא מותר עד "בורו", והוא "בורע'וז", כשתי פרסאות אש' לצפון "מרג' עיון".

¹ ישראל זאב וואלף הלוי איש הורוביץ (מצאצאי השל"ה, סבו של הג"ר זלמן מנחם קורן) מחקרי ארץ אבותינו, ירושלים תרע"ה. עמ' נז, הע' 2.

² אינני יודע למה הכוונה.

תודה לה' על שזכיתי לכווין לפירוש זה.

לגבי פסקה ד, להצעת פירושו של המבקר, פירוש הגר"א ליהושע, יט, כח, דומני כי הוא עומד בסתירה לפירוש אותו מייחס המבקר לתרגומים הא"י.

לגבי פסקה ה, אין כאן השגה על מאמרי האחרון ב'פשטות' כג, אלא השגה על עצם "הגישה המקומית", שהוכחתי, בגליון ח, את התאמתה לפשוטו של מקרא. 'הוכחה' כנגד גישה זו מזיהוי משוער של "צדד" בצפון מזרח סוריה, כבר הובאה במאמרי בפשטות ח, פרק שישי עמ' 31. הוצגו שם הקשיים העצומים בהסתמכות על "הוכחה זו" והודגמו שם אפשרויות זיהוי אחרות לא פחות טובות.

גם פסקה ו איננה השגה על המאמר האחרון, אלא על עצם "הגישה המקומית" שהוצגה בפשטות ח. ועל כך אין לי אלא להפנות למאמר בפשטות ח, שגירסה מעודכנת שלו מצויה בספרי רפואה מציאות והלכה חלק ב, סימן כט. (קישור ישלח למבקשים).

ראויה לציון הגינותו של המבקר בקביעתו כי הגישה המקומית נסמכת מאד על התורה שבעל-פה, והמחלוקת שנשארה היא רק מהו פשוטו של מקרא כאן.

* * *

תגובה למאמר

'מהות התרועה כזיכרון לטובה או כהמלכת ה'' / הרב יוסף
גולדברג / פשטות המתחדשים כ"ג

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

לאחר הוקרת והערכת הכותב על אשר אזר חלציו לברר ולחקור את גדרה המדויק של מצוות התרועה באחד לחודש השביעי והפיץ את עיונו לזכות הרבים, מאחר ויש יש עמי דברים להשיב אבקש להעיר ולהאיר בעיקר הנידון, לאחר שזכיתי אף אני הקטן לברר סוגיא זו ולהדפיסה בספרי החדש 'ימים טובים לישראל' (כ"ב תשפ"ה). וזה אחלי:

ראשית יש להצביע על כך שהכותרת מניחה במפורש שיש רק שתי אפשרויות לטעם מצוות התרועה: המלכה או זכרון. כנראה שאר הטעמים שהזכיר רס"ג למשל (בדבריו שנדפסו במחזורים לפני סדר תקיעת שופר), ושאר ראשונים ואחרונים, אינם באים בחשבון מבחינת הכותב לפי שרחוקים הם מהפשט.

לאחר שהעמיד שתי הגדרות מברר הכותב את הנכונה יותר מביניהם על פי הפשט. וכאן המקום לתהות האם אי אפשר ששתי ההגדרות נכונות ומשולבות אחת בשנייה? והרי הכותב עצמו בהציעו את גדר ההמלכה מפרש שגדר התרועה היא תרועה לכבוד המלך ובכך היא מביאה זכרון. זאת הדרך בא אני הולך, לאחר ההבהרה והחידוד הנדרשים כפי שהעיר הכותב וכמו שאכתוב להלן.

השאלה הראשונה והעיקרית של הכותב על גדר ההמלכה בתרועה היא טענת "העיקר חסר מן הספר, שלא נתפרשה כלל ועיקר בפסוקים עניין ההמלכה". אך נראה שגם הגדרת התרועה כזכרון כמו בפרשת החצוצרות לא התפרשה בכתוב, אין צריך לומר שבציווי "יום תרועה יהיה לכם" אין זכר ל"נזכרתם לפני ה'" של פרשת החצוצרות, אלא אף ב"זכרון תרועה יהיה לכם" קיצר מאוד הכתוב ויש לבאר זאת כמוכן: אם כל מטרת התרועה אינה אלא בקשת זכרון לטובה מדוע לא הרחיבה בה התורה? מה פשר הקיצור הרב הזה?

