

לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'

עיון מתודולוגי במדרשי ההלכה

מבוא: על חשיבות העיסוק במדרשי ההלכה

"לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'..."

א. מבוא: על חשיבות העיסוק במדרשי ההלכה

סדר הלימוד העיוני של סוגיית גמרא טיפוסית נעשה באופן מקביל פחות או יותר לסדר הכרונולוגי של התהוות התורה שבעל פה: מהתנאים במשנה, סוגיית הגמרא עצמה, ראשונים ועד האחרונים. כל שלב מוסיף חוליה נוספת, עוד קומה על גבי השלב הקודם. ישנן כמובן שיטות לימוד שונות, שלכל אחת דגשים שונים ומוקדי התעניינות שונים, אך מכל מקום תבנית הלימוד הכרונולוגית הבסיסית נשמרת אצל כולם. משמעות מיוחדת מקבל סדר זה כאשר הוא נלמד בבית המדרש הבריסקאי, המנסה להגדיר ולהסביר את מושגי היסוד הקיימים בתשתיתה של ההלכה, כך שעם סיומו של העיון בסוגיה נבנה בניין מושגי שלם המאיר באור חדש את כל המכלול.

אך דומה שפעמים רבות מורגש חוסר בחוליה בסיסית ברצף המסורת בקשר בין המקורות התנאיים לתורה שבכתב. בשיטות הלימוד המקובלות, רגילים לפתוח ישירות בלימוד המשנה, ומיד לאחריו - לימוד סוגיית הגמרא שעליה, בדילוג על ליבון יסודותיו של הנושא בתורה שבכתב! בשל כך נוצרת לעיתים תחושה חריפה של נתק ברצף המסורת: התורה שבעל פה נראית לכאורה כמתחילה בפועל רק עם חתימת המשנה, ויחד עם היצירה שנוצרה מאז בעקבותיה היא עומדת לה בפני עצמה, ובצידה עומדת התורה שבכתב, שגם אם מאמינים באמונה שלמה בזיקה העמוקה ובקשר שביניהן, הרי שבפועל אין נותנים את הדעת לקשר זה ולמשמעותו הלימודית!

חוליה חסרה זו היא כמובן **מדרש ההלכה**, שהוא צורת לימוד התורה המקובלת לפני שנתנסחה ונלמדה התורה בצורת הלכות פסוקות - באמצעות לימוד ישיר מהתורה עצמה.

אך דא עקא שהעיסוק במדרש ההלכה מעורר כמה וכמה קשיים לא פשוטים. ראשית, הקושי הבסיסי והבולט ביותר קשור לדרכם הפרשנית של חז"ל. דרך הלימוד הדרשנית של פסוקי התורה נראית מאד מוזרה ולא מובנת ללומד בן זמננו: כלל לא ברורים הקריטריונים המנחים את חז"ל בפרשנותם - איך בדיוק 'הוציאו' את ההלכות מהפסוקים; מה הקשר בין פשט הכתוב כפי שהוא נראה לבין מה שהוציאו ממנו; וכיצד יש להבין את המקרים בהם מסקנות המדרש נראות אף כעומדות ממש **בסתירה** למשתמע מפשוטו של מקרא!¹

קושי נוסף בלימוד מדרש ההלכה הוא המחסור הבולט בקיומה של מסורת פרשנית. לעומת התלמוד הבבלי, לו יש מסורת פרשנית מפוארת, קדומה מאד ורציפה, הרי שתחום מדרש ההלכה נזנח כמעט לחלוטין. ישנו מספר מועט מאד של פרשנים לספרי המדרש, ורובם מהדורות האחרונים. מעבר לחלל הגדול במסורת פרשנית, הפוגע ביכולת להבין ולפרש את הנאמר, זניחת התחום מנעה גם את סלילתן של דרכי לימוד וניתוח של המדרשים, ובכך החריף והועמק הנתק האמור. צורך חיוני הוא, לדעתי, להשלים חוליה חסרה זו במהלך לימודנו השוטף. ישנן לכך מספר סיבות משמעותיות.

הסיבה העיקרית היא הצורך בחשיפת הקשרים הפנימיים שבין התורה שבעל פה לתורה שבכתב. לחשיפה זו משמעות כפולה: ראשית, בדיקה יסודית וקבועה של הקשר בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה תסייע לנו לעמוד על טיבו של קשר זה, על משמעותו ועל מורכבותו. במסקנות שנגיע אליהן ישנה ברכה רבה להבנה עמוקה יותר של התורה והמסורת. מעבר לכך, כשרואים שהתורה שבעל פה לא מתחילה בחלל ריק, אלא בעיקרה היא נלמדת ונובעת מתוך התורה שבכתב, נוצרת תחושה חזקה של רצף, של קשר ישיר יותר בין דבר ה' לבין התורה שבעל פה; ובכוחה של תחושה זו להעמיק מאד את הקשר והזיקה הנפשית לתורה על כל מרכיביה.

1. קשיים אלו מחריפים במיוחד אם מדובר במדרש הלכה יוצר, כלומר שהמדרש יוצר הלכות חדשות מהפסוקים, ולא רק סומך אליהם הלכות קדומות, כיוון שאז הפרשנות צריכה לכאורה להיות פחות חופשית.

בנוסף לשיקול של התועלת הרוחנית שבלימוד זה, הרי שבעיסוק בתחום ישנו משום אתגר למדני משמעותי ביותר - חשיפת דרכי החשיבה שהנחו את חז"ל כשפירשו את התורה. האתגר נעשה משמעותי עוד יותר לאור העובדה שבמשך הדורות כמעט ולא התעסקו בתחום הזה, כאמור. המקום להתגדר בו נותר רב מאד - הן מבחינה פרשנית ולמדנית, והן מבחינת סלילה ועיצוב של דרכי לימוד והבנה של עולם המדרש.

הראשון שעסק בנושא זה באופן מקיף ושיטתי בדורות האחרונים הוא המחקר האקדמי. בכמאה וחמישים שנות מחקר הושגו הישגים משמעותיים ביותר להבנת עולם מדרש ההלכה: חלוקת המדרשים השונים לבתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא; גילוי והוצאה לאור של ספרי מדרש שונים, ביניהם כאלה שאבדו; איסוף שיטתי של כתבי יד המאפשר שחזור אמין של נוסח המדרש; הבנה טובה יותר של היחס בין המדרש לשאר ספרי התורה שבעל פה; פרשנות שיטתית וחדשה לדרשות רבות, ועוד.

עם זאת, בנקודה זו ישנו תפקיד חשוב לבית המדרש דווקא: למרות חשיבותם הרבה של הישגי המחקר, הרי שהתחום של היחס בין ההלכה לפשטי הכתובים לא נידון בצורה משמעותית דיה. בית המדרש, התופס את תפקידו כעיסוק במהות - בתכנים ולא במסגרת, יכול לתרום רבות משלו להבנה עמוקה יותר של דרכי הדרש. כדי שהדברים האמורים לעיל לא יישארו בגדר קריאה התלויה באוויר, ניסיתי במאמר זה להדגים באמצעות ניתוח סוגיה ספציפית כמה מן העקרונות המונחים ביסודם של מדרשי ההלכה², ובכך להציב באופן ראשוני תשתית לימודית להמשך³.

2. למרות שהסוגיה בה נעסוק היא מתוך ספר של מדרש הלכה - הספרי לדברים, חלק מהדרשות עצמן נושא אופי אגדי. אולם, אין בכך כדי לפגוע במטרתו המרכזית של מאמר זה - הדגמה של עקרונות יסודיים בעולמם של מדרשי ההלכה: ראשית, רבים מן העקרונות לאורם ננתח דרשות הלכתיות כוחם יפה גם לניתוחן של דרשות אגדיות. נוסף לכך, בעולמם של חז"ל ההפרדה בין תחום ההלכה לתחום האגדה היא מלאכותית במובן מסויים: מבחינת ריכוז החומר - חלקים נרחבים מספרי מדרש המוגדרים כמדרשי הלכה מכילים גם דרשות אגדיות, וכן ישנן דרשות הלכתיות רבות המופיעות בספרי מדרשי אגדה מובהקים. מעבר לכך, גם עצם ההבחנה בין הלכה לאגדה איננה חד משמעית; ישנן זיקות רבות וקשרים עמוקים ביניהן, ולכן לא ניתן להפריד גם את העיסוק בהן. סוגייתנו מהווה דוגמא טובה לזיקה כזו, וראה בהמשך.

3. דוגמאות נוספות ניתן לראות בשיעור 'מדרשי הלכה'; זהו שיעור שבועי שהועבר על ידי כותב שורות אלה, במסגרת בית המדרש הוירטואלי של ישיבת 'הר עציון': www.vbm-torah.org.

תקוותי שלומדים נוספים ייענו לאתגר, ויצטרפו למאמץ לימודי ורוחני משותף להקמת בניין משמעותי יותר⁴.

ב. "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'..."

התורה בתחילת פרק כ"ג [ב - ט] בספר דברים מונה קבוצות שונות של אנשים האסורים לבוא בקהל:

לא יבא פצוע דכה וכורות שפכה בקהל ה'.
לא יבא ממזר בקהל ה', גם דור עשירי לא יבא לו בקהל ה'.
לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם.

על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים, וְאִשׁוֹר שָׁכַר עֲלִידָה אֶת בְּלִעָם בֶּן בְּעוֹר מִפְתּוֹר אֲרָם נְהָרִים לְקַלְלָהּ. וְלֹא אָבָה ה' אֱלֹהֵיךָ לְשָׁמֵעַ אֶל בְּלִעָם, וַיִּהְיֶה ה' אֱלֹהֵיךָ לְךָ אֶת הַקְּלָלָה לְבָרְכָהּ, כִּי אֶחָבֵד ה' אֱלֹהֵיךָ.

לא תדרש שלמם וטבתם כל ימיה לעולם.
לא תתעב אדמי כי אחיד הוא,
לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו.
בנים אשר יולדו להם, דור שלישי יבא להם בקהל ה'.

פסוקים אלו נדרשים בספרי לדברים⁵:

[ר"נ]

"על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים":

כשהוא אומר "על דבר" - אף על העצה.

וכן הוא אומר: "עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב".

4. אמנם הגדרתי את תפקידו של בית המדרש כעיסוק במהות ולא במסגרת. יחד עם זאת, גם עיסוק במהות לא יוכל להימלט מהתייחסות מסויימת גם להיבטים טכניים יותר, שפה ושם משתרבים במאמר זה.

5. הספרי לדברים הוא מדרש הלכה לספר דברים, מבית מדרשו של ר' עקיבא. הציטוטים במאמר זה לקוחים מהוצאת בית מדרש לרבנים האמריקה, ניו יורק וירושלים, תשנ"ג.

"בדרך" : בשעת טירופכם ;

"בצאתכם ממצרים" : בשעת גאולתכם.

"ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור" : הרי דבר נוי לבלעם.

"ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל בלעם" - מלמד שהמקלל הוא המקולל.

"ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה" - מלמד שאף המקלל מתקלל,

מפני מה? "כי אהבך ה' אלוקיך".

[דנ"א]

"לא תדרוש שלומם וטובתם" :

מכלל שנאמר "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום" יכול

אף כאן כן?

תלמוד לומר : "לא תדרוש שלומם".

"וטובתם" - מכלל שנאמר : "בטוב לו לא תוננו", יכול אף כאן כן?

תלמוד לומר : "וטובתם".

"כל ימיך לעולם" : ולעולמי עולמים.

[דנ"ב]

"לא תתעב אדומי" מפני מה? **"כי אחיך הוא"**, וגדולה אחוה.

"לא תתעב מצרי" מפני מה? **"כי גר היית בארצו"**.

אמר רבי אלעזר בן עזריה : המצרים לא קבלו את ישראל אלא לצורך עצמם,

וקבע להם המקום שכן ;

והלא דברים קל וחומר :

אם מי שאין מתכוון לזכות וזכה, מעלה עליו הכתוב כאילו זכה - המתכוין

לזכות על אחת כמה וכמה!

רבי שמעון אומר : מצרים הם טבעו את ישראל במים ואדומים קדמו את

ישראל בחרב, ולא אסרם הכתוב אלא עד שלשה דורות ; עמונים ומואבים,

מפני שנטלו עצה להחטיא את ישראל אסרם הכתוב איסור עולם.

ללמדך שהמחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו : שההורגו אין מוציאו אלא

מן העולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא.

דרשות אלו מחולקות בספרי שלוש פסקאות - ר"נ, רנ"א, רנ"ב. אנו נלמד אותן כסדרן.

* * *

[ר"נ]

"על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים": כשהוא אומר "על דבר" - אף על העצה.

וכן הוא אומר: "עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב".

איסור ביאה בקהל של עמוני ומואבי חמור למדי - בהשוואה לאיסורם של המצרי והאדומי, שהוגבל רק לשלושה דורות, הרי שהאיסור על עמוני ומואבי נקבע כאיסור עולם. התורה מביאה שני נימוקים לחומרה המיוחדת בעמון ומואב: נימוק ראשון - מכיוון שהם לא קיבלו את פני ישראל בלחם ובמים כאשר הם עברו לידם בדרכם לארץ, והשני - ניסיונם (הכושל) לקלל את ישראל באמצעות בלעם. בדרשתנו מובא נימוק נוסף לאיסור זה, שלא נזכר בפסוקים: בגלל עצת מואב להחטיא את ישראל בחטא בנות מואב ובעל פעור, שהתרחש בסמוך לפרשת בלק ובלעם.

ראשית, יש לברר מניין יודע הדרשן על קיומה של מזימה מתוכננת מראש של מואב להחטיא את ישראל?

עצה' של בלעם נזכרת אמנם בפרשת בלק [במדבר כ"ד, יב - יד]:

וַיֹּאמֶר בְּלַעַם אֶל בָּלַק: הֲלֹא גַם אֶל מְלֶאכֶיךָ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּ אֵלַי דִּבַּרְתִּי לֵאמֹר: אִם יִתֵּן לִי בָלַק מְלֶאכֶת בֵּיתוֹ כָּסֶף וְזָהָב, לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת פִּי הִ' לַעֲשׂוֹת טוֹבָה אוֹ רָעָה מִלְּבָי; אֲשֶׁר יְדַבֵּר הִ' אֶתוֹ אֲדַבֵּר. וְעַתָּה הִנְנִי הוֹלֵךְ לַעֲמִי, לָכֵן אֵיעָצֶךָ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעַם הַזֶּה לַעֲמֶךָ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים...

עצה' אמנם נזכרת, אך משמעותה של 'עצה' זו שונה לחלוטין - נבואה על גורלו של מואב ביחס לישראל, ולא עצה להחטיא⁶. מה מקורה, אם כן, של עצת החטא, לדעת הדרשן?

6. ואכן, לא מעט מפרשים פירשו כאן ש"איעצך" משמש כאן במשמעות של הודעה: 'לכה אודיעך' מה יקרה באחרית הימים, ולא במשמעות הרגילה של עצה.