כאן המקום להעתיק קטע מספרי הנ"ל, ואחר כך נשוב להבדלים המהותיים שבין פרשת החצוצרות למצוות התרועה באחד לחודש השביעי.

מדוע העלימה התורה את עניינו של יום ראש השנה?

בולט מאד הדבר שהתורה סתמה ולא פירשה עניינו של יום ראש השנה. למועד זה הוקדשו אך שני פסוקים הקושרים אותו ל"תרועה" ["זכרון תרועה", "יום תרועה"] אך העיקר חסר מן הספר מדוע יש להריע ובכלל מה מתרחש ביום זה שמחמתו יש לקבוע "מקרא קודש". אם בכל שאר מועדי ה' התורה מבארת וחוזרת על עניינם וטעמם הרי שמועד זה נשאר מכוסה ונעלם בבחינת "בכסה ליום חגיגו".

ונראה שאדרבא מכאן ראיה אלימתא שכל מהות היום הוא תרועה לרגל המלכות ה' בראשית שנה החדשה (שעל ידה ניוזר לשנה טובה ומתוקה).

והנה ידועים דברי חג"א (קול אליהו בראשית לו, ח) בחילוק בין מלוכה לממשלה: מלוכה היא מהסכמת העם ומתוך אהבתם, וממשלה היא בעל כרחם ובכח הזרוע. עם ישראל ממליכים עליהם את ה' מרצון, ואילו על הגויים הוא מושל – בעל כרחם. וזה פשט הפסוק (תהילים כב, כט) "כי לה' המלוכה" – מרצון – על עם ישראל, "ומושל" – בעל כרחם – על ה"גויים". וכאשר יתקיים הפסוק "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" – "והיתה לה' המלוכה" (עובדיה א, כא), תהיה מלוכה מוחלטת גם על הגויים שיקבלו את מלכות ה' מרצון.

[...] כך הוא גם בראש השנה שהמלך לא יכול לצוות עלינו לקבל את מלכותו, ואדרבא אם יצווה עלינו הרי הוא יהיה רק "מושל" ולא מלך, לכן ה' רק מרמז לנו מהי הדרך להיזכר לפניו לטובה בראשית השנה והיא על ידי שנריע לו, כלומר שנקבל עלינו מלכותו. אך לא כותב זאת במפורש ואנו מעצמינו מבינים את רצונו ומלכותו ברצון מקבלים עלינו, ובכך עולה זיכרונו לטובה להיכתב ולהיחתם בספר חיים טובים.

ודומני שכל מי נוטל על עצמו לבאר את פשר מצוות התרועה חייב להשיב מפני מה העלימה או לא הרחיבה התורה כראוי בטעם שהציע. לדרכינו הדברים מבוארים מאוד וכנ"ל.

עוד שאל הכותב היכן מצאנו המלכה בכל שנה מחדש, וזאת אכן הערה חשובה ומחמתה יש לתקן את גדר המצווה שאינו המלכה כמובנה הרגיל אלא חיזוק וחיידוש קבלת המלוכה ובעיקר הוראת שמחה לקראת הופעת המלך בשנה החדשה.

מכאן פנה הכותב לדרכו שטעם מצוות התרועה היא זכרון לפני ה', וכטעם מצוות החצוצרות. אלא שיש הבדל גדול ביניהם שלא עמד עליהם הכותב: בחצוצרות

תוקעים הכהנים כמצוות ציבור ואילו בראש השנה מריעים כל העם, אין זו מצווה הקשורה למקדש ולא לציבור.

והנה על אף הבדל זה ברור שיש קשר בין פרשת החצוצרות למצוות התרועה בראשון לחודש השביעי, וכמו שכתב רשב"ם (ויקרא כג, כד): "על ידי התרועה תזכרו למקום. כדכתיב והריעותם בחצוצרות וגו' ונזכרתם וגו'".

וכעת הגענו לנקודה המרכזית אותה אני מבקש לחדד: איך התרועה בחצוצרות בעת המלחמה גורמת לזכרון לטובה?

הכותב מניח שזו בקשה ותפילה לזכרון טוב, אך האם באמת זה כל גדר החצוצרות: תפילה? ומה רע בתפילה פשוטה ללא כלי זמר. גם צריך להבין מה ההבדל בין תקיעה לתרועה, ובעיקר מה שייך תפילה בעת הקרבת הקרבנות, והרי החצוצרות בזמן זה הוא מקור המושג 'שיר של יום', הרי שהגדרת החצוצרות במקדש היא יותר שירה מאשר תפילה. סוף דבר יש על הכותב להרחיב, לבאר ולנמק יותר את סברתו. למעשה הראשונים הפשטנים כתבו כמה אפשרויות איך החצוצרות פועלות זכרון לטובה, והצד השווה שבהם שאינם תכלית לעצמה, אלא שהתרועה מזכירה עניין אחר (תשובה, זכות אבות, זכות הקרבנות וכדו') שהוא זה שמביא את הזכרון. אם כן עדיין צריכים אנו לפירוש שיבאר את העניין העקרוני והמהותי שיש בחצוצרות עצמם בשעת המלחמה ועל הקרבנות.

את התשובה לכך אצטט מדברי הבן מלך (במדבר י ב-):

והנראה מתוך משמעות הפרשיות שעניינה הוא להריע לפני ה' לכבוד מלכותו כדכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' (תהלים צח ו) ולכן מריעים בחצוצרות בעת מסע המחנות משום שה' הולך בראש ישראל וכדכתיב לעיל "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו". וכן כאשר משה הקהיל את הקהל הרי בא למסור להם את דבר ה' ונמצא שבאו עם ישראל להקהל אל ה', ואין זה רק כעצה טובה להקהיל את הקהל או להכריז על הנסיעה אלא כך הוא סדר טכסיסי המלכות שכבוד נוכחות המלך מחייב שיתנו יחס ומעמד להימצאותו כביכול, ועל כן כאשר מתכוננים למסור דבר המלך ישנה תרועה לכבוד הופעת דבר המלך. [...].

ובכל עת אשר יש הופעה מחודשת של כבוד ה' יתברך בקרבנו עלינו לכבדו בתרועת חצוצרות לפניו. והוא גם טעם התרועה במלחמה משום שבעת מלחמה ישנה הופעה מיוחדת של הקב"ה הבא לעמוד בראש המערכה להלחם עם אויבי ישראל כדכתיב "כי ה' אלוהיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם"

(דברים כ ד) "כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויביך לפניך" (שם כג טו) וכמו כן במועדים ישנה הופעה מיוחדת של ה' בתוך עם ישראל וכמו שמפורש כאן בפרשה שמצוות התרועה היא "על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם" כשמוסיפים קרבנות המוספין כלומר שישנה הופעת ה' לרגל קרבנות המיוחדים של המועדים שנרצה לבוא ולקבל אותם לריח ניחוח על כן אנו מקדמים את פניו בתקיעת חצוצרות לכבודו.