1. המקור הראשון לקביעתו של הדרשן הוא פסוק הנזכר במפורש בדבריו, מספר מיכה [ר', ה]:

עמי זָכַר נָא מַה יַעֲצֵ בְלֶק מְלֶדְךָ מוֹאֵב, וּמַה עָנָה אֶתְּוּ בְלַעַם בֶּן בְּעֹר...⁶

תוכנה של העצה בפסוק זה אינו ברור: מנין הסיק הדרשן שהעצה שנרקחה בין בלק לבלעם המתוארת בפסוק מתייחסת לעצה של החטאה, ולא לעצה לקלל את ישראל שנזכרה במפורש בפרשת בלק?
בהמשכו של הפסוק שם, שלא מצוטט בדרשתנו, נאמר:

עמי זָכַר נָא מַה יַעֲצֵ בְלֶק מְלֶדְךָ מוֹאֵב, וּמַה עָנָה אֶתְּוּ בְלַעַם בֶּן בְּעֹר,
מִן הַשִּׁטִּים עַד הַגִּלְגָּל, לְמַעַן דַּעַת צְדָקוֹת ה'.⁷

פירושים שונים הוצעו לפסוק זה, וליחס בין חלקו האחרון לראשיתו. היה מי שפירש ש"מן השיטים..." חוזר לתחילתו של הפסוק - "עמי זכור נא...", והוראתו: זכור מה החסדים שעשיתי עמך, מן השיטים - לפני הכניסה לארץ, ועד הגלגל - לאחר הכניסה לארץ.

אולם, יתכן מאוד שהדרשן מבין ש"מן השיטים" הנזכר כאן מוסב על סיפור בלק ובלעם שנזכרו קודם, ורומז ל"שיטים" המוכר לנו מסוף הסיפור שם [במדבר כ"ד, כה - כ"ה, ג]:

וַיִּקַּם בְּלַעַם וַיִּלְדֹּד וַיָּשֶׁב לְמִקְמוֹ, וְגַם בְּלֶק הִלְדֹּד לְדָרְכּוֹ.
וַיָּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּשִׁטִּים וַיַּחַל הָעָם לְזַנוֹת אֶל בָּנוֹת מוֹאֵב. וַתִּקְרְאֵן לָעָם לְזִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן, וַיֹּאכַל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְאֱלֹהֵיהֶן. וַיִּצְמַד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעֹר וַיַּחַר אֶף ה' בְּיִשְׂרָאֵל.⁸

סיפור חטאם של ישראל בבנות מואב ובבעל פעור התרחש בזמן שישבו בשיטים! ואם כן, מסתבר שהדרשן מבין ש"מן השיטים" הנזכר בדברי מיכה מוסב על העצה הנזכרת קודם לכן בפסוק, וגם **תוכנה** של עצה זו קשור לשיטים ולחטא שהתרחש שם - עצת ההחטאה.⁷

7. ניתן לראות כאן שקריאתו של הפסוק בשלמותו היא הכרחית כדי לעמוד על מלוא כוונתו של הדרשן. תופעה זו רווחת למדי במדרשי ההלכה, שהפסוק המצוטט בדרשה כפי שהיא לפנינו מצוטט באופן חלקי וקטוע, ולעיתים הדרשה מוסבת גם על שאר חלקי הפסוק שלא צוטטו.

2. ישנו בהמשך מקור נוסף לקביעתו של הדרשן [במדבר ל"א, טו - טז]:

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה: הַחַיִּיתֶם כֹּל נִקְבָּה? הֲן הִנָּה הָיוּ לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּדַבֵּר בְּלִעָם לְמִסֵּר מַעַל בְּה' עַל דְּבַר פְּעוֹר, וַתְּהִי הַמַּגֵּפָה בַּעֲדַת ה'.

על אף שהדרשן לא ציין מקור זה במפורש, נראה ברור למדי שהוא נסמך עליו בדרשתו⁸.

עולה אם כן שלהנחה, שלחטאם של ישראל עם בנות מואב קדמה מזימה מתוכננת היטב של מואב, ישנו בסיס מוצק בפסוקים, על אף שבפרשת בלק היא לא נזכרת. מסתבר גם שהדרשן מבין שלאור שילוב המקורות הללו יש לחזור ולפרש את "לכה איעצך" הנזכר כמתייחס גם לעצה להחטיא את ישראל, ולא רק לנבואה על אחרית הימים.

עד כה ניסינו להבין את הרקע של דרשתנו. אולם, הדרשן אינו מסתפק בזה, וצועד כאן צעד נוסף קדימה: לדעתו, עובדה זו, שבלעם ומואב נועצו כדי להחטיא את ישראל, משמשת גם כסיבה לכך שעמון ומואב אינם רשאים לבוא בקהל לעולם. קביעה זו אינה מובנת: הרי על פי פשט הפסוקים, לאיסור ביאתם בקהל של עמון ומואב ישנן שתי סיבות בלבד: משום שלא יצאו לקראת ישראל בלחם ובמים, ובגלל קללת בלעם. הדרשן, לעומת זאת, מוסיף סיבה שלישית, שאין לה כל זכר בפשט הפסוקים: בגלל העצה להחטיא את ישראל. על מה מסתמך הדרשן כשהוא מציע הסבר זה?!

במבט ראשון, נראה שהצעתו של הדרשן נשענת על הדיוק במילות הפסוק: "על דבר אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים". "דבר" הנזכר כאן נראה כמיותר, שהרי היה מספיק לומר "על אשר לא קידמו"; תוספת זו של "דבר" באה לרמוז לדעתו לחטא נוסף של מואב, חטא שקשור לדיבור, כלומר חטא העצה. חטא זה הנרמז כאן מהווה סיבה נוספת לאיסור העולם שלהם לבוא בקהל.

מכאן נלמד מוסר גדול, שלימוד מדרשי חז"ל, הן הלכה והן אגדה, חייב להיות מלווה בעיון בפסוקים עצמם במקורם.

8. כאן מבצבצת תופעה נוספת, נפוצה אף היא: לעיתים הדרשה מבוססת גם על פסוקים נוספים, ממקומות שונים בכל רחבי התנ"ך, שהדרשן לא מציין להם במפורש. אף כאן, כדי לחשוף את שורשיה של הדרשה בפסוקי המקרא, עלינו ללמוד עם תנ"ך צמוד.

למרות הסבר זה, בכל פעם שאנו נתקלים בדרשה המושתתת על דיוק מילולי בפסוק, עלינו לבחון את האפשרות שדיוק זה אינו מהווה את התמונה כולה, והוא מחביא מאחוריו מהלך דרשני רחב יותר.

ננסה לחשוף את שורשיה של דרשה זו בשני רבדים: מבחינה פרשנית - טקסטואלית, ומבחינת השיקולים הכלליים שעמדו ביסוד העניין.

1. בדיקה של הפסוקים העוסקים בעניין חטאם של מואב בהחטאת ישראל מעלה תגלית מעניינת: בפסוקים אלו המילים "על דבר" חוזרות כמה פעמים באופן מודגש ובולט:

מיד לאחר חטאם של ישראל עם בנות מואב נאמר [במדבר כ"ה, טז - יח]:

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: צְרוּר אֶת הַמִּדְבָּרִים וְהַכִּיתֶם אוֹתָם. כִּי צָרְרִים הֵם לָכֶם בְּנִכְלֵיהֶם אֲשֶׁר נָכְלוּ לָכֶם עַל דְּבַר פְּעוֹר, וְעַל דְּבַר כְּזָבִי בַת נְשִׂיא מִדְּבַר אֲחֵתְּךָ הַיּוֹם הַמִּגְפָּה, עַל דְּבַר פְּעוֹר.

ובהמשך [ל"א, טז - יח]:

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה: הַחִייתֶם כֹּל נִקְבָה! הֵן הִנֵּה הָיוּ לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל בְּדַבַּר בְּלָעַם לְמַסֵּר מַעַל בְּה' עַל דְּבַר פְּעוֹר, וַתְּהִי הַמִּגְפָּה בַּעֲדַת ה'.

חטא ישראל עם בנות מואב ובעל פעור, מכונה כאן באופן עקבי: "על דבר פעור"; גם עצתו של בלעם, יוזם החטא, מכונה "דבר בלעם". דומה אם כן, שמילים אלו משמשות כמילים מנחות בנושא זה. על פי זה, יתכן מאד שהדרשן מבין שאזכור המילים האלו ביחס לעמוני ומואב גם בקשר לאיסורן לבוא בקהל אינו סתמי, אלא הוא מקפל בתוכו רמיזה רבת משמעות גם ל"על דבר" שראינו כבר - חטא בעל פעור! אם נכונה השערה זו, הרי שדיוקו של הדרשן מ"על דבר" אינו דיוק פורמלי גרידא, כפי שנראה במבט ראשון, אלא חשיפה של מילת קוד משמעותית בנושא זה.⁹

9. בהקשר זה, יש להדגיש נקודה חשובה: בעובדה שאנו חושפים את שורשיהן של הדרשות בפסוקים איננו מנסים לומר שמסקנתו של הדרשן היא פשוטו של מקרא! המטרה היא ללמוד את הדרשות כשלעצמן ולא את פשט התנ"ך; ובמסגרת זו אני מנסה להראות שמסקנותיו של

2. מעבר לשיקולים הטקסטואליים שיתכן שעמדו ביסודה של הדרשה, יתכן שישנו רובד נוסף, כללי יותר, שגרם לדרשן לחפש הסבר נוסף לאיסור הביאה בקהל של עמון ומואב, על אף שהוא לא נזכר במפורש בפסוקים. הסיבה לחיפוש היא הקושי להבין את החומרה הרבה שנקטה התורה ביחסה לעמון ומואב: האם רק בשל העובדה שהם לא נתנו לחם ומים לישראל וניסו לקלל אותם, מגיע להם עונש כה חמור של איסור עולמי לבוא בקהל?! דבר זה קשה במיוחד לאור העובדה שאדום ומצרים, שחטאיהם נראים חמורים לא פחות (אדום), ואולי אף יותר (מצרים), לא זכו לאיסור כה גורף, והם מותרים לבוא בקהל לאחר שלושה דורות בלבד!

יתכן שבשל קושי זה בהבנת פשרה של החומרה הגדולה בעונשו של מואב נטה הדרשן לחפש חטא נוסף של מואב, שלא נזכר כאן במפורש, ועומד אף הוא ביסוד האיסור. עדויות לקיומו של חטא זה, ההחטאה של ישראל, מצויות כאמור במקומות שונים במקרא. חידושו של הדרשן מצטמצם לזיהוי חטא זה כסיבה נוספת לכך שהם יאסרו מלבוא בקהל. מעתה, אם אנו לוקחים בחשבון גם את ההחטאה של ישראל בזנות ובעבודה זרה, הרי שעונשם החמור מובן יותר.

חיזוק מסויים להצעתי זו, שחוסר הפרופורציה בין חטאם של מואב לעונשם החמור היה אחד השיקולים של הדרשן להכניס גם את עניין העצה לסיבת האיסור, ניתן למצוא בהמשך הדרשות [שם פייסקא רנ"ב]:

רבי שמעון אומר: מצרים הם טבעו את ישראל במים, ואדומיים קדמו את ישראל בחרב, ולא אסרם הכתוב אלא עד שלשה דורות; עמונים ומואבים - מפני שנטלו עצה להחטיא את ישראל, אסרם הכתוב איסור עולם.

הדרשן, שנראות לא אחת כנשענות על דיוקים מילוליים פורמליים, מבוססות בעצם על קריאה רחבה ומתוחכמת של הפסוקים. עדיין אין בכך כדי לקבוע מסמרות בנוגע למידת עיגון של הדרשות בפשטי הכתובים.

ללמדך שהמחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו :
שההורגו אין מוציאו אלא מן העולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן
העולם הזה ומן העולם הבא.

עניין ההחטאה של מואב את ישראל עולה אף כאן ; ומתקבל הרושם
שנקודה זו היא משמעותית ביותר בעיני הדרשן, עד שהוא טורח להדגיש
עניין זה לאורך כל סדרת הדרשות בפרשה זו¹⁰, על אף שהיא לא נזכרת כלל
בפסוקי הפרשה. מסתבר שההדגשה הבולטת של נקודה זו נובעת משיקול
כללי כלשהו, מעין זה שעמדנו עליו לעיל.

* * *

[שם, המשך פיסקא ר"נ]

"בדרך" - בשעת טירופכם ;

"בצאתכם ממצרים" - בשעת גאולתכם.

לדרשה זו ישנן מקבילות בספרי לדברים בשני מקומות נוספים :
בפיסקא רע"ה, על הפסוק [כ"ד, ט] "זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים בדרך
בצאתכם ממצרים" נדרש : "בדרך" - בשעת טירופכם ; "בצאתכם ממצרים" -
בשעת גאולתכם".

ובפיסקא רצ"ו, על הפסוק [כ"ה, יז] "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם
ממצרים", נדרש : "בדרך" - בשעת טירופכם ; "בצאתכם ממצרים" - בשעת
גאולתכם".

בדיקה של דרשה זו בהופעותיה השונות מעלה שלא בכל המקומות דרשה זו
מתאימה להקשר שבו היא מובאת.

בפיסקא רצ"ו, העוסקת בעמלק, הדרשה נראית מתאימה מאד : השעות בהן זינב
עמלק בישראל מתוארות בתורה ובמדרש כשעות חולשה של ישראל : "אשר קרך
בדרך, ויזנב בך כל הנחשלים אחריו, ואתה עיף ויגע... ;" ; ובספרי [שם] : "אשר
קרך" - אין קרך אלא שנזדמן לך ; "ויזנב בך כל הנחשלים אחריו" - מלמד שלא
היה הורג בהם אלא בני אדם שנמשכו מדרכי מקום ונחשלו מתחת כנפי הענף". על
כן, מתאים מאד לדרוש על המילה "בדרך" - בשעת טירופכם. נוסף לכך, עמלק תקף
את ישראל בסמיכות ליציאה ממצרים, ועל כן מתאים מאד גם לדרוש על המילים

10. בהמשך המאמר ננסה להראות כיצד תפיסה זו באה לידי ביטוי בדרשות נוספות.

"בצאתכם ממצרים" - בשעת גאולתכם. לאור זה מובן גם הציווי לזכור לנצח את מעשהו של עמלק.

בסוגייתנו (פיסקא ר"נ) נראה שדרשה זו מתאימה באופן חלקי בלבד: מתאים לומר על הימצאותם של ישראל במדבר שהיא 'שעת טירוף', וזה מחדד את הנורא שבמעשי עמון ומואב, שהתעלמו משעת טירוף זו ולא סיפקו לישראל לחם ומים. אולם, האמירה על שעה זו - "שעת גאולתכם" לא כל כך מתאימה, שהרי שעת הגאולה היתה ארבעים שנה קודם לכן¹¹.

לעומת זאת, מיקומה של דרשה זו בפרשת מרים [פיסקא דע"ה] לא מובן כלל: מה ענין הטירוד והטירוף בדרך לנגעי מרים!?

כדי להבין זאת, עלינו לעמוד על תופעה הרווחת מאד במדרשי ההלכה, והיא תופעת **ההעברות**. פעמים רבות אנו מוצאים דרשה על פסוק מסויים, המובאת **כלשונה** גם במקום אחר. למשל, אם ישנה גזירה שווה הנלמדת משני פסוקים המופיעים במקומות שונים, נמצא את אותה דרשה על שני הפסוקים. דרכם של עורכי מדרשי ההלכה להעביר דרשה שנדרשה במקום אחד, גם למקומות נוספים, אם הם רואים שהיא שייכת גם אליהם¹².

הרווח שלנו מהעמידה על תופעה זו הוא בעיקר **רווח פרשני**: המודעות לאפשרות שישנן דרשות שמקומן אינו מקורן, אלא הן הועברו ממקום אחר, יכולה לפתור קשיים רבים בהבנת דרשות לא מעטות.

כאשר אנו נתקלים במקרה שכזה, מוטלת עלינו משימה כפולה:

1. עלינו לנסות לזהות את המקום המקורי שהדרשה נאמרה בו, ואת המקום אליו היא הועברה. בנוסף לכך, יש לבדוק האם חשיפת עובדה זו, שמקורה של הדרשה שאנו עוסקים בה במקום אחר, פותרת גם קושי כלשהו בהבנת הדרשה.