אם כך כל הזכרון לטובה אינו אלא מחמת קבלת מלכותו יתברך (כאמור צודק הכותב שאינה המלכה כפשוטה אך עניינה הוא שמחה לקראת הופעת המלך), ובהקישונו את אותו זכרון גם לתרועה בראשית השנה הדרנא להגדרת התרועה כשמחה לקראת הופעת המלך, וכך הסביר ונהג בפועל הגר"א מווילנא כידוע. כאן המקום לבאר את ההבדל בין התרועה בחצוצרות לתרועה בראש השנה (לפי הפשט לא נזכר שום כלי, ולהלכה אנו מריעים בשופר), ואצטט מספרי הנ"ל:

קל להבין אם כן מדוע התרועה נעשית דווקא על ידי שופר ולא חצוצרות. השופר הוא כלי פשוט וטבעי המבטא יותר את העם, מאשר החצוצרות אשר שימשו בבית המקדש ובטקסים הממלכתיים. בעת ההמלכה משתמשים בשופר כדי לסמל את העובדה שהמלך הומלך על ידי העם ומטעמו, בצורה הישירה והטבעית. אך הטקס עצמו נעשה על ידי תקיעה. תגובת העם הכמעט ספונטנית היא כאמור בתרועה. נמצאנו למדים שהתרועה בראשון לחודש השביעי לא באה למטרת חרדה, לעורר את הלב וכדומה, שהם תנועות פנימיות לתוך הנפש, אלא להיפך תנועה של התפרצות שמחה וגיל כלפי הופעת ה' כמלך הבריאה לקראת השנה המתחדשת. תרועה זו אינה גם תרועה כטקס המלכה, לכך הרי משמשת התקיעה, אלא תגובה מתפרצת אל מול מלכות ה' אשר אמנם הוא מלך מולך וימלוך לעולם ועד אך בעת זו, בראשית השנה, ניכר במיוחד הדר מלכותו כחלק מהתחדשות הבריאה.

אם נסכם ונחזור לכותרת המאמר הנידון, הרי ששתי האפשרויות נכונות יחדיו, התרועה בראש השנה אינה אלא להמלכת ה' ושמחה בפני הדר גאונו ופעולה זאת משיכה עלינו זכרון לטובה.

לסיום מצאתי "תרועה" שמשקפת ממש את ההנחה האמורה: תרועה נעשית לשם הופעת מלכות ה', ואצטט מבלי להוסיף את הכתוב וביאורו:

וַיְהִי כִּבּוֹא אֲרוֹן בְּרִית ה' אֶל הַמִּחְנָה וַיִּרְעוּ כָּל יִשְׂרָאֵל תְּרוּעָה גְדוֹלָה [– לַכְבוֹד בִּיאַת הָאֲרוֹן. מִצּוּדוֹת] וַתְּהִים הָאָרֶץ.

וַיִּשְׁמְעוּ פְּלִשְׁתִּים אֶת קוֹל הַתְּרוּעָה וַיֹּאמְרוּ מָה קוֹל הַתְּרוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּמִחְנֵה הָעִבְרִים וַיִּדְעוּ כִּי אֲרוֹן ה' בָּא אֶל הַמִּחְנָה (שְׂמוּאֵל א' ד ה-ו).

ואחתום בברכה לרב הכותב שיזכה להמשיך ולברר את טעמי מצוות ה' ולגלות את סתרי תורתנו הקדושה.

ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

* * *

תגובה לתגובת הרב ירחמיאל י"י הלפרין

הרב יוסף גולדברג

ראשית אביע ישר כוח להרב הלפרין שליט"א, שטרח לקרוא את דברי בתשומת לב, ואף העלה על הכתב את השגותיו.

תמצית דבריו הוא א. שכ"ע מודים שבתורה לא נתפרשה ענינו של ר"ה ונאמרה בקיצור רב הטעונה ביאור, והרב הלפרין מבאר זאת בטוב טעם ודעת. והנה אף שביאר בטוב טעם לפי שיטתו בעניין מהותו ר"ה, עם כל זה לא עמד נכונה על הקושי הגדול העומד בפניי לקבל פירושו במהות ר"ה, שהוא כלשונו 'הוראת שמחה לקראת הופעת המלך בשנה החדשה'.