2. עלינו לנסות להבין מהי הסיבה שהניעה את עורך המדרש לבצע העברה שכזאת.

11. אלא אם כן נסביר ש"שעת הגאולה" הגאולה ממצרים היא תהליך שכולל גם את הנדודים במדבר, וזה קצת קשה.

12. תופעה זו אינה ייחודית דווקא למדרשי ההלכה, והיא נפוצה בכל ספרות חז"ל; דוגמאות רבות לכך ראה **מבוא לתלמודים**, ח' אלבק [עמודים 452 - 492]. בירושלמי למשל, ישנן סוגיות שלמות החוזרות כלשונון במקומות שונים [שם, עמודים 504 - 496]!

ננסה להשיב על שאלות אלה בסוגיא שלנו. דומה שניתן להעריך באופן ברור למדי, שמקור הדרשה הוא בפרשת עמלק [פיסקא רצ"ו], שהרי שם הדרשה מתאימה ביותר להקשר בו היא מובאת. מפרשה זו היא הועברה לפסוקים האחרים בהם נאמר "בדרך בצאתכם ממצרים": זכירת מרים ואיסור עמוני ומואבי בקהל, שם היא פחות מתאימה.

מהי הסיבה לכך שהדרשות הללו הועברו מפרשת עמלק לשאר המקומות? דומה שהסיבה לכך במקרה שלנו טכנית למדי, וקשורה לתופעה מדרשית נוספת הנקראת 'אשגרה'. תופעה זו היא אחת מההשלכות של הלימוד בעל פה שהיה נהוג לפני שהועלתה התורה שבעל פה על הכתב. כאשר הדברים נלמדים ונגרסים על פה, עלול לקרות לא אחת שישתמשו בביטויים, במילים או במשפטים שרגילים להשתמש בהם, גם במקומות שאינם מתאימים לעניין, בגלל שגרת הלשון בהם. למשל, על המשנה במגילה [ב', ד] "הכל כשרים לקרוא את המגילה, חוץ מחרש שוטה וקטן", אמר רב חסדא בירושלמי [סו]: "לית כאן חרש, אשגרת לשון היא". כלומר, התנא לא התכוון לומר שחרש דומה לשוטה וקטן ואינו כשר לקרוא את המגילה, אלא כיון שהביטוי 'חרש שוטה וקטן' הוא ביטוי שגור בפיו של התנא, הוא השתמש בו גם כאן בשגרת לשונו¹³.

דומה שתופעה דומה התרחשה גם כאן: הדרשה "'בדרך'" - בשעת טירופכם; "בצאתכם ממצרים" - בשעת גאולתכם", שבמקורה נאמרה על פרשת עמלק, היא דרשה מוכרת ושגורה על פי המשננים, ולכן גם במקומות נוספים בהם המשננים נתקלים בפסוק "בדרך בצאתכם ממצרים", באופן אוטומטי הם יגרסו גם את הדרשה על הפסוק, למרות שלא בכל המקומות היא מתאימה.

בדיקה מעמיקה יותר תגלה שטמון כאן יותר. עד כה הסברנו, שהעברת הדרשה לפרשות מרים והעמוני והמואבי באשגרת הלשון נעשתה בגלל שגם בהן מופיעות המילים: "בדרך בצאתכם ממצרים". אולם, נשים לב שהמשותף בין פרשת עמלק לפרשת מרים אינו רק במילים אלו, אלא גם במילים נוספות:

הפסוק בפרשת עמלק הוא: **"זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים"**;

ובפרשת מרים: **"זכור את אשר עשה ה' אלוקיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים"**.

13. דוגמאות נוספות לכך ראה **מבוא לתלמודים** [עמודים 496 – 492].

עולה, אם כן, שהאשגרה נגרמה לא רק מפני החזרה של המילים "בדרך בצאתכם ממצרים", אלא בשל דמיון גדול יותר בלשון הפסוקים. אם כך הוא, הרי שהצעתנו לבאר גם את הופעתה של הדרשה בסוגייתנו כנובעת מאשגרת הלשון, נופלת! שהרי בפסוק העוסק בעמוני ומואבי נזכרו רק המילים: "בדרך בצאתכם ממצרים", אך לא נזכרת בו **זכירה**: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם; על דבר אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים, ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך..."; ואם כן, אין סיבה לכך שהדרשה תשתרbb לכאן, שהרי הפסוק אינו דומה מספיק! כדי לשחזר את תהליך היווצרותה של הדרשה, ננסה לחזור אחורה, ולצעוד ביחד עם הדרשן מתחילתה של הפיסקא:

"על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים": כשהוא אומר "על דבר" - אף על העצה.

וכן הוא אומר: "**עמי זכר נא** מה יעץ בלק מלך מואב".

"בדרך" - בשעת טירופכם;

"בצאתכם ממצרים" - בשעת גאולתכם.

נשים לב שהדרשה הקודמת לדרשתנו משתמשת בפסוק "עמי זכר נא...", שזו בדיוק החוליה החסירה כדי להבין איך נוצרה הדרשה גם כאן! הדרשן ציטט את הפסוק "עמי זכר נא...", ומיד לאחר מכן נתקל בפסוק "בדרך בצאתכם ממצרים". צירוף זה של זכירת מעשה ו"בדרך בצאתכם ממצרים" מזמין גם את הדרשה על מילים אלו, בדיוק כפי שקרה בפרשת מרים!!

* * *

[שם, המשך פיסקא ר"נ]

"ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור": הרי דבר נוי לבלעם.

דרשה זו אינה מובנת כלל: מה פירוש "דבר נוי לבלעם", וכיצד יש במעשהו של בלעם משום נוי כלשהו?! שאלה זו מובילה אותנו לדון בעניין עקרוני נוסף הקשור ללימוד מדרשי ההלכה.

ספרות התורה שבעל פה מוגשת לפנינו כיום בצורת ספרים מודפסים, במהדורות חדשות ומפוארות. מצב זה יוצר אצל הלומד המודרני, שלא מודע דיו למציאות שנהגה בעבר, תחושה חזקה של יציבות ואמינות של הטקסטים המודפסים.

אולם, יש לזכור את העובדה הפשוטה שמציאות זו של ספרים מודפסים, שנוסחם פחות או יותר אחיד, היא מציאות חדשה למדי, בת מאות ספורות של שנים. לפני שהומצא הדפוס, מעת שהועלתה התורה שבעל פה על הכתב, לימוד התורה היה מתוך ספרים הכתובים בכתב יד. היו סופרים, שמלאכתם היתה העתקת ספרים, והם העתיקו בכתב ידם את הספרים השונים.

כאשר המציאות היא כזו, שהספרים מועתקים בכתב ידו של סופר ולא מצולמים או מודפסים על ידי מחשב, הרי שהיווצרותן של טעויות בהעתקות היא בלתי נמנעת: דילוגים על מילים, מילים המועתקות באופן לא נכון וכדומה. פעמים רבות קורה שטעויות אלה משתרשות ומתגלגלות, עד שהן מגיעות אל הדפוס, ונשארות שם, באופן היוצר את הרושם המוטעה שכך היה נוסחו של הקטע מאז ומעולם. יתר על כן, לעיתים הסופר המעתיק היה גם תלמיד חכם, וכאשר תלמיד חכם נתקל בטקסט שנראה לו סתום ולא מובן הוא מתקן אותו מדעתו.

על כן, כאשר אנו נתקלים בבעיה מסויימת בהבנת דרשה, עלינו לבדוק קודם כל האם הבעיה לא מתחילה עוד ברמת הנוסח של הדרשה! כלומר, האם הטקסט המוצג לפנינו בספר המודפס הוא אכן הטקסט המקורי, או שמא הוא תוצאה של שיבוש מסויים שחל במהלך ההעתקות הרבות של הספר מדור לדור, ועל כן הבעיה היא רק טעות אופטית.