וטענתי העיקר חסר מן הספר, אינו רק מפסוקי התורה הנסובים על ר"ה, אלא עצם הרעיון והמושג של שמחה לקראת ביאת המלך והופעתו, העיקר חסר מן ספר הספרים – התורה והנביאים והכתובים, כי אם אכן היה נהוג ונצטוו ישראל להריע לקראת הופעת מלכות ה' מדי שנה בשנה, לא יתכן שלא יהיה מוזכר בתנ"ך שמץ מעניין השמחה על מלכותו, או פסוקים העוסקים בהופעת מלכותו, (חוץ מלעתיד לבוא). ובפרט לענינו המלכת ה' ע"י תרועה בשופר לא מופיע כלל בתנ"ך וכל הפסוקים המובאים בזה בספרו 'מים טובים לישראל' (עמו' סג) הם רק בהמלכת מלך בשר ודם. וכן שלא יהא מוזכר עניין הופעת המלך לקראת השנה הבאה כלל.

ומה שמביא שם פסוקים של מזמורי מלכות ה' בתהילים צו – ק, ראשית הם נאמרו לעתיד לבוא ולא כנוהג מקובל בימיהם, בנוסף אחרי העיון במזמורים אלו עולה שאין הם מזמורי מלכות ה' אלא מזמורי ישועת ה', והשמחה העצומה המקיפה את כל הבריאה - הוא שמחה על הישועה ועל נצחון הצדק ומפלת הרשע, כנאמר בפרק צו (יא – יג) 'ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלאו. יעלו שדי וכל אשר בו אז ירננו כל עצי יער'. – וזאת למה – 'לפני ה' כי בא כי בא לשפט הארץ ישפט תבל בצדק ועמים באמונתו'. – היינו שהשמחה הוא על ישפוט תבל בצדק ועמים במישרים. ונאמר בפרק צז 'שמעה ותשמח ציון ותגלנה בנות יהודה למען משפטיך ה'. – שוב שהשמחה והגילה של בנות יהודה הוא על המשפטי ה' והעונש ברשעים. וכן כשנעבור לפרק צח (א – ו) 'מזמור שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו. הודיע ה' ישועתו לעיני הגוים גלה צדקתו. זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו. הריעו לה' כל הארץ פצחו ורננו וזמרו. זמרו לה' בכנור בכנור וקול זמרה. בחצצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. – כאן בולט נקודה זו שרק אחרי שעם ישראל זכה לנפלאות ולישועה ע"י הקב"ה שזכר חסדו ואמונתו לבית ישראל, אזי הם מריעים ומרננים בכל סוגי השירה והזמרה, בכנור בחצצרות וקול שופר, וזהו כל מהותו שמחת הישועה ולא שמחה על המלכת ה'. (אמנם בפרק מז משמע שכן מריעים לכבוד מלכותו אך זה לגבי אומות העולם ולא לגבי עם ישראל).

ומה שהביא לשון הפסוק (שמואל א' ד ה-ו):

וַיְהִי כַּבּוֹא אַרְוֶן בְּרִית ה' אֶל הַמַּחֲנֶה וַיִּרְעוּ כָּל יִשְׂרָאֵל תְּרוּעָה גְדוֹלָה [לכבוד ביאת הארון. מצודות] וַיִּשְׁמְעוּ פְּלִשְׁתִּים אֶת קוֹל הַתְּרוּעָה וַיֹּאמְרוּ מָה קוֹל הַתְּרוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּמַחֲנֶה הָעֵבְרִים וַיִּדְעוּ כִּי אַרְוֶן ה' בָּא אֶל הַמַּחֲנֶה

נראה ג"כ שהוא התרגשות על הופעת ה' לעזרם במלחמה ולא על עצם הופעת ה' והמלכתו. וראה במלבי"ם שפירש: 'כאשר בא הארון אל המחנה הריעו תרועת נצחון, כאשר חשבו כי כמו שנצח את האויבים בעת נכנסו לארץ וצרו על יריחו כן ינצח גם עתה', עכ"ד.