כיצד ניתן לדעת זאת? כיום, ישנם בידינו מספר כתבי יד כמעט לכל ספר מספרות חז"ל. חלק מכתבי יד אלו הם קדומים מאד ומדויקים למדי, וניתן להיעזר בהם כדי לשחזר את נוסחה המקורי של הדרשה.

יתרה מזו, בעקבות האמור עלינו להתרגל לבדוק תמיד את הנוסח של הדרשה המופיע בדפוסים לאורם של כתבי היד, לפני שאנו מנסים לפרש אותה, גם אם לא נתקלנו בבעיה מיוחדת. לא אחת קורה שאנו מבארים דרשה, בונים עליה תילי תילים של רעיונות, ומאוחר יותר מתברר שהנוסח המקורי שלה הוא שונה, וכל

הבניין הגבוה שבנינו נופל. על כן, לפני שמפרשים ומסבירים, יש לברר קודם את הנתונים העובדתיים¹⁴.

אם נחזור לדרשתנו, על פי אחד מכתבי היד הטובים והמוסמכים שיש בידינו לספרי דברים¹⁵, הגירסא היא "הרי דבר ניוול בלעם". על פי גירסא זו הכל מובן: העובדה שמואב שכר את בלעם כדי לקלל את ישראל מהווה, לדעת הדרשן, דבר ניוול = גנאי חמור, לבלעם. מכיון שכתב יד זה הוא כתב יד אמין ומשובח מאד לספרי, נראה שיש להעדיף את גרסתו על פני גרסת הדפוס שכנראה השתבשה¹⁶.

לסיום דרשה זו, נשים לב לנקודה מעניינת. הדרשה אומרת: "וואשר שכר עליך את בלעם בן בעור" - הרי דבר ניוול בלעם". כזכור, המילה "דבר" היתה מילת מפתח משמעותית מאד בדרשה הקודמת, שבנתה על מילה זו את היסוד לפסול של עמון ומואב לבוא בקהל. יתכן מאד, שהשימוש החוזר במילה "דבר" גם בדרשה זו אינו מקרי, ושמה ישנה כאן רמיזה נוספת לכך שמילה זו אכן משמעותית בעיני הדרשנים, וצ"ע.

* * *

[שם, המשך פיסקא ר"נ]

"ולא אבה ה' אלוקיך לשמוע אל בלעם" - מלמד שהמקלל הוא המקולל.
 "ויהפוך ה' אלוקיך לך את הקללה לברכה" - מלמד שאף המקלל מתקלל,
 מפני מה? "כי אהבך ה' אלוקיך".

קריאת דרשות אלה מעוררת מספר קשיים. ראשית, נראה שיש כאן שתי דרשות נפרדות, על שני חלקים שונים של הפסוק. אולם נראה שהן אומרות את אותו הדבר בדיוק! האם ישנו הבדל ביניהן? ואם לא, מה הצורך שיש בשתייהן?!

14. הדברים האמורים נכונים גם עבור מי שמשיקולים אידיאולוגיים סובר שאין להשתמש בכתבי יד במהלך הלימוד. עיקר ההתנגדות לשימוש בכתבי יד נוגע לספרים שהתקבלו באופן 'קאנוני', כדוגמת התלמוד הבבלי, אך דומני שבמדרשי ההלכה לית מאן דפליג שהשימוש בכתבי יד אפשרי ואף רצוי.

15. כתב יד רומי 32; הוא מכונה כך על שם הספריה המחזיקה בו - ספריית הותיקן, ו - 32 הוא מספרו הסידורי. כינויים אלו מאפשרים לנו להתמצא בכתבי היד השונים ובמיקומם, כדי שנוכל לאתרם בקלות.

16. יתכן שמה שקרה הוא - שה-ל' במילה "ניוול (בלעם)" נשמטה בטעות באחת ההעתקות, והוצמדה ל"בלעם", כך שנוצר "נוי לבלעם".

נוסף לכך, לא ברור כיצד הדרשות הללו נלמדות מהפסוק? הפסוק אומר בעצם שני דברים: שהקב"ה לא שעה לקללתו של בלעם, ושהוא הפך בסופו של דבר את הקללה לברכה לישראל. אולם הדרשן מפיק מן הפסוק אמירה נוספת: לא רק שהקללה הפכה לברכה לישראל, אלא היא גם הופנתה חזרה לבלעם, כמעין 'בומרנג'. מנין לו זאת?¹⁷!

אין בידי תשובה טובה לשאלות אלו. באשר לשאלה הראשונה אוכל רק לשער, שכנראה אלו שתי דרשות שאכן אומרות אותו הדבר, והן הובאו כאן יחד על ידי העורך מפני שהן לומדות זאת ממילים שונות של הפסוק. האם נשקף גם הבדל עקרוני יותר מהבדל זה? צ"ע.

* * *

[שם, פסקא רנ"א]

"לא תדרוש שלומם וטובתם":

מכלל שנאמר "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום" יכול

אף כאן כן?

תלמוד לומר: "לא תדרוש שלומם".

"וטובתם" - מכלל שנאמר: "בטוב לו לא תוננו", יכול אף כאן כן?

תלמוד לומר: "וטובתם".

על פי פשט הפסוק, "לא תדרוש שלומם וטובתם" הוא איסור כללי לפתח יחסי שכנות וידידות עם עמון ומואב. אולם, הדרשן טוען שאיסור זה מתייחס **לדברים ספציפיים** האסורים כלפי עמון ומואב: מצוות הקריאה לשלום לפני כיבושה של עיר, שאינה קיימת כאשר העיר היא עיר של עמון ומואב, ואיסור "בטוב לו לא תוננו" שאינו נוהג בהם, אף שהוא נוהג ביחס לעמים אחרים.

הדרשן מבסס את קביעתו זו על מעין גזירה שוה: המילה "שלומם" בפסוקנו רומזת לפסוק אחר בו היא נזכרת: "וקראת אליה **לשלום**", והמילה "טובתם" רומזת לפסוק "**בטוב** לו לא תוננו". אולם, כאן יש להעלות שוב את השאלה, האם מסקנתנו

17. הדרשה השניה מובנת מעט יותר: היא מבוססת על המילים "ויהפוך ה' אלוֹקֵיךְ לךְ את הקללה לברכה". ההפיכה המדוברת בפסוק מתייחסת אמנם לקללה עצמה - הפיכה שלה לברכה, אך ניתן לקבל שהדרשן מרחיב מעט את משמעותה, גם ביחס לכיוון שלה - מקללת ישראל לקללת בלעם. אולם, הדרשה הראשונה לא מובנת כלל: כיצד הדרשן לומד מן המילים 'ולא אבה ה' אלוֹקֵיךְ לשמוע אל בלעם', שבלעם גם התקלל בעצמו?!

של הדרשן מבוססת רק על הדיוק הלשוני הזה בפסוקים? בנוסף לכך, עלינו להבין מדוע הדרשן בחר דוקא את המצוות הללו, הקריאה לשלום ו"בטוב לא לא תוננו", כאסורות ביחס לעמון ומואב!:

כדי להבין זאת, נבדוק (כדרכנו) את הפסוקים הנזכרים בהקשרם. נפתח בנושא הראשון - "כי תקרב אל עיר" [דברים כ', י - יח]. התורה מצווה את ישראל לפני הטלת מצור על עיר נוכרית לקרוא אליה לשלום:

כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם. וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעֲנֶנּוּ וּפְתַחְתָּ לָּךְ, וְהָיָה כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָּהּ יְהִי לָּךְ לְמַסַּ וְעֲבָדוּךָ. וְאִם לֹא תִשְׁלִי עִמָּךְ, וְעָשִׂתָּה עִמָּךְ מִלְחָמָה - וְצָרְתָּ עָלֶיהָ... כִּן תַּעֲשֶׂה לְכָל הָעָרִים הַרְחֹקוֹת מִמָּךְ מְאֹד, אֲשֶׁר לֹא מַעֲרִי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה:

אולם, בשבעת עממי כנען הדין שונה:

רק מערי העמים האלה אשר ה' אלקיך נתן לך נחלה לא תחיה כל נשמה. כי החרם תחרימם: החתי והאמרי, הכנעני והפריזי, החוי והיבوسی, כאשר צוה ה' אלקיך.

נשים לב לנימוק:

למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם, וחטאתם לה' אלקיכם.

עולה מכאן, שהסיבה לכך שישנם עמים שדין הקריאה לשלום אינו נוהג בהם היא חששה של התורה שהם ילמדו את ישראל לעשות "ככל תועבותם". מעתה הדברים ברורים ומאירים: כזכור, במפגש בין מואב לישראל זה בדיוק מה שקרה [במדבר כ"ה,

א-ג]:

וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראן לעם לזבחי אלהיהן, ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן. ויצמד ישראל לבעל פעור ויחר אף ה' בישראל.

ברור, אם כן, למה דווקא מצוות הקריאה לשלום נבחרה על ידי הדרשן כמוגבלת ביישומה על עמון ומואב: ההיסטוריה הוכיחה שחששה של התורה ממפגשם של ישראל עם עמי כנען רלוונטי גם למפגש עם עמון ומואב. על כן, יש להחיל את איסור

הקריאה לעמי כנען לשלום, גם עליהם. עולה מכאן, שקריאת הפסוק המצוטט בדרשה: "כי תקרב אל עיר..." בהקשרו הרחב במקורו, מגלה שמסקנתו של הדרשן אינה נשענת רק על הגזירה השהה הנזכרת "שלומם" - "שלום", אלא על מכלול הפרשה כולו.

נוסף לכך, יש לתת את הדעת לנקודה נוספת. אם נכונה השערתנו, שהדרשן מיישם את איסור הקריאה לעמי כנען לשלום גם על עמון ומואב, הרי שישנו כאן ביטוי נוסף לתפיסה הדרשנית הרואה את ענין ההחטאה של עמון ומואב כנימוק המרכזי לאיסור ביאתם בקהל. כזכור, בניתוחה של הדרשה הראשונה בפסקא ר"ג, עמדנו על כך שבעיני הדרשן של דרשה זו עניין ההחטאה של עמון ומואב את ישראל הוא הסיבה העיקרית לאיסור ביאתם בקהל, למרות שסיבה זו לא נזכרה בפסוקים אלו כלל. בדרשתנו עניין ההחטאה עולה שוב, גם אם בעקיפין, ועובדה זו מחזקת את ההנחה על מרכזיות העניין בעיני הדרשנים.

הנושא השני, הציווי "בטוב לו לא תוננו", מופיע בהמשך פרקנו [דברים כ"ג, טז - יז], במסגרת איסור הסגרת עבד:

לא תסגיר עבד אל אֲדָנָיו, אֲשֶׁר יִנְצַל אֵלָיךָ מֵעַם אֲדָנָיו. עִמָּךְ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב לוֹ, לֹא תוֹנְנוּ.

לדעת הדרשן איסור "בטוב לו לא תוננו" אינו נוהג ביחס לעמון ומואב. אם נקבל שקביעה זו של הדרשן מתייחסת לא רק ל"בטוב לו לא תוננו" אלא לעניין הסגרת העבד בכללותו, הרי שהזיקה בין נושא זה לעמון ומואב ברורה: עמון ומואב לא נתנו לישראל היוצאים ממצרים לעבור בגבולם. ישראל, במובן מסויים, הם כעבדים הנמלטים מבית אדונם: המצרים, והמואבים שלא קידמו פניהם בלחם ומים בעצם הפקירו אותם לגורלם, שזו מעין 'הסגרה' לאדונם!

מובן, אם כן, מדוע הדרשן 'בוחר' שלא לישם כלפי עמון מואב דוקא מצוה זו: הסגרת עבד מואבי אל אדונו הינה יישום של **מידה כנגד מידה** ביחס אליהם.

* * *

"כל ימיך לעולם": ולעולמי עולמים.

מסתבר שדרשה זו מבוססת על הכפילות בניסוח הפסוק: "כל ימיך" ו"לעולם", שנראה כמיותר. ייתור זה בא, לדעת הדרשן, להדגיש את הטווח הארוך של האיסור: "ולעולמי עולמים".

* * *

בהמשך הפסוקים שם מונה התורה איסורי קהל נוספים [ח - ט]:

לא תתעב אדומי כי אחיך הוא ;

לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו.

בנים אשר יולדו להם, דור שלישי יבא להם בקהל ה'.

על כך נדרש בהמשך הספרי (פייסקא רנ"ב):

"לא תתעב אדומי" מפני מה? "כי אחיך הוא", וגדולה אחוה.

"לא תתעב מצרי" מפני מה? "כי גר היית בארצו".

אמר רבי אלעזר בו עזריה: המצרים לא קבלו את ישראל אלא לצורך עצמם, וקבע להם המקום שכן ;

והלא דברים קל וחומר :

אם מי שאין מתכוון לזכות וזכה, מעלה עליו הכתוב כאילו זכה - המתכוין לזכות על אחת כמה וכמה!

רבי שמעון אומר: מצרים הם טבעו את ישראל במים ואדומים קדמו את ישראל בחרב, ולא אסרם הכתוב אלא עד שלשה דורות; עמונים ומואבים מפני שנטלו עצה להחטיא את ישראל אסרם הכתוב איסור עולם.

ללמדך שהמחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו: שההורגו אין מוציאו אלא מן העולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא.

נפתח בשתי הדרשות הראשונות:

"לא תתעב אדומי" מפני מה? "כי אחיך הוא", וגדולה אחוה.

"לא תתעב מצרי" מפני מה? "כי גר היית בארצו".

בשתי הדרשות הללו אין משום חידוש. התוספת של הדרשן "מפני מה?" לא מוסיפה כלום לתוכנו של הפסוק, שהרי "כי אחיך הוא" ו"כי גר היית בארצו" מסבירים בעצמם "מפני מה".

דומה שמטרת הדרשן כאן היא **רק להדגיש נקודה מסויימת** (שכבר קיימת בפשט הפסוק)¹⁸: העובדה שאדום הוא אחינו, ושהיינו גרים במצרים היא הסיבה לכך שיחסנו אליהם שונה מהיחס לעמון ומואב. מעשיהם של אדום ומצרים חמורים לא פחות (אדום) ואולי אף יותר (מצרים) מאלו של עמון ומואב, ועל כן היו ראויים אף הם ליחס דומה. אולם בשל האחוה והגרות נקבע לגביהם דין אחר. באשר לענין האחוה לאדום המודגש בדברי הדרשן, מעניין לגלות שלענין זה ישנו ביטוי גם בפסוקים נוספים:

בסיפור פנייתם של ישראל לאדום נאמר [במדבר כ', יד]:

וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה מְלָאכִים מִקֶּדֶשׁ אֶל מֶלֶךְ אֲדוֹם, כֹּה אָמַר **אַחֲנִי יִשְׂרָאֵל**: אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת כָּל הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מָצְאָתָנוּ¹⁹...

ניסוח זה מתחדד על רקע הפניה הדומה לסיחון, והבקשה לעבור בגבולו [במדבר כ"א, כא-כב]:

וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מְלָאכִים אֶל סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי לֵאמֹר: אֲעֲבְרָה בְּאַרְצְךָ, לֹא נָטָה בְשׂוֹד וּבְכָרֶם, לֹא נִשְׁתָּה מִי בְּאֵר, בְּדֶרֶךְ הַמֶּלֶךְ נֵלֵךְ...

לשון הפנייה כאן מרוחקת יותר, ולא מנוסחת בלשון 'אחוה'.