ועל כן תמה אני איך יכולים אנו לומר 'ולהמציא' מה שלא נתבאר בתורה. ומה שתיקנו חז"ל אמירת מלכויות ביאורו לענ"ד שהיינו בקשות על גלוי מלכותו, וכן אמירת המלך הקדוש כי בימים אלו מתבטאת מלכותו, אך שמחה ותרועה לכבוד

קבלת מלכותו זו לא שמענו בחז"ל¹. (ושמא עד תקופת גדולי החסידות לא היה ר"ה כיום המלכה)

משא"כ הביאור שהצעתי שהתרועה עניינו זיכרון מושג זה חוזר ונשנה בתורה ובנביאים שהקב"ה הוא 'זוכר הברית' לעם ישראל להשפיע עליהם שפע ברכה וטובה.

ועתה נעבור לנקודה נוספת שהעיר הרב הלפרין 'מה רע בתפילה פשוטה ללא כלי זמר', נראה שתפילה הבאה יחד עם תקיעה או תרועה מבטא יותר את חשיבות הבקשה.

עוד העיר 'מה ההבדל בין תקיעה לתרועה', והנה בספרו 'ימים טובים לישראל' אכן ביאר בטוב טעם כדבריו שם 'שתרועה מהותה התרגשות והתלהבות והתקיעה המאופקת והרשמית בעלת הטון האחיד'. ולפי דבריו חוזרני כי ונראה לפ"ז שהתרועה בר"ה הוא ביטוי של שמחה ושירה על הזכרון לטובה, וכוונת הפסוק 'זכרון תרועה' היינו זכרון שגורמת תרועה ושירה. וכן משמעות הפסוק בתהלים (פא ב – ד) 'הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב. שאז זמרה ותנו תף כנור נעים עם נבל. תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו'. היינו שהתרועה הוא חלק מהשירה וזמרה, ושמחים אנו על הזכרון לטובה שהקב"ה זוכרנו לטובה לברכה לישועה ולנחמה לקראת השנה הבאה².

או י"ל באופן אחר שהתרועה הוא בקשה כי אף שברובו התרועה הוא שמחה, עם זאת נראה שיש יוצאים מן הכלל וכדי לבטא תפילה מתוך התרגשות וזעקה גדולה זהו בצורה של תרועה וכמו שנאמר בעת מלחמה 'והרעתם בחצצרת ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאיביכם, וממילא י"ל שבשעת המלחמה ובראש השנה התרועה הוא באופן של תפילה ותחנונים ולא של שמחה.

¹ ויש להוסיף עוד כמה תמיהות אודות 'המלכת ה', א. היכן מצינו במלכותא דארעא שהשנה החדשה מבטאת הופעה מסוימת חדשה של המלך? ומה טעם בזה הלא בפשטות מעת המלכת המלך נמשכת מלכותו עד מותו ב. האם לא היה יותר מתאים לר"ח ניסן הופעת מלכותו של אלוקי ישראל. כמו שלמלכי ישראל מונין מא' בניסן ולמלכי עכו"ם מא' בתשרי, ואיך יתכן שהקב"ה אלוקי ישראל יום מלכותו תהיה כמלכי עכו"ם ולא כמלכי ישראל, אתמהה.

² והנה יש לתמוה קצת על ביאורו שכתב 'שהגדרת החצוצרות במקדש הוא יותר שירה מאשר תפילה' ולפ"ז היה צריך להיות תרועה ולא תקיעה, כי עניינה הוא שירה ושמחה והתרגשות, ומדוע נאמר 'ותקעתם בחצוצרות וגו'?

בהמשך דבריו כתב 'הצד השווה של הראשונים והפשטנים שאינם תכלית לעצמה אלא שהתרועה מזכירה עניין אחר'.

אמנם אסביר את עמדתי שהלא כבר נתבארה בבית מדרשו של רבינו הגר"ל מינצברג זצ"ל בעל הבן מלך שאין לבקש למצוות התורה הסברים וטעמים שאינם מצד עצם הדבר אלא משמשים כמטרה לדבר אחר. כמו שהאריך בבן מלך (דברים ח"ב עמו' תקע) שמצוות התורה הם מחמת עצם הווית הדברים כשלעצמם, ומצד מהותם העצמאית, ולא כמטרות לרווח צדדי, ולתועלת ורווח מעשיית המצווה, אלא טעם החיוב הוא משום ערך הדבר כשלעצמו³. ודחה בשתי ידים דרך זו של הראשונים לומר בטעמי המצוות עניינים שונים שאינה מצד הרגש המוסרי.