18. ככלל, כדאי לדעת שלא תמיד הדרשנים באים לחדש. לעיתים הדרשה היא רק הערה של הדרשן על פשט הפסוק. לעיקרון זה השלכה מתודולוגית מסוימת: התפיסה שהדרשן תמיד בא לחדש משהו או לשלול אפשרות אחרת כלשהי, עלולה להוביל לדחקים ולפלפולים מיותרים, שכדאי להימנע מהם.

19. מעניין שבפנייתם של ישראל לאדום נזכרת גם הגרות במצרים המשמעותית גם לפרשתנו [במדבר כ', טו - יז]:

וַיֵּרְדוּ אֲבֹתֵינוּ מִצְרָיִם, וַיָּשֶׁב בְּמִצְרַיִם יָמִים רַבִּים וַיִּרְעוּ לָנוּ מִצְרַיִם וְלֹאֲבֹתֵינוּ. וַיִּצְעַק אֶל ה' וַיִּשְׁמַע קוֹלוֹ וַיִּשְׁלַח מֶלֶאךָ וַיִּצְאָנוּ מִמִּצְרַיִם...

בספר דברים פרק ב', בסקירתו ההיסטורית של משה, מתוארת שוב הפניה לאדום, ואף כאן נעשה שימוש חוזר ב'אחוחה':

וְאֵת הָעָם צוֹ לֵאמֹר: אַתֶּם עֹבְרִים בְּגִבּוֹל אֶחְיָכֶם בְּנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשָׁעִיר, וַיִּירָאוּ מִכֶּם וַנִּשְׁמַרְתֶּם מֵאֲדָם... וַנַּעֲבֹר מֵאֵת אֶחְיָנוּ בְּנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשָׁעִיר מִדֶּרֶךְ הָעֲרָבָה, מֵאֵילַת וּמֵעֶצְיוֹן גְּבָר...¹⁹

עולה, אם כן, שלהדגשתו של הדרשן "וגדולה אחוחה", בסיס מוצק למדי בפסוקים. בהמשך הדרשה מובאים דברי ר' שמעון (נדלג בינתיים על ר' אלעזר בן עזריה). בדבריו עולה שוב ענין ההחטאה של עמון ומואב את ישראל, המוכר לנו מהדרשות הקודמות. ר' שמעון מבסס רעיון מוסרי כללי על גבי ההנחה שהיתה עצה של עמון ומואב להחטיא: החומרה המיוחדת בעונשם של עמון ומואב מלמדת שההחטאה של אדם היא מעשה חמור ביותר, אפילו יותר מהריגתו. על כך יש להעיר מספר הערות:

1. נשים לב שההקשר בו עולה עניין העצה בדרשתנו שונה מעט מהקשרו בפסיקא הראשונה [ר"נ]: בפסיקא ר"נ ההקשר הוא **עונשם של עמון ומואב** - ענין העצה נימק את החומרה הגדולה בחטאם ובעונשם של עמון ומואב. אולם, בדרשתנו ענין העצה נכנס מהכיוון ההפוך - על רקע **הקולא באדום**: מואב מונגד בדרשה זו לאדום - לעומת מואב, אדום לא החטיא את ישראל, ולכן הוא יכול לבוא בקהל כבר מדור שלישי²⁰. נקודה זו מובילה להערה נוספת:
2. לאורך כל הדרך פגשנו שוב ושוב את עניין ההחטאה של מואב: תחילה, בפסיקא ר"נ - "כשהוא אומר "על דבר" - אף על העצה...", ובהמשך [פסיקא ר"א] - "כי תקרב אל עיר להלחם עליה..." שראינו שאף הוא קשור לעניין ההחטאה, וכעת בפסיקתנו [ר"ב] בדברי ר' שמעון. ניכרת כאן מגמה עקבית של עורך המדרש לרכז כאן דרשות שונות בעלות אותה המגמה, כנראה כדי לבסס את חטאם של עמון ומואב ואיסור ביאתם בקהל על רקע החטא.

20. נשים לב שבשתי הפסיקאות ההחטאה נזכרת כ'עצה': בפסיקא ר"נ: "'על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים': כשהוא אומר "על דבר" - אף על העצה. וכן הוא אומר: "עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב"', ובפסיקא ר"ב: "...עמונים ומואבים, מפני שנטלו עצה להחטיא את ישראל אשרם הכתוב איסור עולם".

נקודה זו מובילה לשאלה עקרונית - כללית באשר לדרך עבודתו של **עורך המדרש**: מה חלקו של העורך בבניית המדרש כפי שהוא לפנינו? האם יש לראות אותו רק כמלקט ומסדר דרשות שונות ותפיסות שונות על פי סדר הפסוקים (תפקיד טכני למדי), או שמא **בעצם בחירת הדרשות, סידורן ועריכתן הוא גם טובע משמעות נוספת לדברים?** במילים אחרות, האם תוכן מעשה העריכה הוא **לקט** גרידא או גם **יצירה?** האפשרות שהעורך טבע את חותמו על אבני הבניין מהן בנה את הדרשות, פותחת צוהר משמעותי לחשיפת רבדים הלכתיים ורעיוניים הטמונים גם באופן העריכה שלהן²¹.

בנידון דידן, דיון במגמתן המשותפת של דרשות שהובאו בזו אחר זו, הינו דיון מובהק על דרך עבודתו של עורך המדרש. הדרשות הללו עומדות בפני עצמן, לא נרמזת כל תלות ביניהן, ויתכן מאד שבמקורן הן נאמרו על ידי דרשנים שונים ורק לפנינו הונחו יחד²².

להערה זו ניתן להוסיף גם את דברי ר' אלעזר בן עזריה:

המצרים לא קבלו את ישראל אלא לצורך עצמם, וקבע להם המקום שכן; והלא דברים קל וחומר: אם מי שאין מתכוון לזכות וזכה, מעלה עליו הכתוב כאילו זכה - המתכוין לזכות על אחת כמה וכמה!

מהעובדה שהמצרים נתנו לישראל לגור בארצם משיקולים אנוכיים, בונה ר' אלעזר קל וחומר לאדם שמסייע לחברו לשם שמים ולא לשם עצמו. נשים לב לניסוח דבריו של ר' אלעזר: כדי לומר שהמצרים סייעו לישראל משיקולים אנוכיים, הוא אומר:

21. בהקשר רחב יותר, שאלה זו באשר לחלקו של העורך בעיצוב החומר שלפניו עולה לגבי ספרות חז"ל בכללותה: משנה, תוספתא, גמרא ומדרשי האגדה. בשאלה זו בנוגע למשנה טיפל ביסודיות רבה הרב אברהם וולפיש בכמה מאמרים ועבודות, והגיע למסקנות מפתיעות. ראה: שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם, **נטועים א'** עמודים 33 - 60; תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, **עבודת גמר לתואר מוסמך תשנ"ד**; משחקי לשון במשנה, **נטועים ג'** עמודים 79 - 96; תקבולת במשנה, **נטועים ד'** עמודים 59 - 86; שיטת העריכה הספרותית על פי מסכת ראש השנה, **חיבור לשם קבלת התואר דוקטור**, שבת תשס"א.

22. תימוכין לאפשרות שהעורך נטל חלק פעיל ויצירתי במעשה העריכה נוכל למצוא אם נגלה לאורך הדרך רמזים פזורים וטביעות אצבע' שלו, המאותתים על קיומה של כונה בסידור החומר, ואכמ"ל.

"מי שאין מתכוון לזכות וזכה". אולם, מה הקשר בין מתן האפשרות לגור בארצם לזכיה?!
נשים לב, שהמונח 'זכיה' הוא מונח הלקוח מהעולם של 'החטאה' - 'זכיה' לעומת 'החטאה'! ויתכן שהשימוש של ר' אלעזר במונח זה, על אף שאין לו קשר לרעיון של דרשתו שלו, הוא מכוון, ומצטרף אף הוא למגמה הכללית של הפרשה בספרי, שנזכרה לעיל.