לדוגמא בעלמא אציין אחד מעשרת הדיברות 'לא תנאף' (שמות כ יג), שכתבו הראשונים בטעמי המצווה ברמב"ן שם ובספר החינוך (מצוה לה), שהטעם א. כי לא ידע האם מי הוא אביו מולידו ולא יוכל לכבד אביו. ב. כי גורם לאיבוד נפשות ע"י שהבעל יהרוג את הנואף עם אשתו, ועוד טעמים עיי"ש, ואילו לדרכו של רבינו הרי איסור זה מצד עצם מהותו וכל אדם חש במצפונו המוסרי שהוא דבר משוקץ ומתועב, וע"י באריכות בבן מלך פר' אחרי (ויקרא יח כ) בביאור האיסור, גם זולי החששות שלא יוכלו לכבד את אביו האמיתי ויגרום לשפיכות דמים וכדומה.

והוא הדין בעניינינו לא ניתן לומר שאנו ממליכים את השי"ת והמטרה אינה ההמלכה אלא להרוויח הזיכרון לטובה, ובפרט שזהו עיקר מהות היום שנתפרשה בתורה, ולדברי הרב הלפרין יוצא שכביכול התורה אומרת שיום זה תמליכו את הקב"ה על מנת שיזכור אתכם לטובה. והסברא נותנת שאם אכן יש עבודת 'ההמלכה' היה צריך להיות מצד חשיבות העבודה גופא של המלכת ה' ולא כדרך

³ וכלשונו במק"א: יש לדעת כלל גדול, שיש להיצמד רק למה שכתוב במפורש בתורה, ולא להכניס דברים ונימוקים נוספים שלא נתפרשו בבירור בתורה, כגון נאמר 'לא תגנוב' אין לומר שהטעם הוא כי זהו חורבן העולם שלא כתוב בתורה, אלא 'לא תגנוב' פשוטו כמשמעו שעצם זה הוא דבר גס ומגונה, וכן בכל דבר ודבר, אין לומר שטעמו מפני שעוד ומסייע לדבר פלוני, ולהוסיף טעמים והוספות שלא נכתבו בתורה, אלא כל דבר מבטא ערך נעלה כשלעצמו, וזהו מה שכתוב בפירושו בתורה.

ואמצעי לקבל זכרון לטובה⁴. ועל כן נראה לענ"ד שיש לבאור בביאור שחשיבותו מצד עצמו או כביטוי של תפילה וזעקה בשעת מלחמה או כביטוי של שירה וזמרה ומה שהביא מבין מלך (במדבר י ב-י) לגבי התקיעה בשעת מסע המחנות וכדומה, שזהו מצד טכסיסי מלכות, צע"ג שאין כל מקור לכך. ובפשטות זהו כעצה טובה להכריז על הנסיעה או להקהיל את הקהל, כמו שמציין זאת.

יש להוסיף ולתמוה שהלא אם נאמר שהתקיעה הוא הוא ההמלכה הרי מה נעשה בר"ה שחל להיות בשבת, שכפי גזירת חז"ל אין תוקעין בשופר, לטעם זה יוצא שבאותו שנה לא המליכו את הבורא, והוא תמוה טובא. ויש לשאול עוד הלא רבים וטובים ביארו שעניין התקיעה הוא להתעורר לתשובה, זהו כוונתם בשעת התקיעה, ולכאורה אותם אנשים לא קיימו עיקר מצוות היום שהוא להמליך הבורא, והוא פלא עצום שחלק גדול מכלל ישראל אין מקיימים חלק מהותי מיום ראש השנה. ואם נאמר שרק באמירת פסוקי המלכויות ממליכים את הבורא, יש להקשות הלא זהו מדרבנן, ועד זמן חז"ל איך המליכו את הקב"ה בר"ה.

וכמו כן איך יתכן שחלקים גדולים מרבתינו לא הזכירו שמץ שר"ה הוא יום המלכת הבורא, ואיך השמיטו העיקר והחסירו אותו מן הספר, לדוגמא במדרשי חז"ל הרבים על ר"ה מתואר יום זה כיום הדין ואף לא פעם אחת כיום המלכה, וכן בזוה"ק אין התייחסות לר"ה כיום המלכה, וכמו כן ברמב"ם ובדרשת הרמב"ן אין עוסקים בהיבט של ר"ה כיום המלכה, וכן הוא בהרבה ספה"ק כמו למשל בספר פלא יועץ בערך ר"ה מאריך אודות יום הדין אך אין מזכיר ולו במילה אחת שיום זה יש המלכת הבורא, כל זה מעורר שאלה גדולה ועצומה שדורשת תשובה.

ואסיים שוב ביש"כ להרב הלפרין על הערותיו והארותיו, ויזכה שיפוצו מעיינותיו חוצה, עם ספריו הנפלאים שכל הרואה אומר ברקאי.

* * *

⁴ ומה שנאמר בפסוק לגבי התקיעה בשעת ההקרבה שמביא זכרון לטובה נראה שהתקיעה הוא לשם שמחה ושירה לפני ה', אלא מצדו של הקב"ה נפעל לנו זכרון לטובה. ולכן שינה הכתוב בלשונו ואמר 'זהו לכם לזכרון'. כלומר שמצד הקב"ה יעלה לפניו עבודתינו להשפיע זכרון לטובה.

תגובה לתגובתו של הרב יוסף גולדברג

הרב ירחמיאל י"י הלפרין

ישר כוחך על התגובה המפורטת והעשירה, שחידדה את הדיון והוסיפה לו זוויות. ברצוני להציע הצעה שאולי תאחד בין הצדדים, אלא שלפני כן אעיר ואוסיף על עניין אחד.

בספר שמואל מצאנו את עם ישראל מריעים בעת בוא הארון למלחמה, אולי אפשר היה לפרש זאת רק כשמחה על הניצחון המובטח, אך אנו מוצאים פעם נוספת את עם ישראל מריעים לקראת הארון וזאת בתהלכוה השמחה שהיתה לכבודו בעת אשר עלה מבית עובד אדום הגיתי לעיר דוד "ודוד וכל ישראל מעלים את ארון ה' בתרועה ובקול שופר" (ש"ב י, טז). כאן בבירור התרועה מגיעה לכבוד הארון.

ולגופו של עניין, מאחר שברור לנו מתורה שבעל פה שהאחד לחודש השביעי הוא ראש השנה החקלאית (משנה ריש ראש השנה), וכן היא דעת בני אדם כמו שאנו רואים שבערך בתקופה זו היא תחילת שנת הלימודים בארצות העולם, וכן ברור לנו מדברי חז"ל וממנהג ישראל [כוונתי לקהילות שחוזרים בהם שבע פעמים על מזמור מ"ז] עיקר ה"מלכויות" ביום זה, ומאידך הריהו יום הזכרון וגם ה"זכרונות" משמשות בו עיקר גדול, יש לומר שאין אלו שני עניינים שונים: מלכויות וזכרונות, אלא שני צדדים של אותו המטבע. שהרי מהותו של מלך הוא בעזרה לבני עמו, ללחום את מלחמתם ולדאוג לרווחתם ולפרנסתם. אם כן הופעת ה' כמלך בשנה החדשה היא על ידי שזוכר את עמו לטובה.

ומעתה ההבנה שהתרועה היא "ביטוי של שמחה ושיירה על הזכרון לטובה" כלשון הכותב שווה להבנה שהתרועה היא ביטוי של שמחה על הופעת ה' כמלך. בתקווה שדברי ישאו חן וחסד, אף שקיצרתי בהם, ובתפילה להמשך שנה טובה ומתוקה

ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין